

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO INSTITUTO DE  
CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**A primavera judaica: revolta e apocalipsismo na Judéia no século II a.C.**

**Daniel Mendes Mendonça**

**Seropédica, RJ**

**2017**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO INSTITUTO DE  
CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**A Primavera Judaica: Revolta e Apocalipsismo na Judéia no século II a.C.**

**Daniel Mendes Mendonça**

*Sob a Orientação do Professor*

**Marcos José de Araújo Caldas**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração Relações de Poder e Cultura.

Seropédica, RJ

Agosto de 2017

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - MESTRADO  
DOUTORADO

*A Primavera Judaica: Revolta e Apocalipsismo na Judéia no século II a.C.*

DANIEL MENDES MENDONÇA

Dissertação subscrita como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de Mestrado, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 30/08/2017

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M539p Mendonça, Daniel Mendes, 1984-  
A Primavera Judaica: Revolta e Apocalipsismo na  
Judéia no século II a.C. / Daniel Mendes Mendonça. -  
2017.  
246 f.

Orientador: Marcos José de Araújo Caldas.  
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio  
de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2017.

1. Judéia. 2. Apocalipsismo. 3. Revolta dos  
Macabeus. I. de Araújo Caldas, Marcos José ,  
17/03/1969-, orient. II Universidade Federal Rural do  
Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História  
III. Título.

Professora Doutora GISELA CHAPOY (MUSEU NACIONAL - IFRJ)

*Daniel Mendes Mendonça*

DANIEL MENDES MENDONÇA

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO E  
DOUTORADO

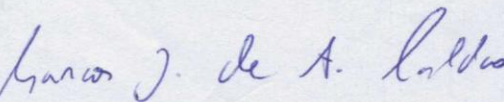
*A Primavera Judaica: Revolta e Apocalipsismo na Judéia no século II a.C*

**DANIEL MENDES MENDONÇA**

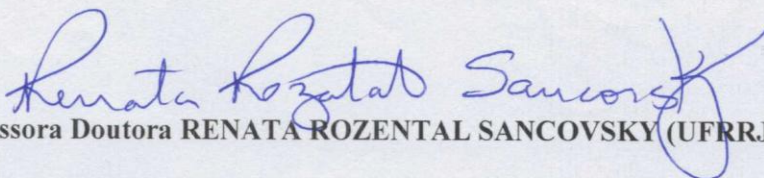
Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de Mestrado, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 30/08/2017

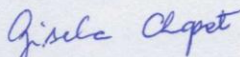
Banca Examinadora:



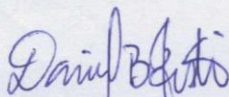
Professor Doutor **MARCOS JOSÉ DE ARAÚJO CALDAS (UFRRJ)**  
Orientador e Presidente da Banca



Professora Doutora **RENATA ROZENTAL SANCOFSKY (UFRRJ)**



Professora Doutora **GISELA CHAPOT (MUSEU NACIONAL-UFRJ)**



Professor Doutor **DANIEL BRASIL JUSTI (UFRJ)**

## **Resumo**

### **A primavera judaica: revolta e apocalipsismo na Judeia no século II a.C.**

A presente dissertação se propõe a apresentar um estudo dos processos que ocorreram na Judeia no século II a.C. à luz de uma análise abrangente, buscando os relacionar, deste modo, ao início da expansão romana para oriente e a consequente retração dos reinos helenísticos na região do Mediterrâneo Oriental. Será estabelecida uma relação entre eventos característicos da história judaica com eventos considerados externos à história judaica, mas que foram determinantes para o desenvolvimento da primeira. De forma específica, buscamos compreender a evolução de uma visão de mundo presentes em várias obras literárias no período na Judeia (corriqueiramente chamada de apocalipsismo) e de uma revolta armada igualmente atuante na região durante o século em lume (a revolta dos Macabeus) como uma forma de oposição e de superação de vários postulados helenísticos construídos durante o tempo em que o Oriente Próximo se viu subjugados por dominadores greco-macedônios. Para tanto, lançamos mão das reflexões do filósofo italiano Antonio Gramsci, principalmente de seus conceitos de Bloco Histórico e Hegemonia.

**Palavras-Chave: Apocalipsismo; Revolta dos Macabeus; Helenismo.**

## **Abstract**

## **The Jewish Spring: Revolt and Apocalypsis in Judea in the 2nd century BC.**

The present dissertation proposes to present a study of the processes that occurred in Judea in the second century BC in the light of a comprehensive analysis, seeking to relate them to the beginning of the Roman eastward expansion and the consequent retraction of the Hellenistic kingdoms in the region of the Eastern Mediterranean. It will be establish a relation between events characteristic of Jewish history with events considered external to Jewish history, but that were determinant for the development of the first. Specifically, we sought to understand the evolution of a worldview present in various literary works in the period in Judea (commonly called apocalypsis) and an armed revolt that was equally active in the area during the century in flames (the Maccabean revolt) as a form of opposition and superation of various Hellenistic postulates built during the time when the Near East was overwhelmed by Greco-Macedonian rulers. To do so, we draw on the reflections of the Italian philosopher Antonio Gramsci, mainly from his concepts of Historical Block and Hegemony.

**Key-Words: Apocalypsis; Maccabean revolt; Helenism.**

## **Sumário**

<b>1- INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>2- O MUNDO HELENÍSTICO: DAS CONQUISTAS DE ALEXANDRE ATÉ A BATALHA DE MAGNÉSIA.....</b>	<b>11</b>
<b>2.1- Introdução .....</b>	<b>11</b>

Os conceitos gramscianos de Bloco Histórico e Hegemonia.....	11
Das conquistas de Alexandre à formação dos grandes reinos helenísticos.....	15
O mundo helenístico.....	15
A vitória sobre os persas.....	16
Helenos e orientais.....	17
Diádocos e epígonos.....	18
A guerra dos diádocos e a partilha do território .....	20
O século III a.C.: a hegemonia dos reinos helenísticos no Mediterrâneo Oriental.....	31
Palavras iniciais: os reinos helenísticos até 280 a.C .....	31
Os reinos helenísticos da Selêucida e do Egito após a morte de seus fundadores.....	34
Sobre Helenismo e Helenização.....	45
Conclusão .....	57
<b>3- O SÉCULO II A.C.: A ASCENSÃO ROMANA E A FRAGMENTAÇÃO SELÊUCIDA .....</b>	<b>59</b>
<b>3.1- Introdução .....</b>	<b>59</b>
Roma.....	61
O mundo helenístico após o tratado de Magnésia .....	69
Apocalipsismo.....	100
O gênero literário .....	102
Enoquismo .....	104
Origem do mal, dualismo, escatologia e messianismo.....	105
Apocalipses históricos e a crítica ao helenismo.....	108
O livro de Daniel.....	109
O livro dos jubileus .....	119
Apocalipse Animal.....	121
Visão historiográfica sobre o contexto.....	124
Grabriele Boccaccini .....	124
Paul .....	130
John Collins .....	135
Flávio Josefo.....	137
Conclusão .....	141
Conclusão .....	144
<b>4. OS MANUSCRITOS DE QUMRAN.....</b>	<b>147</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>147</b>
<b>A dinâmica da descoberta e a Hipótese essênia .....</b>	<b>151</b>
<b>A Hipótese essênia reformulada: Gabriele Boccaccini .....</b>	<b>160</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>160</b>

<b>Análise historiográfica, análise sistêmica e análise comparativa .....</b>	<b>161</b>
<b>Norman Golb e a hipótese de Jerusalém .....</b>	<b>196</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>196</b>
<b>A formulação da Hipótese essênica e a arqueologia de Khirbet Qumran.....</b>	<b>198</b>
<b>O Rolo de Cobre .....</b>	<b>201</b>
<b>Filactérios.....</b>	<b>203</b>
<b>As inúmeras grafias.....</b>	<b>204</b>
<b>4.6.6 A Hipótese de Jerusalém.....</b>	<b>206</b>
<b>Conclusão .....</b>	<b>208</b>
<b>O Documento de Damasco.....</b>	<b>211</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>211</b>
<b>O documento .....</b>	<b>212</b>
<b>As formas de compreensão da exortação inicial .....</b>	<b>214</b>
<b>Análise da exortação inicial .....</b>	<b>219</b>
<b>Conclusão .....</b>	<b>235</b>
<b>5- Conclusão.....</b>	<b>240</b>
<b>6. Referências Bibliográficas .....</b>	<b>243</b>
<b>6.1 Documentação .....</b>	<b>243</b>
<b>6.3 Bibliografia .....</b>	<b>243</b>



## 1- INTRODUÇÃO

Talvez tenha algo de exagerado em afirmarmos que o século II a.C. foi um dos séculos mais importantes para a história do mundo ocidental. Mas sem dúvida alguma, deixando os exageros à parte, trata-se de um século de importância ímpar. No século II a.C. a sociedade judaica da Palestina passava por grandes transformações que iriam fomentar novas formas de concepção sobre a realidade e sobre a divindade que vão deixar marcas profundas tanto no judaísmo, mas, principalmente nas duas grandes outras religiões mosaicas, o cristianismo e o islamismo. A importância que as inovações que o apocalipsismo trouxe em seu bojo para a história da humanidade são indubitáveis. Mas não foi só o apocalipsismo a grande novidade que observamos na Judeia do século II a.C. Durante o final da primeira metade do referido século, um movimento revolucionário surge no território judeu, pregando o zelo para com as tradições do povo e desafiando a proibição de seu modo de vida característico levantada a partir do ano de 167 pelo rei selêucida Antíoco Epífanes, que governava sobre a Judeia. Esse movimento revolucionário rapidamente irá agregar ao seu lado forças que também se revoltam contra a dita proibição, e dentro de poucos anos o movimento, conhecido na historiografia como a “revolta dos Macabeus”, irá conseguir que o filho e sucessor de Antíoco Epífanes levante a proibição ao modo de vida judaico que o pai havia patrocinado. Mas os líderes da revolta dos Macabeus se recusam a baixar as armas, passando a lutar por maior autonomia de governo para o território da Judeia. A revolta logrará êxito também nesse referente, e a partir da segunda metade do século em lume a Judeia gozará de uma autonomia política não vivenciada em séculos.

Mas esses eventos e acontecimentos que narramos ocorrendo na Judeia estão claramente relacionados a uma dinâmica maior. O século II a.C. também é o século em assistiremos a uma mudança na balança de poder dos grandes reinos que dominam a região do Mediterrâneo Oriental. Desde a conquista de Alexandre, o Grande, sobre os persas, que a região do Oriente Próximo era controlada por monarquias helenísticas diretamente relacionadas ao conquistador macedônio. Com sua morte, três grandes reinos surgiram e passaram a controlar seu território; os reinos macedônio, ptolomaico e selêucida. É, contudo, a partir do início do século II a.C. que vemos a república romana iniciando sua expansão para oeste, justamente para a região do Mediterrâneo Oriental, o que a levará a confrontar-se com essas realidades estatais previamente citadas. O surgimento de Roma, que não terá dificuldades de impor sua vontade, desencadeará um processo de fragmentação e crise para as monarquias helenísticas, e estamos

convictos que tanto o surgimento do apocalipsismo, quanto da revolta dos Macabeus guardam grande relação com este quadro maior, cujas dinâmicas transpassam a Judeia a todo momento

Portanto, nas páginas que se seguem, buscaremos demonstrar as relações estabelecidas entre a revolta dos Macabeus e o apocalipsismo com as dinâmicas geopolíticas das grandes potências mediterrâneas.

Falemos um pouco sobre como essa dissertação está estruturada. O primeiro capítulo após esta introdução, ou seja, o segundo capítulo no cômputo geral, é destinado a tratar da formação deste grande “mundo helenístico”, passando em revista desde a vitória de Alexandre sobre os persas, até a emergência dos reinos ptolomaico, macedônio e selêucida. Ainda na segunda seção deste capítulo, buscamos demonstrar como não havia rival interno e externo para os reinos helenísticos, e os diversos confrontos que estes reinos estabeleceram entre si dão a tônica do século III a.C. Ainda nesta seção, buscamos compreender algumas características ideológicas inerentes a este “mundo helenístico”, ideias e narrativas que, assim como a legitimidade das casas reais helenísticas, gozavam de ampla aceitação.

O terceiro capítulo é destinado a narrar o que nomeei ao longo deste volume de o “processo de morte” das monarquias helenísticas. Não se trata de outra coisa que não do processo de fragmentação e crise citados mais acima, e que terminarão com fim desses reinos. Os contemporâneos a estes fatos muito provavelmente não sabiam, mas eles estavam prestes a testemunhar a formação daquilo que será um dos grandes impérios da humanidade, e que conseguirá, pela primeira vez na história, unificar em uma mesma realidade estatal todo o litoral mediterrânico. Se tratava, portanto, de uma mudança na geopolítica da região de grande amplitude. Deste modo, neste capítulo, veremos como que os reinos helenísticos irão se constringendo cada vez mais no século II a.C., perdendo não só territórios, mas inclusive tendo muitos de seus constructos ideológicos contestados. Chamamos a atenção nesta seção de como não só os Macabeus, mas inclusive o apocalipsismo deve ser compreendido através das lentes destas grandes dinâmicas.

No último capítulo desta dissertação nos aventuramos sobre um corpo documental encontrado em meados do século XX no litoral do Mar Morto Judeia. Esse corpo documental, conhecido como os “Manuscritos de Qumran” ou os “Manuscritos do Mar Morto” seriam o material literário de um grupo apocalipsista que teria surgido, segundo a maior parte dos estudiosos consultados, no turbulento século II a.C. e existido até a invasão romana da Judeia, já no século I d.C. Nossa jornada pelo corpo documental nos demonstrou que a realidade é bem mais complexa do que supomos à primeira vista, e uma definição consensual sobre o material arqueológico está longe de ser alcançada. De todo modo, a riqueza do material é

indubitável, e uma análise de um de seus textos nos permitiu confirmar e aprimorar o que vínhamos construindo ao longo da pesquisa. Uma conclusão fechará este trabalho.

## **2- O MUNDO HELENÍSTICO: DAS CONQUISTAS DE ALEXANDRE ATÉ A BATALHA DE MAGNÉSIA**

### **2.1- Introdução**

O leitor pode se surpreender pela forma como iniciaremos nossa jornada. Afinal, é natural que cause alguma estranheza uma pesquisa que declara que o seu foco de análise está na Judeia do século II a.C.<sup>1</sup> começar sua narração pela constituição do mundo helenístico, situada a mais de um século de distância dos acontecimentos que vamos analisar. Mas o leitor também há de concordar que a Judéia do século II está justamente inserida dentro deste grande universo, cujas dinâmicas a atravessam a todo momento. Assim sendo, nos é impossível compreender com propriedade a história judaica desse período se não tivermos nossa atenção igualmente voltada para as grandes potências helenísticas. É até um pouco mais que isso. Como pretendemos demonstrar ao final deste trabalho, as transformações que veremos ocorrer na Judéia do século II estão em clara e estreita consonância com a catástrofe do helenismo, e é nossa ambição maior deixar patente para o leitor como ambos os processos dialogam intimamente. Para alcançarmos tal objetivo, lançaremos mão de alguns conceitos formulados pelas ciências humanas, e que nos ajudarão a compor e compreender o quadro ao qual daremos os primeiros traços neste capítulo. De forma específica, utilizaremos os conceitos de “Bloco Histórico” e “Hegemonia”, formulados pelo filósofo italiano Antônio Gramsci (1891-1937) em sua obra póstuma conhecida como “Cadernos do cárcere”.<sup>2</sup> Não queremos nos delongar nas explicações puramente teóricas de conceitos do pensamento gramsciano, mas devemos dotar o leitor de uma base mínima para podermos avançar a contento na análise que esta dissertação se propõe. Desta forma, deveremos falar um pouco sobre estes antes de os preencher com o recheio histórico.

### **Os conceitos gramscinianos de Bloco Histórico e Hegemonia**

O conceito de Bloco Histórico, como um conceito nascido dentro da concepção marxista da análise histórica, concebe uma divisão e uma determinada relação entre dois

---

<sup>1</sup> Como a maioria das datas que vamos citar neste trabalho se encontram antes do suposto nascimento de Jesus Cristo, a partir desse momento não mais usaremos a abreviação “a.C.”. Caso se trate de uma data posterior ao seu nascimento, especificaremos.

<sup>2</sup> GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

grandes campos das sociedades humanas, a saber; a *base* e a *superestrutura*.<sup>3</sup> Um Bloco Histórico, portanto, diz respeito a um momento histórico específico em que há uma determinada coesão entre as estruturas econômicas (a base) e a superestrutura a ela vinculada. Nos dizeres do exegeta gramsciano Hugues Portelli; “É preciso, para formar um bloco histórico, que a estrutura<sup>4</sup> e superestrutura estejam ligadas organicamente”.<sup>5</sup> Essa organicidade, nos diz o mesmo Portelli um pouco mais adiante, “[...] é definida por Gramsci como a necessidade de o movimento superestrutural evoluir nos limites da estrutura”.<sup>6</sup> O que compreendemos do pensamento do filósofo italiano e da exegese de Hugues Portelli é que em um determinado Bloco Histórico os desenvolvimentos e constructos superestruturais estão de acordo com as emanções da base, estabelecem com esta uma relação de harmonia e complementariedade. O conceito de Bloco Histórico também subdivide o campo superestrutural em duas esferas essenciais; a primeira, nomeada por Gramsci de “sociedade política”, estaria relacionada ao aparelho de Estado e às funções coercitivas e repressivas, a segunda, a “sociedade civil”, representaria, *grosso modo*, os aspectos de carácter ideológico da sociedade em questão e estaria relacionada aos aspectos coesivos desta.<sup>7</sup>

Gramsci nos chama a atenção para o fato de que as ideologias orgânicas<sup>8</sup> são “necessárias” à base, ou seja, elas organizam e conformam os grupos sociais de acordo com as condições socioeconômicas vigentes, “Enquanto historicamente necessárias, têm elas (*as ideologias orgânicas*) uma validade ‘psicológica’; ‘organizam’ as massas humanas, formam o terreno onde os homens se movem, adquirem consciência de sua posição, lutam etc.”<sup>9</sup>. Não acreditamos, contudo, que quando Gramsci fala em adquirir “consciência de sua posição”, ele esteja se referindo à “consciência de classe”. O conceito de Bloco Histórico tem, entre seus fundamentos, as ideias de coesão e unidade, não de conflito. Neste caso, interpretamos as palavras de Gramsci como uma “consciência” da função que determinado grupo cabe cumprir dentro da conformação econômica de uma dada sociedade: é a tomada de consciência deste

<sup>3</sup> Neste trabalho concebemos que *base*, grosso modo, se refere as formas econômicas e materiais da sociedade, enquanto que a *superestrutura*, dentre outras coisas, se refere as formas não-materiais e abstratas desta mesma sociedade. BASE E SUPERESTRUTURA. In: BOTTOMORE, Tom (Ed.). **O dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 27-29.

<sup>4</sup> Compreendemos os termos *infraestrutura* e *base* como sinônimos.

<sup>5</sup> PORTELLI, H.. **Gramsci e o bloco histórico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 47.

<sup>6</sup> Idem.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>8</sup> Em sua obra, Gramsci distinguiu entre “ideologias arbitrárias” e “ideologias orgânicas”. A “ideologia”, neste último sentido, seria “uma concepção do mundo implicitamente manifesta na arte, no direito, na atividade econômica, e em todas as manifestações da vida individual e coletiva”. GRAMSCI, Antonio. Apud BOTTOMORE, Tom (Ed.). **O dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 186. A ideologia, socialmente generalizada, também estaria relacionada a capacidade de inspirar atitudes concretas e proporcionar orientação para a ação. Dentro da concepção gramsciniana, portanto, é pela ideologia que uma classe pode exercer Hegemonia sobre as outras. BOTTOMORE, Tom (Ed.). **O dicionário...** op. cit. p. 186.

<sup>9</sup> GRAMSCI, Antonio. Apud PORTELLI, H. **Gramsci e o...** op. Cit. p. 47.

papel que justamente leva o grupo humano em questão a desempenhá-lo, ou seja, mais do que abolir o modelo econômico em que está calcada, esta consciência faz justamente o oposto, o põe em funcionamento pleno.

Desta forma chegamos a uma segunda característica importante dos movimentos superestruturais orgânicos dentro de um Bloco Histórico, que é justamente o fato de que esses ‘constructos’ ideológicos terem que se dirigir a vastos agrupamentos, muito além dos seus formuladores ou da classe beneficiada por seus argumentos.<sup>10</sup> Neste sentido, Hugues Portelli nos diz que uma das características da sociedade civil em um Bloco Histórico é justamente ser impregnada pelo que ele chama de “ideologia da classe dirigente”, isto é, “uma determinada concepção de mundo, difundida em todas as camadas sociais” cujo objetivo último é justamente “vinculá-las (as classes subalternas) à classe dirigente”<sup>11</sup>. Esta ideologia ou concepção de mundo abrangeria todos os ramos do pensamento humano, indo da arte à ciência, passando pela economia, pelo direito e etc.<sup>12</sup> Já se torna possível vislumbrar como esta característica fundamental da sociedade civil – a ideologia de classe – proporciona coesão a esta mesma sociedade. Ao espriar uma determinada visão de mundo ou ideologia que está vinculada a uma classe social específica da sociedade para outros grupos sociais, tem-se uma força de coesão para aquela determinada sociedade, em cujo os interesses específicos de um grupo são concebidos como interesses gerais.

E aqui entramos no próximo conceito fundamental para esta pesquisa, o conceito de “Hegemonia”. Temos uma situação de Hegemonia quando, em um dado Bloco Histórico, temos a primazia da sociedade civil sobre a sociedade política. Em um Bloco Histórico Hegemônico a classe fundamental em nível estrutural dirige a sociedade como um todo pelo consenso, sua concepção de mundo e seus ideais são difundidas e aceitos (em parte) pelos outros grupos sociais.<sup>13</sup> Outra característica fundamental que Gramsci atribui a um sistema hegemônico é a cooptação de grupos aliados pela classe dirigente. Segundo o filósofo italiano, seria preciso, para gerir a sociedade de acordo com seus interesses pelo consenso, que a classe dirigente componha com outros grupos sociais, obviamente que resguardando seus interesses fundamentais e tendo total primazia nesta relação. De todo modo, e isto é importante para nós, um sistema hegemônico pode ser qualificado como um sistema baseado em alianças.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> PORTELLI, H. **Gramsci e o...** op. Cit. p. 48.

<sup>11</sup> Idem.

<sup>12</sup> Idem.

<sup>13</sup> Ibidem, p.68.

<sup>14</sup> Idem.

O oposto de um sistema hegemônico é justamente quando, em um determinado Bloco Histórico, temos a primazia da sociedade política sobre a sociedade civil. Como falamos, a sociedade política diz respeito àqueles aspectos coercitivos da sociedade, nas palavras de Portelli: “A sociedade política (...) agrupa o conjunto das atividades da superestrutura, que dizem respeito à função de coerção”.<sup>15</sup> Devemos pensar em ordenamentos jurídicos e governamentais, que asseguram “legalmente” a disciplina.

Conforme aparece nas definições de Gramsci sobre sociedade política, esta tem por função o exercício da coerção, da manutenção, pela força, da ordem estabelecida. Nesse sentido, ela não se limita ao simples domínio militar, mas igualmente ao governo jurídico, força ‘legal’.<sup>16</sup>

Portanto, temos dois casos distintos e muito claros. No primeiro deles, a classe fundamental ao nível da produção consegue conformar às outras classes sociais aos seus interesses de maneira sutil e não violenta (ou pouco violenta), trata-se de um Bloco Histórico Hegemônico, em que o consenso ideológico é o que salta aos olhos à primeira vista e a classe dirigente detém o controle ideológico sobre o restante da sociedade, ditando seus rumos. É a primazia da sociedade civil sobre a política. No segundo caso, temos exatamente o oposto: perdendo o controle sobre a sociedade civil, a classe dirigente só consegue fazer valer seus interesses se apoiando mormente na sociedade política, e, ao invés de coesão e consenso, assistiríamos a coerção e dissenso. Em ambos os casos temos um Bloco Histórico. Se Gramsci nomeia o primeiro de um sistema hegemônico, o segundo seria um sistema de dominação ou ditadura:

Gramsci utiliza o termo ditadura ou dominação para definir a situação de um grupo social não hegemônico, que domina a sociedade exclusivamente através da coerção, graças à detenção do aparelho de Estado. Esse grupo não detém, ou não mais, a direção ideológica (...).<sup>17</sup>

Obviamente que a análise separada de cada uma das esferas essenciais da superestrutura (sociedade política x sociedade civil) é somente para critérios analíticos. Na prática, o consenso e a coerção são utilizados de maneira alternadas, “Não existe sistema social em que o consentimento seja a base exclusiva da hegemonia, nem Estado em que um mesmo grupo possa, somente por meio da coerção, continuar a manter de forma durável a sua dominação”<sup>18</sup>. De todo modo, os blocos Históricos podem ser lidos e compreendidos através

<sup>15</sup> PORTELLI, H. **Gramsci e o...** op. Cit. P. 30.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>18</sup> *Idem*.

da análise sobre qual esfera essencial ao nível superestrutural detém a primazia em um momento histórico específico. Outro ponto que cumpre ressaltar é a riqueza do conceito formulado por Gramsci, pois este não concebe uma relação assaz mecanicista entre base e superestrutura. Tipos diferenciados de superestrutura podem se relacionar, a título de ilustração, a uma mesma estrutura econômica em momentos históricos distintos. Cada um destes momentos seriam, por sua vez, Blocos Históricos específicos, desde que, como visto, haja uma ligação *orgânica* entre a base e superestrutura.

E neste momento já estamos aptos a explicar de forma mais precisa o porquê de nossa dissertação recuar tanto no tempo a ponto de alcançar as conquistas de Alexandre, o Grande, no século IV. Como o leitor já deve imaginar, temos, com Alexandre e posteriormente com a divisão de suas conquistas entre seus aliados, a constituição de um Bloco Histórico específico. Nosso intuito, portanto, ao rebobinarmos de tal maneira a fita da história, é analisar a constituição do Bloco Histórico Helenístico, para, de tal forma, apreendermos alguns dos seus alicerces centrais, e que serão importantes (quicá fundamentais) para a posterior análise dos acontecimentos extraordinários que ocorrerão na Judeia do século II a.C. Não iremos adiantar a pena neste momento, apenas afirmaremos que a autonomia política da Judeia e a ascensão do apocalipsismo judaico no século II não podem ser plenamente compreendidos se não tivermos parte de nossa atenção posta sobre a falência e superação dos constructos ideológicos característicos do Bloco Histórico Helenístico.

Como últimas palavras desta seção, gostaríamos de adiantar para o leitor que em alguns momentos a narrativa que se seguirá poderá parecer extremamente factual; recheada de nomes, datas e batalhas, o que, para alguns e com razão, há de ser demasiadamente enfadonho. Os mapas anexados ao final desta dissertação ajudam a tornar os dados mais próximos, mas que o leitor tenha clareza que não é importante saber este ou aquele fato com precisão, tão somente adquirir consciência das dinâmicas e das características que sublinharemos e que caracterizarão os períodos aqui construídos. Ao final de cada passagem haverá uma síntese do que foi exposto, com seus pontos fundamentais bem destacados, e são essas informações a que se deve atentar e levar adiante na leitura. Feita estas escusas, entremos no conteúdo propriamente dito.

## **Das conquistas de Alexandre à formação dos grandes reinos helenísticos**

### **O mundo helenístico**



Tradicionalmente, os historiadores definem como o “Período Helenístico” os 300 anos que vão do início do reinado de Alexandre de Macedônia, o grande (336-323), até o primeiro Imperador Romano, Augusto (31 a.C. – 14 d.C.).<sup>19</sup> Esse período se caracteriza pelo estabelecimento de monarquias helenísticas – a primeira, obviamente, com Alexandre, as outras após seu falecimento – ao longo de um vasto território que compreende, além da Grécia e da Macedônia, áreas até então não subjugadas por nenhum dominador de cultura grega. Em sua extensão máxima, o “mundo helenístico” iria desde a Macedônia até o Afeganistão, englobando, dentre outras regiões, a Ásia Menor, a Mesopotâmia, a Pérsia, o Egito, a Cirenaica, a Palestina e algumas partes da Índia. Após a morte de Alexandre não será possível manter a unidade administrativa deste vasto território e três reinos principais emergem do espólio do conquistador macedônio.<sup>20</sup> Entre idas e vindas, esses reinos manterão certa estabilidade territorial e administrativa, se tornando os senhores do mundo helenístico até o século II, data a partir da qual a República Romana – fortalecida após sua vitória sobre o Império Cartaginês – iniciará sua expansão para oriente, fato que a colocará em rota de colisão com os reinos helenísticos supracitados. Nesta seção buscaremos abordar brevemente os principais marcos da história do mundo helenístico desde a conquista de Alexandre até o final do século III a.C., quando, em nossa concepção, o declínio das monarquias helenísticas terá início.

### **A vitória sobre os persas**

As conquistas de Alexandre foram um daqueles célebres momentos da história humana, até hoje lembrados com entusiasmo e espanto. Herdando um reino que já englobava grande parte das cidades gregas, Alexandre dará continuidade à política expansionista empreendida por seu pai, Filipe II de Macedônia (382 -336), se lançando contra o Império Persa e, em um ano, conquistando toda a Ásia Menor. A batalha entre os líderes dos dois reinos<sup>21</sup> era só uma questão de tempo e ela ocorrerá em 333, perto da cidade de Isso (atual Dörtyol, Turquia). Na ocasião, Dario, o imperador persa, será derrotado e terá que fugir às pressas para a Mesopotâmia.<sup>22</sup> Aproveitando o recuo das forças de Dario, Alexandre inicia sua marcha para o sul, onde tomará o controle da Fenícia e do Egito em 332. Por fim, no ano de 331, Alexandre entrará na Mesopotâmia, onde novamente derrotará Dario, desta vez perto da cidade de

<sup>19</sup> PRICE, Simon. THE HISTORY OF THE HELLENISTIC PERIOD. IN: *The Oxford History of the Classical World*. (org.) BOARDMAN, John; GRIFFIN, Jasper; MURRAY, Oswyn. Oxford, 1993.

<sup>20</sup> Estes são os reinos Selêucida, Macedônio e Ptolomaico. Falaremos pormenorizadamente sobre eles mais adiante.

<sup>21</sup> Neste trabalho os termos “império” e “reino” são sinônimos.

<sup>22</sup> PRICE, Simon. THE HISTORY...op. cit. p. 270.

Gaugamela. Apesar de o imperador persa mais uma vez conseguir fugir das mãos de Alexandre, a derrota de seu império é iminente e uma a uma as suas grandes cidades capitulam; Babilônia, Susa, Persépolis e Ecbátana.<sup>23</sup> Dario finalmente é morto por Besso, um dos seus antigos sátrapas.<sup>24</sup>

Mas Alexandre não se contentou somente com a morte de Dario. Talvez, como já foi dito, “[...] habitado pelo sonho, ou melhor, pelo projeto da monarquia universal”<sup>25</sup>, Alexandre seguiu para oriente, para as fronteiras mais longínquas do referido império, chegando, no limite nordeste de suas conquistas, a Sogdiana, atual Uzbequistão e Tardjiquistão.<sup>26</sup> Cruzando o Afeganistão na direção sul, ele avança ao Punjab, onde alcança mais uma vitória militar, submetendo em uma batalha travada as margens do rio Jhelum, o Rei indiano Poros.<sup>27</sup> Adentrando a Índia, chega a margem do rio Hífaso (atual Beas) onde seus soldados, muito provavelmente fatigados pela extenuante campanha militar, se recusaram a seguir adiante. Decide encerrar sua epopeia conquistadora e regressar para ocidente, mas não sem antes mandar erguer uma coluna de bronze rodeada por doze altares onde se lia: “Aqui parou Alexandre”.<sup>28</sup> Como nos diz o historiador Pierre Lévêque, ao fim e ao cabo, “às possessões herdadas de seu pai, o reino da Macedônia e a hegemonia da liga helênica, Alexandre acrescentou tanto ou talvez mais do que o império aquemênida na época de sua expansão máxima”<sup>29</sup>. Não pôde, contudo, desfrutar de suas conquistas. De forma até hoje pouco esclarecida, Alexandre morre sem deixar herdeiros dois anos depois de seu regresso para a Babilônia, em 323, com 32 anos.<sup>30</sup>

## **Helenos e orientais**

Um dos principais esforços dos historiadores modernos é tentar compreender os motivos e as intenções de Alexandre para sua grande marcha a oriente e seus planos sobre o que fazer com o espólio do Império Persa. O já citado historiador Pierre Lévêque defende que, desde o começo de sua jornada, Alexandre tinha o projeto de fundir os dois impérios, quiçá as duas culturas (a saber; a grega e a oriental).<sup>31</sup> E algumas atitudes tomadas por Alexandre após

<sup>23</sup> PRICE, Simon. THE HISTORY...op. cit. p. 270.

<sup>24</sup> Idem.

<sup>25</sup> LÉVÊQUE, Pierre. **O mundo Helenístico**. Lisboa: Edições 70, 1987. pp. 11-12.

<sup>26</sup> PRICE, Simon. THE HISTORY...op. cit. p. 270.

<sup>27</sup> LÉVÊQUE, Pierre. **O mundo**...op. cit. p. 13.

<sup>28</sup> Idem.

<sup>29</sup> Idem.

<sup>30</sup> PRICE, Simon. THE HISTORY...op. cit. p. 271.

<sup>31</sup> LÉVÊQUE, Pierre. **O mundo**...op. cit. p. 14. Sabemos que o Império Persa reinava sobre um conjunto vasto de povos, com uma multiplicidade e uma pluralidade de culturas imensamente maior do que havia na Grécia e na Macedônia. De todo o modo, o sentido não se altera, tratava-se do intuito de fundir povos de cultura grega com povos de cultura não-grega. Outro ponto que

a queda de Dario realmente permite que se formule tal hipótese. Alexandre, de fato, não retorna à Pela (até então a capital de seu reino, na Macedônia), mas estabelece residência na importante cidade mesopotâmica da Babilônia. Mantém o regime persa de governo através de satápias e - se de fato os sátrapas que nomeia são todos macedônios ou gregos - os cargos médios e subalternos se mantêm nas mãos de indígenas.<sup>32</sup> Introduce o cerimonial real persa em sua corte e casa-se com três princesas persas. Obriga a maioria de seus generais e mais de dez mil soldados a fazerem o mesmo, em uma grandiosa cerimônia realizada no mesmo dia, conhecida como as “Bodas de Susa”.<sup>33</sup> Em verdade, Alexandre pretende ser considerado o sucessor dos aquemênidas e suas atitudes vão nesta direção. Se aceita e incorpora a cultura nativa, também se esforça por difundir a cultura grega: manda educar trinta mil crianças iranianas ao modo grego, convida artistas da Grécia para sua corte, institui mostras musicais ou físicas à maneira grega e funda diversas cidades ao longo do novo império, todas “dotadas de instituições tiradas da *pólis* grega”<sup>34</sup>. Em relação às crenças religiosas, age de maneira similar: não renega aos deuses gregos, mas é suficientemente generoso e sábio para compreender a importância dos credos nativos; restaura com o tesouro real os importantes templos de Marduk na Babilônia e de Ámon em Kárnak e “tolera os usos religiosos de cada região”<sup>35</sup>.

É chegada a hora de darmos um nome para esta dinâmica narrada. Voltaremos a ela diversas vezes ao longo deste estudo e veremos que as ideias do historiador Pierre Lévêque estão longe de serem unânimes, mas, de todo modo e de maneira provisória, chamaremos de “Helenização” o movimento de fusão e hibridização cultural entre a cultura grega e as culturas nativas. Atentemos, portanto, que desde os primórdios da formação do mundo helenístico já temos a questão cultural posta à mesa, isto é, sobre a forma que a cultura do dominador irá se relacionar com as culturas nativas presentes nos territórios subjugados.

## Diádocos e epígonos

Os historiadores geralmente dividem o período que segue à morte de Alexandre em dois. O primeiro quinhão, que compreende desde a morte do conquistador até a consolidação dos novos reinos, é chamado de “Era dos Diádocos” (do grego *diadokhói*; sucessores), e se

---

merece explicação é sobre os termos “cultura grega”. Nesta dissertação ganhará destaque nas páginas seguintes a tensão existente entre a cultura grega e as diversas culturas nativas do Oriente Próximo, em específico para com a cultura judaica. Como sabemos, Alexandre e a maior parte dos seus generais eram macedônios e não gregos. Apesar de existir diferenças culturais entre ambos, a partir desse momento usaremos o termo “cultura grega” para nos referirmos à cultura greco-macedônia em geral.

<sup>32</sup> LÉVÊQUE, Pierre. **O mundo...** op. cit. p. 14.

<sup>33</sup> Idem.

<sup>34</sup> LÉVÊQUE, Pierre. **O mundo...** op. cit. p. 15.

<sup>35</sup> Idem.

estende, *grosso modo*, de 323 até 281. O período subsequente, que vai da consolidação destes mesmos reinos até o fim do próprio Período Helenístico (portanto, de 281 até 31) é chamado de a “Época dos Epígonos” (do grego *epígon*; nascidos depois ou filhos). Enquanto a Era dos Diádocos vai se caracterizar pela atuação daqueles indivíduos contemporâneos a Alexandre, a Época dos Epígonos será o momento em que teremos a atuação dos filhos e das filhas dos diádocos mais exitosos (aqueles que conseguiram se consolidar no poder de determinadas regiões e fundarem dinastias).

Contudo, essa periodização é extremamente ponderável. O limite entre as duas temporalidades, o ano de 281, se dá em razão de ser a data de morte do último dos diádocos, Selêuco I. Em nossa exposição, preferimos construir periodicidades ligeiramente distintas, com a Era dos Diádocos abrangendo o tempo mais restrito de 323 a 301. Acreditamos que já partir do ano de 301, data da batalha de Ipsos, é possível verificar a emergência de características típicas do amplo período subsequente, isto é, da Época dos Epígonos, pois, enquanto a Era dos Diádocos se especifica por ser um momento gestatório (marcada pelas diversas guerras entre estes mesmos diádocos e pela ausência de qualquer consolidação territorial inequívoca por parte de algum deles) é a partir da batalha de Ipsos que constatamos, de fato, o início da nova geografia política do mundo helenístico. Esta é razão que nos leva a executar este pequeno ajuste, e nossa exposição seguirá esta formatação proposta.

Como já foi dito, a Era dos Diádocos tem como traço distintivo os conflitos que se seguiram à morte de Alexandre e a gradual conformação das novas entidades políticas que irão surgir de seu espólio. É um período confuso, com diversos personagens, reviravoltas, alianças e traições, e podemos contar com pelo menos quatro grandes guerras que envolveram os sucessores de Alexandre.<sup>36</sup> Como muito bem observou o historiador francês Édouard Will, para além dos conflitos bélicos entre os diádocos, subjazia um outro conflito, talvez até de importância maior: uma disputa entre as ideias unitaristas – legadas pela vontade de Alexandre de manter suas conquistas unidas em uma única estrutura política – e as tendências particularistas.<sup>37</sup> O final do processo, como sabemos, testemunhará a vitória das forças particularistas, com o surgimento de três sólidas entidades políticas que dominarão o mediterrâneo oriental até a chegada dos romanos: os reinos Ptolemaico, Selêucida e, em um momento um pouco posterior a estes dois, o reino Macedônio.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> A descrição destes eventos pode ser encontrada em WILL, Édouard. The succession to Alexander. In: WALBANK, F. et al. (Ed.). **The Cambridge Ancient History**: Vol.: VII, The Hellenistic World. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

<sup>37</sup> WILL, Édouard. The succession...op. cit. p. 43.

<sup>38</sup> PRICE, Simon. THE HISTORY...op. cit. p. 272.

O Período dos Diádocos também traz algumas datas as quais é preciso atentar. Gostaríamos de destacar especialmente o ano de 305, que é quando os antigos aliados de Alexandre começam, um após o outro, a assumir o título de rei (*basileus*). Se este ato aparentemente parece de importância diminuta, ele reveste-se de extrema relevância quando atinamos que ele assinala de maneira cabal o fim da dinastia Argéada (a dinastia à qual Alexandre pertencia) e, por consequência, do projeto unitarista. O outro marco fundamental é o já citado ano de 301, ano da batalha de Ipsos. Se em 305 vemos os principais atores políticos pós-Alexandre assumindo o título de rei, e só em 301 que teremos de forma mais ou menos consolidada os territórios destes novos entes políticos. As duas datas, portanto, são aqui compreendidas como complementares, reverso e anverso de uma mesma moeda: se em 305 temos a ascensão dos reis, em 301 temos a ascensão dos reinos. Esta nova geografia política e a dinâmica inerente a ela perdurará até a passagem do século III para o século II, quando a ascensão da hegemonia romana na região do Mediterrâneo Oriental novamente alterará o quadro. Mas este é o final de um processo, demorou vinte anos para que a nova conformação helenística ganhasse forma clara.

### **A guerra dos diádocos e a partilha do território**

A morte precoce de Alexandre não permitiu que a entidade política que ele estava construindo se consolidasse institucionalmente. Na ausência de um herdeiro natural (Alexandre ainda não tinha tido filhos legítimos), duas opções se colocaram à mesa de seus auxiliares mais próximos: de um lado, poder-se-ia dar a coroa ao meio-irmão de Alexandre - de nome Arrideu - que era um filho bastardo de Filipe II e tinha, segundo os relatos, algum grau de retardamento mental.<sup>39</sup> Do outro, poderia-se esperar que uma das suas esposas (uma nobre da Bactria que estava grávida, de nome Roxane), desse a luz e, caso se tratasse de um menino, coroá-lo.<sup>40</sup> Somente a escolha entre essas duas opções já gerou certa instabilidade no cerne do poderio greco-macedônio. Uma solução híbrida foi negociada: Arrideu se tornaria rei (sob o nome de Filipe III) e, caso se confirmasse que o filho de Roxane era um menino, coroá-lo ia-se para um governo conjunto com seu tio.<sup>41</sup> Uma vez que Arrideu era concretamente incapaz de governar de fato, e demoraria algum tempo até que o filho de Alexandre alcançasse a maioridade, três dos mais respeitados auxiliares de Alexandre - Pérdicas, Crátero e Antípatro -

<sup>39</sup> WILL, Édouard. The succession...op. cit. p. 39.

<sup>40</sup> Idem.

<sup>41</sup> Idem.

se tornaram os líderes do reino alexandrino, em uma espécie de triunvirato informal. A primeira decisão dos triúnviros foi repartir as satápias do reino entre os principais colaboradores de Alexandre e, dos sátrapas nomeados, dois se destacarão sobremaneira nos anos do porvir: Ptolomeu, ao qual coube a satápria do Egito; e Antígono Monoftalmo, que ficou no governo da região ocidental da península da Ásia Menor.<sup>42</sup>

Se em teoria o legado de Alexandre estava bem encaminhado, não demorou muito para que forças centrífugas começassem a abalar o tênue arranjo formado. Ainda no ano de 323, uma revolta das cidades gregas contra a dominação macedônica teve início, forçando Antípatro, que residia na região e tinha muito poucas tropas a seu dispor, a se refugiar na cidade de Lamia (daí o nome do conflito, conhecido como Guerra Lamiaca).<sup>43</sup> Os diádocos, no entanto, agiram juntos, e após a chegada de Crátero com uma frota naval e um exército, em 322, as cidades gregas sublevadas foram derrotadas.<sup>44</sup> Mas a razão principal que tornará as duas últimas décadas do século III uma era de guerras não será uma disputa entre o núcleo do poderio helenístico e forças centrífugas externas a ele; o pomo da discórdia que resultará nos conflitos que caracterizaram este período será as querelas entre os próprios diádocos. E estas têm início quando Pérdicas desequilibra a balança de poder entre os triúnviros. O diádoco chega a um acordo com Olímpia, mãe de Alexandre, contraindo matrimônio com a filha desta, de nome Cleópatra. De fato, ao se casar com Cleópatra, Pérdicas tornava-se o genro póstumo de Filipe II, cunhado póstumo de Alexandre, o Grande, e tio de Alexandre IV, o filho de Alexandre e Roxana que a esta altura já havia nascido. A nova relação de consanguinidade entre Pérdicas e a família real incomodou não só aos dois outros triúnviros, como à extrema maioria dos sátrapas. Reunidos em uma coalizão, os sátrapas e triúnviros descontentes dão início ao primeiro grande confronto entre os diádocos, que terminará, após uma série de batalhas, traições e assassinatos, com a morte de Pérdicas e de Crátero. É Antípatro, junto com Ptolomeu e Antígono, os principais beneficiados do desfecho deste primeiro confronto diadocal.<sup>45</sup>

A morte de duas figuras de importância capital na estrutura política que tinha sido erigida após a morte de Alexandre forçou a um novo arranjo. Reunidos no ano de 320 na cidade de Triparadiso, ao norte da Síria, os opositores de Pérdicas desenham o novo projeto político. Antípatro será nomeado o regente de todo o império e o Protetor dos Reis (relembremos que tanto Arrideu, um deficiente cognitivo, quanto Alexandre IV, ainda uma criança, eram incapazes de governar), enquanto as satápias asiáticas serão redistribuídas (neste

<sup>42</sup> WILL, Édouard. The succession...op. cit. p. 15.

<sup>43</sup> Ibidem. p. 9.

<sup>44</sup> Idem.

<sup>45</sup> Idem.

concernente destaca-se Selêuco, um dos assassinos de Pêrdicas, que é recompensado com a satápria da Babilônia). A Antígono Monofthalmo caberá a incumbência de derrotar o sátrapia rebelde Eumenes, um dos únicos que se aliou a Pêrdicas, e por este motivo ele será nomeado o estrategista da Ásia e das forças reais.<sup>46</sup> Antípatro ainda tomara a decisão de retornar com os reis para a Macedônia, o que, para o já citado historiador inglês Édouard Will, “[...] acentuou o rompimento entre a metrópole e as terras conquistadas”<sup>47</sup>. Desse modo, de acordo com Will, a Macedônia voltava a ser o que tinha sido antes de Alexandre: um Estado estritamente europeu. Segundo o historiador, já neste momento “O império de Alexandre não era um Estado, mas um agregado artificial de pelo menos três Estados, Macedônia, Egito e ‘Ásia’”<sup>48</sup>.

E aqui já temos material para trabalharmos. Vimos que assim que Alexandre morreu a solução adotada apontava, pelo menos de maneira explícita e formal, que a unidade do império e seu governo pela linhagem de Alexandre era a finalidade a ser alcançada. O primeiro obstáculo a tais objetivos, a Guerra Lamiaca, não trouxe maiores consequências: tratava-se de um embate claro entre uma diminuta força particularista (algumas cidades gregas que aspiravam à independência) e uma grande força unitarista (representada pelos interesses da extrema maioria dos diádocos em manter a unidade do governo e do território do reino de Alexandre). Se nesse caso os campos estão claros e evidentes, foi no segundo grande desafio pelo qual passou o espólio de Alexandre que as coisas começaram a se turvar. Estamos de acordo com Édouard Will quando ele defende que a causa primordial do confronto que levou os diádocos a lutarem entre si foi o pendular da balança de poder em direção a Pêrdicas. Afinal, ao se casar com Cleópatra, Pêrdicas deixava de ser um mero triúviro (cuja legitimidade estava atrelada à função de conduzir o império até que um legítimo herdeiro de Alexandre estivesse apto ao governo do mesmo), para se tornar (em sua própria pessoa ou através das pessoas de seus descendentes) ele mesmo parte interessada na sucessão do trono semi-vago. A solução adotada pelos diádocos após a derrota e morte de Pêrdicas (isto é, a manutenção formal de Arrideu e a futura coroação de Alexandre IV), nos deixa claro que eles lutaram contra o triúviro sob a bandeira da manutenção do acordo selado após a morte de Alexandre. O fato que queremos sublinhar aqui é que, a despeito de quais são as causas reais que os diádocos tinham e viriam a ter para entrar em guerra, já a partir dos primeiros anos do Período dos Diádocos todos irão legitimar suas atitudes através da justificativa que atuam única e

<sup>46</sup> WILL, Édouard. The succession...op. cit. p.19.

<sup>47</sup> Tradução nossa: “[...] accentuated the break between the metropolis and the conquered lands”. WILL, Édouard. The succession...op. cit. p. 18.

<sup>48</sup> Tradução nossa: “Alexander’s empire was not a state, but an artificial aggregate of at least three states, Macedon, Egypt and ‘Asia’”. Idem.

exclusivamente em prol da manutenção do legado de Alexandre. Deste modo, se Édouard Will nos diz que após o assassinato de Pérdicas o império de Alexandre não era concretamente mais do que um aglomerado de três Estados, o fato é que ao nível ideológico a guerra e sua justificativa ainda deveriam ter, neste momento, os dois pés fincados no discurso da manutenção da unidade do legado alexandrino. Dito isto, voltemos a narrativa.

Antígono Monoftalmo rapidamente recomeçou o embate contra Eumenes, alcançando largas vitórias. Dotado de um poder desproporcional frente a seus colegas (em razão de sua nomeação como estrategista da Ásia e líder das forças reais), Antígono passou a agir sem qualquer hesitação em busca de pretextos que pudessem justificar uma intervenção sua e em seu benefício nas satápias da Ásia Menor. Em desacordo com o que foi estabelecido em Triparadiso, se tornava o único senhor dos territórios recuperados a Eumenes, deixando claro que, findada a ameaça de Pérdicas, uma outra igual surgia.<sup>49</sup> A dinâmica que observaremos a partir de então é notavelmente similar à que vimos no caso de Pérdicas: se começa a formar uma concertação contra o diádoco que de alguma forma ameaça desequilibrar a balança de poder em sua direção. No entanto, neste caso específico, as coisas ficaram um pouco mais complicadas. Isto porque, nesse meio tempo, Antípatro falece de causas naturais. Com sua morte, rapidamente se instala uma disputa entre seus herdeiros, gerando grande repercussão no mundo helenístico.

Antes de morrer, Antípatro irá preferir filho Cassandro (e que seria o pretendente ideal para herdar os cargos e as funções do pai), em nome de seu antigo companheiro de armas, Poliperconte. Uma coalizão que uniu os principais sátrapas – dentre eles Ptolomeu e Monoftalmo – rapidamente se formou e passou a apoiar as pretensões de Cassandro.

Mas grave, porém, foi a divisão que a sucessão de Antípatro causou no seio da família real. Enquanto Arrideu, orientado por sua esposa Eurídice, apoia as pretensões de Cassandro, Alexandre IV, acompanhado de sua avó Olímpia, alia-se a Poliperconte. Apesar de Cassandro rapidamente adquirir vantagem militar sobre Poliperconte, fazendo este último restringir sua área de atuação ao Peloponeso, Olímpia irá conseguir penetrar no território de Cassandro e capturar Arrideu e sua mulher, os executando no ano de 317. Cassandro, retornando para a Macedônia após dar combate as tropas inimigas no Peloponeso, captura Olímpia e Alexandre IV. Após um julgamento pela assembleia do exército macedônio, Olímpia é condenada à morte pelo regicídio de Arrideu.<sup>50</sup> Desse modo, já em 316, somente existia um

<sup>49</sup> WILL, Édouard. *The succession...* op. cit. p.21.

<sup>50</sup> *Ibidem.* p. 26.



rei formal no Império Macedônico, o filho de Alexandre, apesar de ele ser, como nos aponta Édouard Will, não muito mais que um refém nas mãos de Cassandro.<sup>51</sup>

Enquanto essas reviravoltas ocorriam na Europa, Ptolomeu, aproveitando-se da confusão e do *gap* de autoridade que a morte de Antípatro causou, unilateralmente depõe o sátrapra da Síria e da Fenícia e ocupa a localidade. Como veremos mais vezes ao longo desta dissertação, a região da Coele-Síria<sup>52</sup> sempre teve uma importância defensiva estratégica para o Egito.<sup>53</sup> A ocupação ptolomaica, contudo, terá vida curta. Eumenes, já recomposto em parte de seu poderio, conquistará a região das mãos do sátrapra do Egito. Mais uma vez coube a Antígono enfrentar e derrotar Eumenes, o que o faz no ano de 316. Derrotado, Eumenes é preso, julgado e executado.<sup>54</sup> Em mais um indício de que Antígono só agia de acordo com seus próprios interesses, ele não só se nega a reconhecer a reivindicação de Ptolomeu pela região da Coele-Síria, como lança um ataque surpresa à Babilônia, forçando Selêuco a fugir e a se refugiar junto à corte de Ptolomeu, em Alexandria.<sup>55</sup> Se havia alguma dúvida que Antígono tinha clara intenção de se tornar o único senhor das conquistas de Alexandre, tal ato a dirimiu. Com a morte de Eumenes e a fuga de Selêuco para o Egito, Antígono Monoftalmo havia se tornado o mais poderoso diádoco, controlando praticamente todo o imenso território que ia da Ásia Menor até o Irã.<sup>56</sup>

Portanto, findada as disputas em torno de quem assumiria a regência do império e o título de Protetor dos Reis, era chegado o momento de lidar com o problema gerado pelo poder desmensurado de Antígono. Mais uma vez assistimos aos outros diádocos se reunirem em uma coalizão. Entregam um ultimato a Monoftalmo: ele deveria devolver a Síria e a Palestina para Ptolomeu; a Anatólia para Cassandro; e a Babilônia para Selêuco. Antígono rejeita.

Talvez rememorando o fracasso de Pérdicas, que tentou desmembrar a coalizão que havia se formado contra ele atacando o Egito de Ptolomeu, Antígono optará pela opção contrária, centrando seu ataque no coração simbólico do império, a Macedônia. Em sua tentativa de derrotar Cassandro, Antígono deixa na Ásia seu filho, Demétrio, cuja principal função seria resistir a inevitável ofensiva de Ptolomeu na Coele-Síria,<sup>57</sup> que, de fato, ocorre em 312, quando, auxiliado por Selêuco, o sátrapra do Egito consegue derrotar Demétrio e invadir a

<sup>51</sup> Idem.

<sup>52</sup> WILL, Édouard. *The succession...* op. cit. p. 26.

<sup>53</sup> HENGEL, Martin. *The political and social history of Palestine from Alexander to Antiochus III (333-187 B.C.E.)*. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (Ed.). **THE CAMBRIDGE HISTORY OF JUDAISM. Vol.: II**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 45.

<sup>54</sup> WILL, Édouard. *The succession...* op. cit. p.27.

<sup>55</sup> HENGEL, Martin. *The political...* op. cit., p. 46.

<sup>56</sup> WILL, Édouard. *The succession...* op. cit. p. 28.

<sup>57</sup> Ibidem. p. 31.

região. Aproveitando os ventos favoráveis e a ausência de Antígono na Ásia, Ptolomeu ainda destaca um contingente de seu exército para acompanhar Selêuco em seu regresso para a Babilônia.<sup>58</sup> A derrota de seu filho e as consequentes perdas territoriais forçaram Antígono a repensar sua estratégia. Desconfortável por ter que batalhar com tantos adversários em tantas frentes distintas, Antígono decide que era o momento de negociar a paz, o que o faz em 311 através de um tratado entre ele, Ptolomeu, Lisímaco (ainda não citado; trata-se do sátrapas da Trácia) e Cassandro. Segundo Édouard Will, o acordo não era mais do que a ratificação do *status quo* do momento: Cassandro era reafirmado como o Protetor dos Reis e estrategista do império até a maioridade de Alexandre IV, Ptolomeu se mantinha como o legítimo governador do Egito, Lisímaco da Trácia e Antígono de “toda a Ásia”.<sup>59</sup> Will ainda chama a atenção para alguns aspectos que as cláusulas deste acordo nos permitem vislumbrar. Segundo o historiador francês, o tratado ainda se apresentava como um entendimento para a gestão conjunta do legado de Alexandre, e não como uma divisão deste legado, apesar de afirmar (o historiador) que o reconhecimento da legitimidade de Alexandre IV, manifesto no acordo, “não era mais que ficção”<sup>60</sup>. Como vimos, a Cassandro foi dada a legitimidade do comando sobre a Europa até Alexandre IV alcançar a maioridade, o que leva Will a afirmar que seria provável que nenhuma das partes envolvidas no acordo acreditasse que tal evento fosse, de fato, ocorrer: “[...] era uma questão para ganhar tempo”<sup>61</sup>. Deste modo, na grande tensão entre forças centrípetas e centrífugas que perpassava por todo esse período, se começou a construir uma dissonância entre o plano ideológico - em que ainda vigorava a defesa do legado de Alexandre como a justificativa para as atitudes bélicas dos diádocos - e a as razões concretas que as governavam. Se os interesses individuais eram o motor das ações dos diádocos, estes, contudo, não os ousavam dizer explicitamente.

O acordo formado entre os principais diádocos, porém, carregava um grande problema. Afinal, em 311, Alexandre IV já estava com aproximadamente onze anos e, como vimos, o cargo de Cassandro estava vinculado a condição de menoridade do futuro rei do império. Era óbvio que Cassandro não teria nenhuma intenção de ver chegar o dia da maioridade de seu protegido e, com ele, o fim de seus privilégios: em 310 Cassandro fomenta um complô e assassina Alexandre IV e de sua mãe Roxane.<sup>62</sup> Apesar de ainda existir uma irmã e um filho bastardo de Alexandre, o grande, a morte de Alexandre IV significou o fim prático da dinastia

<sup>58</sup> WILL, Édouard. The succession...op. cit. p. 31.

<sup>59</sup> Ibidem. p. 32.

<sup>60</sup> Ibidem. p. 33.

<sup>61</sup> Tradução nossa: “[...]but it was a matter of winning time”. Idem.

<sup>62</sup> Idem.

Argéada. As tendências particularistas mostravam sua força e o ideal unitário, sem substrato concreto para desenvolver-se, acabava por encontrar refúgio somente no plano ideológico. De todo modo, como o fim da dinastia Argéada demonstra, mesmo neste plano ele ia empalidecendo cada vez mais, se tornando uma ideia vaga, usada e lembrada quando conviesse. Um fantasma, de certo, mas ainda assim existente.

Se a paz estava selada entre Antígono e a maioria dos diádocos, contra Selêuco a guerra prossegue.<sup>63</sup> Este último consegue empreender uma exitosa campanha militar e conquista uma a uma as regiões à leste da Mesopotâmia, alcançando, em sua extensão máxima, os limites das conquistas Alexandrinas. Antígono tenta reagir a tal investida de Selêuco, mas é derrotado e forçado a assinar um tratado de paz em 308.<sup>64</sup> Com a consolidação de Selêuco e a expulsão de Antígono da Mesopotâmia, as conformações políticas pós-alexandrinas começam a ganhar contornos mais nítidos. Ptolomeu, solidamente consolidado no Egito desde sua nomeação como sátrapra daquela região, e Selêuco, cada vez mais senhor da Mesopotâmia e das regiões orientais do império, formam uma aliança de interesses contra o poderio de Antígono, que não mais conseguirá estender seus tentáculos para o interior do Oriente Próximo. A Europa, em razão das disputas que envolvem Cassandro, Antígono, Poliperconte e as cidades gregas, ainda demorará mais um pouco até assistir ao surgimento de um poder político incontestado. Deste modo, após o tratado de paz de 311 e a derrota de Antígono para Selêuco, temos, de fato, a emergência de cinco Estados oriundos do Império Alexandrino. Segundo Will, somente Antígono ainda mantinha a pretensão de fundir estes Estados em uma única entidade política, e, por tanto, somente com sua remoção que a fragmentação do império deixaria de ser seriamente contestada, e a “verdadeira história dos Estados helenísticos”<sup>65</sup>, segundo termos do próprio historiador, poderia começar.

A tênue paz entre Antígono e Ptolomeu não demorou muito para ser violada. Em 306 o filho de Antígono, Demétrio, realiza um ataque marítimo contra a frota de Ptolomeu na costa de Salamina, Chipre, obtendo grande vitória e a destruindo completamente. Essa batalha é um dos marcos principais deste período, pois a acachapante vitória obtida pelas forças de Antígono foi usada como pretexto pelo diádoco para se auto intitular rei (basileus) em 305, um título que dividiu com seu filho. Vimos ao longo desta exposição que as forças centrífugas já atuavam deste o dia seguinte da morte de Alexandre, o Grande. No entanto, ninguém ousava questionar a legitimidade da dinastia Argéada. Mesmo com a extinção da dita dinastia, em 309,

<sup>63</sup> WILL, Édouard. *The succession...* op. cit. p. 32.

<sup>64</sup> *Ibidem.* p. 36.

<sup>65</sup> *Ibidem.* p. 35.

até então nenhum diádoco tinha se atrevido a usurpar o título real macedônio. Desta feita, segundo Édouard Will, o ato de Antígono traz consigo indubitáveis significados;

[...] ao proclamar a si próprio *basileus* ele estava reivindicando ser o sucessor do último verdadeiro rei, o Conquistador; ao associar seu filho à coroa ele indicava sua intenção de fundar uma dinastia; e pelo próprio ato de assumir o título e o diadema de Alexandre, ele colocava a reivindicação pelo legado de Alexandre. Em outras palavras, ele estava declarando ambições até agora deixadas implícitas.<sup>66</sup>

Embalado pelo sucesso de seu filho e pelo seu novo título, Antígono dará os primeiros passos em sua tentativa de se tornar o único herdeiro do legado de Alexandre. Monoftalmo prepara uma expedição dupla, por mar e terra, na tentativa de invadir o Egito e depor Ptolomeu. Seus planos dão completamente errado. Não só perde a batalha e tem sua frota destruída por uma tempestade, como sua derrota dá a Ptolomeu o pretexto necessário para que ele também se auto intitule rei, o que o faz ainda em 305. Mas no caso de Ptolomeu temos uma significação completamente distinta de aquela que Édouard Will expôs mais acima. Como foi dito, ao se declarar rei, Antígono reivindicava a herança de todo o legado alexandrino, Egito incluso.<sup>67</sup> Já em Ptolomeu temos um quadro distinto: sua titulação não visava reivindicar *todo o legado* de Alexandre, mas somente reivindicar sua soberania sobre o Egito. Tal ato deve, portanto, ser compreendido como um desafio para as pretensões universalistas de Antígono. O título de *basileus* não tinha nenhuma significação para a população nativa do Egito, e era, antes de tudo, um ato endereçado para macedônios e, desta forma, uma atitude de política externa e não de política interna: “contra as pretensões antigónidas de uma realeza universal, Ptolomeu estava afirmando sua particular, limitada soberania – embora uma soberania que ele também alegou derivar de Alexandre”<sup>68</sup>. Nos meses que se seguirão, um a um os outros diádocos também tomam o título de rei para si: Cassandro, Selêuco e Lisímaco. Talvez com a exceção de Cassandro, que além de extinguir a família real governava justamente a Macedônia, todos os outros o fizeram dotados do mesmo espírito que Ptolomeu. E este é um dado fundamental para nossa análise. No longo embate entre unidade e fragmentação pudemos apontar como o ideal alexandrino de unidade, mesmo não conseguindo se impor no plano político, encontra substância e desenvolvimento no plano abstrato. Em outras palavras, um senso identitário semelhante enlaçava os diádocos e seus respectivos reinos entre si. Não só a legitimidade de

<sup>66</sup> Tradução nossa: “[...] by proclaiming himself *basileus* he was claiming to be the successor of the last real king, the Conqueror; by associating his son with himself he was indicating his intention of founding a dynasty; and by the very act of assuming Alexander’s title and diadem, he was laying claim to Alexander’s legacy. In other words, he was declaring ambitions hitherto left implicit”. WILL, Édouard. *The succession...* op. cit. p. 40.

<sup>67</sup> *Ibidem*. p. 41.

<sup>68</sup> Tradução nossa: “[...] against Antigonid pretensions to universal kingship, Ptolomy was asserting his particular, limited sovereignty – though a sovereignty which he too claimed to derive from Alexander’s.” *Idem*.

todas as novas dinastias ainda derivava, em última instância, da relação de seus fundadores com Alexandre, como todos os gregos que viviam nestas novas terras – desde o grande até o pequeno – compartilhavam um contexto comum em alguma instância. Os gregos professavam similares compreensões de mundo, e que eram, por contraste, acentuadamente distintas de aquelas professadas pelos nativos. O reino de Alexandre não pode ser visto como uma continuidade do império macedônico, era algo novo, não só pelo tamanho, mas principalmente pela vontade e pela necessidade de coabitação entre gregos e macedônios de um lado, e população nativa de outro. É por esta razão que Édouard Will nos diz que apesar de terem significação completamente distintas, tanto Antígono, quanto Ptolomeu alegavam que seus respectivos títulos derivavam de Alexandre: não havia como ser diferente.

O biênio de 306-305, portanto, fica marcado na História como o período de nascimento, pelo menos na letra da lei, das monarquias helenísticas. Finalmente o Império Alexandrino, ou melhor, a hipótese de uma única entidade política que pudesse gerir as possessões conquistadas por Alexandre, cai por terra: das cinzas do imenso legado do conquistador cinco reinos pequenos surgem. Destes, como falamos e veremos mais adiante, apenas três sobreviverão e terão uma sucessão dinástica relativamente estável e prolongada: o Egito, a Selêucida e a Macedônia.

Mas ainda faltava o ato final na longa jornada dos diádocos. Este ocorre em 301, perto da cidade de Ipso, na Frígia, onde uma coalizão liderada por Selêuco e Lisímaco derrota e mata o até então todo poderoso Antígono, o único dos diádocos que possivelmente ainda mantinha pretensões unificadoras. Apesar da morte de seu fundador, a dinastia antigônida continuará atuante nas disputas políticas do mundo helenístico, contudo, depois desse episódio, seu raio de ação se limitará a Europa, onde somente em 275 eles conseguirão firmemente se consolidar no poder, formando o reino Macedônio.

Foi também em razão da batalha de Ipso, ou melhor, foi aproveitando-se do fato de Selêuco estar travando combate contra Antígono na Ásia Menor, que Ptolomeu irá novamente invadir e ocupar a região sul da Coele-Síria, onde permanecerá pelos próximos cem anos. Quando houver a divisão da porção asiática do território de Antígono, os vencedores destinarão esta região a Selêuco e ordenarão que Ptolomeu se retire de lá, o que o rei do Egito não fará. Selêuco, invocando a antiga amizade que mantinha com Ptolomeu, concordará em provisoriamente deixar este território nas mãos do Egito, mas não sem antes deixar claro que ele não estava renunciando aos seus direitos sobre integridade da Coele-Síria. Este fato será a semente das crescentes hostilidades que ocorrerão entre ambos os reinos e que se transformarão, já no século III a.C., em uma série de conflitos armados (seis ao todo, de nome as “Guerras

Sírias”)<sup>69</sup>. Estes conflitos serão um dos traços distintivos que marcarão a relação entre a Selêucida e Egito no século II, uma relação já descrita por alguns como uma “inimizade virtualmente incessante”.<sup>70</sup>

Também será a partir de 301 que a nova geografia política do mundo helenístico ganhará contornos mais estáveis. As entidades políticas surgidas neste momento gozam de maior estabilidade política e territorial, dando origem a uma nova coerência ao nascente mundo helenístico. São os novos tempos, tempos em que as grandes reviravoltas resultantes das disputas entre os diádocos vão ficando cada vez menos presentes, tempos em que a possibilidade de uma única estrutura política gerir todo o território abarcado pelas conquistas de Alexandre não mais se sustentava. Escutemos mais uma vez Édouard Will:

A morte de Antígono no campo de batalha de Ipsus marca a passagem final da idéia de um império que revivesse o de Alexandre, ou que fosse mesmo herdado dele. Isso de maneira alguma significa dizer que a obra de Alexandre estivesse total e definitivamente arruinada. Sob o colapso da unidade territorial, uma outra unidade, mais profunda e mais importante para o futuro do mundo, estava nascendo, enraizando-se, crescendo, e também se espalhando, mesmo que à custa de sua pureza; esta era a unidade da civilização do mundo helenístico.<sup>71</sup>

Como últimas palavras desta seção, tentemos resumir o que foi visto até aqui e executar algumas ponderações. Nossa jornada teve início com a epopeia guerreira de Alexandre, o Grande, um macedônio, filho de Filipe II, que herdou do pai não só o trono da Macedônia como também a ascendência sobre a maioria das cidades gregas. Apontando rapidamente sua lança para o Império Persa, tradicional inimigo dos gregos, Alexandre demonstrou na empreitada todo o seu gênio militar, liquidando seu adversário em somente uma ininterrupta campanha militar. Junto com as possessões dos aquemênidas, Alexandre herdou também os desafios de governar este imenso território, pontilhado de povos distintos e variados. Vimos a opinião do historiador Pierre Lévêque, que advoga que desde o início de sua jornada Alexandre já pretendia amalgamar as duas realidades imperiais em um novo e colossal império. Ainda de acordo com Lévêque, a intenção de Alexandre era não só obter uma coesão política, mas, dentro do possível, também uma coesão cultural entre o grego e o “bárbaro” e algumas de suas atitudes fortalecem esse ponto de vista. Demos o nome de *Helenização* para esta dinâmica que Lévêque nos trouxe, e a definimos provisoriamente como “o movimento de fusão e

<sup>69</sup> WILL, Édouard. The succession...op. cit. p. 44.

<sup>70</sup> HEINEN, H. Syrian-Egyptian Wars and the new kingdoms of Asia. In: WALBANK, F. et al. (Ed.). **The Cambridge Ancient History**: Vol.: VII, The Hellenistic World. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 412.

<sup>71</sup> Tradução nossa: “Antigonus's death on the battlefield of Ipsus marks the final passing of the idea of an empire reviving that of Alexander, if not inherited from him. That is by no means to say that Alexander's work was totally and finally ruined. Beneath the collapsing territorial unity another unity, deeper and more important for the future of the world, was coming into being, taking root and growing, and spreading too, if at the cost of its purity; this was the unity of civilization of the Hellenistic world”. WILL, Édouard. The succession...op. cit. p. 45.

hibridização cultural entre a cultura grega e as culturas orientais”<sup>72</sup>. Na ocasião, fizemos questão de apontar que a opinião do referido historiador francês estava longe de ser consensual, mas que de todo modo teríamos, já nos primórdios da formação do mundo helenístico, a questão cultural posta à mesa, principalmente no que diz respeito sobre a forma com que a cultura do dominador iria se relacionar com as culturas nativas dos povos subjugados.

Após a morte de Alexandre, vimos seus sucessores mergulharem em violentos confrontos, o que uma análise mais aprofundada nos indicou que se desenrolaram em dois níveis. Assim, além do nível mais superficial dos embates entre os exércitos propriamente ditos, existia um embate menos explícito e imediato, e muitas vezes pouco claro; as disputas entre os ideais unitaristas e as tendências separatistas. Enquanto alguns diádocos se colocavam como candidatos a herdarem o império alexandrino *em conjunto*, o que seria, segundo o outro autor que nos serviu de base para este subcapítulo, Édouard Will, uma atitude que estaria de acordo com o legado e as ideias do próprio Alexandre,<sup>73</sup> outros diádocos, talvez mais pragmáticos ou mesmo mais visionários, lutavam apenas para garantir a manutenção de uma parcela do imenso território do império alexandrino (talvez Ptolomeu seja o caso mais nítido e emblemático desta postura). Ao longo desta disputa observamos que a tendência separatista estava com suas raízes profundamente cavadas no solo e se mostrou demasiadamente forte para ser derrotada. Mas se a pretensão unificadora de Alexandre é combatida no plano concreto, impedida principalmente de se tornar uma realidade política, no plano abstrato a unidade não foi derrotada: um laço cultural e identitário ligavam as diversas realidades políticas que surgiram das cinzas das conquistas alexandrinas.

Para citarmos Édouard Will uma última vez, este historiador acredita que a principal característica das realidades políticas após o colapso do império de Alexandre pode ser resumida através do conceito de “Estados territoriais”, isto é, são Estados que não tem mais reivindicações universalistas, estão de alguma maneira atrelados a um determinado território e buscam coexistir em um sistema de “instável equilíbrio”.<sup>74</sup>

Dos Estados surgidos após as guerras dos diádocos, dois em especial, o Egito e a Selêucida, terão grande influência sobre a Palestina e, conseqüentemente, sobre a Judéia. Deste modo, cumpre nas seções subsequentes desta dissertação aumentarmos o grau de aproximação de nossa lupa em direção a estas entidades políticas.

---

<sup>72</sup> Este volume, p. 16.

<sup>73</sup> WILL, Édouard. *The succession...* op. cit. passim.

<sup>74</sup> *Ibidem*. p. 45.

## 2.4 O século III a.C.: a hegemonia dos reinos helenísticos no Mediterrâneo Oriental

### 2.4.1 Palavras iniciais: os reinos helenísticos até 280 a.C.

Ao longo da seção anterior sublinhamos aqueles atributos que serão importantes para o desdobramento de nossa exposição. De fato, o que fizemos acima foi apontar e analisar algumas características ideológicas fundamentais do Bloco Histórico Helenístico que se inicia com a conquista de Alexandre. Esse Bloco Histórico vai alcançar sua plena maturidade ao longo do século III, um século que será marcado pela Hegemonia política e ideológica dos reinos helenísticos nas regiões conquistadas por Alexandre. De forma específica, veremos que apesar da fragmentação política testemunhada após a morte de Alexandre, a ideia da unidade do mundo helenístico continuará sendo um dos alicerces ideológicos deste Bloco Histórico. É muito difícil precisarmos no que concretamente se constitui essa unidade, mas podemos falar em um laço *cultural e identitário* que ligava as diversas realidades políticas helenísticas surgidas no limiar do século III. O ponto essencial é compreender que os gregos da Selêucida viam nos gregos do Egito, a despeito de toda a rivalidade, seus semelhantes. E este sentimento se desenvolvia em grande parte dos gregos que habitavam terras fora da Grécia: todos compartilhavam um mesmo destino.

A língua grega, na forma do *koiné* ático, atingiu tamanho significado porque era o vínculo em nível mundial que uniu todos os gregos, transcendendo os limites das monarquias individuais e se estendendo da Bactria até a Massília. Era a língua grega, mais do que o poder político dos fragmentados e conflituosos estados gregos, que constituía a base última da cultura Helenística.<sup>75</sup>

De forma complementar à unidade *cultural* do mundo helenístico, temos outra grande questão que será de fundamental importância para nosso estudo. Esta se relaciona à dinâmica da Helenização. Como falamos anteriormente, os historiadores compreendem de maneiras distintas essa dinâmica, e, de maneira provisória, demos o nome de Helenização para o processo de fusão e hibridização cultural entre a cultura grega e as diversas culturas nativas. Não nos cabe agora desenvolver este raciocínio, iremos fazer isso em breve, mas, por hora, o fundamental é termos em conta que um outro constructo ideológico de força para o Bloco

---

<sup>75</sup> Tradução nossa: "The Greek language in the form of the Attic *koiné* achieved such significance because it was the world-wide bond which united all Greeks, transcending the boundaries of individual monarchies and extending from Bactria to Massilia. It was the Greek language, rather than the political power of the fragmented and warring Greek states, that formed the ultimate basis of Hellenistic culture." HENGEL, Martin. The interpenetration of judaism and hellenism in the pre-maccabean period. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (Ed). **The Cambridge History of Judaism. Vol.: II.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 182-183.



Histórico Helenístico diz respeito a Helenização. Notadamente, são os postulados advindos e imanados da relação de proximidade forçada e de necessária convivência entre padrões culturais distintos que nos interessa. Deste modo, gostaríamos de sublinhar esses dois constructos ideológicos fundamentais para coesão e coerência do Bloco Histórico em lume; o laço de unidade entre os helenos que residiam na Europa, Ásia e África e os postulados advindos do processo de Helenização.<sup>76</sup>

No plano político, tínhamos visto que, um pouco antes da virada do quarto para o terceiro século, vários diádocos assumiram títulos reais. Dentre as casas fundadas, as de Selêuco e de Ptolomeu serão as mais exitosas, e, junto com a de Antígono, gozarão de uma supremacia incontestada nas regiões previamente conquistadas por Alexandre (apesar de ser igualmente verdadeiro que elas se devotarão com maior afinco em direção ao Mediterrâneo Oriental). O século III, portanto, tem como uma de suas características a consolidação e o apogeu destas dinastias.

No Egito, a capital do reino se encontrava na cidade de Alexandria (fundada pelo próprio Alexandre), que vivenciará grande desenvolvimento econômico com os Ptolemeus, e se tornará, ao longo do século, a principal cidade do mundo helenístico. Durante este período a Palestina estará firmemente nas mãos dos ptolomeus, apesar de ser alvo constante de disputas, tanto por parte da Selêucida, quanto, ainda neste início de século, por Demétrio, filho de Antígono. Como já falamos, a morte de Antígono não significou o fim do poderio Antigônida, e na “Síria e Fenícia” (era o título da província sob o regime ptolomaico)<sup>77</sup> Demétrio ainda dominava importantes cidades. Em 296 ele ainda tentará um último avanço sobre a Palestina, mas será novamente repellido. Nos dez anos seguintes veremos Ptolomeu tratando de hábil e progressivamente estabelecer sua própria marinha, muito, segundo o historiador alemão Martin Hengel, às custas da marinha selêucida, mas, principalmente, através da conquista das afamadas cidades costeiras fenícias.<sup>78</sup> Estas últimas, junto com algumas cidades litorâneas da Ásia Menor, da ilha de Chipre e das florestas do Líbano (que forneciam a matéria prima para construção das

---

<sup>76</sup> Já que estamos nos referindo a este conceito de Gramsci, se faz necessário fazermos algumas ponderações. Em primeiro lugar, trata-se de uma dificuldade imensa usar para a antiguidade um conceito que foi formulado tendo em vistas as sociedades do século XX d.C. Mas as benesses que esse uso nos traz superam em muito as dificuldades que estamos enfrentando e enfrentaremos. Contudo, é inevitável fazermos algumas concessões e adaptações. A primeira coisa a que devemos nos referir é que, em nosso caso, o Bloco Histórico analisado abarca diversos Estados, ao contrário, por exemplo, do caso do fascismo italiano analisado pelo autor. Outro ponto que merece ser citado é que a classe dominante do Bloco Histórico Helenístico se confunde com um grupo étnico específico –os greco-macedônios – que submetem e dominam outros povos culturalmente distintos (foge do escopo deste trabalho uma discussão mais aprofundada entre *Classe e Estamento*). Assim, temos claramente um corte cultural que separa um setor privilegiado do sistema que estamos analisando daqueles setores submetidos. Esta afirmação é mais precisa e verdadeira para as realidades imperiais que se desenvolveram nas áreas tomadas do Império Persa, em específico na Ásia (a Selêucida) e na África (o Egito), do que para aqueles Estados monárquicos que se desenvolverão na Grécia.

<sup>77</sup> HENGEL, Martin. *The political...* op.Cit., p. 52.

<sup>78</sup> *Ibidem*. p. 52-53.

embarcações) formavam a base do poder náutico ptolomaico. Vemos, pois, que apesar de a base e o coração do poderio dos Ptolomeus ser o Egito, eles controlavam territórios fora da África em diversos momentos. O reino dos Ptolomeu também se destacará pelo seu desenvolvimento interno. Testemunharemos a introdução plena da moeda em seus territórios, a atração de gregos notáveis para a corte de Alexandria, e aquele que será o legado mais lembrado dos Ptolomeus, o início da construção do Farol e de Biblioteca de Alexandria.<sup>79</sup>

A Selêucida passará por um processo semelhante. Durante o começo de sua formação, a capital do reino será na cidade de Selêucida, localizada na Mesopotâmia, bem próxima da antiga cidade da Babilônia. Com o tempo, contudo, o coração do reino irá se deslocar em direção ao Mediterrâneo, com o estabelecimento de sua nova capital na Síria, na cidade de Antioquia. A Selêucida foi indubitavelmente o maior dos reinos helenísticos, cujo limite nordeste alcançava a Bactria, atual Afeganistão, e o limite sudeste chegava até a Índia. Em 281 Selêuco irá guerrear e derrotar Lisímaco, em uma guerra que carregará muitas das características do período anterior.<sup>80</sup> De fato, se tratou da última batalha entre os diádocos, a retardatária, e ao derrotar Lisímaco na batalha de Corupédio, Selêuco incorporará ao seu vasto reino os territórios deste na Ásia Menor. Quando comparamos a Selêucida e o Egito vemos que a tarefa de Selêuco e de seus descendentes era mais dura do que a que cabia aos Ptolomeus. De certa forma, o Egito contava uma coesão populacional maior, algo ausente no reino fundado por Selêuco, que se desenvolvia sobre uma infinidade de povos e culturas. As forças centrífugas irão ser muito mais atuantes do lado de cá, e já em 256 a Bactria irá se tornar independente, sendo seguida pelo Pártia em 238. No leste, a região da Ásia Menor nunca será completamente submetida, e o reino de Pérgamo, que desde o início da conquista sobre Lisímaco conservou algum grau de autonomia, passará a ser cada vez mais atuante ao longo do século em lume, rompendo definitivamente com a Selêucida em 238. No quarto final do século III, ascenderá ao trono Selêucida o rei Antíoco III. Antíoco provará ser um habilidoso governante, e recuperará a soberania Selêucida sobre diversos destes territórios que haviam conseguido algum grau de autonomia. Por este motivo, foi cognominado como “o Grande”. Deste modo, uma das dinâmicas que observamos no Reino Selêucida ao longo do século III é a disputa entre o núcleo do poderio selêucida e as regiões que almejavam se autonomizar. Esta dinâmica não se desenrolará de forma linear, mas estará submetida a constantes idas e vindas, com independências que não se sustentavam por muito tempo, seguidas de outras de carácter menos

<sup>79</sup> LÉVÊQUE, Pierre. *O mundo...* op. cit. p. 39.

<sup>80</sup> São guerras que geralmente levam a morte de um dos líderes envolvidos e que geram grandes evoluções territoriais por parte do vencedor.

provisório. De todo modo, é indubitável que a Selêucida enfrentava uma pressão secessionista muito mais intensa do que aquela que Alexandria enfrentava.

Por último, outra marca fundamental do século III na região do Mediterrâneo Oriental são as guerras que envolverão o Egito e a Selêucida. Essas disputas não terminam junto com o século III, se estendendo também pelo século II, apesar de neste caso elas desenvolverem outras características. Os referidos conflitos, seis ao todo, são nomeados pelos historiadores, como já falamos, de as “Guerras Sírias” e foram de fundamental importância para a formulação de estratégias políticas em ambos os reinos. Apesar de, como vimos na seção anterior, a animosidade entre Alexandria e Antioquia ter tido origem nas disputas que envolveram a região fronteiriça da Fenícia e da Palestina, eles (os conflitos) não ficarão restritos a estas localidades, alcançando uma dimensão muito maior. Hanz Heine, por exemplo, atribui a disputa entre ambos os reinos na Ásia Menor uma das causas para a nova configuração política da região no século II.<sup>81</sup> Os Judeus serão afetados pelas Guerras Sírias e a Judeia irá mudar de senhor ao final do século III, quando o já citado Antíoco III irá derrotar o seu rival egípcio e se apossar da região. Para além disso, as fontes nos informam sobre disputas intrajudaicas que tinham como seu cerne a polarização entre grupos de judeus favoráveis ou a Alexandria ou a Antioquia, o que nos demonstra como esses conflitos penetravam e influenciavam os povos súditos que estavam submetidos a uma destas coroas.

#### **2.4.2 Os reinos helenísticos da Selêucida e do Egito após a morte de seus fundadores**

Apesar das querelas que envolveram a tomada da Palestina por parte de Ptolomeu ao final da batalha de Ipsos, Selêuco e o rei do Egito tiveram uma relação pacífica entre si até o final de suas respectivas vidas. Ambos irão morrer na década de 80 do século III, sendo sucedidos por seus filhos. Ptolomeu morrerá de causas naturais em 282 e Selêuco será assassinado logo após conquistar a Ásia Menor de Lisímaco, ainda no ano de 281.<sup>82</sup> A morte inesperada do rei selêucida causará uma série de distúrbios no reino, forçando Antíoco, filho legítimo de Selêuco e seu co-regente, a lutar pela garantia de sua entronização. Ele terá que fazer frente a um motim de suas próprias tropas, que se rebelarão na cidade de Selêucis (antiga capital, situada no coração do Império), para posteriormente empreender uma campanha militar

<sup>81</sup> HEINEN, H. *Syrian-Egyptian Wars...* op. cit. passim.

<sup>82</sup> A história do assassinato de Selêuco é um tanto quanto insólita. Ele será assassinado por um filho de Ptolomeu I, de nome Ptolomeu Cerauno. Cerauno, após ter sido preterido no trono em favor de seu irmão mais novo (Ptolomeu II, Filadelfo), irá se refugiar na corte de Lisímaco. No entanto, lá é acusado de conspiração palaciana e tem que fugir às pressas, sendo acolhido por Selêuco. Mas ao que tudo indica, a sede de poder de Cerauno era imensa. Após instigar Selêuco a invadir a Ásia Menor e matar Lisímaco, o irmão de Filadelfo atenta contra o seu próprio senhor, em uma tentativa desesperada por poder, que não logrará êxito.

com vistas a garantir a obediência das recentes conquistas de seu pai na Ásia Menor.<sup>83</sup> Segundo Heinz Heinen, alguns historiadores veem as digitais de Ptolomeu Filadelfo, filho de Ptolomeu I e rei do Egito na época, nas dificuldades de Antíoco em suceder seu pai, apesar de não haver evidência de tal fato.<sup>84</sup> Toda essa movimentação recebeu o nome de a “Guerra Síria de sucessão” (280-279), e serviu de prelúdio para os confrontos futuros que marcarão a relação entre Alexandria e Antioquia a partir de 274.

Nos anos imediatamente seguintes a Guerra Síria de Sucessão, Alexandria e Antioquia enfrentarão batalhas contra forças de menor poderio. Enquanto o Egito conseguirá obter importantes conquistas territoriais ao sul da Palestina sobre os Árabes Nabateus - uma vitória que lhe permitiu controlar a lucrativa rota comercial proveniente do sul da Arábia, conhecida como a “Rota do Perfume” - <sup>85</sup> a Selêucida será forçada a enfrentar uma ameaça muito mais séria, que foi a chegada dos Celtas (também chamados de Gálatas) na península da Anatólia. Os Celtas não cessaram de molestar os povos da Ásia Menor até finalmente se fixarem territorialmente em uma região que, posteriormente (e por causa de sua presença), se convencionou chamar de Galátia.<sup>86</sup> Forçado, portanto, a retornar à Ásia Menor, Antíoco dá combate e derrota os celtas em 275, em uma batalha que ficou conhecida como a “Batalha dos Elefantes”.<sup>87</sup>

Os anos de reinado de Ptolomeu Filadelfo ficaram conhecidos pelo desenvolvimento econômico verificado no Egito. Segundo Martin Hengel, o soberano, através de uma eficaz estrutura baseada em monopólios reais e em um fisco rigoroso, conseguiu levar seu reino ao seu apogeu máximo.<sup>88</sup> Nas áreas sob domínio ptolomaico – Judeia inclusa - a cunhagem de moedas era estritamente monopolizada por Alexandria, com um padrão próprio e distinto do usual do mundo helenístico. O monopólio estatal também era também verificado na produção de toda mercadoria comercialmente valiosa, tais como alguns tipos de grãos, óleos e linho. Para além destas, sabe-se da exportação de escravos, milho, vinho, papiro, vidro e bens de luxo. Toda produção agrícola era planejada e supervisionada de perto, gerando um fluxo contínuo de capital para o governo central, uma situação que já foi descrita como um “capitalismo de estado”<sup>89</sup>, permitindo uma sólida manutenção de seus domínios no mediterrâneo oriental e transformando Alexandria no maior centro econômico de então.<sup>90</sup> De

<sup>83</sup> HEINEN, H. *Syrian-Egyptian Wars...* op. cit. p.413.

<sup>84</sup> *Ibidem.* p. 415.

<sup>85</sup> HENGEL, Martin. *The political...* op.Cit., p. 53.

<sup>86</sup> HEINEN, H. *Syrian-Egyptian Wars...* op. cit. p. 415 e 422.

<sup>87</sup> *Ibidem.* p. 416.

<sup>88</sup> HENGEL, Martin. *The political...* op.Cit., p. 53

<sup>89</sup> *Ibidem.* p. 55.

<sup>90</sup> HENGEL, Martin. *The political...* op.Cit., p. 55.

forma concomitante, a introdução de melhoramentos técnicos; tais como a irrigação, as rodas de água e os arados, aliado a importação de novas matrizes de sementes, permitiu que a produção agrícola do reino desse um salto.<sup>91</sup>

Tentativas foram feitas para introduzir este “capitalismo de Estado” também na Palestina. Temos algumas informações detalhadas sobre este período provenientes do conjunto de documentos históricos conhecidos como os “Arquivos de Zenão”<sup>92</sup>. Zenão (um alto funcionário da administração ptolomaica de Filadelfo, que trabalhou diretamente subordinado a Apolônio, o ministro das finanças do dito soberano) guardou zelosamente seu material de trabalho, e parte dessa documentação foi descoberta.<sup>93</sup> Nos mais de dois mil documentos sobreviventes, cerca de quarenta são referentes à região. Essa documentação quase nada fala sobre atividades e conflitos militares, mas reflete uma intensa atividade política e econômica desenvolvida pelo Estado, o que demonstra o vivo interesse de Alexandria por sua província fronteiriça.<sup>94</sup>

Segundo Martin Hengel, a documentação permite claramente perceber que o objetivo principal do governo era promover reformas de carácter administrativo e econômico na região, de maneira similar ao que foi feito no próprio Egito.<sup>95</sup> Um ano antes de Zenão partir em viagem para a região, dois decretos reais concernentes a censos e taxas por gado e escravos foram publicados, e é possível que sua ida à região tivesse ligação com a necessidade de implementação e supervisão de tais decretos.<sup>96</sup> Arqueologicamente se verifica um grande aumento de moedas na Palestina durante o reinado de Ptolomeu II, o que, segundo Hengel, seria um indicativo do incremento produtivo que a região sofreu durante o período.<sup>97</sup> O fato de as primeiras moedas de cobre encontradas na região igualmente datarem do reinado de Filadelfo (as moedas de cobre seriam utilizadas pelos estratos populares), também nos indicaria que a política de monetarização promovida desde Alexandria teria conseguido substituir o tradicional comércio de escambo na província. Além disso, sabemos que a região exportava escravos, milho, azeite e vinho e importava do Egito papiro, linho, vidro e bens de luxo.<sup>98</sup> O rei detinha diretamente propriedades na província, as quais tinham sua produção voltadas para a exportação. Destas, sabemos do parreiral que Zenão visitou na Galileia, cujo vinho produzido

---

<sup>91</sup> Ibidem. p. 56.

<sup>92</sup> Ibidem. passim.

<sup>93</sup> Ibidem. p. 54.

<sup>94</sup> Idem.

<sup>95</sup> Hengel nos diz ainda que por detrás destas posturas jazia um conceito, fundamental para as monarquias helenistas, no qual toda área sobre sua lei eram possessões do rei, e ele, como soberano, tinha o controle pleno sobre elas, da mesma forma que os senhores macedônios tinham sobre suas “propriedades”. Ibidem. p. 55.

<sup>96</sup> Ibidem. p. 56.

<sup>97</sup> Idem.

<sup>98</sup> Idem.

(os vinhedos haviam sido trazidos diretamente do Egeu) em nada se diferenciava dos melhores vinhos gregos. Essas informações nos confirmam a força da influência helênica na região.<sup>99</sup>

Atado ao desenvolvimento econômico promovido por Ptolomeu II, também se verificou um desenvolvimento administrativo do reino. A província da Coele-Síria, por exemplo, tinha um administrador responsável pelas questões político-militares e um outro exclusivamente voltado para a administração financeira. A subdivisão da província em hiparquias e toparquias (que datavam do tempo de Antígono) se mantivera, mas estas foram ainda subdivididas em unidades menores, o que possibilitou que cada aldeia se tornasse a menor unidade fiscal do reino.<sup>100</sup> Deste modo, a burocracia do Estado conseguia penetrar nas mais remotas aldeias da Palestina e da Síria, o que abria caminho para que mercadores gregos também o fizessem.<sup>101</sup> É por todas essas características que Alexandria foi considerada a principal capital do mundo helenístico durante a primeira metade do século III.<sup>102</sup>

O primeiro dos seis confrontos de grande escala entre a Selêucida e o Egito se dará em 274 e será iniciativa de Antíoco I. Antíoco irá se aliar ao seu cunhado – de nome Magas – que era o governador da província egípcia da Cirenaica, para derrotar Ptolomeu. Em 275 Magas dará início ao complô, ao se insubordinar contra Alexandria e lançar uma tentativa de invasão ao Egito. Antíoco não conseguirá reunir um exército para se juntar a Magas, que será, então, derrotado pelas forças egípcias e terá que retornar para a Cirenaica (que se manterá independente a partir de então). Será somente em 274 que Antíoco conseguirá formar um exército e marchar contra o Egito.<sup>103</sup> A dinâmica posterior do conflito é mal conhecida, mas ao que tudo indica o conflito não levou a uma mudança notável no *status quo* de ambos os reinos, o que, segundo Henz Heinen, representou um fracasso para Antíoco, já que este era seu objetivo.<sup>104</sup> Sabemos que Ptolomeu celebrou sua pretensa vitória com grande fausto em Alexandria no ano de 271.<sup>105</sup>

Não teremos um conflito direto entre o Egito e a Selêucida na década seguinte, muito provavelmente em razão da consolidação do Império Macedônico que, após ser fundado em 275 pelo neto de Antígono Monoftalmo - Antígono II Gónotas - havia começado a se tornar uma força respeitável. Com medo de ter sua supremacia naval ameaçada (manter as possessões costeiras fora do Egito era considerado fundamental para a defesa de Alexandria), Filadelfo deu início ao patrocínio de uma política anti-macedônia nas cidades gregas, que se revoltam contra

<sup>99</sup> HENGEL, Martin. The political...op.Cit., p. 56.

<sup>100</sup> Ibidem. p. 57.

<sup>101</sup> HENGEL, Martin. The political...op.Cit., p. 57.

<sup>102</sup> LÉVÉQUE, Pierre. **O mundo...** op. cit. p. 40 e HENGEL, Martin. The political...op.Cit. passim.

<sup>103</sup> HEINEN, H. Syrian-Egyptian Wars...op. cit. p. 416.

<sup>104</sup> Idem.

<sup>105</sup> Ibidem. p.417.

Antígono no ano de 267 (um confronto conhecido como “Guerra Cremonidiana”).<sup>106</sup> A aliança entre Alexandria e as cidades gregas, principalmente com Atenas e Esparta, falhou retumbantemente em seu intento: ambas as cidades foram conquistadas pelos macedônios e a marinha egípcia foi derrotada pelos navios de Antígono na batalha de Cos.<sup>107</sup> Para Henz Heinen, tal momento marcará o início do fim da supremacia naval ptolomaica no Egeu.<sup>108</sup>

De todo modo, já nos encontramos a meio caminho do terceiro e último conflito entre Filadelfo e o Reino Selêucida, a chamada “2ª Guerra Síria” (260-253), que, como uma continuidade das mudanças ocasionadas pela Guerra Cremonidiana, irá se desenvolver majoritariamente na Ásia menor e no Egeu, mal alcançando a Coele-Síria.<sup>109</sup> Foi muito provavelmente a morte de Antíoco I a faísca inicial para o confronto, uma oportunidade que Filadelfo tentou aproveitar. De acordo com Heinen, a dinâmica deste combate nos é praticamente desconhecida, mas seria possível verificar uma contração da influência de Alexandria no Egeu, o que, segundo o mesmo, assinalaria a continuidade da tendência já vista na Guerra Cremodiana.<sup>110</sup>

Seria justamente como consequência da ascensão de Reino Macedônico que entramos no segundo momento da política externa de Ptolomeu II. A aproximação do Egito com a Selêucida se explica pelo risco que a consolidação de uma potência na Grécia e no Egeu representava tanto para os interesses de Alexandria, quanto de Antioquia. Não surpreende, portanto, que o tratado de Paz selado entre Ptolomeu e Antíoco fosse também um tratado que testemunhava a qualidade da nova relação entre os dois soberanos. Neste tratado ficava combinado que Antíoco II repudiaria sua atual esposa, Laódice, e aceitaria contrair matrimônio com Berenice, filha de Filadelfo, o que de fato ocorre no ano de 253.<sup>111</sup> Filadelfo também buscou se reconciliar com Magas, seu meio-irmão, e novamente o fez através da diplomacia. Neste caso foi a filha de Magas, também de nome Berenice, que ficou prometida para o filho de Filadelfo, o futuro Ptolomeu III Evergeta, em uma hábil solução para a questão da Cirenaica, pois garantia seu retorno ao reino egípcio em um futuro próximo sem a necessidade de uma guerra.<sup>112</sup>

Mas o fatídico ano de 246, ano em que falecerão tanto Filadelfo quanto Antíoco II, mudará os rumos da tênue aliança que se forjava entre Alexandria e Antioquia. Antíoco, já no seu leito de morte, descumpre o acordo estabelecido com Filadelfo e nomeia o seu filho com

<sup>106</sup> HEINEN, H. *Syrian-Egyptian Wars...* op. cit. p. 418.

<sup>107</sup> Idem.

<sup>108</sup> Idem.

<sup>109</sup> HENGEL, Martin. *The political...* op. cit. p. 54.

<sup>110</sup> HEINEN, H. *Syrian-Egyptian Wars...* op. cit. p. 419.

<sup>111</sup> HENGEL, Martin. *The political...* op. cit. p. 60.

<sup>112</sup> HEINEN, H. *Syrian-Egyptian Wars...* op. cit. p. 419.

Laódice, de nome Selêuco, como seu herdeiro. Obviamente que a escolha do rei Selêucida trouxe instabilidade ao império, pois gerou imediatamente um racha na nobreza selêucida, com um grupo apoiando Laódice e Selêuco e outro Berenice e seu filho (cujo nome se perdeu).<sup>113</sup> A quebra do acordo selado com Filadelfo também foi o pretexto para que o novo rei Egípcio, Ptolomeu III Evergeta, lançasse suas forças contra a Selêucida, dando início a um novo confronto entre as duas partes; a 3ª Guerra Síria (246-241). Em função da divisão que se encontrava no seio da aristocracia do Reino Selêucida, este confronto adquiriu uma característica própria, bem diferente dos confrontos passados e até mesmo futuros. A princípio, Selêuco só foi reconhecido rei na Ásia Menor, o que permitiu que Ptolomeu III adentrasse na Síria sem dificuldades, sendo inclusive amigavelmente recebido em cidades centrais do reino, tais como a própria Antioquia e Selêucia.<sup>114</sup> Segundo Heinen, isso só foi possível porque Evergeta não se apresentava como o líder de um reino invasor, mas sim como o principal protetor e apoiador de um dos lados da disputa interna pelo trono de Antioquia.<sup>115</sup> Mas qualquer plano que Ptolomeu tivesse de transformar seu sobrinho em o único rei do império foi frustrado quando ele (seu sobrinho) e sua mãe foram assassinados através de uma intriga palaciana. Em um primeiro momento, o assassinato de ambos foi mantido em segredo, e vemos Ptolomeu, muito provavelmente ainda mantendo a ficção de atuar em nome de um dos reclamantes ao trono, avançar até o Eufrates. Um levante ocorrido no Egito o força a voltar para Alexandria. De todo modo, o segredo não poderia ser guardado por muito tempo, e a morte de Berenice e seu filho resolvia a questão dinástica de forma prática: no verão de 245 Selêuco é reconhecido rei na Babilônia e no restante de seu reino.<sup>116</sup> Mas a volta de Evergeta para o Egito não significou o fim da guerra. Enquanto Selêuco lutava pelo reconhecimento de sua soberania na Síria e na Mesopotâmia, as forças egípcias continuaram avançando no litoral da Ásia Menor, o que forçou Selêuco a fazer de seu irmão, de nome Antíoco Hierax, co-regente do reino, e o responsável pela sua defesa na região. Ao final da Guerra, em 241, sabemos de ganhos territoriais ptolomaicos na Cilícia, Panfília, Ionia e até mesmo na Trácia.<sup>117</sup>

O fato concreto é que as turbulências internas de ambos os reinos não permitiriam que os novos soberanos pudessem se dar ao luxo de um oneroso e desgastante embate frontal e direto entre suas principais forças. Apesar desta vitória marginal, o reinado de Evergeta se caracterizará pelo início do declínio econômico do Egito e o consequente

<sup>113</sup> HEINEN, H. *Syrian-Egyptian Wars...* op. cit. p. 420.

<sup>114</sup> Idem.

<sup>115</sup> Idem.

<sup>116</sup> Ibidem. p. 421.

<sup>117</sup> Idem.



pêndulo da balança de poder para os selêucidas. Na tentativa de desburocratizar e simplificar a governança herdada de seu pai, Evergeta introduz a figura do governador de distrito, abolindo desta forma a distinção previamente existente entre um dirigente exclusivamente econômico e outro exclusivamente político e militar.<sup>118</sup> Se as intenções eram as melhores possíveis, as medidas surtiram o efeito oposto com um sério declínio econômico do reino, e que foram agravados através da política de desvalorização da moeda executada por Evergeta e o consequente surto inflacionário que gerou.<sup>119</sup> O número substancialmente menor de moedas do reinado de Evergeta encontradas arqueologicamente não só nos indica o debacle econômico pelo qual passava o reino, como atesta que a própria circulação de moedas, em outras palavras, a própria monetarização do reino, recuou.<sup>120</sup>

Do lado selêucida as coisas não eram melhores. As forças centrífugas começavam a chacoalhar a frágil estrutura centralizada de Antioquia. Os anos após a paz de 241 serão caracterizados pelas disputas envolvendo Selêuco II e Antíoco Hierax e pela emergência de forças secessionistas ao longo do reino. Já em 241, Hierax se rebela contra o irmão e demanda sua soberania frente a todo o império. A disputa entre os dois irmãos – um conflito que ficou justamente conhecido por este nome, a “Guerra dos Irmãos” – foi a oportunidade perfeita para que as nacionalidades e reinos da Ásia Menor pudessem, através da manipulação das rivalidades entre os herdeiros de Antíoco II, ganhar mais autonomia política e territorial.

A Guerra dos irmãos não teve propriamente um vencedor. Selêuco tomou a iniciativa no conflito e invadiu a Ásia Menor, mas foi derrotado perto da cidade de Ancyra e teve que fugir às pressas para a Cilícia.<sup>121</sup> Hierax, por sua vez, parece não ter empreendido nenhum esforço para adentrar na Síria, e, deste modo e neste momento, a situação continuará como já estava: Hierax reina na Ásia Menor e Selêuco nas outras regiões do reino. É possível que ambos os soberanos tenham ponderado que era necessário, primeiro, fazer frente às forças centrífugas que estavam cada vez mais agudizadas ao longo do território selêucida, o que explicaria a provisória paz estabelecida entre eles por volta de 236 sem um vencedor claro. Pelo menos é isto que podemos deduzir de suas respectivas ações após o ano de 236.<sup>122</sup>

Assim sendo, vemos Antíoco indo defender seus interesses a leste, onde a secessão da Bactria e a ascensão e insurreição dos Parnos (que posteriormente fundariam o

<sup>118</sup> HENGEL, Martin. *The political...* op. cit. p 61-62.

<sup>119</sup> Idem.

<sup>120</sup> Idem.

<sup>121</sup> HEINEN, H. *Syrian-Egyptian Wars...* op. cit. p. 429.

<sup>122</sup> Idem.

Império Parta) ameaçavam decepar grande parte dos domínios herdados de Alexandre e Selêuco I. Antíoco Hierax, por sua vez, alia-se aos celtas e declara guerra contra o cada vez mais proeminente poderio de Pérgamo na Ásia Menor. É justamente após derrotar Hierax que Átalo, o líder de Pérgamo, adotará o título de rei, fundando a dinastia dos atálidas. Como também venceu um grande contingente Celta que marchava junto com Hierax, adotou a alcunha de Sóter (salvador), explorando, deste modo, o tradicional lugar-comum do salvador rei guerreiro que livra os gregos da dominação bárbara.<sup>123</sup> Este será um momento de esplendor para Pérgamo, quando, a partir de então, o reino ganhará prestígio e poder, culminando, já após no século II a.C., na sua dominação de grande parte da Ásia Menor.<sup>124</sup> Segundo Heinz Heinen, o reino de Pérgamo, junto com Rodes, “[...] surgiram (pelo fim do século II) como os fatores políticos mais importantes na região do mar Egeu e Ásia Menor. Eles foram, portanto, destinados a desempenhar um papel de liderança no conflito entre Roma e as monarquias helenísticas que estava apenas começando”<sup>125</sup>

Os dois soberanos selêucidas morreram praticamente no mesmo período. Hierax será vítima de um assassinato na Trácia em 226, enquanto Selêuco II morrerá no mesmo ano, tendo ficado praticamente todo seu reinado engajado nas disputas no oriente do Império.<sup>126</sup> A morte de ambos, principalmente de Antíoco Hierax, permitiu que outras potências começassem uma disputa pela Ásia Menor, se destacando neste referente, além da já citada Pérgamo, o próprio Reino Macedônico, que através de Antígono Doson, sobrinho de Gónatas, empreende uma vitoriosa campanha militar (a “Campanha Cariana”) estabelecendo seu mando sobre grande parte do sudoeste da península da Anatólia.<sup>127</sup>

Selêuco III assumirá o trono em Antioquia no ano de 226 e terá um reinado brevíssimo, morrendo três anos depois, em 223. Pouco sabemos de seu governo e de suas campanhas militares, nem temos conhecimento de algum embate direto entre o Egito e a Selêucida durante seu reinado. Uma das coisas que temos conhecimento é que ele se empenhou de imediato em tentar reconquistar a região da Ásia Menor, principalmente em combates contra os atálidas, e foi justamente neste ínterim que é assassinado, vítima por uma conspiração palaciana.<sup>128</sup>

<sup>123</sup> HEINEN, H. *Syrian-Egyptian Wars...* op. cit. p. 429.

<sup>124</sup> *Ibidem*. p. 431.

<sup>125</sup> Tradução nossa: “by the end of the third century these two states had emerged as the most important political factors in the region of the aegean and Asia Minor. They were therefore destined to play a leading role in the conflict between Rome and the Hellenistic monarchies that was just beginning”. *Ibidem*. p. 433.

<sup>126</sup> *Ibidem*. p. 429.

<sup>127</sup> *Ibidem*. p. 430.

<sup>128</sup> HEINEN, H. *Syrian-Egyptian Wars...* op. cit. p. 430.

Seu sucessor será seu sobrinho, que assumirá como Antíoco III. Antíoco não era o herdeiro claro e imediato para o trono, assim que Selêuco morreu o diadema fora inicialmente oferecido para outro membro da família real, de nome Aqueu. Aqueu se encontrava junto com Selêuco na Ásia Menor na ocasião do assassinato deste último, e apesar de ter recusado a coroa em favor de Antíoco, manterá grande poderio na Ásia Menor, se transformando em uma preocupação constante para o novo e jovem soberano. Como já foi dito, a Selêucida sofria desde sua fundação com pressões separatistas e perdas territoriais, e Antíoco assume em um cenário de avançada fragmentação. Além da pressão das diversas etnias nativas da Ásia, a própria aristocracia Selêucida se encontrava em franca disputa pela coroa ou por uma fatia do reino. Outra defecção que temos notícias ainda nos anos iniciais do governo de Antíoco é a de Molon, nobre selêucida que fora apontado pelo próprio rei como governador geral das satápias orientais no ano de 223, e que já em 222 se rebela contra Antioquia.<sup>129</sup> Apesar de todas essas dificuldades, Antíoco conseguirá reunificar grande parte do território original do reino, eliminando ou subjugando todos aqueles que não reconheciam sua autoridade, e atingindo, em seu périplo guerreiro, as longínquas fronteiras orientais. Por ir tão longe e lograr tamanho êxito, tal ato recebeu o nome de seus contemporâneos de a “imitação de Alexandre”,<sup>130</sup> um fato que nos permite ver com clareza os simbolismos nos quais as monarquias helenísticas se apoiavam. Para diferenciar-se dos reis que venceu em batalha e que tinham se tornado, em alguns casos, seus vassalos, Antíoco adotou o título de o “Grande Rei”. A Palestina e a Judeia não serão exceções, e na virada do século cairão firmemente em suas mãos.

O grande azar de Antíoco foi que o século II também assistiu ao nascimento do imperialismo romano na região do Mediterrâneo Oriental, e o confronto entre as duas realidades, que ocorrerá ainda na primeira década do século II a.C., trará um desfecho trágico para o crescente Reino Selêucida. Mas aqui já estamos a correr a pena, neste momento cumpre ressaltar que Antíoco III, o Grande, demonstrou ter sido o maior dos reis selêucidas e que em sua administração o reino alcançou o esplendor militar e sua máxima extensão territorial.

Também foi notório em seu reinado os embates que travou com o Egito. As primeiras escaramuças tiveram início ainda no ano de 221, quando o Jovem Antíoco tentou se aproveitar da morte de Evergeta, e invadiu o território ptolomaico ao norte da Síria.<sup>131</sup> A investida não conseguiu ir muito além da área fronteira, sendo firmemente detida pela linha defensiva erguida por Teodoto, general do sucessor de Evergeta, Ptolomeu IV Filopator. Ao

---

<sup>129</sup> Ibidem. p. 434.

<sup>130</sup> HENGEL, Martin. *The political...op. cit.*, p. 70.

<sup>131</sup> Ibidem. p. 64.

mesmo tempo que atacava os domínios ptolomaicos a oeste, seus generais não conseguiam vencer o rebelado Molon, que ao os superar dominou a importante cidade de Selêucia no tigre, onde se proclamou o único rei de todo o reino. Antíoco, portanto, se viu forçado a recuar de seu embate contra Teodoto e combater Molon pessoalmente, o que o faz em 220, ganhando e matando seu antigo subordinado.<sup>132</sup> Após reconquistar as áreas sublevadas por Molon, Antíoco tem uma nova surpresa: desta vez é Aqueu, na Ásia Menor, que se rebela. Apesar disso, Antíoco não decide combater-lo imediatamente, preferindo se concentrar primeiro em combater os Ptolomeus. Deste modo, em 219 tem início a guerra propriamente dita, a 4ª Guerra Síria (219-217), novamente iniciada por uma invasão de Antíoco, mas que dessa vez recebeu o apoio do próprio Teodoto, através de um pedido formal para que Antíoco anexasse aos seus domínios a província da Coele-Síria.<sup>133</sup>

A mudança de lado de Teodoto deixou Ptolomeu IV Filopator impotente, e Antíoco conquista rapidamente a região da Coele-Síria. Sem conseguir deter Antíoco militarmente, Filopator terá que se valer da diplomacia para conseguir negociar um curto armistício de quatro meses, o que demonstrou ter sido uma excelente estratégia, pois dava-lhe o tempo necessário para reforçar seu exército. Após o fim do período acordado, a batalha entre os dois reis ocorre em junho de 217, perto da localidade de Ráfia, Sul da Palestina, onde as tropas egípcias esmagam as forças selêucidas. Com a surpreendente derrota de seu exército, Antíoco é forçado a recuar às pressas para Antioquia, onde imediatamente abre negociações com seu rival ainda em 217.<sup>134</sup>

Heinz Heinen nos diz que o historiador grego Políbio traz uma opinião muito negativa sobre Filopator. Segundo o mesmo, Ptolomeu IV Filopator era um rei que tinha pouca preocupação com o bem-estar de seu reino, e foi com ele que começou o declínio do império ptolomaico. Educado por Eratóstenes, notório sábio grego, o rei egípcio teria, segundo Políbio, mais propensão aos dilemas intelectuais e artísticos do que aqueles concernentes à política e à administração. Obviamente que Políbio não é um observador isento, mas o fato de Filopator ter aceitado de bom grado a proposta de negociação de Antíoco, deixando escapar a vantagem militar que possuía no momento (o que se mostrará, quinze anos depois, um erro grave) dá alguma credibilidade ao relato. De todo modo, sabemos que as negociações foram bastante favoráveis a Antíoco, que conseguiu manter alguns dos territórios recém conquistados.<sup>135</sup>

<sup>132</sup> HEINEN, H. *Syrian-Egyptian Wars...* op. cit. p. 434.

<sup>133</sup> HENGEL, Martin. *The political...* op. cit. p. 65.

<sup>134</sup> *Ibidem*. p. 67.

<sup>135</sup> HENGEL, Martin. *The political...* op. cit. p. 67.

O desfecho a batalha de Ráfia poderia indicar que o Egito gozaria de um período de superioridade frente aos seus grandes rivais selêucidas. Mas as últimas décadas do século III testemunham justamente o inverso. Após a derrota e um tratado de paz favorável, Antíoco iniciará sua marcha contra a fragmentação de seus domínios, começando pela Ásia Menor (onde derrota e mata Aqueu em 213) e terminando nas fronteiras orientais. Após seu bem-sucedido périplo guerreiro, não só a Selêucida se encontrará extremamente fortalecida (as fronteiras do reino tornaram a ser, pela primeira vez em quase um século, as mesmas do tempo de sua fundação por Selêuco I), como Antíoco passou a gozar de um prestígio ímpar. Enquanto isso, Ptolomeu IV se via às voltas com crescentes pressões separatistas, as quais não conseguia controlar. Tebas, por exemplo, consegue se separar de Alexandria e por vinte anos manterá um reino independente no alto Egito sob a regência de reis núbios.<sup>136</sup> O fato concreto é que após a batalha de Ráfia a balança de poder definitivamente se inverteu. Se no início do século III o Egito Ptolomaico, principalmente sob Ptolomeu Filadelfo, experimentava um grande crescimento econômico que se traduzia em uma vantagem militar sobre seus rivais selêucidas, neste momento eram os selêucidas, talvez por mérito pessoal de seu monarca, que ameaçavam as possessões egípcias no Oriente Médio. O Egito se encontrava frente a problemas econômicos e pressões separatistas, enquanto Antíoco III ia gozando de cada vez mais prestígio em função de seus sucessivos êxitos militares.

Deste modo, não demorou muito para que a Coele-Síria mudasse de mãos. A 5ª Guerra Síria (202-200) marcou o fim dos cem anos de governo egípcio na província e foi iniciada quando Antíoco soube da morte de Ptolomeu Filopator. Em verdade, o soberano ptolomaico havia morrido entre 205 e 204, mas seu falecimento fora ocultado pelos seus auxiliares mais próximos, talvez temerosos da consequência que a notícia poderia trazer para a estabilidade do reino, uma vez que o sucessor de Ptolomeu IV, Ptolomeu V Epifânio, tinha somente cinco anos de idade na ocasião.<sup>137</sup> De todo o modo, Antíoco III inicia sua ofensiva tomando as posses egípcias na Ásia Menor e, após um acordo sigiloso com Filipe V da Macedônia, ataca a província da Coele-Síria. Segundo Martin Hengel, as passagens mais relevantes desse confronto escritas por Políbio se perderam, e, infelizmente, sabemos menos dele do que do anterior, a 4ª Guerra Síria.<sup>138</sup> Hengel nos diz que a região caiu nas mãos de Antíoco com muito mais facilidade do que havia caído dezoito anos antes, mas que quando o soberano selêucida se retirou para passar o inverno em um de seus palácios, um mercenário a

---

<sup>136</sup> Ibidem. p. 68.

<sup>137</sup> Ibidem. p. 71.

<sup>138</sup> Ibidem. p. 72.

mando de Ptolomeu, de nome Escopas, aproveitou a oportunidade e conseguiu reconquistar a região. A batalha decisiva se deu perto de uma das fontes do rio Jordão, em Pânias, onde Escopas acabou derrotado.<sup>139</sup>

Com a vitória de Antíoco chegamos ao fim do período Ptolomaico na Palestina e a alvorada de uma nova época. A vitória Selêucida não marcará o fim definitivo dos embates entre as duas realidades estatais, ainda haverá mais um confronto, a Sexta Guerra Síria (170-168), que veremos um pouco mais adiante, porém, a partir desse momento, observaremos que a entrada do poderio romano no Mediterrâneo Oriental irá mudar o equilíbrio de forças e propiciar novos arranjos políticos. Deste modo, nas páginas que se seguirão, não só incluiremos Roma como um terceiro personagem em nossa trama, como diminuiremos o peso (e o espaço) destinado ao reino ptolomaico. Explicamos esse fato por duas razões. Primeiro, como já falamos brevemente acima, julgamos que não será mais o confronto entre a Selêucida e o Egito a dinâmica de maior importância para a Judeia durante o século II. A dinâmica que devemos focar agora é justamente aquela que oporá a Selêucida à Roma. Quando a atuação política do Egito tiver alguma relevância para Judeia, ela estará sempre, em nossa opinião, atuando de maneira complementar a um desses dois polos de ação. O segundo ponto é que os acontecimentos políticos na Judeia do século II, que analisaremos mais adiante, carregam íntima correlação com a continuidade e a intensificação do processo de fragmentação selêucida, que, por sua vez, está coligado ao desenvolvimento do imperialismo romano na região. Deste modo, é sobre a Selêucida que devemos restringir nosso olhar.

### **Sobre Helenismo e Helenização**

Como falamos no início da seção anterior, o século III a.C. se caracteriza pela hegemonia dos reinos helênicos surgidos após a falecimento de Alexandre. Como o leitor viu, focamos nosso relato nos dois reinos que disputaram a Palestina durante esse período, e pouco nos referimos ao Reino Macedônio. As pressões separatistas que narramos, principalmente aquelas ligadas ao poderio selêucida, pode dar a falsa impressão de fragilidade. Não é verdade. Todo o território que intentava se desligar de sua submissão à Antioquia (ou mesmo à Alexandria), não era páreo para as forças reais: bastava o rei direcionar sua lança e iniciar uma expedição guerreira para prontamente os submeter novamente. Será somente no século II a.C. que essas secessões perderão esse carácter provisório. E no mais, tratava-se, em sua maioria, de

---

<sup>139</sup> HENGEL, Martin. *The political...op. cit.* p. 71.

territórios afastados (como no caso da independência da Bactria ou da Partia) ou nunca totalmente submetidos (caso da Ásia Menor). O fato concreto é que não havia força militar que pudesse sobrepor-se às monarquias helenísticas durante o século III, e, talvez como consequência disso, a principal dinâmica política desse período se caracterizou pelos embates diretos entre estas, simbolizado de maneira incontestada nas diversas guerras que envolveram o Egito e a Selêucida. É extremamente interessante perceber que o horizonte de atuação dos reis helenísticos do século III é o próprio mundo helênico, ou seja, um universo autocentrado que não era realmente ameaçado por nenhum organismo, seja por uma força externa, seja por uma força nativa submetida.

Outro ponto que nos auxilia a verificar a realidade do apogeu do Bloco Histórico Helenístico é a aceitação, por parte do enorme contingente nativo, dos discursos formulados no interior desse Bloco. Como já vimos, para um Bloco Histórico ser considerado hegemônico é necessário que o discurso formulado pela classe dirigente seja aceito por outros estratos populacionais. E é exatamente isso que verificamos nesse período. Uma grande questão que se colocou tanto para a Selêucida, quanto para o Egito ao longo do século III, e que remetia, como vimos, ao próprio período de atuação de Alexandre, o Grande, era acerca da maneira de se relacionar e governar povos de cultura não grega. Em nosso caso, essas questões que envolvem o relacionamento entre culturas e a forma que esse relacionamento irá adquirir nos remete invariavelmente para o já referido conceito de Helenização. Pois bem, nos é chegado o momento de expandirmos nossa compreensão sobre este fenômeno e, para tanto, devemos retomar a definição do conceito feita de maneira provisória anteriormente. Na ocasião, em razão principalmente dos postulados do historiador francês Pierre Lévêque, afirmamos que a Helenização era, até então para nós, “o movimento de fusão e hibridização cultural entre a cultura grega e as culturas orientais”<sup>140</sup>. Igualmente já havíamos visto como que o supracitado historiador compreendeu a saída de Alexandre da Macedônia e o início de sua epopeia para o oriente: “*Parece-nos*” nos diz o autor de “O mundo helenístico”, “que desde o início de sua expedição é habitado pelo sonho, ou melhor, pelo projeto da monarquia universal”<sup>141</sup>. Seria, portanto, imbuído deste ideal que Alexandre teria inaugurado uma política de cooperação com as elites locais das regiões conquistadas. Segundo o mesmo autor,

Esta política de cooperação completa-se através de uma política muito mais ambiciosa e concebida de uma forma radicalmente nova. Alexandre não comunga do ideal pan-

<sup>140</sup> Este volume, p. 16.

<sup>141</sup> LÉVÊQUE, Pierre. *O mundo...* op. cit. p. 11.

helenístico, não quer submeter e humilhar o bárbaro mas, sim, fundi-lo com o grego num conjunto harmonioso onde cada um terá sua parte.<sup>142</sup>

Lévêque expressa um dos pontos de vista mais tradicionais do que se caracterizaria a Helenização: uma síntese entre a cultura grega do dominador e a cultura nativa dos povos dominados. Este ponto de vista tem sua origem em Gustav Droysen, “o primeiro grande historiador do período”,<sup>143</sup> e em seu conceito de *Verschmelzung*:<sup>144</sup>

Este retrato do helenismo como uma cultura mundial, que penetrou nos países orientais conquistados por Alexandre, remonta a Gustav Droysen, o primeiro grande historiador do período, que foi influenciado pela filosofia da história de Hegel. O mundo grego apareceu para ele como a antítese do antigo Oriente, e helenismo foi a síntese que atingiu pleno cumprimento no cristianismo.<sup>145</sup>

Deste ponto de vista, isto é, do ponto de vista da Helenização como uma síntese cultural, teríamos nos casamentos mistos efetuados entre gregos e “bárbaros” e na fundação de cidades culturalmente afeitas ao modo de vida grego em solo oriental os principais artifícios para seu êxito. “Na sua opinião” nos diz Lévêque sobre Alexandre, “a maneira mais segura de assegurar a helenização do oriente é fundar novas cidades (...)”<sup>146</sup>.

Outra perspectiva nos é dada pelo historiador alemão Martin Hengel. Hengel nos informa que o ponto de partida para compreendermos essa questão reside na tradicional distinção grega entre “gregos” e “bárbaros” existente desde a Grécia Clássica.<sup>147</sup> Como ele nos explica, os dois termos eram usados para expressar coletividades, sendo o bárbaro, a rigor, aquele indivíduo que não fala grego. Esta seria uma concepção inevitavelmente negativa, pela qual “povos altamente cultos, semicultos e primitivos, que habitavam fora do ambiente grego, foram curiosamente agrupados”.<sup>148</sup> Os “helenos”, por sua vez, também não significariam um povo em sentido estrito, mas sim um conjunto de povos e de cidades cujo carácter comunitário se manifestava por um particular “Modo de vida, uma cultura moldada por um conceito aberto

<sup>142</sup> LÉVÊQUE, Pierre. *O mundo...* op. cit. p.11.

<sup>143</sup> Tradução nossa. “[...] the first great historian of the period”. HENGEL, Martin. *The interpenetration...* op. cit. p. 168.

<sup>144</sup> Em tradução livre: *Fusão*. Hengel depois irá nos informar que já em Plutarco, na obra “De fortuna aut virtute Alexandri Magni”, encontram-se as bases para esse ponto de vista. HENGEL, Martin. *Idem*.

<sup>145</sup> Tradução nossa: “This portrayal of Hellenism as a world culture, which penetrated the eastern countries conquered by Alexander, goes back to Gustav Droysen, the first great historian of the period, who was influenced by Hegel’s philosophy of history. The Greek world appeared to him as the antithesis of the ancient Orient, and Hellenism was the synthesis which reached fulfillment in Christianity.” *Idem*.

<sup>146</sup> LÉVÊQUE, Pierre. *O mundo...* op. cit. p.11.

<sup>147</sup> HENGEL, Martin. *The interpenetration...* op. cit. p. 170.

<sup>148</sup> Tradução nossa: “highly cultured, semi-cultured and primitive peoples, who dwelt outside the Greek environment, were curiously lumped together”. *Idem*.



de homem e por instituições políticas associadas, como jogos comuns e santuários supra-regionais”<sup>149</sup>. Segundo Hengel:

Etólios, Acarnanianos, epirotes e macedônios juntaram-se à Comunidade dos helenos numa fase posterior, e o mesmo pode ser verdade para os habitantes helenizados da Ásia Menor. Nos tempos helenísticos, o Romanos, após a vitória sobre os piratas marinhos da Ilíria em 229 a.C., foram admitidos nos jogos ístmicos pan-helênicos. [...] As cidades fenícias, também, que há centenas de anos tinham estado em contato com os gregos e lhes deram o seu alfabeto, participaram de tais jogos a partir do início do século III.<sup>150</sup>

Deste modo, continua o autor,

As experiências advindas da luta pela liberdade contra os persas fortaleceram o sentimento de solidariedade e de superioridade, enquanto a imagem dos persas ficava distorcida. Eles eram considerados ignorantes, e até mesmo embrutecidos, hostis a estranhos, despóticos e servis, supersticiosos, cruéis, covardes e traiçoeiros. [...] de Aristóteles, que assumiu essa suposição em sua ciência política, é dito que aconselhou Alexandre a tratar os gregos como um líder trata seus homens, mas os bárbaros, por outro lado, como um mestre trata seus escravos.<sup>151</sup>

Portanto, desde antes da emergência de Alexandre já havia uma narrativa difundida pela Grécia que concebia serem os gregos naturalmente superiores aos orientais. Ainda segundo Hengel, não só a ideia de uma síntese cultural em larga escala, como também a crença em um intuito deliberado de a promover estão equivocadas: “Em princípio”, nos informa o historiador alemão, “apenas as classes mais altas entre os conquistadores macedônios foram influenciadas pela cultura grega”<sup>152</sup>, e mesmo neste caso, continua, “elas pareceriam mais como destruidoras do que promovedoras de cultura”<sup>153</sup>. O ponto de vista de Hengel é que os dominadores helenísticos tinham como ponto central, não a síntese entre culturas nem tampouco o espraiamento cultural da cultura grega, mas sim e tão somente a manutenção de sua dominação e de seus *status quo*. Essa intencionalidade era melhor alcançada através do movimento oposto:

<sup>149</sup> Tradução nossa: “way of life, a culture shaped by an open concept of man and by associated political institutions, such as common games and supra-regional sanctuaries.” HENGEL, Martin. The interpenetration... op. cit. p. 170.

<sup>150</sup> Tradução nossa: “Aetolians, Acarnaneans, Epirotes and Macedonians all joined the community of the Hellenes at a later stage, and the same may be true of the Hellenized inhabitants of Asia Minor. In Hellenistic times the Romans, after their victory over the Illyrian sea-pirates in 229 B.C.E., were admitted into the Panhellenic Isthmian games. [...] The Phoenician cities, too, which for hundreds of years had been in close contact with the Greeks and had given them their alphabet, participated in such games from the beginning of the third century.” Ibidem. p. 178.

<sup>151</sup> Tradução nossa: “The experiences of the struggle for freedom against the Persians strengthened the feeling of solidarity and of superiority, while the picture drawn of the barbarians was distorted. They were considered uneducated, and even brutish, unfriendly to strangers, despotic and slavish, superstitious, cruel, cowardly and treacherous. (...) Aristotle, who took up this supposition into his political science, is said to have given the young Alexander the advice to treat the Greeks as a leader treats his men, but barbarians, on the other hand, as a master treats his slaves.” Idem.

<sup>152</sup> Ibidem. p. 169.

<sup>153</sup> Idem.

Os Diadochi e reis helenísticos posteriores estavam principalmente interessados, não na difusão da cultura helenística entre seus vassallos orientais, mas em garantir e estender seu poder pessoal. Mas isso era melhor alcançado pela separação aos orientais e pelo recrutamento intenso de macedônios e gregos para o exército e para a administração. O poder real repousava na falange macedônica e em mercenários gregos, funcionários públicos e técnicos. [...] por essa razão, os reis, a fim de assegurar sua autoridade nos distritos coloniais conquistados, estabeleceram numerosas cidades e assentamentos militares. A unidade cultural de um novo e maior mundo helenístico não entrava em suas visões.<sup>154</sup>

Hengel não nega que o período helenístico tenha tido entre suas principais características o contato e a interação cultural. O que o historiador chama a atenção é que, de maneira alguma, havia a intencionalidade em uma fusão cultural de povos. Pelo contrário, para o autor, os gregos do Egito e do Oriente Próximo faziam o que era possível para manter um *status* separado e legalmente privilegiado em relação aos povos e indivíduos de origem não-grega, evitando a miscigenações de cunho cultural ou étnico. A cultura grega ou helênica portava-se como sendo superior, e o êxito militar de Alexandre parecia comprovar tal pressuposto. Ao “bárbaro” submetido, frente à cultura helênica, restava a “resistência passiva” ou a “rebelião aberta”. Uma terceira possibilidade era a tentativa de assimilação dos modos helenísticos:

[...] pode-se dizer que a iniciativa para a helenização, isto é, para a adoção parcial ou total do modo de vida grego, se originou unilateralmente por parte dos nativos semitas e egípcios que queriam, deste modo, melhorar o seu status social e tomar parte na prosperidade e sucesso dos gregos. Assim a helenização, ou seja, a aceitação da língua, educação e modo de vida gregos, foi a realização pessoal de indivíduos orientais. A classe dominante Greco-macedônica tinha pouco interesse na helenização dos bárbaros [...] eles estavam unicamente interessados na manutenção de seu poder e status social, na exploração otimizada da força de trabalho nativa, embora, obviamente, isto leve a uma colaboração e assim, em alguma medida, contato.<sup>155</sup>

Hengel, portanto, altera a direção da Helenização. Sem negar sua existência, o autor ressalta que o movimento de interação e conseqüente fusão cultural não partia, como

<sup>154</sup> Tradução nossa: “The Diadochi and later Hellenistic kings were mainly interested, not in the spreading of Hellenistic culture among their oriental vassals, but in securing and extending their personal power. But this could be better served by separation from the orientals and the more intensive recruitment of Macedonians and Greeks to the army and the administration. Royal power rested on the Macedonian phalanx, and Greek mercenaries, civil servants and technicians. [...] For this reason the kings, in order to secure their authority in the conquered colonial districts, established numerous cities and military settlements. The cultural unity of the new and much larger Hellenistic world did not enter their vision.” HENGEL, Martin. *The interpenetration...* op. cit. p. 169.

<sup>155</sup> Tradução nossa: “[...] it can be said that the initiative towards Hellenization, that is, for partial or total adoption of the Greek way of life, originated unilaterally from the Semitic and Egyptian natives who wished thereby to improve their social status and to participate in the prosperity and success of the Greeks. Thus Hellenization, that is, the acceptance of Greek language, education and way of life, was the individual achievement of individual orientals. The Greco-Macedonian ruling class had little interest in the Hellenization of barbarians, at least in the fourth and third centuries. They were one-sidedly interested in the maintenance of their power and social status, and in the optimal exploitation of the native labour force, though this did of course lead to collaboration and so a measure of contact.” *Ibidem*. p. 181.

queria Droysen e Lévêque, de uma intenção deliberada advinda dos dominadores helênicos. Onde ela existiu, ela partiu em maior grau, isto sim, de extratos das elites nativas que incorporavam os padrões gregos de comportamento para ascender socialmente neste Oriente Próximo e nesta África dominada por gregos.<sup>156</sup> E mesmo neste caso, insistimos, temos uma dinâmica que incide mormente sobre a aristocracia oriental, não atingindo amplos segmentos populacionais.<sup>157</sup>

Outro autor que discorda de Pierre Lévêque e se aproxima dos pontos de vista de Martin Hengel é o britânico Simon Rowland Price. Price irá afirmar que, de fato, houve “dramáticas mudanças culturais”<sup>158</sup> com o aprofundamento da Helenização ao longo do Oriente Próximo.<sup>159</sup> Ele nos indica também que, durante muito tempo, este processo foi visto pelos historiadores “através de lentes cor-de-rosa”, que o compreendiam como um “presente da civilização aos bárbaros ignorantes”<sup>160</sup>. Porém, continua, nossa sociedade atual, pós-colonial, está muito mais atenta para o fato de que a “cultura está intimamente ligada à política”,<sup>161</sup> o que nos leva a ler a relação entre a cultura grega e as culturas nativas de forma pragmática. Para desenvolver seu raciocínio, Simon Price irá analisar o processo de fundação de novas cidades pelas monarquias helenísticas, e concordará, em um primeiro momento, com Pierre Lévêque, especificamente quando este afirma que as fundações de novas cidades eram um fato de extrema importância tanto para Alexandre, quanto para seus sucessores:

A criação de novas cidades gregas foi fundamental para o processo de Helenização. Foi relatado que o próprio Alexandre fundou mais de setenta cidades (a imagem real pode ser a metade desta), enquanto a Selêucida criou mais de sessenta novos assentamentos na área que vai da Turquia ocidental ao Irã. Algumas destas ‘novas’ cidades eram, de fato, antigos assentamentos com novo nome, dinástico, e com constituição grega. Outras eram em áreas previamente pouco urbanizadas. Por exemplo, o segundo rei da Selêucida fundou uma nova cidade no Golfo Pérsico, nomeando-a de Antioquia, seu próprio nome, e posteriormente tomou medidas para aumentar sua população ao ‘convidar’ a Magnésia do Meandro, uma antiga cidade no leste da Turquia, a enviar colonos.<sup>162</sup>

<sup>156</sup> Hengel nos explica que quando vamos analisar o conceito de Helenização, alguns de seus componentes devem ser distinguidos: contatos puramente comerciais e administrativos; mistura étnica entre povos através de casamentos inter-étnicos; a adoção por orientais da língua e da cultura grega e, por fim, a assimilação total de helenos orientalizados e de helenizados orientais. Este último caso seria o mais raro. HENGEL, Martin. *The interpenetration...* op. cit. p. 174.

<sup>157</sup> Idem.

<sup>158</sup> PRICE, Simon. *THE HISTORY...* op. cit. p. 273.

<sup>159</sup> Idem.

<sup>160</sup> Idem.

<sup>161</sup> Idem. Foi na monografia final de curso de Vinícius Borges de Azeredo, defendida na Universidade Federal Fluminense em 2012, que observei pela primeira vez a intrínseca relação existente entre dominação política e hegemonia cultural. Azeredo irá afirmar que o “paradigma grego de helenização” se caracterizaria, dentre outras coisas, por ser uma forma de “dominação político-cultural”. Apesar de discordarmos do referido autor em outros pontos, achamos por bem dar o devido crédito ao mesmo. Foi inclusive nesta monografia que travamos conhecimento com as reflexões de Simon Price e com a caracterização da cidade-Estado grega do período clássico executado por George Forrest, da qual falaremos mais adiante. BORGES DE AZEREDO, Vinícius. **Os Macabeus: uma visão da revolta dos Macabeus sob o prisma sócio-econômico (de 167 a.C. a 134 a.C.)**. Monografia final de curso, Departamento de História. Niterói: UFF, 2012.

<sup>162</sup> PRICE, Simon. *THE HISTORY...* op. cit. p. 273.

No entanto, as cidades fundadas pelos gregos carregavam um simbolismo oposto ao que concebeu Lévêque. Não eram polos de Hellenização, da forma que o historiador francês concebeu o termo, ou seja, elas não significavam diálogo e fusão cultural, pelo contrário, eram, antes de tudo, símbolos indubitáveis de dominação política,

Novas cidades foram fundadas até mesmo onde existiam assentamentos perfeitamente adequados. Assim, no Egito, duas cidades gregas foram fundadas, umas das quais, Alexandria, substituiu a antiga cidade faraônica de Mênfis como a capital ptolomaica; enquanto a antiga cidade da Babilônia foi suplantada pela nova capital selêucida, Selêucia no Tigre, cerca de 50 quilômetros de distância. Não poderia haver ilustração mais clara do que essas duas cidades da dominação que os gregos estavam a exercer sobre as populações não-gregas.<sup>163</sup>

O ponto de vista de Simon Price é que estas novas cidades não tinham como função a difusão da cultura grega para estratos nativos. Para o autor, a função das cidades fundadas sob moldes gregos era, antes de mais nada, a de suporte para monarquias estrangeiras dominantes.<sup>164</sup> As cidades fundadas eram muito zelosas de seu substrato cultural, evitando a miscigenação de seus cidadãos com os nativos da região. Nesse sentido, Simon nos brinda com o exemplo de Selêucia no Eulaeus, uma cidade do Reino Selêucida que mesmo após trezentos anos de sua fundação não apresentou nenhum caso conhecido de alguém com nome grego que não tivesse tido igualmente um pai com nome grego.<sup>165</sup> O Egito talvez seja o exemplo mais claro da dualidade que estamos analisando, isto é, da necessidade de coexistir e governar um contingente enorme de população não-grega e ao mesmo tempo preservar um exclusivismo cultural que claramente objetiva classificar os habitantes do reino em duas categorias hierarquicamente distintas. Deste modo, Ptolomeu e seus descendentes se justificavam para a população nativa através dos termos destas; com títulos faraônicos e iconografia igualmente faraônica. Também havia uma concertação com a aristocracia nativa, que teve liberdade para continuar a produzir templos de maneira tradicional e a criar sua própria e diversificada literatura.<sup>166</sup> Mas a linha que separava gregos de não-gregos estava claramente traçada no chão.

---

<sup>163</sup> Tradução nossa: "The creation of new Greek cities was fundamental to the process of Hellenization. Alexander himself was reported to have founded over seventy cities (the actual figure may be half that), while the Seleucids created over sixty new settlements in the area from western Turkey to Iran. Some of these 'new' cities were in fact old settlements with a new, dynastic name and a Greek constitution. Others were in areas previously not highly urbanized. For example, the second Seleucid king founded a new city on the Persian Gulf, naming it Antioch after himself, and later took steps to increase its population by 'inviting' Magnesia on the Maeander, an old city in western Turkey, to send out colonists. New cities were founded even where there were perfectly adequate existing settlements. Thus in Egypt two Greek cities were founded, of which one, Alexandria, replaced the old Pharaonic city of Memphis as the Ptolemaic capital; while the ancient city of Babylon was superseded by the new Seleucid capital Seleucia on the Tigris, some 50 kilometres away. There could be no clearer illustration than these two cities of the dominance which the Greeks were to exercise over the non-Greek populations". PRICE, Simon. THE HISTORY...op. cit. p. 273.

<sup>164</sup> Idem.

<sup>165</sup> Idem.

<sup>166</sup> Idem.

Os gregos do Egito não só produziam esculturas e literatura isentas de qualquer influência da arte egípcia, como estavam subordinados a tribunais próprios. Portanto, inclusive no campo do direito, “gregos egípcios” e “egípcios nativos” estavam separados, com códigos de leis próprios.<sup>167</sup> Martin Hengel corrobora esse ponto de vista. Segundo o autor

Houve uma tentativa, também, de manter a distinção entre Helenos e bárbaros nas recém estabelecidas *poleis* e colônias militares dos distritos conquistados. Isto foi alcançado através da ênfase na ascendência greco-macedônia, através de restrições aos direitos de cidadania nas cidades recém-fundadas e através da educação conservadora que constituiu a base para o típico estilo de vida grego e aristocrático. Por exemplo, na tardia Alexandria ptolomaica e romana, até o édito de Cláudio, a garantia da cidadania estava ligada a graduação no ginásio.<sup>168</sup>

Deste modo, e retomando o pensamento de Simon Price, este autor deixa claro que a fundação de cidades por parte dos dominadores greco-macedônios não poderia estar mais longe do propósito de fusão entre povos suposto por Lévêque e Droysen. Segundo o historiador inglês, seria a necessidade de dominação política do território que justificava a fundação dos novos assentamentos pelas realezas helenísticas. E do ponto de vista das cidades, a realeza significava proteção nesse mundo estrangeiro:

Os habitantes gregos de uma nova cidade nas margens do Golfo Pérsico estavam amarrados ao seu rei pela cultura e por interesses próprios, necessitando de suporte do rei em um mundo estrangeiro. Através das cidades os reis podiam igualmente controlar seus territórios sem a necessidade de uma substancial burocracia real.<sup>169</sup>

Para compreendermos um pouco melhor estas questões se faz necessário uma breve exposição sobre a importância das cidades para a civilização grega. Como já afirmamos, estas novas cidades seguiam o modelo político característico da Grécia Clássica. O caso da já citada Selêucida no Eulaeus é paradigmático neste sentido. A cidade, a antiga Susa (uma das capitais do império Persa), foi refundada com novo nome e uma nova estrutura política durante o início do período helenístico. Simon Price nos diz que mesmo após 300 anos, já então no Império Parto, a cidade

<sup>167</sup> PRICE, Simon. THE HISTORY...op. cit. p. 274.

<sup>168</sup> Tradução nossa: “There was an attempt, too, to maintain the distinction between Hellenes and barbarians in the newly established *poleis* and military colonies in the conquered districts. This was achieved through emphasis on Greco Macedonian ancestry, through restrictions on rights of citizenship in the newly-founded cities, and through the conservative educational upbringing which formed a basis for the typical Greek and aristocratic way of life. For example, in late Ptolemaic and Roman Alexandria, down to the edict of Claudius, granting of citizenship was bound up with graduation from the gymnasium.” HENGEL, Martin. The interpenetration... op. cit. p. 171.

<sup>169</sup> Tradução nossa: “The Greek inhabitants of a new city on the shores of the Persian Gulf were tied to their king by both culture and self-interest, needing support from the king in an alien world. Through the cities the kings could control their territories without the need for a substantial royal bureaucracy.” PRICE, Simon. THE HISTORY...op. cit. p. 274.

[...] ainda tinha uma constituição que teria sido familiar para um grego do período clássico; o conselho propôs e examinou candidatos para cargos públicos, que foram, então, eleitos por todo o corpo de cidadãos. Houve um tesoureiro e um colégio de magistrados, dois dos quais deram o seu nome ao ano. Selêucia ilustra simultaneamente a ‘exportação’ das constituições gregas e a tenacidade com que foram mantidas em um mundo estrangeiro.<sup>170</sup>

O classicista escocês George Forrest nos diz que a despeito da dificuldade de definir a *polis*, a cidade-estado da Grécia clássica, sua importância como o elemento primordial da vida política grega é reconhecida pelos historiadores. Grosso modo, continua o historiador, “[...] era uma comunidade de cidadãos (homens adultos), cidadãos sem direitos políticos (mulheres e crianças) e não-cidadãos (residentes estrangeiros e escravos)”<sup>171</sup>. Tratava-se, portanto, de um corpo definido, que ocupava uma área igualmente definida e que vivia sob uma “definida ou definível constituição”<sup>172</sup>. Era necessário haver um ponto focal (religioso, político ou administrativo), em torno do qual a cidade normalmente cresceu. Esta era geralmente fortificada e oferecia um mercado, um lugar de reunião, um local para se ministrar a justiça e o governos (tanto o executivo, quanto o deliberativo).<sup>173</sup>

Dentro da cidade-estado clássica algumas instituições eram fundamentais para sua administração. Nesse sentido, o destaque cabe a Eclésia (*ekklesia*) e ao Ginásio (*gymnasion*). A Eclésia era formada pela totalidade dos cidadãos com direitos políticos (homens adultos) e tratava-se da instância máxima da política e da justiça grega. Era lá que se decidiam, através do debate, as principais questões relativas a administração da cidade. Era o próprio corpo dos cidadãos e, segundo Oswyn Murray, pelo menos em Atenas e Esparta, todos deveriam participar dela em igualdade de condições, pelo menos por princípio.<sup>174</sup> Em outras localidades, continua “[...] direitos específicos podiam ser confinados a determinados grupos, mais ricos ou melhor nascidos, assim criando, necessariamente, conflitos e uma hierarquia de direitos dentro do corpo civil”.<sup>175</sup> De todas as maneiras, era através do pertencimento a Eclésia que se dava a incorporação plena do indivíduo à sua comunidade.

Outra instituição fundamental não só para a formação do corpo de cidadãos da cidade grega, mas também para a perpetuação da cultura grega em geral seria o ginásio.<sup>176</sup>

<sup>170</sup> Tradução nossa: “[...] still had a constitution which would have been familiar to a greek of the classical period; the council proposed and scrutinized candidates for public office, who were then elected by the full body of the citizens. There was a treasurer and a college of magistrates, of whom two gave their name to the year. Seleucia illustrates both the ‘exporting’ of Greek constitutions and the tenacity with which they were maintained in an alien world.” PRICE, Simon. THE HISTORY...op. cit. p. 273.

<sup>171</sup> Tradução nossa: “[...] was a community of citizens (adult male), citizens without political rights (women and children), and non-citizens (resident foreigners and slaves)” FORREST, George. The History of the Archaic Period. IN: BOARDMAN, John; GRIFFIN, Jasper; MURRAY, Oswyn. (org.). **The Oxford History of The Classical world**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

<sup>172</sup> Tradução nossa: “defined or definable constitution”. FORREST, George. The History of...op. cit. p. 22

<sup>173</sup> FORREST, George. The History of...op. cit. p. 21.

<sup>174</sup> MURRAY, Oswyn. apud BORGES DE AZEREDO, Vinicius. **Os Macabeus**...op. cit. p. 23.

<sup>175</sup> Idem.

<sup>176</sup> PRICE, Simon. THE HISTORY...op. cit. p. 273.

Segundo Simon Price, o ginásio não seria somente o local para o “exercício casual”, mas sim uma instituição educacional que promoveria tanto a educação física quanto a intelectual.<sup>177</sup> Seria lá que o jovem desenvolvia os atributos considerados fundamentais para um cidadão, uma verdadeira “educação cívica”<sup>178</sup>, e a centralidade que o edifício do Ginásio dispunha nas cidades atestaria sua grande importância. Em Alexandria, por exemplo, “foi considerado a construção mais bonita da cidade”<sup>179</sup>.

Jovens homens passavam muito do seu dia no *gymnasion* onde eles se exercitavam nus, perseguiam seus entes queridos, ou passavam o tempo em conversações. Não é por acaso que dois ginásios famosos, a Academia e o Liceu, deram seus nomes a duas famosas escolas de filosofia, as de Platão e Aristóteles; por esses filósofos terem estabelecido suas atividades deliberadamente em proximidade aos locais de exercícios”.<sup>180</sup>

De importância maior é o fato de se esperava dos cidadãos “plenos” de uma determinada cidade seu pertencimento ao ginásio. Ao que tudo indica, uma clara hierarquia separava aqueles que tinham e que não tinham ingresso nessa instituição. Segundo Price: “Regras estritas regiam a elegibilidade para a admissão. Na Grécia continental, ouvimos falar da exclusão (entre outros) dos escravos, libertos, seus filhos e daqueles que praticavam negócios vulgares”.<sup>181</sup> Ainda segundo Price, nas cidades gregas dos reinos helenísticos teria havido, pelo menos a partir do século II, certa flexibilização na rigidez destas especificações, e, em alguns casos, os nativos que pudessem provar que acolheram apropriadamente a cultura grega tiveram seu acesso franqueado.<sup>182</sup>

A questão que emerge, e isso é importante para o desenvolvimento de nosso raciocínio, é que pertencer de forma plena ao corpo de cidadãos de uma cidade helenística significava igualmente, como vimos, o pertencimento às instituições que constituíam o paradigma grego-helenista de civilização. E nesse sentido, é natural esperar que algumas práticas da sociedade grega se chocassem com práticas das culturas nativas. No caso do pertencimento ao Ginásio, por exemplo, isto fica bastante claro, pois, como falado, dentre as atividades ginásiais estava a prática de se exercitar de forma despida, o que seria, nas palavras de Price, “(...) uma abominação para não-gregos. Desnudar-se marcava a alienação de sua origem e sua

<sup>177</sup> PRICE, Simon. THE HISTORY...op. cit. p. 273.

<sup>178</sup> BORGES DE AZEREDO, Vinicius. **Os Macabeus**...op. cit. p. 23.

<sup>179</sup> Tradução nossa: “was reckoned to be the most beautiful building in the city”. PRICE, Simon. THE HISTORY...op. cit. p. 273.

<sup>180</sup> MURRAY, Oswyn. apud BORGES DE AZEREDO, Vinicius. **Os Macabeus**...op. cit. p. 24.

<sup>181</sup> PRICE, Simon. THE HISTORY...op. cit. p. 273.

<sup>182</sup> Ibidem. Passim

incorporação ao mundo grego”.<sup>183</sup> Ou seja, para o período que estamos analisando, eram desfavorecidas as possibilidades de meio termo ou conciliação: ao ser aceito e participar das atividades sociais do Ginásio, o nativo demonstrava, ao mesmo tempo que adotava os ideais civilizacionais gregos, um repúdio às próprias normas culturais, “O único caminho para ganhar entrada no novo sistema de poder residia na adoção da cultura Grega”.<sup>184</sup>

O brevíssimo sobrevoo sobre as instituições características do paradigma civilizacional grego nos permite compreender um pouco melhor como se processava a cisão cultural do período helenístico exposta pelos historiadores previamente citados. Fica patente, portanto, através de quais mecanismos as questões políticas e culturais se entremeavam no período que estamos a analisar. Ter participação política nas cidades helenísticas era inseparável de se ter passado por um determinado tipo de formação humana, guiada sobre determinados preceitos culturais. Política e cultura, nestes casos, se tornavam uma só coisa, e a cultura grega era a cultura dominante, “Os gregos acreditavam em sua superioridade cultural sobre os ‘bárbaros’, e para eles essa crença justificava a dominação política”<sup>185</sup>.

Mas não era somente no contexto citadino que observamos o movimento de assimilação dos modos helenísticos por parte de indivíduos ou coletividades que almejassem algum tipo de ascensão social. Neste novo sistema que se impôs em partes da África e Ásia a adoção, mesmo que parcial, da cultura grega era um pré-requisito para a promoção individual ou coletiva. Diversos exemplos nos são dados. Quem nos apresenta um deles é o historiador judeu Flávio Josefo,<sup>186</sup> em sua obra “Antiguidade Judaicas”.<sup>187</sup>

Josefo nos conta que por volta da segunda metade do século III, o líder dos sacerdotes do templo de Jerusalém, Onias II, encetou em uma disputa com o rei Egípcio Ptolomeu III, se recusando a pagar o tributo anual devido à Alexandria. É diante desse impasse político que um antigo clã judeu, a família dos Tobíadas,<sup>188</sup> irá se aproximar da corte de Alexandria e tirar grande proveito desta proximidade. José, filho do chefe do referido clã, se aproveitará da debilidade de Onias para requisitar uma audiência com o rei, fato que dará início a um relacionamento estreito entre o clã e a realeza egípcia. É nos dito que em pouco tempo José passa a ser o responsável pela arrecadação de tributo na Judeia – desta forma sobrepujando

<sup>183</sup> Tradução nossa: “[...] an abomination to non-Greeks. Stripping naked marked their alienation from their native background and their incorporation into the Greek world”. Ibidem. p. 273.

<sup>184</sup> Tradução nossa: “[...] the only way to gain entry to the new system of power lay in the adoption of Greek culture”. PRICE, PRICE, Simon. THE HISTORY...op. cit. p. 274.

<sup>185</sup> Tradução nossa: The Greeks believed in their cultural superiority over ‘barbarians’, and for them this belief justified political dominance”. Idem.

<sup>186</sup> JOSEFO, Flávio. **Jewish Antiquities**. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

<sup>187</sup> Na versão em inglês: “Jewish Antiquities”.

<sup>188</sup> Trata-se de uma família tradicional judaica, que habitava a região da Palestina, a leste do rio Jordão (a existência de tal família é comprovada também por outra fonte antiga; um conjunto de documentos de um alto funcionário da corte de Alexandria conhecido pelo nome de Zenão, e que travou contato com este clã em suas viagens a trabalho pela região).



Onias ao se tornar, na prática, o principal intermediário entre os judeus e os Ptolomeus – e posteriormente em toda Coele-Síria. A proximidade de José para com a corte de Alexandria o dotava de grande prestígio que, por extensão, seguia para o *ethnos* judeu. A moral da história seria bem clara:

Depois de dar um retrato de sua vida, o romance dos Tobiadas o elogia como ‘um homem excelente e de mente alta’ que ‘trouxe o povo judeu da pobreza e um estado de fraqueza para oportunidades esplêndidas da vida’. O conceito por trás desse julgamento é claro; É o que mais tarde foi incorporado no programa dos helenistas judeus no tempo de Antíoco IV e que é formulado em I Macc. 1:11, a saber, que a condição dos judeus na Palestina só poderia ser melhorada através de um contato econômico, político e cultural mais próximo com o ambiente não-judeu, helenizado (ou, como se diria hoje, um ambiente progressista”.<sup>189</sup>

Esses exemplos e as explicações dos autores que utilizamos nos permite compor melhor o Bloco Histórico que estamos analisando. Na seção anterior havíamos visto como que os reinos helenísticos, a despeito da pressão secessionista que sofriam, gozavam de um poderio político incontestado. O que podemos verificar agora, através do conceito de Helenização, da forma que ela (a Helenização) se manifestava de fato, e dos discursos que estão atrelados a ela, é o outro lado desta moeda. Como muito bem nos informou Gramsci, o controle da classe dominante sobre as outras classes sociais de uma determinada sociedade pode se basear no uso da sociedade civil ou no uso da sociedade política. No primeiro caso teríamos uma estratégia de governo que se basearia mormente nas instâncias coesivas desta sociedade, e os postulados ideológicos advindos da parcela privilegiada desta sociedade é admitido de forma consensual. No segundo caso, em razão da impossibilidade de fazer valer seus interesses de forma menos traumática, se apela para os elementos coercivos da sociedade, fazendo fazer os interesses da classe dominante através da força.

Ao analisarmos a região do Mediterrâneo Oriental no século III a.C., em especial a região da Palestina, verificamos que os interesses dos dominadores gregos não eram, de fato,

<sup>189</sup> Tradução nossa: “After giving a portrayal of his life, the Tobiad romance commends him as ‘an excellent and high-minded man’ who ‘had brought the Jewish people from poverty and a state of weakness to more splendid opportunities of life’. The concept behind this judgement is clear; it is that which was later embodied in the programme of the Jewish Hellenists in the time of Antiochus IV and which is formulated in I Macc. 1:11, namely that the condition of the Jews in Palestine could only be improved through closer economic, political and cultural contact with the non-Jewish, Hellenized (or as we today would say, ‘progressive’) environment”. Idem. Os livros dos Macabeus, especificamente o 1º e o 2º livros, são obras judaicas compostas em fins do século II a.C., ou até mesmo em data posterior, e que narram os embates entre grupos de judeus partidários de uma aproximação maior com a cultura helênica e aqueles que defendiam um menor contato. A passagem citada por Hengel se encontra no primeiro capítulo do primeiro livro e seria a justificativa do grupo de judeus filo-helenísticos para o movimento de aproximação defendido por estes: “Vamos, façamos aliança com as nações circunvizinhas, pois muitos males caíram sobre nós desde que delas nos separamos.” 1Mc 1:11. Aproveitamos para esclarecer que todo texto bíblico citado aqui será proveniente da seguinte edição: BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1985.

contestados.<sup>190</sup> Pelo contrário, como o exemplo do clã Tobíada, contado por Flávio Josefo, os discursos que iam ao encontro dos interesses dos invasores estrangeiros de cultura grega eram assimilados e admitidos como verdades. Ou seja, trata-se de um caso de um Bloco Histórico Hegemônico, onde, em razão da aceitação dos priorados dos gregos na Ásia e África pelas populações submetidas, as realidades helenísticas não eram ameaçadas em sua autoridade, e puderam, como as “Guerras Sírias” atestam, utilizar seus recursos e seus exércitos nas fagocitantes disputas entre si, ao invés de serem obrigadas a utilizarem estes mesmos recursos e tropas única e exclusivamente para a garantia de submissão dos povos governados e para a manutenção de seus interesses imediatos.

## Conclusão

Na seção anterior observamos o nascimento e a maturidade do mundo helenístico. Utilizamos o conceito gramsciano de Bloco Histórico para melhor apreendermos o que estávamos observando. Nesse sentido, focamos em algumas narrativas desenvolvidas no interior deste Bloco e que se constituíram, em nossa opinião, em alicerces ideológicos do mesmo. Primeiro, destinamos nossa atenção para a própria instauração do Bloco, com o avanço de Alexandre sobre o Império Persa e a posterior divisão do império alexandrino em unidades administrativas menores. Constatamos que algumas questões, que iriam encontrar pleno desenvolvimento no século III, já estavam postas desde as conquistas de Alexandre.

Nesse referente, o destaque coube àquelas relativas à unidade imperial e ao relacionamento entre a cultura grega e as culturas nativas. Se a unidade política das possessões herdadas de Alexandre não pôde ser alcançada, uma outra unidade entre os reinos helenísticos se manteve: todos, a despeito das rivalidades, compreendiam-se mutuamente como semelhantes.<sup>191</sup> E essa semelhança era mormente explicitada no plano cultural, pois todas as dinastias fundadas se compreendiam como gregas, e gregas que viviam um contexto peculiar de dominação sobre povos numericamente superiores e culturalmente distintos. Falamos um pouco sobre as cidades, sobre a importância delas para a administração dos territórios de cada

<sup>190</sup> Um adendo um tanto óbvio mas necessário: é claro que existiam grupos e setores hostis aos interesses dos invasores helenísticos, e que não coadunavam com os constructos ideológicos dos gregos (formulando ideologias contestadoras a esse domínio), ou mesmo que não aceitavam a submissão política pela qual passavam (fomentando movimentos que buscavam o fim desta submissão). A questão é que, por mais que esses existissem, eles não conseguiam se expandir a ponto de colocar em xeque os interesses dos gregos. Será somente no século seguinte que veremos isso acontecer.

<sup>191</sup> A unidade do mundo helenístico pode ser compreendida até nas guerras que os reinos helenistas travaram. Como analisamos ao longo do capítulo, os reinos helenísticos preferencialmente batalhavam entre si (e o destaque maior nesse quesito são claramente as Guerras Sírias). Até mesmo no plano da política externa, o horizonte dos respectivos soberanos eram limitados aos territórios conquistados por Alexandre, com uma ausência de ambições expansionistas para além destes limites. O Bloco Histórico helenístico constituiu-se em um verdadeiro universo; com suas dinâmicas próprias e suas próprias certezas.

reino e para a própria segurança da casa dinástica. Explicitou-se que os principais laços que ligavam as cidades à realeza não eram de carácter administrativo ou mesmo legal, mas sim de cunho cultural. A partir daí nos foi possível apreender um pouco melhor a clara cisão existente entre os próprios súditos de um determinado reino, onde gregos e nativos gozavam de tratamento diferenciado, e como que a ascensão social -e mesmo até a representação política- estava atrelada a adoção parcial ou total de elementos culturais gregos, isto é, de uma assimilação ao modo de vida e de pensar dos gregos. Era a opção de incorporar-se ao novo sistema ou ficar à sua margem. Ao analisarmos estas questões, nos tornamos aptos a compreender melhor o conceito de Helenização, deixando de lado visões demasiadamente contemporizadoras sobre o mesmo (que o compreendiam de maneira demasiadamente recíproca), e atinando para o fato de que este processo incidia mormente nas culturas e nos indivíduos nativos, que, como acabamos de falar, eram estimulados por uma série de vantagens a assimilar e incorporar elementos culturais gregos. Esse último ponto nos remeteu imediatamente para os discursos reforçados ao longo do século III -parte dos alicerces ideológicos desse Bloco Histórico- e que colocavam a cultura grega em um plano superior à cultura dos povos subjugados, sendo a hibridização cultural como um dos poucos caminhos possíveis de ventura para indivíduos e povos. Por último, também nos foi possível ter a clareza de que neste momento histórico que estamos analisando a cultura e a política em muitos momentos se imiscuíam uma na outra, sendo extremamente difícil discernir de maneira cabal entre fenômenos políticos e ou culturais.

Também retomamos as reflexões de Antonio Gramsci. Após diferenciarmos os tipos de Bloco Histórico, compreendemos que o Bloco Histórico Helenístico no século III é claramente um caso de Hegemonia da classe fundamental. Não havia força externa ou interna capaz de rivalizar contra os Estados helenísticos. E isto se dá tanto no plano militar, quanto no plano ideológico. As dinastias helenísticas surgidas neste século encontram pleno desenvolvimento e perpetuação de linhagem, não havendo poderio que seriamente as ameaçassem, a não ser elas mesmo entre si. No plano das ideias, o próprio processo de helenização nos demonstra como as narrativas construídas nesse momento são absorvidas por amplos contingentes de nativos, sem que discursos opositores ao paradigma da Helenização (apesar de estes existirem!) ganhassem grande repercussão.<sup>192</sup> Por tudo isso, temos no século III o século da maturidade e do apogeu deste Bloco Histórico, onde seu poderio militar é incontestado e suas narrativas amplamente aceitas.

---

<sup>192</sup> Um exemplo claro de assimilação cultural aos paradigmas gregos nos é dado pelo "romance dos Tobíadas", narrado por Flávio Josefo. Ver páginas 56 e 57 deste volume.

### 3- O SÉCULO II A.C.: A ASCENSÃO ROMANA E A FRAGMENTAÇÃO SELÊUCIDA

#### 3.1- Introdução

Se o século III a.C. se caracteriza por ser o período de consolidação e apogeu do Bloco Histórico Helenista, no século II iremos assistir ao início de seu esfacelamento. Dentre as causas que precipitaram a sua ruína, a expansão romana para oriente foi, sem dúvida, fator preponderante se não principal. A emergência do poderio romano no Mediterrâneo Oriental se deu de maneira incontestável: em menos de sete anos Roma derrotará os exércitos do rei macedônio Filipe V (tataraneto de Antígono Monoftalmo) e do rei selêucida Antíoco III (respectivamente em 197 e 190). A vitória militar romana não significou de imediato o fim destas dinastias ou de seus reinos- Roma permite que ambos os soberanos continuem em seus tronos – mas a partir de então observaremos grandes mudanças na dinâmica política e ideológica que vínhamos construindo nos capítulos precedentes.

De modo sucinto, a decadência do poderio helenístico se expressou de duas maneiras: a primeira, mais óbvia, através da gradual perda de autonomia política por parte destas realidades estatais<sup>193</sup> e na conseqüente e progressiva fragmentação de seus respectivos territórios<sup>194</sup>; e a segunda, um pouco mais sutil, por meio da emergência de discursos opostos ao paradigma grego de helenização. O fato é que a incorporação da República Romana no rol dos protagonistas políticos do Bloco Histórico Helenista, principalmente após as referidas vitórias militares, porá em cheque grande parte das narrativas construídas por estes reinos e que justificavam, em parte, suas respectivas hegemonias em relação aos povos nativos subjugados. A ascensão romana, portanto, propiciará a emergência de forças contestatórias aos interesses dos reinos helenistas, tanto no plano político, quanto no plano ideológico.

A análise do caso da Judeia nos demonstra isso de maneira cristalina. Após mais de cento e cinquenta anos de dominação greco-macedônia, um grupo de sacerdotes judeus irá, em 167, iniciar uma rebelião aberta contra o poder central de Antioquia, que levará, em meados do século, a uma autonomia política<sup>195</sup> que não era vivenciada desde a destruição do primeiro templo judaico pelos babilônios. Esta revolta ficou conhecida pelo nome de “revolta do

<sup>193</sup> A Macedônia, por exemplo, deixará de ser um reino independente já em 168

<sup>194</sup> O caso do reino selêucida, como veremos adiante, talvez seja o mais simbólico neste referente.

<sup>195</sup> Frequentemente se usa o termo independência, mas este não é correto. Por isso preferimos usar o mais brando, porém menos preciso “autonomia política”.

Macabeus” e, a julgar pelo conteúdo de duas das principais obras literárias ligadas a este movimento, ela estava firmemente ancorada em uma ideologia anti-helenísticas; isto é, em um exacerbada defesa do modo de vida tradicional judaico que encarava de maneira crítica a interpenetração cultural entre helenismo e judaísmo, com vistas a preservação da cultura e da religião judaica.

Concomitante à revolta dos Macabeus, também verificamos que nesse período igualmente ganha fôlego na Judeia uma nova compreensão sobre o divino e o mundo, uma teologia distinta do antigo padrão teológico judaico, com o desenvolvimento de novas concepções sobre a realidade que estão refletidas em diversas obras literárias forjadas neste período. Esta “teologia”, conhecida como *apocalipsismo*, também promove uma leitura crítica do período helenístico. A relação entre a revolta dos Macabeus e o apocalipsismo judaico ainda não é de todo clara, mas ambos representam formas de dissenso frente ao paradigma grego de helenização.

A análise do caso da Judeia nos orienta a caracterizarmos o século II como uma fase de transição no Bloco Histórico Helenista, que deixará de ser um Bloco Histórico Hegemônico e se transformará naquilo que Gramsci nomeou de ditadura. A partir do momento que os discursos ideológicos que sustentavam o paradigma grego de helenização passaram a ser contestados - perdendo deste modo sua aura de verdade - cada vez mais Antioquia terá que se valer da Sociedade Política para submeter o contingente populacional daquela região. A construção de uma fortaleza dentro de Jerusalém, conhecida como “Akra”, além de posteriores construções de fortes ao longo de toda a Palestina nos confirmariam as crescentes dificuldades enfrentadas pelos selêucidas para o governo da região.

Na primeira seção deste capítulo introduziremos Roma como nova personagem dentro de nossa trama. Trata-se de uma seção factual, onde pretendemos demonstrar como a república romana se insere dentro da área de influência dos reinos helenísticos e as principais estratégias que desenvolve para contrabalançar a influência e o poderio destes no Mediterrâneo Oriental. Explicitaremos como Roma habilmente constrói uma narrativa opositora aos interesses dos reinos helenistas, se colocando como libertadora de diversas cidades gregas e aliando-se às vítimas do imperialismo helenista.

A segunda seção deste capítulo é destinada a narrar os acontecimentos políticos que levaram a sublevação judaica, assim como os principais marcos da revolta do Macabeus. Posteriormente, em uma terceira seção, iremos analisar o apocalipsismo judaico, tentando compreender de que forma a ascensão desta forma de concepção alterava a forma com que o poderio helenista era compreendido pelos judeus. A conclusão encerrará o capítulo.

## Roma

Já fazia algum tempo que Roma era conhecida pelos reinos helenísticos. Sua vitória contra o rei de Épiro, ainda nas primeiras décadas do século III, inaugurou sua aparição, sendo o Egito o primeiro reino a estabelecer relações diplomáticas com a República, em 273.<sup>196</sup> Foi, contudo, durante as duas últimas décadas do século III que Roma definitivamente entrou na alçada dos reinos helenísticos. A república romana teve que enfrentar não só o poderoso exército cartaginês liderado por Aníbal Barca, como também as tropas de Filipe V de Macedônia, neto de Antígono Gónatas e tataraneto de Antígono Monofthalmo.

As confrontações entre Roma e Cartago já datavam desde a primeira metade do século III, quando as tropas romanas derrotaram as forças cartaginesas na 1ª Guerra Púnica (264-241).<sup>197</sup> O conflito entre Roma e Cartago envolvia, dentre outras questões, uma disputa pela hegemonia no Mediterrâneo Ocidental. Apesar de Roma ter tido ganhos territoriais no primeiro confronto, Cartago conseguiu se recuperar ao fundar colônias na Espanha e se aliar às tribos locais, o que novamente levaria a um conflito aberto.<sup>198</sup> No começo da 2ª Guerra Púnica (218-201), as forças cartaginesas, lideradas pelo general Aníbal Barca, tiveram ganhos militares importantes, conseguindo penetrar na península italiana e forçando Roma a travar uma guerra defensiva.<sup>199</sup>

Ao mesmo tempo que Roma disputa com Cartago a hegemonia do Mediterrâneo Ocidental, ela também já agia em prol de seus interesses à oriente, ainda que fosse, como vimos, no litoral do Mar Adriático. Após a vitória contra Pirro, rei de Épiro, Roma novamente interveio na costa da Ilíria em 229 em uma ação contra a pirataria, campanha esta que colocou Roma pela primeira vez em contato direto com as potências que dominavam a Grécia: duas confederações de cidades gregas (as Ligas Etólia e Aquéia) e o próprio Reino Macedônio. Também foi na ocasião que Roma celebrou, pela primeira vez, uma aliança com comunidades gregas (especificamente com as cidades de Epidamno e Apolônia).<sup>200</sup> Para o historiador russo Mikhail Rostovtzeff, a interferência romana em assuntos gregos não poderia levar a outra coisa senão a um choque contra os interesses do Reino Macedônio, a grande potência imperial da região.<sup>201</sup> Portanto, era mais que natural que, iniciada a 2ª Guerra Púnica, houvesse uma aproximação

<sup>196</sup> ROSTOVITZEFF, Mikhail. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967. p.56.

<sup>197</sup> Ibidem. p. 59.

<sup>198</sup> Ibidem. p. 61.

<sup>199</sup> Ibidem. p. 63.

<sup>200</sup> Ibidem. p. 62.

<sup>201</sup> Idem.

entre Cartago e a Macedônia, o que concretamente se dá em 215, quando Filipe V, após ter preparado um exército para expulsar os romanos da Ilíria, firma uma aliança com Cartago.<sup>202</sup>

Com o início da 1ª Guerra Macedônica em 214,<sup>203</sup> Roma se encontrava em apuros. Não só todo o sul da península italiana estava nas mãos de Aníbal, como a quase inevitável conquista da Ilíria por Filipe tornaria uma invasão macedônia à península itálica provável.<sup>204</sup> Ameaçada de ter que lutar em duas frentes contra dois poderosos inimigos, Roma usa muito bem o jogo diplomático para emparelhar os conflitos. Assim, em 212, quando as vitórias de Filipe na Ilíria, principalmente a conquista do excelente porto de Lisso, deixavam claro que o próximo passo do rei helenista seria desembarcar na Itália e juntar forças com Aníbal, Roma irá se aliar a já citada Liga Etólia, prometendo-lhes recursos e apoio militar em troca de uma aliança contra os macedônios.<sup>205</sup> Temos o início, portanto, da sábia estratégia romana de explorar e estimular as tradicionais vítimas do imperialismo helenista contra seus próprios dominadores, estratégia que surtirá efeito e impedirá que Filipe, de fato, deixe a Grécia.<sup>206</sup> Mais confortável, Roma pôde se reorganizar e começou a infligir derrotas no exército de Aníbal, sem, contudo, conseguir o derrotar completamente. Deste modo, Roma optará por uma tática ousada, invadindo a África em uma tentativa de forçar Aníbal a recuar para defender sua pátria. Antes, contudo, era necessário estabelecer de vez o fim das agressões com a Macedônia para que o exército romano pudesse deixar a península rumo a África, o que foi feito através de um acordo assinado em 205 com ligeiras vantagens para Filipe. Livres do risco de travar combate em dois *fronts*, a guerra púnica passou a ser disputada na África, e Roma saía de uma posição defensiva para uma ofensiva.

É importante ressaltarmos que nesse meio tempo, isto é, no exato momento em que Roma desembarcava em solo africano, duas monarquias helenísticas faziam movimentações importantes para os desdobramentos políticos que se seguirão em breve. Filipe V, já sem a ameaça romana, avançará sobre o Egeu, enquanto Antíoco III, de volta de sua exitosa campanha oriental, marchará sobre a Ásia Menor. O que nos interessa nestes dois casos é que serão as mesmas personagens – notadamente Rodes, Pérgamo e o Egito – os grandes prejudicados em ambas as ações.<sup>207</sup> Naturalmente há a formação de eixos de interesses entre estes. Cumpre também lembrar ao leitor que antes de invadir a Coele-Síria e dar início a 5ª Guerra Síria,

---

<sup>202</sup>ROSTOVITZ, Mikhail. *História de...* op. cit. p. 64.

<sup>203</sup>Idem.

<sup>204</sup>Ibidem. p. 65.

<sup>205</sup>Ibidem. p. 64.

<sup>206</sup>Ibidem. p. 65.

<sup>207</sup>ERRINGTON, R.M.. Rome against Philip and Antiochus. In: ASTIN, A. E. et al. (Ed.). **The Cambridge Ancient History: Vol.: VIII, Rome and Mediterranean to 133 B.C.** Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 250.

Antíoco oficializara um acordo com Filipe. Feito este grande parêntese, voltemos para o desfecho da 2ª Guerra Púnica.

Lutando em solo africano e aliando-se aos inimigos de Cartago no continente, Roma demorou três anos para finalmente conseguir subjugar o exército rival. A rendição da cidade fenícia foi assinada em 201, com grandes exigências feitas pelos romanos. Não só Cartago deveria pagar uma grande soma em dinheiro, como também deveria destruir todos os seus navios e aceitar a limitação de sua dependência nas relações externas. Na prática, Roma transformava Cartago em sua dependente e vassala: era o fim da cidade como uma potência imperial.<sup>208</sup>

É fundamental para compreendermos a reviravolta que a República Romana conseguiu imprimir à dinâmica do conflito, atentarmos para o bom uso que ela fez da arte da diplomacia. Nesse referente, Roma habilidosamente conseguiu explorar as insatisfações de algumas cidades gregas com a hegemonia exercida sobre elas pela Macedônia e, como vamos verificar mais adiante, este tipo de estratégia será recorrente e de grande eficácia para o sucesso dos objetivos da cidade. O já citado Mikhail Rostovtzeff nos diz que após o êxito na 2ª Guerra Púnica, Roma passou a fazer parte da família dos reinos helenísticos que disputavam a hegemonia no Mediterrâneo Oriental, porém, por ser um acontecimento excepcional na história política do Oriente Helenístico, Roma propiciou uma nova formatação da balança de poder da região.<sup>209</sup> Era natural que todos os Estados da região quisessem se valer da novidade para promover seus próprios interesses, mas o tempo irá deixar claro que a ascensão romana ia ao encontro dos interesses das realidades políticas de menor poderio e de encontro às ambições hegemônicas dos grandes reinos helenísticos, neste momento capitaneadas mormente por Antíoco III e Filipe V. Para Rostovtzeff, além das cidades gregas continentais, foram Rodes, Pérgamo e o Reino Ptolomaico os maiores beneficiados da introdução das legiões romanas no Mediterrâneo Oriental.<sup>210</sup> Todos estes “se apressaram a estabelecer relações de amizade com a Roma”<sup>211</sup>, e era, portanto, “natural que chovessem (...) os pedidos de apoio e aliança dos pequenos Estados helenistas”<sup>212</sup>.

A paz assinada em 205 entre Roma e a Macedônia não era de fato mais do que uma paz provisória. Como já foi citado, a Macedônia continuou com políticas expansionistas e, por volta de 203 – enquanto Antíoco expandia seu poderio pela Ásia Menor –, Filipe V enfrentava uma

<sup>208</sup> ROSTOVITZEFF, Mikhail. *História de...* op. cit. p. 66-67.

<sup>209</sup> Idem.

<sup>210</sup> O Egito já se encontrava bastante enfraquecido, mas ainda era incomparavelmente mais poderoso que qualquer cidade ou pequena dinastia helenista.

<sup>211</sup> ROSTOVITZEFF, Mikhail. *História de...* op. cit. p. 68.

<sup>212</sup> Ibidem. p. 68-69.



coalizão formada por Pérgamo, Rodes e Bizâncio.<sup>213</sup> Os dois reinos helenistas também estabeleceram um pacto de ajuda mútua, que incluía, segundo alguns autores, a divisão das terras egípcias futuramente capturadas. Era esperado, portanto, que findada a Guerra Púnica, os interesses romanos se conjugassem com as necessidades de Pérgamo, Rodes e Egito.<sup>214</sup> E é aí que novamente vemos a prudência romana nas questões diplomáticas. Sabedora que um novo confronto contra o reino dos descendentes de Antígono era somente questão de tempo, a república busca garantir que as antigas rivalidades entre as dinastias helênicas continuassem ativas. Deste modo, a mesma embaixada que entregou a Filipe V o ultimato para abdicar de suas aquisições na Ásia Menor e no Egeu e que selou a aliança entre Roma, Pérgamo e Rodes, esta mesma embaixada também foi ao encontro de Antíoco III, para garantir a neutralidade do rei no iminente conflito.<sup>215</sup> Obviamente que o trato entre Filipe e Antíoco era circunstancial - a Macedônia era, antes de tudo, uma antiga inimiga da Selêucida - e não deve ter sido difícil para os embaixadores romanos obter a anuência de Antíoco nesse referente. Deste modo, livre do risco de ter que enfrentar uma força conjunta de duas monarquias helenistas, a 2ª Guerra Macedônica (200-197) tem início no ano de 200.<sup>216</sup>

Segundo o historiador britânico Robert Malcolm Errington, Roma tinha dois objetivos principais. O primeiro era demonstrar para Filipe, através da força militar, que ele deveria agir de acordo com os interesses romanos sob o risco de ter de pagar um preço muito maior caso não o fizesse. O segundo era ganhar os “corações e mentes” das cidades e pequenas monarquias helenísticas para o lado romano, que se apresentava, neste momento, como uma potência altruísta.<sup>217</sup> Para cumprir este segundo objetivo Roma utilizava-se da propaganda e da diplomacia, e, de forma complementar, de ações militares que eram compreendidas como sendo do interesse de seus aliados.<sup>218</sup> A narrativa romana era que a guerra tinha o objetivo maior de livrar estes pequenos Estados da tirania macedônia.<sup>219</sup>

Analisando o desenrolar da guerra, vemos que Roma optou por ir minando pouco a pouco o poderio de Filipe V. Não houve um ataque direto ao coração do reino, mas sim o constante e gradual ganhos de territórios periféricos, de forma a enfraquecer sobremaneira a capacidade militar e logística de Filipe. A estratégia dá certo e em 198 Filipe é forçado a preparar um grande exército para enfrentar diretamente o núcleo das forças romanas, o que

<sup>213</sup> É importante notar que alguns Estados são igualmente atingidos por ambos os expansionismos - o macedônio e o selêucida. Estes são Pérgamo, Rodes e o Egito. Não é à toa que eles serão aliados de primeira hora dos romanos nas guerras que Roma travará contra esses dois reinos. ROSTOVITZ, Mikhail. *História de...* op. cit. p. 244.

<sup>214</sup> ERRINGTON, R.M.. *Rome against ...* op. cit. p. 250.

<sup>215</sup> HENGEL, Martin. *The political...* op. cit. p. 75.

<sup>216</sup> ERRINGTON, R.M.. *Rome against ...* op. cit. p. 261.

<sup>217</sup> *Ibidem.* p. 262.

<sup>218</sup> *Idem.*

<sup>219</sup> *Idem.*

ocorre em Cinoscéfalos, na Tessália, com a vitória dos romanos. É após o desfecho da batalha que a política de longo prazo romana em relação a Grécia fica mais clara. Como já foi dito, Roma não desejava destruir Filipe, mas tão somente garantir a obediência deste aos seus interesses. Isto explica tanto a aceitação por parte do general romano Tito Flaminio do pedido de Filipe para negociar um tratado de paz após a batalha, quanto sua rejeição ao pedido de seus aliados para depor Filipe.<sup>220</sup> De fato, os objetivos já haviam sido atingidos; a Macedônia havia sido humilhada e Filipe só havia sido mantido no poder pela graça de Roma.<sup>221</sup> Não deveria ser do interesse da república gerar um excessivo vácuo de poder na região.

A incontestável vitória romana deve ter dado a Antíoco III a real dimensão do perigo que se avizinhava a oeste. Em 196 ele iniciará diálogos com o Egito, do modo a cimentar um acordo de paz entre ambos e formar uma tênue aliança, através do casamento do jovem rei egípcio Ptolomeu V Epífanes com Cleópatra, sua filha. Livre para agir a oeste, Antíoco retoma sua política proativa na Ásia Menor e no Egeu, o que obviamente levou a uma confrontação com os interesses romanos na região. Um pouco antes, ainda em 196, durante as negociações de paz com Filipe V, o senado romano havia declarado que todos os gregos deveriam ser livres e viver de acordo com suas próprias leis, tanto nas cidades da Europa, quanto nas da Ásia. Para Errington, a inclusão dos gregos asiáticos na declaração do senado romano “[...] representava a clara e deliberada extensão da declarada esfera de interesse romana para o interior da Ásia Menor.”<sup>222</sup>

A guerra pela supremacia do Mediterrâneo Oriental era incontornável, e o estopim se deu quando a Liga Etólia, que se sentia injustiçada após o fim da Guerra Macedônia, declarou guerra a Roma e convidou Antíoco para liderar seus exércitos. O rei Selêucida entrou na Europa em 192 e a guerra começou. A intenção de Antíoco era lutar contra os romanos em solo grego para, desta forma, conseguir capitanear o apoio não só dos etólios mas de todas as cidades e comunidades que estivessem descontentes com a hegemonia dos itálicos na região. Contudo, para sua decepção, o real grau do descontentamento era muito menor do que suas expectativas, e os próprios etólios lhe deram apenas um suporte modesto. Filipe, por exemplo, manteve-se leal e o combateu junto com os romanos.<sup>223</sup> O principal confronto entre os dois exércitos se deu na primavera de 191, onde Antíoco teve que enfrentar um exército com o dobro do tamanho do seu. O resultado não poderia ter sido outro: derrotado, teve que sair definitivamente da Europa.

<sup>220</sup> ERRINGTON, R.M.. Rome against ...op. cit. p. 268.

<sup>221</sup> Idem.

<sup>222</sup>. Tradução nossa: “[...] represents a clear and deliberated extension of Rome's declared sphere of interests into Asia Minor”.  
ERRINGTON, R.M.. Rome against ...op. cit. p. 270

<sup>223</sup> ERRINGTON, R.M.. Rome against ...op. cit. p. 284.

O confronto derradeiro entre as duas potências, contudo, se dará na Ásia Menor em 190, perto da cidade de Magnésia, na Lídia. Na ocasião, era o exército selêucida que tinha o dobro do tamanho do exército romano, mas mesmo com esta superioridade numérica as forças multiétnicas selêucidas não foram páreas para as legiões romanas, que marchavam reforçadas principalmente pelos seus antigos aliados de Pérgamo e Rodes.<sup>224</sup> A vitória romana foi o grande *turning point* na história da Ásia Menor. Ela demonstrava de forma cabal que não seriam mais as grandes monarquias helenísticas aquelas que dariam as cartas no Mediterrâneo Oriental a partir de então. Mais que isso. Abusando de um olhar teleológico, a vitória romana sobre as forças de Antíoco pressagiava o início do fim do grande ciclo histórico inaugurado quando Alexandre, o Grande, derrotou os persas aquemênidas em Gaugamela. Era o início da longa agonia das dinastias fundadas pelos diádocos e, de certa forma, os contemporâneos perceberam que havia algo de novo no ar. Errington nos diz que quando o acordo de paz entre Roma e a Selêucida ia ser ratificado pelo senado romano, não só os principais protagonistas do confronto enviaram representantes como praticamente todos os pequenos Estados e comunidades que se sentiram afetados pela guerra também o fizeram. Representando Pérgamo, por exemplo, foi o próprio rei Eumenes II, filho de Atálo I.<sup>225</sup>

Cabe salientar que Roma seguiu com Antíoco a mesma estratégia que executou contra Filipe nove anos antes; não interessava destruir a Selêucida nesse momento, tão pouco ocupar militarmente a Ásia Menor: o fundamental era assegurar que a região, principalmente as importantes cidades costeiras, fossem controladas pelos amigos de Roma.<sup>226</sup> Outro ponto fundamental para a República era impedir que algum Estado ganhasse poder de tal maneira no vácuo aberto pela derrota de Antíoco que, em um futuro próximo, pudesse ter a capacidade de se opor aos interesses romanos. Nesse sentido, como brinca Errington, o objetivo romano não era propiciar um “equilíbrio de poder”, mas sim um “equilíbrio de fraqueza”.<sup>227</sup> A questão primeira que emergia nesse momento era como conciliar o apetite de seus aliados - principalmente Pérgamo e Rodes, que claramente esperavam recompensas pela participação ativa no confronto- com o discurso em prol da liberdade dos gregos asiáticos. Dar liberdade política as realidades locais ou subordiná-las aos seus aliados de primeira hora? Roma fez a seguinte opção; aquelas cidades ou pequenos Estados que se juntaram ao esforço de guerra romano até a batalha de Magnésia iam ser declaradas livres, fora do jugo de qualquer força

<sup>224</sup> ERRINGTON, R.M.. Rome against ...op. cit. p. 287.

<sup>225</sup> Idem.

<sup>226</sup> ERRINGTON, R.M., 1984, p. 289.

<sup>227</sup> ERRINGTON, R.M.. Rome against ...op. cit. p. 269.

externa, os outros casos, dependendo de sua localização geográfica, ou seriam entregues ao reino de Pérgamo ou a Rodes.<sup>228</sup> Para Errington, a estratégia romana

Não era mais do que a aplicação a uma nova área do princípio que já havia sido aplicado aos Balcãs em 196 e 195, de insistir que as áreas as quais o Senado reconheceu como importantes para os interesses romanos fossem não só neutralizadas de influências externas mas que fossem ativamente preservadas aos amigos romanos e ao poder romano. Eumenes, Rodes e as cidades gregas livres da Ásia Menor tinham uma coisa em comum: deviam as vantagens do status que receberam em 188 somente a Roma - e elas sabiam.<sup>229</sup>

Complementando o raciocínio, a frustrada tentativa de Antíoco de capitalizar a insatisfação grega contra Roma havia provado que a gratidão poderia ser um substituto mais eficaz que as próprias legiões. Principalmente no longo prazo.<sup>230</sup>

Cumprido neste momento sintetizarmos aquilo que vimos de maneira extensa. Como pudemos verificar, o século II testemunha de forma irrevogável a entrada no mediterrâneo oriental do poderio romano. Apesar de já atuar política e militarmente a oriente da península itálica desde a primeira metade do século III, o foco da atenção da República ainda estava inteiramente voltado para suas disputas com Cartago. No entanto, após o término da 2ª guerra púnica (201), e em parte consequência direta deste conflito, Roma inicia um movimento de estreitamento com a política que se desenrola a leste de suas fronteiras. O fato concreto é que em um curto espaço de sete anos as tropas romanas derrotam os dois mais poderosos reis do mundo helenista: Filipe V e Antíoco III. Não seria exagerado afirmarmos que Roma “nasce” para o mundo dos grandes impérios na passagem do século III para o século II: a vitória sobre Cartago em 201, sobre o Reino Macedônio em 197 e sobre o poderoso Reino Selêucida em 191 não só tornam Roma um importantíssimo *player*, como o principal protagonista da política mediterrânica a partir de então. No que concerne aos dois reinos derrotados – a Macedônia e a Selêucida – Roma, apesar de impor pesadas indenizações de guerra e substanciais perdas territoriais, não se esforçará para suplantá-los ou substituí-los. Filipe V reinará por mais dezoito anos após sua derrota, sendo até mesmo capaz de reaver parte de seu poderio, e Antíoco poderá continuar no trono, desde que não ultrapasse os limites impostos pelo tratado de paz, que o proibia de adentrar na Ásia Menor. Porém, mais importante do que os fatos em si, é a análise que podemos tirar deles.

<sup>228</sup> ERRINGTON, R.M.. Rome against ...op. cit. p. 288.

<sup>229</sup> Tradução nossa: “[...] was no more than the application to a new área of the principle which has already been applied to the Balkans in 196 and 195, of insisting that areas in which the Senate recognized important Roman interests were not only neutralized from outside influences but were actively to preserve of Roman friends and Roman power. Eumenes, Rodhes and the free Greek cities of Asia Minor had one thing in common: they owed the advantages of the status which they received in 188 to Rome alone – and they knew it”. ERRINGTON, R.M.. Rome against ...op. cit. p. 289.

<sup>230</sup> Idem.

Os casos de Filipe e Antíoco nos permitem tirar algumas conclusões que serão importantes para o desenrolar desta pesquisa. A primeira delas é constatação do êxito romano em construir uma complementariedade muito feliz entre a forma como enfrentou seus adversários e a narrativa que formulou para justificar seus atos. Roma buscou explorar ao máximo os conflitos que o imperialismo helenista causou, se apoiando nos ressentidos da dominação helênica e os prometendo liberdade em troca de apoio. É também possível perceber algumas recorrências no modo como Roma constrói o pós-guerra. Nesse sentido, percebemos que Roma - após derrotar o exército principal, da grande potência imperialista - não ocupa a localidade em questão; mantém o perdedor no trono, limitando ao máximo seu poderio e o alienando de parte de seu território. Além disso, ela concede algumas autonomias locais e infla um ou dois aliados de primeira hora. A estratégia é clara; esperava-se que esses pequenos reinos contrabalançassem o peso das potências helênicas, reequilibrando o jogo de forças sem a necessidade da presença militar romana ostensiva. Poderíamos afirmar que este quadro narrado é pura e simplesmente uma tática de confrontação, cujo objetivo maior é enfraquecer gradualmente seus adversários. No entanto, e aqui reside grande parte da genialidade romana, de forma complementar a esta sábia estratégia há toda uma formulação de um discurso que explica e expõe o conflito em termos de apoio a um grupo de cidades ou a um pequeno Estado oprimido por uma potência tirânica. A justificação externa para a guerra não são os interesses romanos, mas sim o apoio que Roma presta ao lado mais fraco de um confronto assimétrico: é a construção da narrativa de uma potência altruísta. Não devemos negligenciar a força deste discurso, nem tão pouco a atração que ele deve ter exercido sobre realidades coletivas que ainda se encontravam submetidas a alguma potência helênica após o desfecho de Magnésia.

O principal questionamento que pode ser formulado à análise empreendida acima é quanto à sua teleologia. Poderia se afirmar que não havia um plano traçado quando Roma enfrentou Filipe pela segunda vez, e os fatos e as decisões tomadas pela República durante e após o conflito são frutos de um conjunto complexo de fatores que só obedecem a sua própria dinâmica. Concordamos com a preocupação que geram o questionamento e até mesmo com suas afirmações. Não negamos que as decisões tomadas pelo Senado romano correspondessem aos interesses de senadores e de grupos de senadores e que o processo de expansão romana não era planejado, não haveria um roteiro pré-definido sobre como proceder no embate com as potências helenísticas. Replicamos, no entanto, que nossa análise em momento algum afirma esta pré-existência, o que observamos é apenas a existência de um padrão, que se verifica através dos exemplos concretos das guerras travadas contra a Macedônia e contra a Selêucida. As razões internas que levaram Roma a tomar atitudes similares tanto com a Macedônia quanto

com a Selêucida estão em outro nível de análise e fogem de nosso interesse. No entanto, reafirmamos o que foi dito: há um padrão de comportamento na relação romana para com seus inimigos e também para com seus aliados. Como vamos verificar nas páginas subsequentes, um dos princípios que guiam esse padrão é o zelo com o qual a República buscou manter - para usarmos do chiste de Errington mais uma vez - “um equilíbrio de fraqueza”, seja em relação aos seus inimigos, seja em relação aos seus supostos aliados. A questão que jaz implícita neste raciocínio é que Roma aparenta não buscar uma verdadeira aliança com determinadas forças, mas tão somente usá-las de maneira instrumental para, posteriormente, descartá-las. Ninguém conseguirá se manter aliado a Roma por muito tempo ou mesmo estabelecer uma relação verdadeiramente horizontal. Esta última afirmação poderá ser verificada mormente nos casos de Pérgamo e Rodes durante o século II. No mais, sobre a política externa romana é salutar ouvirmos mais uma vez a opinião de Mikhail Rostovtzeff.

Em seu livro sobre a história romana, o autor nos adverte que se no início do século II o Estado Romano havia deixado de ser uma federação de cidades e clãs italianos para se tornar, em pouco mais de cinquenta anos, um grande império, “sem qualquer rival, no Ocidente ou no Oriente”<sup>231</sup>. Os romanos, contudo, “não agiram deliberadamente para conquistar tal situação, nem desejaram – foi o resultado natural de uma série de incidentes, cujas consequências ninguém em Roma previu nem podia prever”<sup>232</sup>. Concordamos com a afirmação. Do mesmo modo, concordamos quando o historiador complementa seu raciocínio e afirma, em relação a libertação das comunidades helênicas pelos romanos, que

Todos os reinos helenistas eram independentes, mas nenhum poderoso. A todos, e especialmente às cidades gregas, Roma garantia “liberdade”, mas no momento em que qualquer deles mostrava tendências de realizar uma política independente, prontamente o esmagava. Evidentemente, a posição real da Grécia e dos países helenistas não era segredo para os homens de maior visão. Eumênio II, rei de Pérgamo, sentiu que não era aliado de Roma, mas vassalo e servo. Outros Estados asiáticos e cidades gregas não estavam em melhor situação. Embora a princípio Roma não desejasse usar uma linguagem muito clara, aos poucos foi adquirindo o gosto do mando, e os conselhos que dava a seus amigos – até então muito semelhantes a determinações – tornaram-se ordens, pura e simplesmente, que os aliados eram forçados a aceitar e obedecer sem qualquer escusa.<sup>233</sup>

## **O mundo helenístico após o tratado de Magnésia**

<sup>231</sup> ROSTOVITZEFF, Mikhail. *História de...* op. cit. p. 78.

<sup>232</sup> Idem.

<sup>233</sup> ROSTOVITZEFF, Mikhail. *História de...* op. cit. p. 71 -72.

O tratado de paz entre os romanos e os selêucidas foi assinado um ano após o desastre de Magnésia, na cidade Síria de Apaméia. Pelos termos do contrato, a Selêucida deveria se retirar da totalidade da Ásia Menor (como já foi dito) e não ultrapassar sobre hipótese alguma uma cadeia de montanhas que simbolizava o limite imposto (tratam-se dos Montes Tauros), abrir mão da totalidade de sua frota e de seus elefantes de guerra e pagar uma indenização de doze mil talentos ao longo de doze anos.<sup>234</sup> Como era praxe neste tipo de acordo, um nobre de grande importância para o lado perdedor deveria ser enviado para o lado vencedor como uma espécie de garantia de que o combinado seria cumprido, e este fardo coube ao filho mais novo de Antíoco, também de nome Antíoco. A Selêucida ainda devia algumas obrigações para com Pérgamo, que receberia de Antioquia quatrocentos talentos de ouro e mais uma certa quantidade de grãos.<sup>235</sup>

Tempos difíceis se avizinhavam para a Selêucida após Apaméia. Além de todas as obrigações impostas pela derrota, Antíoco III morrerá um ano depois da assinatura de tal tratado, em 188, durante a tentativa de levantar fundos através do saque de um templo em seu próprio território. Com sua morte, quem assumiu o trono foi seu filho Selêuco (que já governava como co-regente desde 189). Segundo o historiador alemão Christian Habicht, as fontes retratam Selêuco IV como inativo e fraco, talvez pelo fato de o 7<sup>a</sup> rei da dinastia fundada por Selêuco I não ter participado de uma só guerra.<sup>236</sup> Mas, ainda segundo o historiador, tal fato é perfeitamente compreensivo quando concebemos que Selêuco IV, que reinará de 188 até 175, herdou um reino decepado de suas principais regiões produtoras de prata e com uma substancial indenização de guerra devida à Roma. Ainda segundo Habicht, a pauperização do reino Selêucida pode ser verificada através da numismática, que atesta a pequena cunhagem de moedas em razão da escassez de prata pelo qual passava a Selêucida.<sup>237</sup> Dentro desta perspectiva, podemos considerar que o reinado de Selêuco não foi tão letárgico como se supõe: era, de fato, a arte do possível. Habicht nos diz que Selêuco se mostrou habilidoso em recuperar parte da importância do reino através dos canais diplomáticos, pois a entrada de Roma no Mediterrâneo Oriental, ao mexer com o equilíbrio de poder na região, havia possibilitado a abertura novas possibilidades que Selêuco soube muito bem explorar.

O final da década de 80 do século II também se caracteriza pelo expansionismo de Pérgamo na Ásia Menor. Vemos as forças de Eumenes II guerreando contra os pequenos reinos

<sup>234</sup> HENGEL, Martin. *The political...* op. cit. p. 76.

<sup>235</sup> ERRINGTON, R.M.. *Rome against ...* op. cit. p. 286.

<sup>236</sup> HABICHT, C. *The Seleucids and their rivals*. In: ASTIN, A. E. et al. (Ed.). **The Cambridge Ancient History**: Vol.: VIII, *Rome and Mediterranean to 133 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 338.

<sup>237</sup> Idem.

locais; primeiro contra a Bitínia, posteriormente contra Pontus. Estas guerras nos trazem alguns pontos importantes. O primeiro é que, com a exceção do Reino da Capadócia (que havia firmado uma aliança através do matrimônio da filha de seu Rei com Eumenes), a Ásia Menor assiste a uma configuração que opõe Pérgamo contra todos os outros reinos da região. Até Rodes, antigo aliado, tem suas rugas com o reino de Eumenes II durante o confronto deste último com Pontus, o que leva a um afastamento entre ambos. Como Pérgamo é o principal aliado romano na região, começa a se formar uma aliança de interesses entre os pequenos Estados opositores de Pérgamo e as monarquias helenísticas sobreviventes. Filipe II apoiou a Bítinia e Selêuco IV apoiou o reino de Pontus nas respectivas guerras contra Pérgamo. Assim, após Filipe ter combatido Antíoco III ao lado dos romanos na Europa durante a guerra entre Roma e a Selêucida, a nova configuração pós-Apameia começava novamente a aproximar os dois reinos e estes dois aos pequenos Estados da Ásia Menor. De todo modo, Pérgamo irá sair vencedor de ambos os conflitos que entrou na década de 80, e se encontrará, no início da década de 70, na véspera do auge de seu poderio.<sup>238</sup>

Se na Ásia Menor Selêuco soube muito bem como capitalizar as insatisfações com o expansionismo de Pérgamo para fomentar uma concertação de interesses que, em última instância, também era hostil aos interesses romanos, a mesma sagacidade vemos na península balcânica. Ainda na década de 80 a Selêucida se reconcilia com dois de seus antigos inimigos, Atenas e a liga Aquéia, porém sua maior cartada será a aliança formal que ele estabelecerá com o Reino Macedônio. Em 179 Filipe V havia morrido e seu sucessor, Perseu, reconhecendo os interesses comuns de ambos os reinos helenísticos, aceita a proposta de Selêuco e se casa com a filha deste, de nome Laódice, em 177.<sup>239</sup> Uma vez que o tratado de Apaméia proibía os selêucidas de navegarem à oeste da Cilícia e que as relações entre Rodes e Pérgamo estavam em franca decadência, Selêuco solicitou aos rodianos para escoltarem sua filha até a Macedônia, o que foi prontamente aceito e serviu para que Rodes demonstrasse, através de uma parada naval, todo o seu poderio marítimo. Segundo Christian Habicht, a cerimônia de casamento foi um evento de proporções internacionais.<sup>240</sup> Era completamente esperado que o senado romano visse na concertação que se formava – acrescida pouco tempo depois pela Bitínia através do casamento de seu rei, Prusias II, com a irmã de Perseu, Apame – uma ameaça real para sua liderança.<sup>241</sup> Chama a atenção principalmente o flerte de Rodes com os inimigos romanos, o

<sup>238</sup> HABICHT, C. The Seleucids and...op. cit. p. 330.

<sup>239</sup> Ibidem. 339.

<sup>240</sup> Habicht ainda nos diz que um indicativo de que Selêuco já buscava uma aproximação com a Macedônia foi o fato de o mesmo colocar o nome de Demétrio em seu filho, um nome que não fazia parte da tradição selêucida e sim antigônata. Idem.

<sup>241</sup> Idem.



que talvez nos indique que, treze anos depois de Magnésia, a imagem romana frente aos seus aliados começava a perder os tons cordiais. Alguns precedentes nos ajudam a compreender um pouco da insatisfação rodiana, principalmente um decreto dos senadores romanos de 177, que garantia para a Lícia algum grau de liberdade frente aos rodianos. A guerra entre Rodes e a Lícia já datava de alguns anos, e, aparentemente, tanto Roma quanto Pérgamo não gostariam de ver a região (Lícia) submetida à cidade insular (Rodes).<sup>242</sup> De todo modo, os detalhes do conflito nos fogem, mas o caso de Rodes, assim como a aproximação verificada entre Atenas e Selêuco e entre a Liga Aquéia e Selêuco, nos indica que o *status* romano frente a seus antigos aliados passava por alguma transformação.

Dois anos depois de casar sua filha com Perseu, Selêuco será assassinado em sua própria corte. Os eventos que decorreram após a morte de Selêuco IV foram tão rápidos que alguns autores viram o dedo de Roma nas maquinacões que levaram Antíoco, irmão do rei assassinado, ao poder.<sup>243</sup> Expliquemos a trama. Um pouco antes de ser assassinado, Selêuco conseguiu dos romanos a autorização para trocar Antíoco – seu irmão mais novo, que estava em Roma como refém desde o acordo de Apameia – por Demétrio, seu filho e legítimo herdeiro. Quando Antíoco se encontrava na Grécia retornando para Antioquia, mais exatamente em Atenas, é que temos o complô contra o rei selêucida. O assassino de Selêuco, seu chanceler, de nome Heliodoro, imediatamente proclamou rei o filho mais novo de Selêuco, também de nome Antíoco. O outro Antíoco, o irmão do rei assassinado, não reconhecerá a soberania de seu sobrinho, um garoto de cinco anos, e passará a abertamente reivindicar o trono. Imediatamente ele recebe o suporte de Pérgamo, o sempre leal aliado romano (que dificilmente tomaria tal atitude sem o beneplácito da República), que solenemente o coroa e o escolta com um grande exército pela Ásia Menor até a fronteira com a Selêucida. Com aliados tão poderosos, Antíoco não encontra grande oposição em sua terra natal e rapidamente consegue se sobrepor ao grupo que apoiava seu sobrinho. É proclamado Rei com o nome de Antíoco IV Epífanes,<sup>244</sup> e, aparentemente como resultado de um acordo que concluiu com o partido opositor, casa-se com a viúva de seu irmão, Laódice, e aceita seu sobrinho como co-regente.<sup>245</sup> Os indícios que apontariam a participação romana se dão pelo benefício que a república logra com toda a situação. Para começar, o novo rei selêucida era um antigo conhecido seu, que morou durante anos na cidade e, naturalmente, estava muito mais próximo de estabelecer uma relação de amizade para com Roma do que os outros reis selêucidas. Além disso, todo o imbróglio gerado

<sup>242</sup> HABICHT, C. The Seleucids and...op. cit. p. 336.

<sup>243</sup> Ibidem. p. 341.

<sup>244</sup> Idem.

<sup>245</sup> Idem.

pelo assassinato de Selêuco era visto com bons olhos, uma vez que provocava fissuras no cerne do poder Selêucida. Cumpre lembrar que Roma estava agora de posse de Demétrio, filho mais velho do rei assassinado e legítimo herdeiro do trono de Antioquia, podendo usá-lo para disciplinar Antíoco quando achasse conveniente.<sup>246</sup> A participação de Pérgamo poderia ser outro indicativo de que a república atuava nos bastidores. Mas tudo isso é extremamente especulativo, não há provas ou mesmo indícios mais concretos da efetiva participação romana.

Ao contrário de seu irmão, as fontes nos dizem que Antíoco IV era um rei enérgico, confiante e capaz.<sup>247</sup> Segundo Habicht, foi sob sua tutela que a Selêucida recuperou parte do poderio perdido após a batalha de Magnésia, se tornando, indubitavelmente, a segunda força do mundo helenista (somente atrás de Roma). O poderio que a Selêucida retomou neste momento se explica em parte pelo fim da pesada indenização devida a república italiana, cujo o último pagamento foi realizado no ano de 173. Além disso, a ascensão de Epífanos também reconfigurou as relações de amizade no Mediterrâneo Oriental, uma vez que tanto Pérgamo quanto Roma passaram a ser vistas, a partir de então, como aliadas da Selêucida, sem, contudo, que os amigos que Selêuco conquistara alguns anos antes, tais como Rodes, Atenas e a Liga Aquéia, se afastassem de Antioquia.<sup>248</sup>

Mas a passagem da década de 70 para a década de 60 se caracterizará pelo retorno dos grandes confrontos bélicos. São dois conflitos em questão; Roma contra a Macedônia e o Egito contra a Selêucida. Este último, se configura como a sexta e derradeira das Guerras Sírias, após trinta anos de relativa paz entre Alexandria e Antioquia. As dinâmicas de ambos os conflitos estão correlacionadas, e é necessário as observarmos de forma concomitante. Primeiro Roma.

Talvez ressabiada com o crescente poderio macedônio e com a crescente harmonia demonstrada entre Perseu e as cidades gregas, a República Romana resolverá atacá-lo em 171. Rostovtzeff nos diz que não havia motivos concretos para Roma ir à guerra contra a Macedônia,<sup>249</sup> mas não devemos negligenciar que Perseu, como vimos, era um membro atuante da concertação que se formava contra os interesses romanos. O pretexto para a guerra se deu quando Eumenes acusou Perseu perante o senado romano, afirmando que o soberano macedônio violava o tratado de paz e se preparava para combater Roma brevemente, além de ter atentado contra sua vida, quase o matando.<sup>250</sup> Foi o suficiente. É fundamental atentarmos para o *timing* e para o *modo* como Roma declara guerra à Macedônia. A guerra só é declarada

<sup>246</sup> HABICHT, C. The Seleucids and...op. cit. p. 341.

<sup>247</sup> Idem.

<sup>248</sup> Ibidem. p. 342.

<sup>249</sup> ROSTOVTZEFF, Mikhail. *História de...*op. cit. p. 72.

<sup>250</sup> HABICHT, C. The Seleucids and...op. cit. p. 332.

quando no trono da Selêucida havia um rei amigo de Roma e forte aliado de Pérgamo, o que garantiria que Epífanês não iria socorrer Perseu, algo que seria possível, quiçá provável, com Selêuco. E mais uma vez Roma utiliza-se de um pedido de um aliado seu para declarar guerra.

Enquanto Roma lutava contra Perseu, Antíoco confrontava-se com a crescente hostilidade do Egito. Segundo Habicht, a guerra contra a Selêucida já há muito se preparava em Alexandria, fruto de uma suposta promessa não cumprida de Antíoco III feita a Ptolomeu V em razão do contrato de casamento entre Cleópatra, filha de Antíoco, e o soberano egípcio. Segundo o acordo, a Selêucida cederia ao Egito alguns territórios em disputa na Cole-Síria, como parte do dote de Cleópatra, o que não teria sido cumprido.<sup>251</sup> No entanto, com a morte de Ptolomeu V em 180, Cleópatra, a viúva do rei e irmã de Antíoco Epífanês, conseguiu afastar seu filho, Ptolomeu VI, ainda uma criança, da confrontação contra a Selêucida. Sua morte, no entanto, ocorrida em 176, deixava o caminho para a guerra aberto. A guerra era tão iminente que Habicht nos conta que no momento que as tropas egípcias atacaram a Selêucida, em 170, Epífanês já estava mais que preparado. Rapidamente derrotou as forças de Ptolomeu e adentrou o Egito, conquistando todo o país e cercando Alexandria. Ptolomeu VI caiu em suas mãos, e o rei selêucida decide-se por tentar estabelecer uma espécie de protetorado em nome do rei Egípcio, obviamente que sob sua tutela, na cidade de Mênfis. Enquanto isso, em Alexandria, o restante da corte egípcia coroava os irmãos de Ptolomeu VI – Ptolomeu VIII e Cleópatra – respectivamente como os novos rei e rainha do Egito. Os planos de Epífanês não dão certo, e assim que ele cruza a fronteira para retornar para Antioquia Ptolomeu VI vai ao encontro dos seus irmãos em Alexandria.<sup>252</sup>

Enquanto Antíoco está às voltas com sua aventura no Egito, Roma enfrentava Perseu. Ao contrário da Segunda Guerra da Macedônia, Roma não contava mais com a simpatia irrestrita das comunidades gregas; Rodes prestou um tímido apoio e a liga Aqueia manteve uma rigorosa neutralidade. Talvez, por esta razão, o rei macedônio conseguiu bons resultados no início da guerra, mas a balança não demorou a pender para o lado romano. A cidade comercial de Rodes era uma das principais prejudicadas pelas duas guerras, pois estas praticamente faziam cessar o fluxo de mercadorias pelos mares da região, e, em razão disso, ela pressionou Roma em diversos momentos para que esta entrasse em tratativas com Perseu, com o objetivo de pôr fim ao conflito. Tal atitude foi compreendida pelo Senado como um instrumento em prol dos interesses de Perseu e Rodes colherá a fúria de Roma após o desfecho dessa confrontação.<sup>253</sup>

<sup>251</sup> HABICHT, C. *The Seleucids and...* op. cit. p. 343.

<sup>252</sup> *Ibidem.* p. 344.

<sup>253</sup> *Ibidem.* p. 337.

O ano crucial para os eventos que estamos narrando é 168. Dois fatos complementares são de fundamental importância. O primeiro deles é o retorno de Antíoco para o Egito, onde novamente ele cerca Alexandria e fica na iminência de, pela primeira vez nas seis guerras que opuseram os dois reinos, invadir a capital egípcia e depor seus reis. No mesmo ano, porém, os romanos derrotam Perseu na batalha de Pidna, o que significou o fim da guerra entre Roma e a Macedônia. É neste momento que temos um dos relatos mais peculiares e insólitos da história helênica e que demonstra de maneira cabal como Roma se tornará uma potência sem rival no Mediterrâneo. Imediatamente após derrotar o rei macedônio, Roma envia para os subúrbios de Alexandria o embaixador Popilius Laenas, o qual se encontra com Epífanos e lhe dá um ultimato: deveria retirar-se imediatamente de todo o Egito e do Chipre (que também havia acabado de invadir).<sup>254</sup> Antíoco, temeroso em enfrentar os romanos, aquiesce.

O fato é que através do comportamento de Popilius Laenas observamos uma nova atitude de Roma frente a seus aliados após a eliminação do reino Macedônio do xadrez político do Mediterrâneo Oriental. Não mais meias palavras, não mais a necessidade de alianças horizontais; após a queda de Perseu a política externa romana desvela-se das formalidades e da aparência do diálogo. Segundo Habicht, “(a política romana neste período) era imperialista; ela não permitia negociações significativas, com o mútuo reconhecimento de legítimos objetivos políticos, para um compromisso em comum; havia demanda de um lado e obediência do outro”.<sup>255</sup> É até mais do que isso. Sem o perigo macedônio, Roma ativamente trabalha para enfraquecer seus dois principais aliados – Pérgamo e Rodes – que haviam se tornado, com o apoio da república, grandes atores da geopolítica helênica. O caso de Pérgamo talvez seja o mais nítido. Em nenhum momento Eumenes havia se colocado em rota de colisão contra os interesses romanos, não fez como Rodes, que flertou com os inimigos de Roma. Mesmo assim, após a vitória sobre Perseu – da qual teve participação ativa – ele enfrentou a perfídia do Senado Romano. O ataque político contra o reino de Pérgamo de travestiu de um ataque pessoal contra seu rei. Eumenes não foi acusado abertamente de traição, mas o senado insinuava que ele havia se comprometido secretamente com Perseu, uma acusação provavelmente falsa, mas que servia como pretexto para justificar os atos deletérios que se seguiriam. Depois de se negar a ouvir Eumenes (que havia ido para Roma na tentativa de reverter a indisposição do Senado para com Pérgamo), o Senado romano irá tentar criar um racha dentro da própria família real, cortejando secretamente Átalo, o irmão de Eumenes, e lhe oferecendo o trono de Pérgamo. Não obtendo êxito neste ardil, vemos Roma agindo novamente de maneira ardilosa ao incentivar

<sup>254</sup> HABICHT, C. *The Seleucids and...* op. cit. p. 344.

<sup>255</sup> *Ibidem*. p. 345.

secretamente os gálatas a se revoltarem contra a dominação de Pérgamo, uma estratégia que deu certo e que levou a uma guerra entre ambos. Eumenes, contudo, tinha seus méritos, e após quase ser derrotado pelo inimigo, consegue superá-lo. O Senado, agora abertamente hostil, declara que os Gálatas são um povo livre da dominação de Pérgamo.<sup>256</sup> Habicht resume da seguinte forma os últimos eventos que envolveram Roma e Pérgamo:

Os dois estados foram parceiros em uma guerra inescrupulosas e depois da vitória, Roma continuou a ser inescrupulosa. Eumenes cometeu um erro ao esperar lealdade do Senado romano que, após a derrota de Perseu e o submissão de Antíoco IV, não precisava mais dele.<sup>257</sup>

Com Rodes vemos um tratamento similar. É claro que no caso rodiano já havia precedente que justificasse a atitude hostil do Senado Romano, mas não devemos nos enganar quanto aos objetivos de Roma de minar o poderio de seus antigos aliados. O tímido suporte dado à Roma durante a guerra, assim como as tentativas de Rodes de conciliar Roma e Perseu através da diplomacia foram compreendidas pelo Senado como um instrumento em favor dos objetivos da Macedônia. Deste modo, assim que a guerra terminou, os rodianos foram informados que a amizade entre Rodes e Roma havia terminado. A este ato se seguiu a declaração de liberdade da Caria e da Lycia em 167, que haviam anteriormente sido dadas a Rodes em 188. Mesmo cidades que já estavam submetidas aos rodianos muito antes de 188 foram igualmente “libertadas” por Roma. Nesse referente, a doação do porto de Delos para Atenas, com a condição de que fosse mantido como um porto livre de taxas portuárias, significou um grande golpe aos interesses rodianos, pois o comércio marítimo transferiu-se em grande parte de Rodes para lá.<sup>258</sup>

É dentro deste contexto que devemos compreender não só a atitude emblemática de Popilius Laenas, quanto a revolta judaica que ocorrerá no ano de 167. Neste fatídico ano a Judeia se levantará contra a dominação selêucida, em uma revolta corriqueiramente explicada e compreendida através de seus aspectos religiosos. Não negamos a centralidade que a religião e a fé tiveram na revolta dos Judeus, porém, contudo, fazemos questão de sublinhar que ela está inserida dentro de um contexto de amplas mudanças no Mediterrâneo Oriental, que, neste momento específico, assiste às ações romanas que visam minar o poderio de seus antigos aliados e impedir um ressurgimento da Selêucida. É um segundo momento do longo caminho

<sup>256</sup> HABICHT, C. *The Seleucids and...* op. cit. p. 333.

<sup>257</sup> Tradução nossa: “The two states had been partners in an unscrupulous war and after the victory Rome continued to be unscrupulous. Eumenes made a mistake of expecting loyalty from Senate which, after the defeat of Perseus and the compliance of Antiochus IV, no longer needed him.” Idem.

<sup>258</sup> Ibidem. p. 337.

da destruição da hegemonia helenista na região e da construção de uma nova hegemonia, e podemos afirmar que os objetivos romanos, nesse momento, passam a ser similares tanto em relação a Pérgamo e Rode, quanto em relação à Selêucida, uma vez que o objetivo maior da República parece ser, através de uma conclusão obtida pela análise de suas ações, impedir que um poderio considerável surja na região da Ásia Menor ou da Síria. Assim sendo, chamamos a atenção para os sólidos laços que unem os Macabeus ao processo histórico que ocorria fora da Judeia.<sup>259</sup>

A principal fonte de informações sobre a revolta dos judeus nos é dada pelos dois primeiros livros dos Macabeus, obras consideradas profanas por Judeus e por alguns ramos do cristianismo, e consideradas inspiradas por outros.<sup>260</sup> O historiador judeu Flávio Josefo também nos traz um relato do ocorrido, apesar de seu relato se basear grandemente nas informações prestadas por 1 Macabeus. Ambos os livros dos Macabeus são obras de partidários do regime macabaico e veem a revolta com muito bons olhos, mas, não obstante, são escritos através de pontos de vistas distintos e carregam algumas divergências. Muito provavelmente eles não proveem dos mesmos círculos, apesar de ambos os círculos aos quais proveem serem apoiadores dos Macabeus.

De forma sintética, ambos apontam as ações de Antíoco como precipitadoras da revolta. O rei, talvez como nos conte 1 Macabeus, interessado em dotar o reino de uma coesão maior, determinou que todos os seus súditos “formassem um só povo, renunciando cada qual a seus costumes particulares” (1Mc 1:41-42). Nesse intuito, Antíoco teria mandado proibir o judaísmo

<sup>259</sup> Alguns fatos são bem esclarecedores em relação a este processo. Por exemplo, no ano de 164 os romanos enviaram uma embaixada para Antioquia, embaixada esta que se reuniu secretamente com os representantes dos Macabeus, lhes prometendo, em termos diplomáticos, suporte. No exato mesmo ano outra embaixada estava na cidade de Sárdis, na Ásia Menor, fomentando e colhendo acusações contra Eumenes II. HABICHT, C. *The Seleucids and...* op. cit. p. 354.

<sup>260</sup> Como sabemos, existem outros dois “livros dos Macabeus”, especificamente 3 Macabeus e 4 Macabeus, presentes na Septuaginta. Apesar do título, estas últimas obras se encontram temporalmente muito distante dos acontecimentos que nos interessa aqui. É por esta razão que, nesta dissertação, trabalhamos somente com os dois primeiros livros dos Macabeus, presentes na Bíblia de Jerusalém. Algumas palavras sobre ambas as obras. 1 Macabeus tem um interesse claramente centrado na instauração da dinastia asmonéia, que se inicia com Simão. Nesse sentido, ele traz um relato mais extenso que o segundo livro do Macabeus, que só se preocupa em narrar os acontecimentos do período mais estrito de atuação de Judas. Dessa forma, portanto, 1 Macabeus narraria um período de 40 anos, se iniciando com a ascensão de Antíoco Epífanês (175) e terminando com o início do reinado de João Hircano, primeiro filho de Simão, em 134. Estaria dividido em três grandes partes (quatro se contarmos com os relatos anteriores a atuação do clã), que corresponderiam às atuações dos três irmãos: Judas, Jônatas e Simão. Já o livro segundo dos Macabeus, uma vez que se restringe a narração aos feitos de Judas, abarca não muito mais que 15 anos: iniciando seu relato um pouco antes de a ascensão de Antíoco Epífanês, ainda sob o reinado de Selêuco IV, ele terminará sua narrativa antes da morte de Judas, ocorrida em 160. Abarca, portanto, o conteúdo dos capítulos I ao VII do primeiro livro. O primeiro livro só se encontra conservado em grego, mas teria sido escrito em hebraico por um judeu palestinese entre os anos de 134 (data do último relato do livro) e 63 (data da invasão de Jerusalém por Pompeu, um ato que acabou com a autonomia política que a Judeia gozava desde a atuação dos irmãos Macabeus e que o autor do livro primeiro parece que desconhece). O livro segundo dos Macabeus foi, por sua vez, escrito originariamente em grego, e se apresenta como uma síntese de uma obra mais extensa, de um historiador judeu de nome Jasão de Cirene. Algumas teorias creem que o 2 Macabeus teria sido escrita logo após 164 (em razão de o relato acabar logo após a morte de Nicanor), outras veem a data da composição não antes do ano de 124. Endereçado para os Judeus de Alexandria, o livro tem a clara intenção de cativar neles o sentimento de comunhão com seus irmãos da Palestina e/ ou relembrar aos judeus alexandrinos a proeminência do templo de Jerusalém. Nesse sentido, o objetivo mais claro é convencer os judeus de Alexandria a passarem a comemorar as festas ligadas ao regime macabeu, principalmente a dedicação do templo (Hanuká) e o dia de Nicanor (uma comemoração de uma vitória militar de Judas sobre forças selêucidas). Estas informações foram extraídas da introdução a ambos os livros presentes na Bíblia de Jerusalém: BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1985.

sob pena de morte e profanado o templo de Jerusalém, que a partir de então seria dedicado a Zeus (1 Mc 1:41-64 e 2 Mc 6). Frente a tal extremo, um grupo de Judeus teriam fugido para o interior e, revoltando-se contra Antioquia, passou a adotar táticas de guerrilha contra as forças selêucidas. Tal grupo seria liderado por um sacerdote de nome Judas, cognome Macabeu (que significaria martelo), daí a origem do nome com que a revolta se tornou conhecida. Judas não conseguirá formar uma dinastia, mas a liderança da revolta será passada a seus irmãos. Judas irá morrer durante os embates, sendo sucedido por Jônatas, seu irmão, e, após a morte desse, por Simão, outro irmão de Judas e Jônatas. É Simão quem funda a dinastia.

A revolta dos irmãos Macabeus foi exitosa em todas as frentes que lutou. Não só conseguirá reverter a proibição do modo de vida tradicional judaico e reconsagrar o templo de Jerusalém para Yahveh, como, após um longo processo, levará a Judeia a uma situação de autonomia política há muito não vivenciada, muito facilitada, como veremos, pelo contínuo processo de fragmentação política da Selêucida. A partir de então, em nosso relato, incluiremos os acontecimentos que ocorriam na Judeia dentro do quadro narrativo que estamos desenvolvendo.

É nos dito em 1 Macabeus que, durante o reinado de Epífanes, teria surgido em Israel uma geração que defendia e buscava uma maior interação e assimilação ao modo de vida grego em detrimento do judaico. Esses “perversos” teriam “seduzido” o povo: “Vamos, façamos aliança com as nações circunvizinhas, pois muitos males caíram sobre nós desde que delas nos separamos” (1Mc 1: 11). Em seguida, após obterem do rei autorização para observarem os costumes pagãos, eles renegaram a “aliança sagrada”, “restabeleceram seus prepúcios” e construíram em Jerusalém uma “praça de esportes, segundo os costumes das nações” (2 Mc 2:14). Segundo o autor do livro, estes “associaram-se aos pagãos e se venderam para fazer o mal” (1Mc 1: 11). Antíoco Epífanes é o próprio retrato do mal. Um primeiro saque ao templo de Jerusalém é feito durante o regresso de sua primeira expedição. Três anos depois, vemos a nomeação de um interventor e a construção de uma fortaleza para acantonamento de tropas selêucidas dentro de Jerusalém. O golpe derradeiro se deu em seguida, em duas frentes complementares. De um lado, um decreto real, em busca da criação de uma suposta unidade no reino, abolia os costumes “particulares”. O modo de vida judaico se encontrava, a partir de 167, proibido:

Além disso, o rei enviou, por emissários, a Jerusalém e às cidades de Judá, ordens escritas para que todos adotassem os costumes estranhos ao seu país e impedissem os holocaustos, o sacrifício e as libações no Santuário, profanassem sábados e festas, contaminassem o Santuário e tudo o que é santo, construísem altares, recintos e oratórios para os ídolos e imolassem porcos e animais impuros. Que deixassem,

também, incircuncisos seus filhos e se tornassem abomináveis por toda sorte de impurezas e profanações, de tal modo que olvidassem a Lei e subvertessem todas as observâncias. Quanto a quem não agisse conforme a ordem do rei, esse incorreria em pena de morte (1 Mc 1: 44-49).

Antíoco Epífanes também “fez construir, sobre o altar dos holocaustos, a Abominação da desolação” (1 Mc 1: 54), isto é, o rei abolia o culto a Yahveh no templo de Jerusalém e construía em seu lugar um altar pagão. Altares e lugares de culto também foram construídos ao longo da Judeia: “Também nas outras cidades de Judá erigiram-se altares e às portas das casas e nas praças queimava-se incenso” (1 Mc 1:55-56). Ao decreto do rei se segue a repressão para implementar tais medidas, com a queima dos “livros da Lei” (1 Mc 1: 56) e a morte de aqueles que ousavam continuar seguindo seu modo de vida tradicional. Mas, apesar disso, “muitos em Israel ficaram firmes e se mostraram irredutíveis em não comerem nada de impuro” (1Mc 1:62).

Nesse referente, o segundo livro dos Macabeus é uma fonte muito mais detalhada. Ele nos conta que a perseguição de Antíoco foi, em parte, decorrente de disputas intra-sacerdotais que ocorreram na elite de Jerusalém durante a primeira metade do segundo século. Antes mesmo da coroação de Antíoco, ainda no reinado de seu irmão, Selêuco IV, o livro nos conta sobre as disputas que envolveram o superintendente do templo de Jerusalém, de nome Simão, e o sumo sacerdote Onias III “a respeito da administração dos mercados da cidade” (2 Mc 3:4). Os “desmandos” do superintendente Simão aumentaram a tal ponto que a disputa descambou para assassinatos, o que teria forçado Onias a pedir intervenção do rei Selêuco. Selêuco, contudo, seria assassinado em breve, e a disputa não pôde ser dirimida. Com Antíoco Epífanes vemos um desdobramento desta confrontação, e os campos em disputa começam a ganhar contornos mais nítidos. Jasão, isto é, a forma helenizada do nome hebraico Jesus, um sacerdote judeu e irmão de Onias III, irá conseguir comprar o cargo de sumo sacerdote junto ao novo rei, desalojando dessa forma seu irmão.

Em verdade, como nos diz Hengel, desde o tratado de Apameia que a Selêucida buscava novas formas para o ingresso de recursos no tesouro real. Assim, dentre outras medidas, Antíoco Epífanes tornou possível a compra do cargo máximo sacerdotal judaico pelos candidatos do mesmo. Além disso, Hengel nos diz que

Após o severo tratado de Apamea em 188 a.C., que os expulsou da Ásia Menor, os selêucidas, pelo contrário, tentaram fortalecer o elemento helenístico em seu reino, dando à aristocracia nativa a opção a, mediante o pagamento de uma soma apropriada para o tesouro real, oportunidade de se tornar cidadão de uma *polis* helenizada. Desde o início os selêucidas fizeram um esforço muito maior para fundar novas cidades em seu amplo e espalhado reino do que os Ptolomeus, que fundaram novas cidades somente em províncias fora do Egito. Mais do que qualquer outro, Antíoco IV Epífanes, que talvez fosse influenciado pela prática romana, adotou essa política, uma



política que, após um começo promissor, fracassou desastrosamente em relação aos judeus.<sup>261</sup>

E é sob Jasão que o livro situa o início do incisivo processo de helenização na Judeia. O novo sumo sacerdote teria não só pedido ao rei e a autorização para construir um ginásio e uma efebria em Jerusalém, como também requisitava uma mudança no status jurídico de Jerusalém, que deixaria de ser a cidade do *ethnos* judaico e uma *poleis* ao modo grego. Recebendo a autorização, Jasão imediatamente deu início as mudanças concebidas, “abolindo instituições legítimas” e introduzindo “costumes contrários à Lei” (Mc 4: 11).

Verificou-se, desse modo, tal ardor de helenismo e tão ampla difusão de costumes estrangeiros, por causa da exorbitante perversidade de Jasão, esse ímpio de modo algum sumo sacerdote, que os próprios sacerdotes já não se mostravam interessados nas liturgias do altar! Antes, desprezando o Santuário e descuidando-se dos sacrifícios, corriam a tomar parte na iníqua distribuição de óleo no estádio, após o sinal do disco. Assim, não davam mais valor algum às honras pátrias, enquanto consideravam sumas as glórias helênicas

E mais, Jasão também requisitava ao rei autorização para promover o levantamento dos “antioquenos de Jerusalém” (2 Mc 4:9), o que na prática nos indica uma mudança do status jurídico de Jerusalém, que muito provavelmente deixaria de ser a cidade do *Ethnos* judaico para se tornar uma *poleis* ao modo grego. O historiador alemão Otto Morkholm nos informa que além dos 360 talentos de prata prometidos anualmente à Antioquia, Jasão

[...] ofereceu pagar outros 150 talentos pela autorização para estabelecer um *gymnasion* em Jerusalém, introduzir a instituição *ephebia* para a juventude judaica e construir uma lista dos ‘Antiochenes em Jerusalém’ que, sem dúvida, fez com que a cidade santa dos judeus fosse refundada no padrão Grego como uma nova Antioquia.<sup>262</sup>

Não é difícil imaginar as vantagens que tal mudança de regime jurídico iria propiciar à alguns grupos de Jerusalém. Como vimos ao longo da seção destinada a tratar de helenização, a incorporação do modo de vida grego era um caminho considerado natural para o indivíduo ou grupo que quisesse ascender socialmente neste mundo dominado por gregos. Nesse sentido, para nos confirmar que esse era o caminho trilhado por Jasão, o livro nos conta que, por ocasião

<sup>261</sup> Tradução nossa: “After the severe treaty of Apamea in 188 B.C.E., which drove them out of Asia Minor, the Seleucids, on the contrary, attempted to strengthen the Hellenistic element in their kingdom by giving the native aristocracy the option and, on payment of an appropriate sum into the royal treasury, the opportunity to become citizens of a Hellenized *polis*. From the very beginning the Seleucids had done much more to found new cities in their wide-spreading kingdom than the Ptolemies, who founded new cities only in their provinces outside Egypt. More than any other, Antiochus IV Epiphanes, who was perhaps influenced by Roman practice, adopted this policy, a policy which after a promising start failed disastrously in relation to the Jews”. HENGEL, Martin. *The interpenetration...* op. cit. p. 177.

<sup>262</sup> MORKHOLM, Otto. Antiochus IV. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (Ed). **The Cambridge History of Judaism. Vol.: II.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 279

dos jogos olímpicos que se comemoravam na cidade de Tiro, Jasão teria enviado mensageiros, “como se fossem antioquenos de Jerusalém”, com o objetivo de apresentar 300 dracmas de prata para o sacrifício de Hércules. Os mensageiros, nos conta o livro, aparentemente mais zeloso nas questões judaicas do que o próprio sumo-sacerdote, decidem não cumprir a ordem Jasão e empregam os recursos em um expediente menos pecaminoso (2 Mc 4: 18-20).

Mas em 172 ou 171 Jasão irá provar do mesmo veneno. Um sacerdote de nome Menelau, irmão daquele Simão, ex-superintendente do templo, é enviado para Antioquia em nome de Jasão para tratar de questões administrativas entre o rei e Jerusalém. Aproveitando a oportunidade, Menelau consegue uma audiência com o rei, onde consegue comprar, ao oferecer o dobro dos recursos anuais prometidos por Jasão à Epífanos, o sumo-sacerdócio. Desse modo, três anos depois de ter usado do mesmo expediente para adquirir seu cargo, Jasão é afastado do sumo sacerdócio. É obrigado a sair de Jerusalém e buscar refúgio na Amanítida, a região tradicionalmente ligada ao clã dos Tobíadas.

O sumo sacerdócio de Menelau será extremamente turbulento. O livro nos conta sobre uma série de incidentes durante a gestão de Menelau, e muito provavelmente as disputas entre os grupos sacerdotais atingiram o ápice durante sua gestão. Ficamos sabendo da morte, através de uma bem-sucedida conspiração, do ex-sumo sacerdote Onias III, o irmão de Jasão. O irmão de Menelau, por sua vez, é morto durante uma sublevação em Jerusalém, e uma denúncia é apresentada contra o sumo sacerdote perante o rei. O processo chega a ser aberto, mas Menelau consegue, através de subornos, ser inocentando.

O livro também nos traz outras informações sobre o saque do templo por parte de Epífanos que, como vimos, também foi narrado no primeiro livro do Macabeus. Ao contrário deste relato, em 2 Macabeus o saque não foi imotivado, ou consequência direta da impiedade do soberano, mas teria tido motivos concretos. 2 Macabeus nos conta que, estando Antíoco no Egito em razão de sua 2ª campanha militar contra o país, surgiu, pela Judeia, o boato de que o rei selêucida havia falecido em combate. Jasão, refugiado na Amanítida, julgou estar de frente para a oportunidade de recuperar o espaço perdido em Jerusalém, e ataca a cidade que estava sob a guarda de Menelau. O ataque teve algum êxito, mas não conseguiu deslocar ou mesmo eliminar o sumo sacerdote nomeado por Antioquia. Como sabemos, Antíoco não morreu nesta batalha, e muito provavelmente julgou que a Judeia estava se rebelando. Ao passar pela Palestina no seu regresso à Síria, magoado e endividado por ter sido impedido por Roma de entrar em Alexandria, Antíoco irá, em caráter punitivo pelas tentativas de Jasão e de seus apoiadores de derrubar o sumo sacerdote apontado por ele, invadir Jerusalém e pilhar o templo (2 Mc 5: 15-17). Em verdade, como bem considera Morkholm, é difícil conceber que tal ato

foi, de fato, uma razia, pois o próprio Menelau irá guiar o rei dentro dos aposentos do templo, e como o próprio livro havia nos dito alguns momentos antes, Menelau encontrava dificuldade de cumprir com a promessa financeira feita ao soberano que lhe rendeu o cargo, tendo sido inclusive já convocado para ir a Antioquia se explicar perante o rei. O livro também nos conta que Menelau utilizava do expediente de subtrair do tesouro do templo os recursos que ele necessitava para fazer frente às suas obrigações, o que era considerado sacrilégio pelos judeus. Deste modo, é claramente concebível que Antíoco, ao confiscar bens valiosos no templo de Jerusalém, o fazia não só com a anuência de Menelau – ele o acompanhava – mas sob o pretexto de estar saldando as dívidas devidas pelo sacerdote líder daquele templo perante à coroa.

Mas não será somente o saque do templo e a invasão de Jerusalém a reação do rei frente a uma Judeia “rebelada”. Antíoco, “nutrindo para com os súditos judeus uma disposição de ânimo profundamente hostil” (2 Mc 5: 23), nomeia um interventor para a Judeia, que chega à região à frente de um exército de 22 mil homens e, agindo de acordo com as orientações emanadas de Antioquia, lá se estabelece. O livro situa neste momento o início das atividades revoltosa de Judas Macabeu, que teria, frente a situação, se retirado para o deserto e para as montanhas e iniciado a resistência ativa e direta às determinações de Antioquia.

E na sequência que o livro nos traz o auge da impiedade selêucida, com a narração da proibição do modo de vida judaico e da profanação do templo de Jerusalém. Antíoco mandou vir de Atenas um homem, possivelmente um sacerdote, de nome Geronte “com a missão de forçar os judeus a abandonarem as leis de seus pais e não mais se governarem segundo as leis de Deus” (2 Mc 6: 1), e vemos o templo de Jerusalém ser dedicado a Zeus e a repressão aos judeus renitentes ter início:

A progressão desta maldade tornou-se, mesmo para o conjunto da população, dura e difícil de suportar. De fato, o Templo ficou repleto da dissolução e das orgias cometidas pelos pagãos que aí se divertiam com as meretrizes e que nos átrios sagrados se juntavam com as mulheres, introduzindo ainda no seu interior coisas que não eram lícitas. O próprio altar estava repleto de oferendas proibidas, reprovadas pelas leis. E não se podia celebrar o sábado, nem guardar as festas dos antepassados, nem simplesmente confessar que era judeu. (2Mc 6: 3-6).

O segundo livro dos Macabeus é um pouco confuso ao narrar a sucessão destes eventos. Apesar de ele nos informar sobre a perseguição de Antíoco e da dedicação do templo de Jerusalém a Zeus, nem uma palavra nos é dita sobre a situação dos aliados de Antioquia na Judeia, como, por exemplo, do até então sumo sacerdote Menelau. Estes abandonaram o judaísmo segundo as ordens do rei? De Jasão nos é dito que, uma vez que se confirmou que Antíoco, de fato, não havia morrido, ele se refugiou na Grécia, onde veio a falecer, mas de

Menelau nem uma palavra. Sabemos, contudo, que apesar deste interregno, ele irá aparecer novamente no decorrer do relato.

A partir deste ponto os dois livros passam a relatar as atividades de resistência levadas à cabo pelo clã Asmoneus (apesar de o relato do segundo livro se centrar exclusivamente em Judas, ao contrário do primeiro, que abarca também a atuação de seu pai, Matatias, e de alguns de seus irmãos). O crescente sucesso de Judas em sua atividade militar começa a incomodar Antioquia. Nesse referente, grande destaque é dado à vitória deste último contra Nicanor, alto membro da corte e líder dos exércitos sírios que vieram a Palestina combater os revoltosos. Morto em batalha, Nicanor se torna um troféu nas mãos de Judas, e a data desta vitória se constituirá em uma data comemorativa para o regime dos asmoneus quando este se instalar de fato e de direito no poder.

Quanto à Antíoco, após ser impedido por Roma de dominar o Egito, ele focará sua energia em duas outras paragens. A revolta Judaica, neste momento inicial, é uma revolta de menor importância para o rei, afinal, tratava-se de um pequeno grupo de revoltosos judeus espalhados pelo deserto e montanhas da Palestina. Jerusalém estava segura, e o combate à Judas poderia ser deixado a cargo de seus servidores. A maior atenção ao rei se dava em relação a secessões de muito maior envergadura. A Pártia desde 171 começara a cunhar moedas com a efígie de seu rei, o que na prática significava uma ruptura com a relação de subordinação prestada à Antioquia. A Armênia também declarara recentemente sua independência frente ao poder central selêucida, e uma vasta expedição militar à leste do reino se fazia fundamental para retomar o controle sobre essas regiões, ou, no mínimo, cessar o processo de desintegração do reino. Segundo Habicht, é muito difícil compreendermos os objetivos exatos do périplo guerreiro do rei selêucida para o oriente, mas devemos ter sempre em vista que essa expedição deve ser compreendida contra um pano de fundo de um reino em desintegração, o que nos leva a inferir que, quarenta anos após a expedição de Antíoco III, se fazia necessário retomar o controle perdido sobre algumas regiões do reino, principalmente após Magnésia.<sup>263</sup> De todo modo, o êxito será negado a Antíoco, e o rei morrerá nesta jornada, sem conseguir cumprir seus objetivos. A Partia, portanto, ficará sem ser incomodada pelo poder central, se mantendo independente e isolando a Síria de suas províncias e satápias mais orientais.<sup>264</sup>

Epífanés será substituído por seu filho, Antíoco V, que, por ser menor, será tutelado pelo chanceler do reino, de nome Lísias. A sucessão não foi tranquila e Antíoco e Lísias tiveram que confrontar a oposição de alguns setores da corte. Neste momento a rebelião da Judeia

<sup>263</sup> HABICHT, C. *The Seleucids and...* op. cit. p. 351.

<sup>264</sup> *Ibidem*. p. 353.

passava a ser um assunto grave, tratado com seriedade no palácio real e que demandava uma solução urgente. Contudo, dado as disputas que retinham toda a atenção da corte e da família real, os judeus, assim também como a Partia, gozaram de uma salutar negligência por parte de Antioquia.<sup>265</sup>

Teria sido um pouco antes, mas mais provavelmente depois da morte de Antíoco Epífanes que temos um dos pontos altos da revolta da Judeia. Isto se dá quando Judas e seus aliados conseguem retornar à Jerusalém e rededicar o templo para Iahveh. Ambos os livros dos Macabeus nos dizem que, exatamente três anos depois da profanação do mesmo, ou seja, em dezembro de 164, o templo de Jerusalém foi novamente consagrado para o deus israelita. A data, a partir de então, se constituirá em um importante feriado nacional durante o regime dos Asmoneus.

Problema maior Antíoco enfrentará com seu primo, Demétrio, filho de Selêuco V, refém em Roma desde que foi trocado por Antíoco Epífanes, e, em teoria, o legítimo herdeiro do trono. Lembremos que o pai de Antíoco V, Antíoco IV Epífanes, havia usurpado o trono da descendência de seu irmão, Selêuco V, e Demétrio era o primeiro da linha sucessória. A primeira coisa a se notar é que Roma não havia autorizado a saída de Demétrio da cidade, talvez, como supõe Habicht, o Senado Romano compreendesse que um rei infante tutelado por um chanceler (como era o caso de Antíoco V e Lísias) era um rei enfraquecido e, deste modo, mais suscetível a ser manipulado. A saída à revelia de Demétrio da cidade nunca será esquecida pelo Senado e a falta de um endosso entusiasmado de Roma à sua soberania gerará uma série de graves problemas, estimulando sobremaneira os movimentos secessórios.<sup>266</sup> Outra informação importante é o fato de Demétrio ter evitado passar por Pérgamo em seu retorno para a Selêucida, o que nos indica que ele não dará continuidade a aproximação entre os dois Estados que se iniciou com Epífanes. De fato, podemos ir um pouco além e percebermos que neste momento temos a gênese de duas facções dentro da família real selêucida, cada uma com seu leque de amizades e alianças. Nesse sentido, fica claro que Demétrio coloca-se em consonância com seu pai, que era um grande opositor de Pérgamo. É o grupo de Epífanes que tem, ou tinha, relações estreitas com o reino da Ásia Menor e também com Roma. Demétrio não encontrará dificuldade em se sobrepôr a Lísias e Antíoco V, rapidamente recebendo suporte nas principais cidades da Síria, onde é proclamado rei, marchando em seguida para Antioquia. Lá ele captura Lísias e Antíoco, os executando no ano de 162.<sup>267</sup>

<sup>265</sup> HABICHT, C. *The Seleucids and...* op. cit. p. 354.

<sup>266</sup> *Ibidem*. p. 355 e 357.

<sup>267</sup> *Ibidem*. p. 356.

Quando analisamos através de uma perspectiva de longo prazo, constatamos que o declínio do reino Selêucida começou assim que Antíoco III perdeu a batalha de Magnésia. Contudo, graças principalmente as habilidades individuais dos dois reis que o sucederam no trono (Selêuco V e Antíoco IV), a Selêucida conseguiu sustar, dentro do possível, o movimento de queda. Com Demétrio entraremos em uma nova fase do declínio da dinastia fundada por Selêuco, um declínio acentuado que se desenvolverá através de duas vertentes distintas, mas correlacionadas: as disputas intranobiliárquicas e as secessões ao longo do reino. Se esse acento do declínio selêucida pode ser compreendido como o caminho natural da decadência de qualquer realidade impérial, não devemos deixar de relacioná-lo a nova e proativa política romana de enfraquecimento das realidades estatais do Mediterrâneo Oriental após a queda de Perseu, como vimos nos exemplos de Pérgamo e Rodes. Roma não reconhece Demétrio no início de seu reinado, uma atitude hostil, que fortaleceu todas as forças que eram opositoras ao novo rei, tanto dentro da própria aristocracia do reino, quanto entre seus súditos, gerando uma série de defecções logo nos primeiros anos de seu governo. Primeiro, temos a notícia do sátapra da Média e da Babilônia, de nome Timarchus (que por “coincidência” havia ido Roma diversas vezes como embaixador e sido estimulado nestas ocasiões por senadores romanos a se rebelar),<sup>268</sup> que rompe com Antioquia e se proclama Rei, cunhando sua própria moeda. Timarchus ainda anexa alguns territórios e promove uma aliança com outra província rebelada após a ascensão de Demétrio, em específico com a Armênia (em verdade, a Armênia já gozava de autonomia desde Magnésia, mas havia sido subjugada novamente por Epífanés). Após Timarchus, temos a notícia da defecção da cidade de Susa e da sátapria da Comagena (uma região perto dos Montes Tauros, localizada ao longo do Eufrates), além da rebelião na Judeia, que apesar de datar do tempo de Epífanés, se encontrava em franco desenvolvimento.<sup>269</sup>

E de fato, imersa neste contexto, a Judeia também assistia a um bom momento para os revoltosos. As disputas em torno do trono de Antioquia não só dividia a força do reino, como dotava os judeus de possibilidade de barganha com os lados beligerantes. As dificuldades encontradas para a coroação de Antíoco V já tinha feito com que Lísias – chanceler do reino e tutor de Antíoco V que era menor de idade – revogasse os atos persecutórios de Antíoco Epífanés. O segundo livro dos Macabeus nos traz quatro decretos do novo rei neste sentido. Em um deles, somos informados que o soberano “ouviu” que os judeus não consentiam “na adoção de costumes gregos” querida “por nosso pai” (2 Mc 11:24), isto é, por Antíoco Epífanés, mas, antes, “preferindo seu modo de vida particular, desejam que se lhes permita a observância de

<sup>268</sup> HABICHT, C. *The Seleucids and...* op. cit. p. 357.

<sup>269</sup> *Idem*.

suas leis” (2 Mc 11:24). O rei não só permitirá o retorno das práticas e do modo de vida judaico como também o retorno do templo a administração de sacerdotes judeus. À rigor, a revolta poderia terminar aqui. Sua causa primeira; a proibição da prática do judaísmo e a profanação do templo de Jerusalém, formalmente estavam encerradas. Mas, como viemos pontuando, os Macabeus, a despeito de suas peculiaridades e de seus motivos iniciais, estavam imersos dentro de uma tendência de maior amplitude. Judas e seus companheiros não decidirão baixar as armas. Pelo contrário, aproveitando a contração do poderio selêucida gerada pelas disputas entre Antíoco V e Demétrio I, os revoltosos expandem seu raio de ação, passando a realizar operações em territórios vizinhos. Quando Demétrio I consegue se firmar no trono, o vemos tentando debelar a revolta liderada por Judas. O grupo de judeus helenizantes continua atuante, e agora somos informados de um novo personagem, de nome Alcimo, que está na liderança desse grupo. E aqui é importante pontuarmos uma mudança discreta, mas fundamental na narrativa. Desde a morte de Epífanês e a reversão da proibição da prática do judaísmo pelo seu filho que os adversários de Judas não podem mais ser confundidos com perseguidores do judaísmo. Já no período final do sumo sacerdócio de Menelau, mas principalmente sob a gestão de Alcimo, que o que vemos é claramente uma disputa entre distintos grupos sacerdotais judaicos. Um primeiro grupo, que estabelece relação de continuidade com os judeus helenizantes de antes da perseguição de Epífanês, e que conta com o apoio, aval e auxílio de Antioquia, e o grupo liderado por Judas, que nascendo durante o momento de maior intensidade da crise, continua sua atuação para depois dela. Este segundo grupo se encontra incompatibilizado com Antioquia, buscando, principalmente após a aliança estabelecida com Roma – que veremos logo a seguir - uma relação de maior autonomia frente à Selêucida. De fato, como já assinalamos, o relato é confuso no que tange aos grupos entusiastas dos movimentos de helenização e aliados da coroa selêucida durante o momento de proibição da prática do judaísmo, mas, mesmo assim, podemos perceber que subjaz durante grande parte do relato uma disputa entre grupos de sacerdotes judeus próximos de Antioquia (e partidários de medidas que aproximassem a Judeia, ou Jerusalém especificamente, do universo helênico) e grupos sacerdotais críticos a esta aproximação e que lutavam, pelo menos ao nível do discurso, pela preservação da tradição e do modo de vida judaicos. Nesta perspectiva, a perseguição de Antíoco IV é uma ato extraordinário e *sui generis*, uma excecência que funcionou como o estopim para a articulação e organização dos grupos opositores ao movimento de helenização, mas que, no momento de perseguição total, lutava por sua própria sobrevivência e contra Antioquia. Passado o momento de crise, o grupo de Judas volta-se novamente sua lança para os judeus helenizantes, que continuarão a serem liderados brevemente por Menelau e, posteriormente, por Alcimo.

Alcimo buscará, desde o início do reinado de Demétrio, o apoio do rei às suas pretensões, o qual conseguirá. Demétrio irá nomear um de seus homens, o já citado Nicanor, como o estrategista da região. Nicanor e Judas travarão diversos combates, vindo ambos a falecerem ainda no reinado de Demétrio I. Como já falamos em outra ocasião, Nicanor será morto em uma batalha contra as forças de Judas, e o dia desta batalha será uma data especial e comemorativa durante o regime dos asmoneus, o “dia de Nicanor” (2 Mc 7: 33-38). Mas Demétrio, instigado por Alcimo, não irá permitir que os revoltosos fiquem em paz, e envia um outro general, de nome Báquides, contra o Macabeu. Mas dessa vez o faz junto com um grande contingente de homens, inclusive homens do exército real. Apesar das vitórias em sequência, Judas era o líder de uma (ainda) pequena revolta, e não seria páreo para as forças concentradas de Antioquia, que eram desproporcionalmente mais poderosas do que aquelas dos revoltosos. Judas Morrerá nas mãos de Báquides em 160.

Entre a morte de Nicanor e a de Judas, temos notícia de importantes ocorrências na Judeia. Flávio Josefo nos diz que Alcimo, que exerceu o sumo sacerdócio por quatro anos, morrerá nesse meio tempo de causas naturais. Para seu lugar, o povo, em “consentimento unânime”, irá escolher Judas para o cargo. O relato de Josefo traz algumas divergências com o relato de 1 Macabeus. O primeiro livro dos Macabeus irá nos dizer que Alcimo não morrerá antes de Judas, e, portanto, o Macabeu não teria ocupado o sumo sacerdócio. Segundo o livro, Alcimo só irá morrer quando Jônatas, irmão de Judas, estiver na liderança da revolta. De todo modo, o fato de Alcimo, o sumo sacerdote escolhido por Antioquia, ainda estar em Jerusalém, nos demonstra como que a revolta ainda não havia conseguido firmemente se estabelecer na cidade, mesmo após a rededicação do templo.

Outro fato de fundamental importância para nosso estudo vem a ser a constante busca por apoio romano por parte dos asmoneus. Diversos tratados de amizade com Roma serão narrados no primeiro livro dos Macabeus, o que claramente demonstra que os próprios revoltosos compreendem que necessitam do aval romano para lograr seus objetivos e que, uma vez que Roma está empenhada em minar o poderio de Antioquia, ela muito provavelmente encararia de maneira entusiasmada o movimento secessório. E de fato é isso que acontece. O primeiro contato entre Roma e os Macabeus se dá ainda com Judas. O primeiro livro dos Macabeus nos conta que Judas envia para Roma alguns embaixadores com a intenção de buscar o apoio da república. Segundo o relato, Judas teria enviado os emissários a Roma “para travarem relações de amizade e aliança, e para conseguirem que os libertassem do jugo, visto que o reino dos gregos queria manter Israel na servidão” (1 Mc 8: 17-18). A proposta teria agradado o senado e o tratado entre as partes teria sido estabelecido. Josefo nos traz alguns



trechos deste, que teria sido gravado em folhas de cobre e fixado no Senado de Roma e no Templo de Jerusalém. Segundo o historiador judeu, o tratado estabeleceria que “Nenhum dos que estão sujeitos aos romanos fará guerra aos judeus, tão pouco auxiliará os seus inimigos com trigo navios ou dinheiro. Os romanos ajudarão os judeus com todas as suas posses contra os que os atacarem, e os judeus auxiliarão os romanos do mesmo modo, se estes forem atacados”<sup>270</sup>

Pelos termos deste, podemos visualizar com maior clareza como Roma trabalhava para fortalecer a dissensão ao longo do Reino Selêucida. Os Macabeus, nesse momento, não passam de um pequeno grupo revoltoso na pequena Judeia. Ou seja, são claramente rebeldes frente à

Antioquia, e mesmo assim são recebidos por Roma, que não se vexa em dar suporte entusiasmado para suas pretensões. Outro ponto de destaque vem a ser a grande seção presente no livro, intitulada de “Elogio dos romanos”. Esta seção, colocada imediatamente antes de narrar o estabelecimento do tratado com Roma, é uma grande apologia a esta república, onde

enumera suas qualidades e seu poderio, ressaltando como ela derrotou de forma incontestável Filipe e Perseu da Macedônia e Antíoco III da Selêucida. O autor do livro, portanto, mesmo distante dos acontecimentos que narra, é um grande entusiasta da aliança existente - existente no período em que está escrevendo - entre Roma e os Asmoneus. Relembramos que o livro dataria, segundo os especialistas, de 134 até 63, e a necessidade de o autor de colocar um elogio aos romanos em sua obra nos é um indicativo da possibilidade de que setores ligados ou aproximados aos asmoneus começavam a ver de maneira crítica à atuação romana e sua ligação com o clã.

Deixemos a Judeia de lado por um minuto e voltemos nossa atenção para o que se passava em Antioquia. Vemos que assim que assume, a primeira tarefa de Demétrio I será lutar contra as diversas tendências secessionistas que surgiram ao longo de seus domínios. Primeiro, ele irá derrotar Timarchus. O antigo sátrapra havia recebido de Roma a informação que para ela, Roma, ele, Timarchus, era o legítimo rei da Selêucida. Isto gerou uma tentativa de invasão à Síria por parte de Timarchus em 161, mas que foi prontamente derrotada por Demétrio, que ainda conseguiu matar seu antigo subordinado. Realista, Demétrio compreendia muito bem a necessidade de contar com o respaldo romano para dar fim ao estado avançado de desintegração de seus domínios, não medindo esforços para conseguir tal intento e, ao fim e ao cabo, o Senado Romano acabará aceitando a aproximação do rei selêucida sob algumas condições. O que estava sendo dito nas entrelinhas era que Demétrio seria aceito, desde de que se colocasse, a partir de então, integralmente de acordo com os desejos desse mesmo Senado. Habicht nos diz que apesar

---

<sup>270</sup> JOSEFO, Flávio. *Jewish...* op. cit. Livro XII Cap. XVII.

de esta posição do Senado Romano estar distante de um reconhecimento formal do soberano selêucida, ela significava um reconhecimento prático da legitimidade de Demétrio.<sup>271</sup> Mas, convenhamos, era um preço altíssimo a se pagar. Em teoria, e no plano formal pelo menos, Roma e Selêucida deveriam tratar-se por iguais. Antes de tudo era uma declaração desonesta: um pouco antes Roma havia recebido enviados dos Macabeus e garantido o apoio às ambições dos rebelados judeus, uma atitude que seria inimaginável se, de fato, houvesse havido um reconhecimento *real* da soberania de Demétrio.<sup>272</sup>

Apesar de todas as dificuldades externas e de sua baixa popularidade interna (os partidários de Antíoco se mantinham ativos e a própria população desprezava o rei, pois o considerava um beerrão que tratava com aspereza seus súditos)<sup>273</sup>, Demétrio vinha conseguindo se equilibrar no poder. No entanto, em 155 ele cometerá um grave erro estratégico. O monarca selêucida tentará subornar o governador da ilha de Chipre, que há muito pertencia aos Ptolomeus, para sua causa, o que gerará a fúria de Alexandria. Tal ato levará o Egito a trabalhar incansavelmente contra os interesses de Antioquia, e assistimos à formação de um eixo entre o Egito, Pérgamo e o reino da Capadócia com o único e claro objetivo de assegurar a queda de Demétrio.<sup>274</sup> Em verdade, neste momento, a sorte do rei selêucida já havia sido lançada e não demorará muito para um novo rei assumir o trono de Antioquia.<sup>275</sup>

E novamente assistimos as maquinações de Pérgamo e Roma nas ocorrências que levarão à queda de Demétrio. Havia na Grécia um suposto filho bastardo de Epífanês, um homem de nome Balas, que encontrou em Átalo II o aliado ideal. Se valendo da mesma tática que seu irmão Eumenes havia desenvolvido com Epífanês, Átalo convida Balas para Pérgamo, onde ele, Balas, é solenemente coroado rei da Selêucida, recebendo o nome real de Alexandre. Aos dois se junta a filha legítima de Antíoco Epífanês, Laódice, e os três rumam para Roma, onde o Senado permite que Alexandre Balas reivindique “o trono de seu ancestral”, prometendo-lhe apoio. Era o claro sinal de que Roma também urdia a queda de Demétrio.<sup>276</sup> Frente a tão grandes adversários, Demétrio não conseguiu resistir por muito tempo: é derrotado pelo pequeno exército que Balas havia arregimentado entre seus aliados, morrendo em 150.

As disputas em torno do trono em Antioquia são sempre uma janela de oportunidades para os revoltosos. Nos é dito que logo após a morte de Judas foi seu irmão, Jônatas, que passou a liderar os revoltosos. O livro também nos conta que, pouco antes de Balas surgir no horizonte,

<sup>271</sup> HABICHT, C. The Seleucids and...op. cit. p. 358.

<sup>272</sup> Idem.

<sup>273</sup> Ibidem. p. 361.

<sup>274</sup> Ibidem. p. 362.

<sup>275</sup> Idem.

<sup>276</sup> Idem.

os revoltosos passaram por momentos de dificuldade, pois os “iníquos” teriam reaparecido por todo território de Israel, forçando os partidários de Judas a regredirem seu raio de ação. Assim como Judas, Jônatas pouco a pouco vai ganhando espaço até conseguir se estabelecer na cidade de Macmas, onde estabelecerá uma espécie de governo. Com o desembarque de Balas na Síria veremos ambos os lados em disputa pelo trono selêucida cortejando Jônatas. 1 Macabeu nos conta que Demétrio tratou de rapidamente reconciliar-se com o irmão Macabeu, enviando emissários, permitindo a Jônatas produzir armas e entregando-lhe alguns reféns. Balas, em seu turno, irá aumentar a oferta ao asmoneu, o nomeando sumo sacerdote e “amigo do rei”, um importante título honorífico dos reinos helenistas. Demétrio ainda irá tentar, ao tomar conhecimento das tratativas entre Balas e Jônatas, seduzir o líder judeu com generosas novas ofertas, mas Jônatas, que havia sido fustigado pelos homens e pelos aliados de Demétrio, se decidirá pelo apoio a Balas.

Habicht nos diz que o reinado de Alexandre Balas começará com grande apoio popular, e atribui isto a duas razões. A primeira era a impopularidade de seu predecessor. A segunda, mais importante, foi o fato de o novo imperador cultivar e se valer da memória de Antíoco Epífanes, assumindo títulos que remeteriam ao seu suposto pai e cunhando moedas com epítetos característicos de Epífanes e de Antíoco V.<sup>277</sup> Na verdade, como já falamos, é possível identificar uma divisão no seio da aristocracia selêucida, e a ascensão de Balas em detrimento de Demétrio claramente significa a vitória de uma facção frente a outra. O que constatamos também é que a facção que remete a Epífanes tinha muito mais popularidade do que sua opositora.

Apesar de sua popularidade inicial, em verdade Alexandre Balas não era mais do que um rei fantoche, refém dos grandes senhores que o colocaram no poder. Nesse referente, Habicht nos diz que a maior influência vinha de Alexandria, e o casamento entre Balas e a filha de Ptolomeu VI, Cleópatra, deve ser compreendido “[...] como um sintoma da crescente influência ptolomaica nos assuntos selêucidas”.<sup>278</sup> Além desse fato, Balas também demonstrou não ter muito cuidado para com as funções de governo: o rei não residia na capital e deixava quase integralmente as tarefas administrativas para seus ministros. Ele não fez nenhum esforço para reestabelecer a autoridade real na Judeia, tão para recuperar as importantes satápias da Média e da Susiane.<sup>279</sup>

<sup>277</sup> HABICHT, C. *The Seleucids and...* op. cit. p. 363.

<sup>278</sup> Tradução nossa: “[...] as a symptom of mounting Ptolomaic influence in Seleucid affairs”. Idem.

<sup>279</sup> Idem.

Nesse sentido, temos que concordar com Habicht. Em verdade, e em relação aos Asmoneus durante o governo Balas, temos, nesse período, o início da consolidação do clã no poder e sua consequente inserção na estrutura de relação dos grandes poderes do Mediterrâneo Oriental. 1 Macabeus nos conta como Jônatas foi o convidado de honra no casamento entre Balas e Cleópatra, filha de Ptolomeu, casamento que selou formalmente a aliança entre Antioquia e Alexandria. Nos é dito como que Jônatas foi lisonjeado por Balas durante toda a cerimônia, conseguindo do novo rei a sua nomeação como estrategista e meridarca da Judeia, um sinal claro que os Asmoneus, e consequentemente a Judeia, passavam a ser atores de alguma importância na geopolítica helenista a partir de então. Sem dúvida alguma era até então o papel mais preponderante já alcançado por uma liderança judaica durante o Período Helenístico. É claro que temos que encarar este fato contra um pano de fundo de desintegração por parte do poderio selêucida, mas o fato é, mesmo assim, digno de nota. Outro ponto que devemos atentar, e que talvez explique o fato de Balas não ter tentado submeter os Macabeus uma vez estabelecido no trono, eram os tratados de amizade e aliança entre os últimos e Roma. Balas, como dissemos, era muito próximo dos interesses egípcios e romanos, e ambos deviam ver com muito bons olhos a emergência dos Macabeus. Apesar de os Asmoneus estarem inseridos dentro da estrutura política selêucida neste momento – Jônatas era o sumo sacerdote apontado por Antioquia, e havia sido igualmente nomeado estrategista da região- os Macabeus são uma força claramente centrífuga ao poderio central selêucida, e devemos compreender as nomeações de Jônatas por parte de Balas menos como uma concessão e mais como uma acomodação.

A fraqueza demonstrada por Balas, que já era claramente um usurpador, deixava aberta a porta para a contestação de seu reinado. E o ataque veio de onde seria mais provável, isto é, do grupo opositor dentro da aristocracia selêucida, que agora lutavam em nome dos filhos de Demétrio. Um pouco antes de morrer, Demétrio havia enviado seus dois filhos, Demétrio e Antíoco, para a Ásia Menor, e em 147 o filho mais velho de Demétrio, também de nome Demétrio (e que não devia ter mais do que treze anos na ocasião), chega a Fenícia com um exército de mercenários recrutados na Grécia.<sup>280</sup> A disputa agora era militar e nos próximos dois anos teremos uma guerra civil entre os dois grupos ao longo do território Selêucida

Dentro deste contexto, é bem peculiar e um tanto quanto incompreensível a brusca mudança de lado de Ptolomeu. Como era de se esperar, Ptolomeu recrutou um exército e entrou na Palestina para defender seu genro, sendo amigavelmente recebido por diversas cidades. Porém, repentinamente, e após colocar suas próprias guarnições nas cidades em que passava, ele

---

<sup>280</sup> HABICHT, C. The Seleucids and...op. cit. p. 364.

bandeou-se para o lado de Demétrio, prometendo sua filha, Cleópatra – aquela mesmo que casara com Balas - para Demétrio.<sup>281</sup> Segundo Habicht, alguns autores apontam desentendimentos entre Alexandre e Ptolomeu como a causa dessa reviravolta, mas é difícil de aceitarmos que tamanha mudança na orientação política do rei egípcio tenha sido resultante de fatos de pouca amplitude. Não sabemos as reais causas para a nova postura de Ptolomeu, mas elas devem ter sido resultados de acordos e objetivos muito maiores e que incluíam não só o Egito, mas também os aliados de Ptolomeu no complô que colocou Alexandre Balas no poder. É difícil não supormos que Roma estava de acordo com o que acontecia na Síria. Sabemos que Demétrio prometeu devolver a Coele-Síria para o Egito após derrotar Alexandre., o que pode ter sido um fator de peso.<sup>282</sup> De todo modo, a brusca mudança de Ptolomeu forçou Alexandre Balas a sair de Antioquia e seguir para a Cilícia, onde iniciou o recrutamento de um exército para retornar à síria. A batalha decisiva entre as duas forças correrá em 145, onde Demétrio irá se sair como o único vencedor, uma vez que Alexandre Balas e Ptolomeu morrerão em decorrência da batalha.

Demétrio saberá muito bem utilizar-se da vantagem que o desfecho da batalha lhe proporcionou, se apossando dos elefantes do exército de Ptolomeu e massacrando as guarnições que o rei egípcio havia colocado nas cidades palestinas. É claro que a promessa de ceder a região da Coele-Síria novamente para o Egito foi prontamente esquecida. Em ralação à Judeia, Josefo e 1 Macabeus nos contam que, após uma animosidade inicial, Demétrio teria entrado em acordo com o líder judeu, confirmando não só suas insígnias e cargos prévios, como também autoridade de Jerusalém sobre diversas cidades e aldeias previamente conquistadas e que não pertenciam, tradicionalmente, ao território submetido à Judeia. Ambos os livros supostamente conservam o documento do rei Demétrio II nesse referente. Nele, lemos sobre a transferência dos novos territórios para a administração de Jônatas e sobre isenções tributárias concedidas por Antioquia à Judeia. Apesar dos êxitos iniciais de Demétrio, o movimento de regressão do poderio Selêucida era de uma determinada magnitude que todo e qualquer mérito individual era ineficaz de detê-lo ou mesmo fazê-lo regredir.

Rapidamente a turbulência voltará a grassar a Síria e uma nova guerra civil estourará no mesmíssimo ano de 145. Logo após vencer seus adversários, Demétrio desmobilizará o exército Selêucida (lembramos que Demétrio chegou na fenícia, dois anos antes, sendo suportado somente por corpos de mercenários. Lembremos também que é possível verificar que, dentre a população do coração do império, o setor da aristocracia identificado

---

<sup>281</sup> Idem.

<sup>282</sup> HABICHT, C. The Seleucids and...op. cit. p. 364.

com Epífanés e seus descendentes era mais bem quisto do que o de Demétrio I e Demétrio II. Em face de tudo isso, a atitude de Demétrio não é de tão difícil compreensão; muito possivelmente Demétrio via o exército Selêucida mais como uma ameaça à sua segurança do que uma garantia da mesma. O fato é que a dispensa promovida pelo rei gerará uma série de distúrbios causados pelos reformados soldados ao longo do reino.

O primeiro livro dos Macabeus nos conta como Jônatas conseguiu se aproveitar dessa situação de fragilidade e se aproximar do rei, ao ceder tropas para a defesa pessoal de Demétrio, que enfrentava uma série de distúrbios em Antioquia. (1 Mc 11: 47-52). Por fim, a grande turbulência na qual Demétrio jogou o reino dará origem a uma rebelião na cidade de Apameia.<sup>283</sup> Um súdito, de nome Diódoto Trífon, liderando uma série de desempregados e antigos soldados, toma posse dos elefantes e do armamento que havia na cidade, além de convencer os mesmos árabes que mataram Alexandre Balas a lhe entregarem o filho deste, um garoto de dois anos de nome Antíoco. Trífon rapidamente coroa Antíoco como rei Antíoco VII, e passará a justificar suas atitudes em nome do rei.<sup>284</sup> Fortalecido simbolicamente, Trífon consegue uma série de vitórias contra as forças de Demétrio, forçando seu rival a abandonar Antioquia e a se estabelecer na faixa litorânea da Síria. Trífon também maneja de conseguir o apoio da Judeia, que já há algum tempo tinha se transformado em um importante e ativo participante da política da região da Síria e da Palestina. Josefo e o primeiro livro dos Macabeus supostamente ainda conservam a carta que o jovem Antíoco VI escreveu à liderança judaica. Antíoco, ou melhor, Trífon, utilizando a frágil legitimidade do filho de Balas, escreve para Jônatas lhe confirmando todos os títulos e territórios que dispunha com Demétrio II, e ainda nomeando Simão, irmão de Jônatas e Judas, o estrategista da faixa marítima (isto é, de todo o território costeiro que abarca de Tiro até a fronteira com o Egito). Jônatas é igualmente nomeado o estrategista da Coele-síria. A aliança com Trífon permitiu que a Judeia atacasse, em nome de Antíoco, diversas cidades que tinha se mantido leais a Demétrio e, quando Antíoco morrer, anexá-las ao seu próprio território.<sup>285</sup> Através dos atos supracitados de Antíoco em relação aos irmãos Macabeus é possível visualizar o grau de prestígio e de poder que o clã conseguiu adquirir. Mais apenas do que os líderes dos judeus e da Judeia, os Asmoneus, como casa, agora administravam um território vasto e que incluía judeus e não judeus, apesar de ainda o fazerem em nome de Antioquia. Os Asmoneus não só haviam conseguido que Antioquia os reconhecesse como os únicos líderes do *ethnos* judaico como haviam, em razão de seu poderio militar crescente

<sup>283</sup> HABICHT, C. The Seleucids and...op. cit. p. 366.

<sup>284</sup> Ibidem. p. 364.

<sup>285</sup> Ibidem. p. 366.

e, principalmente, das constantes disputas em torno do trono selêucida, galgar posições dentro da estrutura administrativa do reino. Ao mesmo tempo, os Asmoneus tratavam de manter vivos os tratados de aliança e amizade com Roma, que viriam a ser renovados durante este período (1Mc 12:1-4).

A campanha judaica contra Demétrio foi tão exitosa que levou Trífon a redirecionar seus esforços de guerra, não mais focando em Demétrio (que, por sinal, já estava bastante enfraquecido) e atacando de surpresa a Judeia na tentativa de capturar Jerusalém. A rápida mobilização de Jônatas, que reuniu um exército e marchou em direção ao exército invasor, frustrou os planos de Trífon. Mesmo assim, usando de artil, o rei selêucida irá conseguir capturar Jônatas ao convidá-lo para supostas tratativas de paz, o matando depois de algum tempo. Após a captura de Jônatas, coube a um outro irmão Macabeu, Simão, a liderança do movimento iniciado por Judas. É Simão, de fato, o fundador da dinastia dos Asmoneus, pois ele será o primeiro do clã a conseguir passar a coroa para seus descendentes. De todo modo, o intento de Trífon de desbancar do poder os Asmoneus terminará de maneira frustrada, com sua retirada às pressas da Palestina. É após essa tentativa que temos um fato de extrema importância para nosso estudo e que demonstra de maneira cabal o processo de degeneração pelo qual passava não só o Reino Selêucida, mas o ideal helênico de maneira geral. Um pouco depois de voltar da Judeia, Trífon irá assassinar seu protegido, o legítimo rei Antíoco VII, e se proclamar rei, com o título de Trífon Autocrator, o que significa “aquele que governa sozinho”<sup>286</sup>. Como muito bem salienta Habicht, temos pela primeira vez um rei no trono de Antioquia que não busca estabelecer parentesco (mesmo que fictício) com a família real, o que, segundo o autor, deixaria explícito “[...] que ele queria acabar com toda a tradição”<sup>287</sup>. Com muita probabilidade a atitude de Trífon não deve ter sido extemporânea, isto é, não deveria ser um ato despropositado aos olhos de seus contemporâneos; pelo contrário, o novo rei selêucida deve ter tido a clara percepção de que, daquele momento em diante, não seria mais necessário utilizar-se de alguns simbolismos que haviam sido fundamentais para legitimar a soberania selêucida há pelo menos cento e cinquenta anos. Em verdade, a atitude de Trífon nos permite constatar que estamos assistindo, de fato, a um mundo em decomposição.

Após a traição de Trífon era natural que os judeus se aproximassem de Demétrio e, como parte do acordo entre as partes, vemos a retirada da guarnição selêucida mantida na cidade. É a partir desse momento que a Judeia se considerará independente, futuramente cunhando sua própria moeda e não mais se considerando vassala de Antioquia. O Senado

<sup>286</sup> HABICHT, C. *The Seleucids and...* op. cit. p. 366.

<sup>287</sup> Tradução nossa: “[...] that he wanted to do away with all the tradition”. Idem.

Romano, como não poderia deixar de ser, avaliza a posição judaica, emitindo um decreto no qual garantia a integridade do território judeu. A aliança entre Demétrio e a Judeia enfraquece a posição de Trífon, e um impasse fica posto na região, com a Palestina e a Síria dividida entre as três forças. Na tentativa de fortalecer sua posição e romper com o impasse, Demétrio vai no ano de 140 para o norte da Mesopotâmia, que ainda se mantinha leal a ele, com o objetivo de derrotar os partos e reaver grande parte do que um dia havia sido o maior dos reinos helênicos. A guerra contra o Império Parta acaba, contudo, em catástrofe, com a derrota e o aprisionamento de Demétrio em 139. Imediatamente após tomar conhecimento do fato, o irmão de Demétrio, Antíoco (que estava em Rodes), decide ir para a Selêucida e continuar a disputa em nome de sua casa. Adentra o reino ainda em 139 e, sendo recepcionado pelos aliados de seu irmão, é proclamado Rei Antíoco VII. Antíoco rapidamente corrobora e reforça a aliança que seu irmão havia concluído com os judeus, e uma disputa final entre suas forças e as forças de Trífon se aproxima. Antíoco consegue derrotar Trífon no norte da Síria e o cerca em Dora, na Fenícia. Trífon ainda consegue escapar para Apamea, sua cidade natal, mas seu exército se encontra praticamente dizimado. A derrota final era só questão de tempo e, incapaz de se defender, Trífon irá se suicidar em 138.<sup>288</sup>

Com a queda de Trífon, Antíoco rapidamente consegue se estabelecer e ser reconhecido pelo que restava do reino. Dois assuntos necessitavam de urgente resolução, a saber: a questão judaica e a questão parta. Os judeus, como vimos, estavam desenvolvendo um Estado independente dentro do reino Selêucida e a Partia há muito se expandia às custas das disputas intra-aristocráticas selêucida.<sup>289</sup> Era evidente que a questão parta era de resolução muito mais complicada, mas, por questões logísticas, a Judeia deveria ser enfrentada antes. Primeiro, ficamos sabendo da morte de Simão em uma emboscada. Seu filho, de nome João Hircano, assumirá no lugar do pai. Antíoco, após algumas tentativas iniciais de negociação com o novo líder judeu, invade a Judeia em 135 e cerca Jerusalém, que ficará um ano sitiada até ser vencida pela fome e se render. Antíoco não tomou atitude muito duras contra a Judeia, inclusive permitindo que a cidade ficasse sem uma guarnição selêucida.

---

<sup>288</sup> HABICHT, C. *The Seleucids and...* op. cit. p. 369.

<sup>289</sup> Idem. A formação do Império Parta tem seus desenvolvimentos iniciais ainda na década de 60 do século II a.C., quando o rei parta Mitridates I cunhou moedas com sua efígie. Antíoco Epifanes tinha planos de retomar a soberania sobre o território, mas sua morte acabou ocorrendo antes de ele conseguir chegar na região. A partir de então, verificamos uma política de expansão do território parta, principalmente em detrimento do território selêucida, mas não só. Mitridates ocupa a importante satápria da Média durante o reinado de Alexandre Balas (especificamente em 147) que, ao que tudo indica, não tentou reaver a região. Após essa conquista, vemos o rei Parta adotando o título de "Grande Rei". Em 141 a Pártia avança ainda mais para o centro do território selêucida, dominando o sul da Mesopotâmia. Como vimos, apesar de estar em franca disputa com Trífon, Demétrio responderá a esse avanço em 140, mas sua expedição acabará fracasso, sendo aprisionado pelos partas. A vitória e o aprisionamento de um rei selêucida leva Mitridates a adotar o título de "Rei dos Reis". No mesmo ano Mitridates avança contra as satátrias de Susa e Susiane, que estavam independentes do jugo de Antioquia igualmente desde o reinado de Alexandre Balas, as incorporando ao seu nascente império. Com a morte de Mitridates em 138, quem assume é seu filho, Fraates II.



Quatro anos após submeter seus súditos judeus, o rei selêucida irá iniciar sua marcha para leste, rumo a confrontação contra os partas. Antíoco levava um imenso exército, como há muito nenhum outro soberano havia levado, sendo inclusive acompanhado por um grande contingente de Judeus, guiados pelo sumo sacerdote João em pessoa. Mas, apesar dos esforços de Antíoco VII, a Pártia se mostrava um verdadeiro atoleiro para Antioquia, de onde seus reis raramente saíam vivos quando lá se encontravam para a guerra. Lembremos também que o Império Parta ainda mantinha sob sua custódia Demétrio. Antíoco conseguiu prevalecer em uma série de batalhas, conseguindo ganhos territoriais. Retomou a Babilônia, a Susa e a Susiane e invadiu a Pártia, onde a confrontação final era esperada. No entanto, o inverno forçou Antíoco a espalhar seus comandados pela região, e uma eficaz tática de pequenas escaramuças por parte da Pártia teve início.<sup>290</sup> Antíoco acabará por cair em uma armadilha do exército parta, sendo morto em uma dessas pequenas batalhas. Apesar da soltura de Demétrio um pouco antes desse evento, a vitória contra Antíoco foi decisiva para os partos, que recuperarão a totalidade dos territórios que havia sido conquistados pelos selêucidas. Fraates II, o rei da Pártia, ainda tinha planos para invadir a Síria em sequência a sua vitória contra Antíoco, mas uma série de rebeliões internas o privaram dessa possibilidade. Como nos explica Habicht, a derrota de Antíoco significou a catástrofe do Helenismo e do Reino Selêucida na Ásia continental, e assim como no caso dos judeus, Antíoco foi o último dos soberanos selêucidas a ter pretensão de dominar novamente as terras a leste da Mesopotâmia. Do grandioso império fundado por Selêuco, após a catástrofe de Antíoco VII, só restavam o norte da Síria e partes da Cilícia. Após Antíoco, a Selêucida irá testemunhar uma série de conflitos entre seus príncipes, mas, como nos explica Habicht, apesar do título real, eles não passavam de comandantes locais.<sup>291</sup>

A regressão do poderio selêucida foi acompanhada de uma expansão do raio de ação por parte dos asmoneus. Josefo nos conta da grande expansão que o território asmoneu experimentou durante esse período, começando com Hircano, que assim que soube da morte de Antíoco VII, aproveitou-se do vácuo que ela causou e marchou com seu exército para a Síria, capturando uma série de praças na localidade. Logo depois, somos informados das conquistas de Hircano ao sul, em cidades idumeias, nas quais ele forçou os habitantes a se circuncisarem e a adotarem a “religião e as leis dos judeus”<sup>292</sup>, sob pena de expulsão.

Do lado selêucida, vemos as disputas em torno do título real se intensificarem, com uma série de “reis’ selêucidas se alternando no trono. Demétrio II, que havia sido posto

<sup>290</sup> HABICHT, C. *The Seleucids and...* op. cit. p. 372.

<sup>291</sup> *Ibidem.* p. 373.

<sup>292</sup> JOSEFO, Flávio. *Jewish...* op. cit. Livro XII Cap. XVII.

em liberdade pelos partos, é derrotado por um outro membro da família real, de nome Alexandre Zebim. Zebim, por sua vez, irá ser derrubado por seu irmão, Antíoco VIII Cizicênio, o filho de Antíoco VII Sóter. O relato de Josefo é bem claro em relação aos benefícios que a fragmentação em torno do trono selêucida trouxe para a Judeia sob a liderança dos Asmoneus:

No entanto Hircano, que logo depois da morte de Antíoco Sóter sacudira o jugo dos macedônios e não lhes dava mais nenhum auxílio, nem como súdito nem como amigo, viu-se em franco progresso durante o reinado de Alexandre Zebim e ainda mais durante o dos dois irmãos, porque, vendo que ambos se enfraqueciam pelas contínuas guerras e que Antíoco não recebia auxílio do Egito, não lhes dava importância e usufruía pacificamente todos os tributos da Judeia, economizando assim muito dinheiro.<sup>293</sup>

E é durante a narrativa do governo de João Hircano (135-104) que Josefo nos traz as algumas informações preciosas sobre a organização política/religiosa da Judeia. Josefo nos diz que havia, naquele período, três “seitas” entre os judeus, e que elas divergiam sobre as “ações humanas. Estas seriam as seitas dos fariseus, dos saduceus e dos essênios. As distinções estabelecidas por Josefo são, à primeira vista, distinções de cunho religioso e filosófico, mas, como veremos na próxima seção, tais distinções também podem ser compreendidas como distintos posicionamentos políticos. Em síntese, Josefo irá nos dizer, no somatório de todas as passagens em que aborda essa temática, que dentre as três seitas, os Saduceus seriam os mais conservadores, isto é, a seita seria composta pelos indivíduos mais ricos dentre os Judeus da Judeia, e que se fiam exclusivamente na tradicional lei de Moisés, não aceitando inovações cosmo e teológicas que emergiam com força durante esse 2º século antes da era comum. Os essênios, no relato de Josefo, seria o grupo mais pio dos três e aquele mais distante das questões políticas contemporâneas. Eles supostamente carregariam algum distanciamento do corpo social judaico, pois buscariam viver em comunidades próprias, estabelecidas através de regras rígidas que, de acordo com a filosofia do grupo, estariam de acordo com a vontade divina. Os fariseus são, indubitavelmente, o maior e mais poderoso dos três no relato de Josefo. Se os saduceus congregam os setores aristocráticos e os essênios os mais reservados, os fariseus abarcariam um animado grupo com clara ambição política. Trazem inovações às leis judaicas, que se sobrepõe a lei tradicional exposta no pentateuco, e administrariam a maior parte da justiça nos territórios Asmoneus, através destes estatutos previamente citados. A maior parte do povo, segundo o autor, apoiava ou pertencia a esta seita, e o governo dos Macabeus se apoiou majoritariamente no grupo até então.

<sup>293</sup> JOSEFO, Flávio. *Jewish...* op. cit. Livro XII Cap. XVIII.

A partir de João Hircano, porém, observamos uma série de mudanças nas atitudes dos líderes asmoneus que nos indicam que uma reconfiguração ocorria na região. Sobre esses fatos tudo o que temos são indícios, mas que somados nos permitem perceber as mudanças naturais pelas quais passavam Jerusalém e a casa Asmonéia, em razão da sua consolidação no poder e, muito provavelmente, do estreito contato que ela passou a ter com os grandes atores políticos do mundo helenístico. Vamos por partes.

O primeiro sintoma do processo é visto ainda durante o governo de João Hircano, quando ele, de posse do sumo sacerdócio, decide bandear-se da seita dos fariseus para a seita dos saduceus. João Hircano não só decide não mais fiar-se no apoio dos fariseus, como ainda praticamente proíbe a existência da seita ao abolir os estatutos desta e punir quem os seguia. Tal ato irá desencadear o primeiro racha narrado por Josefo dentro do governo Asmoneu, e não será resolvido enquanto Hircano viver.

Hircano será substituído por seu filho Aristóbulo, que só reinará por um ano, sendo sucedido por seu irmão Alexandre Janeu, que reinará de 103 até 76. Aristóbulo, segundo o autor, será chamado de Filelés, que quer dizer o “amigo dos gregos”.<sup>294</sup> É extremamente sintomático que, quase trinta anos após Judas e Matatias derem início a revolta anti-helênica, um sumo sacerdote Asmoneu tenha escolhido tal epíteto. É Aristóbulo também o primeiro dos sumos sacerdotes do clã que assumiu, além do título máximo sacerdotal (que significava a maior liderança política da Judeia), o título de rei.

Mas Aristóbulo, como falamos, reinará somente um ano, sendo substituído por seu irmão Alexandre Janeu. E Alexandre Janeu caminhará na mesma direção de seus antecessores. Primeiro, Josefo nos diz que o Janeu, como bom rei do mundo helênico que era, passa a contratar o serviço de mercenários. As disputas contra os fariseus persistem e se intensificam, levando a Judeia a uma sangrenta guerra civil de seis anos. Não há exatamente uma reconciliação entre Janeu e os fariseus, isto só ocorrerá no reinado de sua sucessora, a rainha Salomé Alexandra, mas Janeu consegue se manter no poder à custa de seu poderio militar. Com Janeu, vemos uma grande expansão do território dos judeus, o que era mais que natural frente ao vácuo de poder que a fragmentação do poderio selêucida suscitou. Em verdade, passados por volta de 200 anos das conquistas de Alexandre, o grande, o poderio helenista no Oriente Próximo estava em seus últimos estertores. Os reis selêucidas não eram mais, neste momento, do que poderios locais, e a região já estava madura para um novo ciclo. E esse se iniciará quando os Romanos dominarem a região no de 64 a.C., ou seja, um pouco mais de 10 anos após o

---

<sup>294</sup> JOSEFO, Flávio. *Jewish...op. cit.* Livro XII Cap. XVII.

falecimento de Janeu. Os Asmoneus ainda tentarão se manter no poder após aceitarem a superioridade romana, mas as disputas intraclânicas – possivelmente estimuladas pela própria Roma – levam a derrocada da Família.

Chegamos, deste modo, ao fim do nosso relato. Nesta seção acompanhamos de perto os desdobramentos, principalmente para o Reino Selêucida, mas de maneira geral para todo o Mediterrâneo Oriental, da ascensão romana. Vimos como que a entrada de Roma significou a gradual e constante perda de territórios e autonomia política para os reinos helenísticos. Se o poderio militar romano é a explicação maior para o processo que acompanhamos, fizemos questão de ressaltar que aliado a este havia a formulação de uma narrativa anti-helenista por parte dos romanos, que buscavam se aliar aos ressentidos do imperialismo helênico em sua luta contra estas monarquias. Vimos também a feição que este processo de “destruição” do mundo helenista tomou na Judeia: um movimento animado pela busca de uma pureza cultural judaica que rejeitava as hibridações culturais características do processo de helenização. Esse movimento, por fim, conseguirá separar Jerusalém de Antioquia.

Se a revolta dos Macabeus tem suas características próprias, e que ajudam a compreender o movimento (como, por exemplo, a tentativa de transformação de Jerusalém em uma *pólis* de estilo grego), fizemos questão de demonstrar – e esperamos que isto tenha ficado claro para o leitor – que a autonomia política da Judeia se enquadra dentro de um processo maior, de ascensão de diversas autonomias políticas ao longo do território da Selêucida após a batalha de Magnésia. Neste sentido, apesar das explicações imediatas para a revolta dos Macabeus, ela é um elemento dentro de um conjunto. Como falamos, o século II se caracteriza por marcar a derrocada do helenismo e dos reinos helenistas.

Mas ainda falta um ingrediente dentro de nossa análise: para além dos Macabeus, durante o século II a Judeia também assistiu a emergência preponderante de uma forma específica de compreensão de mundo. O apocalipsismo, como assinalamos, também se mostra crítico aos reinos helenistas, defendendo enfaticamente o modo de ser judaico. A relação entre apocalipsismo e a revolta dos Macabeus não é de todo clara, e no mais das vezes ambos os fenômenos são construídos de maneira independente um do outro.<sup>295</sup> Acreditamos, contudo, que, por mais diferentes que fossem, os fenômenos estão relacionados entre si, e ambos por sua vez estão relacionados à crise que o Bloco Histórico Helenista passou durante o século em lume. Se os Macabeus são uma força rebelde que pela via das armas desafia Antioquia, a ascensão do apocalipsismo marca a emergência de um campo ideológico estruturado, atuante e produtor de

---

<sup>295</sup> Como, por exemplo, em HANSON, Paul. *The The matrix...op. cit. passim.*

imensa literatura que é frontalmente contra os alicerces com os quais se estruturava o Bloco Histórico Helenístico. Ou seja, verso e anverso de uma mesma moeda. Antes de desenvolvermos nossas conclusões, devemos avançar em nossa análise, buscando compreender o que vem a ser o “apocalipsismo”, a forma como ele constrói seu discurso crítico ao paradigma grego de helenização e os pontos de contato entre este e a revolta dos Macabeus.

### **Apocalipsismo**

Em seu livro, “A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica”<sup>296</sup>, John Collins nos diz que outrora a palavra “apocalíptica” sugeriria uma visão de mundo ou uma teologia que era só vagamente definida. Em épocas mais recentes, continua, as pesquisas

[...] abandonaram o uso do termo ‘apocalíptica’ como um substantivo e fazem distinção entre apocalipse como gênero literário, apocalipticismo como uma ideologia social e escatologia apocalíptica como um conjunto de ideias e motivos literários que também podem ser encontrados em outros gêneros literários e contextos sociais.<sup>297</sup>

Uma problemática em torno da divisão tripartite da “visão de mundo” proposta por Collins se dá na relação entre as instâncias assinaladas. Por exemplo, cotejando nossos interesses com a divisão tripartite, concluímos que nossa atenção deve se voltar mormente para o “apocalipticismo”, isto é, para a “ideologia social”. Collins não afirma textualmente, mas quando lemos o desenvolvimento desta temática em sua obra se torna claro que ele não concebe um apocalipticismo apenas em termos abstratos, mas tem vívida atenção para os homens e as mulheres concretos que poderiam estar por detrás de sua formulação e aceitação. Esses “grupos” ou “movimentos” poderiam ser caracterizados como “apocalípticos” ou “apocalipsistas” pois compartilhariam de um mesmo universo ideológico, de uma mesma “visão de mundo”, pelo menos em seus pressupostos básicos. Mas como acessar as concepções desses grupos apocalipsistas, salvo que, em raríssimas exceções, não temos acesso à documentos gerados por estes? A solução adotada é derivar dos apocalipses, isto é, derivar dos textos escritos que podem ser arrolados dentro de uma categoria de gênero literário as concepções sobre a realidade (imane e transcendente) e que seriam, por extensão, a própria ideologia social que, em maior ou menor grau, alimentariam os movimentos concretos.

<sup>296</sup> COLLINS, J. **A imaginação apocalíptica**: uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010.

<sup>297</sup> COLLINS, J. **A imaginação**..op. cit. p. 18.

Segundo Collins, “Um movimento poderia razoavelmente ser chamado de apocalíptico se partilhasse a estrutura conceitual do gênero [...]”. Mais adiante, pondera que “Devemos nos lembrar, no entanto, que o argumento depende da analogia com os apocalipses e que afinidade é sempre questão de grau”<sup>298</sup>. Por fim, afirma que

Se considerarmos a palavra “apocalipticismo” como significando a ideologia de um movimento que partilha a estrutura conceitual dos apocalipses, então devemos reconhecer que pode ter havido diferentes tipos de movimentos apocalípticos, assim como existem diferentes tipos de apocalipses.<sup>299</sup>

A partir de então, para cada apocalipse analisando, Collins irá desenvolver um possível contexto para sua formulação, um suposto grupo ou movimento que estivesse por detrás de sua concepção e que despossasse aquela ideologia.

Algumas considerações devem ser feitas a esta maneira de analisar a questão que, em última instância, deriva imediatamente das regras que governam a definição de gênero. Sem sombra de dúvida, é válido e necessário que diferenciemos, como forma de escrutinarmos o tema, entre o gênero literário em si (e as obras que o compõe) e entre uma suposta ideologia social que existiria na sociedade judaica do período. O que não podemos deixar de ter sempre em vista é que, como esta ideologia é derivada em maior grau do gênero literário, ela será sempre uma construção de exegetas modernos e estará, portanto, em um “plano perfeito”. Temos pelo menos que considerar que, na prática, os grupos e movimentos apocalipticistas podem ter uma ideologia social distinta daquela puramente derivada dos textos que compõe o gênero, isto é, que podem fazer uma leitura livre dessas obras, assimilando alguns argumentos, mas não necessariamente assimilando a obra ou as obras em questão de maneira integral.

Não queremos sobremaneira negar a correlação entre a existência de um gênero literário e as configurações mentais da sociedade onde ele surge ou se desenvolve, mas cada vez mais nos inclinamos a conceber que os homens e mulheres da Judeia do século II faziam uma leitura muito mais ativa das obras literárias que estamos nos debruçando do que corriqueiramente se supõe, silenciando alguns aspectos do texto e interpretando desta ou daquela maneira outros. Em resumo: há uma necessária diferença entre a ideologia puramente derivada de obras literárias e aquela vivenciada pelos grupos e movimentos concretos. Deste modo, o que parece contraditório e irreconciliável ao nível abstrato, pode não ser compreendido desta maneira. Claro que devemos fazer uso dos apocalipses para compor o apocalipticismo, mas, uma vez que temos acesso a documentos produzidos pelos grupos apocalipticistas

<sup>298</sup> COLLINS, J. **A imaginação**..op. cit. p. 34.

<sup>299</sup> Idem.

concretos, devemos deixar sempre que eles sejam nosso principal informante sobre o apocalíptico e corrigir, por mais tradicionais que sejam, as concepções sobre o mesmo que se mostrem irreconciliáveis com as informações prestadas pela (nova) documentação. De toda maneira, dada a escassez de documentação deste tipo, o modo de construir o apocalíptico principalmente através dos apocalipses continua sendo fundamental para o avanço de nossa compreensão sobre essa temática. Só temos que ter em constante conta os apontamentos feitos acima.

Feitos tais esclarecimentos, façamos agora uma caracterização do gênero.

### **O gênero literário**

Para definir o gênero literário, a primeira questão que surge seria de como distinguir entre apocalipse como gênero literário e outros textos que, apesar de não poderem ser rotulados com o termo, fazem uso de “conjuntos de ideias e motivos literários”<sup>300</sup> característicos do mesmo. Nessa direção, Collins nos diz que, desde o século XIX, há aceitação por parte dos estudiosos de um conjunto de textos judaicos antigos que podem ser rotulados como apocalípticos. O primeiro estudo abrangente sobre o assunto teria sido feito por Frierich Lücke ainda em 1832, sendo sua execução muito influenciada pela edição recente do primeiro livro de Enoque (falaremos com mais vagar dele adiante) feita por Richard Laurence.<sup>301</sup> Lücke teria arrolado como obras apocalípticas os livros de Daniel, 1 Enoque, 4 Esdras e os Oráculos Sibilinos. A essa lista teriam se somado, em fins do XIX, 2 e 3 Baruc, 2 Enoque, o Apocalipse de Abraão e o Testamento de Abraão.<sup>302</sup> Ainda segundo John Collins, o primeiro a propor uma série de características gerais para que uma determinada obra literária pudesse ingressar nesse grupo teria sido Klaus Koch, historiador alemão, que teria listado seis características típicas: ciclos de discurso, agitações espirituais, sermões, pseudonímia, imagética mítica e caráter compósito. Koch não concebia que todos esses elementos deveriam estar presentes ao mesmo tempo em todos os apocalipses.<sup>303</sup>

Anos depois, em 1979, a “Sociedade de Literatura Bíblica” (ou SBL, do inglês “Society of Biblical Literature”) efetuou um estudo mais aprofundado sobre o tema, chegando a conclusão sobre o que definiria o gênero literário. Segundo o resultado do estudo poderíamos definir o gênero literário como

<sup>300</sup> COLLINS, J. **A imaginação**..op. cit. p. 18.

<sup>301</sup> Ibidem p. 19.

<sup>302</sup> Ibidem.

<sup>303</sup> Ibidem. p. 23.

[...] um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que envolve a salvação escatológica, quanto espacial, na medida que envolve outro mundo, sobrenatural.<sup>304</sup>

De modo menos formal, temos na literatura apocalíptica uma estrutura narrativa na qual uma revelação será feita. Os meios para se alcançar este conhecimento revelado seriam através de visões ou de jornadas sobrenaturais, com a mediação de um ente sobrenatural em ambos os casos. Esse ente sobrenatural é sempre de muita importância para compreensão do que está sendo visto/vivenciado, ora servindo de guia durante as jornadas sobrenaturais, ora interpretando o conteúdo das visões. A constância do anjo guia/intérprete nos indicaria, pondera Collins, que a revelação ministrada não é alcançável sem a intermediação do sobrenatural, um conhecimento que, conclui, “Está fora deste mundo”.<sup>305</sup> Outra característica recorrente do gênero seria o recurso à pseudonímia. Nos apocalipses judaicos teríamos quase sempre uma “figura venerável do passado distante”<sup>306</sup> como o receptor da revelação, de modo a fortalecer “a distância e o mistério da revelação”.<sup>307</sup> No mais das vezes, é esse receptor que nomeia a obra. Por fim, seria próprio dos apocalipses a concepção escatológica da realidade e o consequente julgamento e punição dos ímpios no fim dos tempos. A clara concepção de retribuição pós-morte (seja coletiva e/ou individual) é apontada por Collins como a principal distinção entre as escatologias proféticas e a escatologia apocalíptica.<sup>308</sup> Os apocalipses, portanto, nos trariam uma determinada “visão de mundo”. Nos indicariam

[...] algumas pressuposições básicas sobre como o mundo se comporta, que são partilhadas por todos os apocalipses. Especificamente, o mundo é misterioso, e a revelação deve ser transmitida por uma fonte sobrenatural, através da mediação de anjos; existe um mundo oculto de anjos e demônios que é diretamente relevante para o destino humano; e esse destino é determinado de maneira final por um julgamento escatológico definitivo. Em suma, a vida humana está limitada, no presente, pelo mundo sobrenatural de anjos e demônios, e no futuro, pela inevitabilidade do julgamento final.<sup>309</sup>

<sup>304</sup> COLLINS, J. **A imaginação**.op. cit. p.22. Devemos ter em conta que o gênero literário, assim como as características que o definem, são uma construção contemporânea. Como corrobora Collins, “não há atestação do uso o título grego *apokalypsis* (revelação) como rótulo de um gênero no período antes do cristianismo”. Idem. Seria somente com o neotestamentários Apocalipse de João que teríamos o uso do rótulo, e mesmo nesse caso, “[...] não está claro se a palavra denota uma classe especial de literatura ou se é utilizada, em sentido mais geral, como revelação”. Idem. O que devemos questionar nesse momento era se havia a compreensão “de conjunto” por parte dos judeus do século II a.C., isto é, não só em relação a existência ou não de um gênero literário neste período tão precoce, mas principalmente se os motivos e as concepções tão características, e que hoje nós denominamos como apocalípticas, eram de fato compreendidas como formando um conjunto coerente de ideias, uma doutrina formada. De todo modo, após o século II d.C. em diante, “[...] tanto o título quanto a forma estavam na moda, pelo menos até o final do período clássico” (Morton Smith apud COLLINS, J. **A imaginação**.op. cit. p. 20).

<sup>305</sup> Ibidem. p. 23.

<sup>306</sup> Idem.

<sup>307</sup> Idem.

<sup>308</sup> COLLINS, J. **A imaginação**.op. cit. p. 27-28.

<sup>309</sup> Idem.



## Enoquismo

O mais antigo apocalipse que temos é conhecido como o Livro de Enoque ou somente 1 Enoque. O Livro de Enoque adquire grande relevância para nosso estudo pois se trata de uma obra central, não só para o gênero literário, mas também para a constituição do apocalipcismo. Em verdade, o que chamamos contemporaneamente de o “Livro de Enoque” é um conjunto de livros que são atribuídos ao patriarca Enoque e que narrariam, em sua maior parte, as revelações que este recebeu de Deus em um tempo antigo. Collins afirma que o livro é uma “coleção de escritos apocalípticos”<sup>310</sup>, e sabemos que as obras que o compõe foram escritas em momentos diferentes. Cinco composições separadas são distinguidas: o Livro dos vigilantes (caps. 1-36); as Similitudes de Enoque (37-71), o Livro Astronômico (72-82), o Livro dos Sonhos (83-90) e a Epístola de Enoque (91-108). A maior parte, se não todas estas composições, foram provavelmente escritas em aramaico e traduzidas para o grego. Do grego se traduziu para o Ge’ez, a língua da etiópia antiga, e é assim que a obra se encontra (em sua forma integral) atualmente, pois ela compõe o cânone etíope.<sup>311</sup> Fragmentos aramaicos do Livro de Enoque foram encontrados em escavações arqueológicas no século XX, o que atesta sua origem judaica e seu uso corrente durante o período do segundo templo.<sup>312</sup>

A importância da obra para a apocalíptica é capital. Ela não só traz em seu interior o primeiro apocalipse que conhecemos (o Livro dos Vigilantes), como é a precursora de uma série de concepções que serão recorrentes nos escritos apocalípticos e no imaginário apocalipticista. Desde modo, usaremos a obra para expor uma série de concepções caras ao apocalipcismo e que serão recorrentes em diversos apocalipses que não compõe o livro. De forma específica, iremos, neste momento, falar sobre o mito da origem do mal; sobre a forma dual com que a realidade é compreendida pelos apocalipsistas (ou por uma parcela destes); acerca da iminente escatologia que a obra defende; e sobre messianismo. Posteriormente, abordaremos as periodizações e esquematizações da história, que também são recorrentes em alguns tipos de apocalipse, mas nesse caso não o faremos utilizando exclusivamente o corpo enoquico.

Antes de começarmos, uma ponderação importante. Quando formos explicar e desenvolver estas temáticas selecionadas o faremos de modo linear, isto é, como um

<sup>310</sup> COLLINS, J. **A imaginação**..op. cit. p. 75.

<sup>311</sup> NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mishná: uma introdução histórica e literária**. São Paulo, Paulus: 2011. p 99-100.

<sup>312</sup> Idem.

progressivo desenvolvimento lógico nos quais estas temáticas se inter-relacionam. Será a partir do mito da origem do mal que veremos desenvolver uma concepção dual da realidade, que, por sua vez, dá base à construção de grandes períodos históricos que, não obstante, se ligam às questões sobre escatologia e messianismo. A crítica que se coloca aqui é da mesma natureza que formulamos quanto às questões que envolveram apocalipcismo e o gênero literário. Ou seja, o que iremos desenvolver nas linhas abaixo é uma reconstrução nossa, e de maneira nenhuma deve-se supor que estas temáticas necessariamente se relacionam, muito menos que o fazem da forma coerente e progressiva com a qual as exporemos ao leitor. Quando muito, isto é verdade para uma parte do corpo literário que compõe o gênero (em específico para o livro de Enoque), mas outras obras fazem uso de uma ou de algumas destas temáticas sem necessariamente pressupor as outras. Ou seja, é mais prudente compreender essas temáticas como entidades estanques, que podem ou não se inter-relacionar.

### **Origem do mal, dualismo, escatologia e messianismo**

O mito da origem do mal se encontra entre os capítulos 1 e 36 do livro primeiro de Enoque, uma seção da obra que se conhece pelo nome de “Livro dos Vigilantes”, e que teria sido composta, segundo George Nickelsburg, antes de 175.<sup>313</sup> O mito tem uma importância grande para todo o conjunto enoquiano, sendo pressuposto ou desenvolvido em outros livros que compõe a obra. De todo o modo, o Livro dos Vigilantes irá nos narrar uma rebelião no céu que levará alguns anjos a descerem à terra, onde passam a ensinar aos homens “segredos celestiais”, tais como as artes da metalurgia e mineração (cujo resultado será “a criação de armas e cosméticos sedutores”<sup>314</sup>) além de “artes mágicas” e “prognósticos astrológicos”.<sup>315</sup> Mas grave, porém, que a revelação não autorizada desses segredos foi o intercuro que ocorreu entre os anjos e mulheres humanas, e que dará origem a seres gigantes, os chamados *neftilin*. Os gigantes causariam muito mal não só aos homens, como a própria criação divina. Segundo Nickelsburg, “os gigantes são descritos em detalhe como uma raça de mestiços poderosos e belicosos que devoram os frutos da terra, massacram os seres humanos e o reino dos animais e depois se voltam uns contra os outros”<sup>316</sup>.

Frente a tal ‘corrupção’ da ordem cósmica prévia, Deus reage. Com a ajuda de anjos fiéis, os anjos rebeldes são presos e os gigantes exterminados através do dilúvio. A morte

<sup>313</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p p. 104.

<sup>314</sup> *Ibidem*. p. 109.

<sup>315</sup> *Idem*.

<sup>316</sup> *Ibidem*. p. 106

dos gigantes, contudo, não restaurou a antiga ordem da criação, pois, ao morrerem os gigantes, seus espíritos imortais são liberados do corpo e passam a agir de maneira hostil e malévolá contra os preceitos divinos. Esta é a explicação para a existência do mal sobre a terra: “Os gigantes eram uma antiga raça cujos espíritos malignos – a progênie e encarnação dos espíritos rebeldes dos guardiões – agora infestam um mundo perturbado.”<sup>317</sup>

Uma concepção decorrente do mito narrado acima é que por detrás do mundo visível se esconde uma grande disputa entre forças sobre-humanas: entre as forças divinas e as forças malignas representadas pelos espíritos desgarrados dos gigantes. A potência humana, isto é, a capacidade dos homens em intervirem em seu destino e no de outros homens é singularmente diminuída nesta realidade revelada, uma vez que seríamos mais reféns destas grandes potestades do que qualquer outra coisa. Em outras palavras, o universo bom criado por Deus teria sido corrompido, a realidade é o palco onde forças astrais batalham: pouco ou quase nada os homens podem fazer para alterar os rumos desse confronto.

Ligadas às concepções narradas acima, temos duas outras características importantes para a compreensão de mundo derivada dos livros enoquianos. O primeiro ponto é que a grande disputa envolvendo as forças positivas e negativas do universo terá um final em breve. É claro que, frente a pequenez humana em comparação as forças atuantes neste grande drama cósmico, só a atuação divina direta poderá pôr fim a tal contenda. Enoque transmite em seu livro a revelação que recebeu da vinda iminente de um dia final, no qual a realidade corrompida será substituída por uma nova criação, perfeita como a original. Será também nessa ocasião em que um grande julgamento terá parte, onde, além de exterminar os espíritos dos gigantes, deus punirá os anjos rebeldes que foram presos por Miguel e julgará os homens, que encontrarão, de acordo com sua sentença, ou a danação eterna ou a benção eterna. George Nickelsburg inclusive acredita que são os temas do julgamento e da punição aos vigilantes a grande mensagem do livro:

Nosso autor está fazendo um relato sobre a natureza do mal contemporâneo e sobre sua destruição. Esse mal é mais que as obras ímpias das pessoas violentas. Por detrás dos poderosos da terra estão poderes demoníacos. Dada a origem sobrenatural desse mal, apenas Deus e seus agentes celestiais podem aniquilá-lo. E eles o farão. Portanto, a audiência pode encontrar conforto e esperança”<sup>318</sup>

As concepções escatológicas judaicas não são exclusividade do enoquismo, tão pouco tem origem na obra. Como falamos no começo desta seção, a escatologia é uma característica de força do gênero literário e estará mesmo presente em outras formas de

<sup>317</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p. 111.

<sup>318</sup> *Ibidem*. p. 108.

compreensão, como no profetismo por exemplo.<sup>319</sup> Vimos também que na divisão tripartite sobre a apocalíptica trazida por Collins a escatologia apocalíptica seria “um conjunto de ideias e motivos literários que também podem ser encontrados em outros gêneros literários e contextos sociais”<sup>320</sup>. Devemos, desta forma, ter clareza que as concepções escatológicas são mais amplas e vastas do que aquelas trazidas pela obra de Enoque, e o encadeamento entre origem do mal, disputas entre forças divinas e demoníacas, intervenção final e vitória divina só são próprias, em princípio, do pensamento enoquiano, não sendo, portanto, paradigmáticas. Outros apocalipses e mesmo outros livros que não fazem parte do gênero apresentaram concepções escatológicas sem pressupor o mito dos vigilantes ou mesmo a existência de uma batalha cósmica entre forças astrais e demoníacas.

Temos, portanto, que compreender o pensamento escatológico de forma estanque, como um motivo literário e uma concepção de realidade autônomos. Deste modo, uma boa síntese sobre a escatologia apocalíptica compreendida de maneira genérica nos é dada por Martinus de Boer. Segundo de Boer.

Escatologia apocalíptica é uma ‘perspectiva religiosa, uma forma de ver os planos divinos em relação com realidades mundanas (terrenas)’. Esta perspectiva, ou cosmovisão, pode ser abraçada por diferentes grupos sociais, em diferentes níveis, em tempos diferentes. Nesta perspectiva a ação salvífica de Deus é concebida como uma realização para fora da ordem presente, em direção a uma nova e transformada ordem de realidade (cf. Is 65,17: ‘Eis que eu crio novos céus e nova terra; e não haverá lembrança das coisas passadas, Já não haverá memória delas.’) A nova ordem ou realidade não é uma reabilitação da ordem presente (como na escatologia dos profetas do antigo testamento), mas o seu fim e destruição. A realidade é, portanto, dividida em dois ‘eons’, esta era (má) e a era vindoura (de justiça, retidão e paz, cf. 4 Esdras 7,50: ‘o altíssimo não fez uma era, mas duas’). As duas eras não são apenas épocas temporais, mas duas ordens ou realidades cósmicas distintas. A escatologia apocalíptica não está preocupada apenas com a expectativa do futuro (a era vindoura), mas também com a interpretação do passado e da situação presente (a era presente é a ordem ou realidade do mal).<sup>321</sup>

Ligado à tradição escatológica teremos uma outra figura de importância tanto para o enoquismo como para o apocalípcismo em geral. Esta é a figura do “Messias”, o agente divino que surgirá no dia do grande juízo e que será o grande executor da vontade divina. A palavra “messias”, em aramaico *mâsiah*, significa apenas “*ungido*”, e, deste modo, esta figura pode se apresentar tanto na forma de um ser sobrenatural enviado por Deus (frisando a transcendência deste mundo corrompido para um mundo salvífico) ou mesmo de maneira

<sup>319</sup> Conforme já assinalamos, Collins nos diz que uma grande diferença entre as escatologias proféticas e apocalípticas e que estas últimas sempre pressupunham uma retribuição após a morte. COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 24.

<sup>320</sup> Ibidem. p. 18.

<sup>321</sup> BOER, Martinus de. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social. **Revista Estudos de Religião**, São Paulo, n. 19, p.11-24, 2000. Páginas 12 e 13.

humana (geralmente uma figura real que livrará Israel da opressão que sofre), e neste caso realça-se seu caráter de libertador político. Concepções híbridas entre estas duas representações não só eram possíveis, como prováveis. A concepção messiânica também acreditava que a vinda desse agente divino seria prefigurada por uma série de cataclismos. Segundo Mircea Eliade, “Tal qual nas outras tradições, nos apocalipses judaicos o fim do mundo é anunciado por muitos cataclismos (...) o sol brilhará durante a noite (...), os homens se matarão uns aos outros, haverá seca e fome (...)”<sup>322</sup>. Ou seja, dentro do contexto que estamos desenvolvendo, quanto maior for o espraiamento do mal no mundo, mais próximos estaremos, em compensação, do esperado dia do juízo: as injustiças e tribulações do presente seriam compreendidas, por alguns círculos apocalípticos, como as dores que precedem a vinda do messias.

Outra característica importante do pensamento enoquiano e que está correlacionada às concepções trabalhadas acima vem a ser o modo dual como a realidade é compreendida. Nickelsburg chama a atenção para três *tipos* de dualismos presentes na obra:

Um dualismo *espacial* contrasta o mundo habitado, o lugar da violência e da injustiça, com o reino celeste, onde a vontade é feita e o julgamento está sendo preparado, e, com os confins do disco terrestre, a localização dos lugares de recompensa e punição. Um dualismo *temporal* justapõe o tempo presente do mal com o tempo primordial da rebelião angélica do futuro tempo da adjudicação. Um dualismo *ontológico* coloca a humanidade contra os guardiões rebeldes e demônios, por um lado, e Deus e seus anjos bons, por outro.<sup>323</sup>

Reside, portanto, na tensão existente entre “polaridades complementares” uma das chaves para a explicação da realidade na literatura atribuída a Enoque. Pois bem, feita esta pequena análise sobre alguns motivos literários presentes no Livro de Enoque, avancemos em nossa análise.

### **Apocalipses históricos e a crítica ao helenismo**

Outra característica presente em algumas obras apocalípticas e de fundamental importância para nosso estudo vem a ser o que chamaremos agora de “periodização da história”. De fato, como nos informa Collins ao analisar o conjunto dos textos que compõe o gênero, os especialistas distinguiriam os apocalipses em dois tipos básicos:

Parece que há duas correntes de tradição nos apocalipses judaicos, uma que é caracterizada pelas visões, com um interesse no desenvolvimento da história,

<sup>322</sup> ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas. Volume II:** de gautama buda ao triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. p. 235.

<sup>323</sup> NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica...**op. cit. p. 115.

enquanto a outra é marcada por jornadas sobrenaturais com maior interesse em especulações cosmológicas. Essas duas correntes estão entrecidas na literatura de Enoque.<sup>324</sup>

Aos escritos cujo interesse maior se concentra no desenvolvimento da história se convencionou chamar de “apocalipses históricos”. Esse ramo da literatura apocalíptica nos é de suma importância pois é dentro da concepção de história presente nos apocalipses históricos que vemos com maior clareza a crítica ao helenismo que a apocalíptica traz em seu bojo. De forma genérica, os apocalipses históricos nos trazem uma determinada revelação sobre a história da humanidade, que é compreendida (a história) como seccionada em grandes períodos de tempo que caminham, em sua sucessão, de forma predeterminada. Collins nos diz que a “(...) divisão da história em um número definido de períodos é um elemento comum dos apocalipses do tipo ‘histórico’”<sup>325</sup>, e que esta periodização possibilitaria ao leitor ou ouvinte “localizar o presente em um esquema geral da história”<sup>326</sup>.

Em alguns casos, tem-se uma noção degenerativa da história, que caminhará de períodos de maior abonaça para períodos de maior calamidade, até chegarmos a um ponto de ápice de caos e dor que somente se findará com a intervenção escatológica divina. É nesse momento que os agentes malignos seriam definitivamente derrotados, o grande julgamento iria se impor aos homens e uma nova época, paradisíaca por excelência, se iniciaria.

A consideração que fizemos às diversas temáticas apocalipsistas trabalhadas acima se mantém para a periodização da história. Apesar de a periodização da história se encaixar sobremaneira bem na cosmologia enoquiana, a devemos considerar de maneira autônoma. Isto é, não devemos pressupor que para desenvolver revelações sobre supostos períodos da história ou o quão próximos ou distantes estamos do “fim da história” os apocalipses tem que, necessariamente, pressupor uma origem sobre-humana do mal ou crer em um universo dual, governado pela tensão entre forças positivas e negativas.<sup>327</sup>

Na próxima seção, vejamos alguns exemplos de obras literárias judaicas que fazem uso da periodização da história. Separamos três obras: o livro de Daniel; o livro dos Jubileus e o Apocalipse Animal.

## O livro de Daniel

<sup>324</sup> COLLINS, J. **A imaginação...**op. cit. p. 24.

<sup>325</sup> Ibidem. p. 103.

<sup>326</sup> Idem.

<sup>327</sup> Um apocalipse histórico que não concebe a origem sobre-humana do mal se encontra no chamado “Apocalipse das semanas”, presente no primeiro livro de Enoque (1En 93,1-10 e 91, 11-17). COLLINS, J. **A imaginação...**op. cit. p. 107.

O livro de Daniel é um claro exemplo de apocalipse histórico e é o único exemplar do gênero literário presente na bíblia hebraica. Ele supostamente narraria fatos ocorridos com o protagonista no exílio babilônio e pode ser dividido em dois grandes blocos. No primeiro deles (capítulo 1-6), temos uma série de contos sobre seu protagonista – Daniel – e seus companheiros na corte babilônica durante o exílio. O segundo bloco do livro (capítulos 7-12) é constituído das visões de Daniel. Desde o século III d.C. que o filósofo Porfírio já havia asseverado que, em realidade, a obra é do tempo de Antíoco Epífanes, pois esta narraria com precisão os fatos ocorridos durante este período, mas seria imprecisa quanto aos fatos ocorridos além dele (um adendo: todos esses fatos históricos expostos no livro estão sob a forma de profecias, ou seja, foram vistas ou ditas à Daniel em um tempo pretérito). Atualmente a crítica é quase unânime em atribuir a composição, ou pelo menos parte dela, ao século II.<sup>328</sup> Nickelsburg, concordando com Porfírio, afirma que o livro deve sua versão atual a um autor palestino que o teria composto entre 167 e 164, e que teria usado, para a 1ª metade do livro “uma coleção de histórias mais antigas que provavelmente já haviam sido editadas na forma e ordem em que conhecemos”.<sup>329</sup>

De fato, alguns elementos atestam contra uma autoria única. O livro é escrito em duas línguas (Hebraico e Aramaico) que se alternam ao longo da obra (respectivamente 1,1-2,4ª; capítulos 8-12 e 2,4b – 7,28). Além disso, os contos dos capítulos 1-6 se diferenciam em sua forma das revelações nos capítulos 7-12, pois enquanto no primeiro caso Daniel aparece na 3ª pessoa, no segundo ele é o próprio narrador. Segundo Collins, Daniel 7-12 claramente se refere às perseguições do período de Antíoco Epífanes, não havendo alusão clara a este período nos contos dos capítulos iniciais.<sup>330</sup> Também há diferenças entre as versões do livro em língua grega – nas quais há acréscimos de histórias – e aquelas da bíblia hebraica.<sup>331</sup>

Daniel está impregnado de crítica ao helenismo e sua composição/ compilação, portanto, foi feita no auge da crise antiocana. Talvez o grande objetivo do livro seja mesmo o de fazer compreender ao leitor o que, em realidade, estava se passando nesse momento conturbado para o judaísmo, daí o grande interesse pela história em toda a obra. Daniel recebe através de sonhos e visões uma série de informações que revelam grandes esquemas pelos quais a história mundial está estruturada, e a crise vivenciada pelos contemporâneos do autor é compreendida, em razão da revelação ministrada, através de outros termos. Uma vez que Daniel quer ser compreendido como tendo recebido essas informações no período do exílio babilônico,

<sup>328</sup> COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 137.

<sup>329</sup> NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica**...op. cit. p. 53.

<sup>330</sup> COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 137.

<sup>331</sup> Idem.

os períodos da história que Daniel narra se revestem do carácter de profecias, que mostram ao leitor que, mesmo no longínquo passado, a história já se encontrava predeterminada em vários aspectos. Outro elemento constante em Daniel, principalmente na segunda metade do livro, vem a ser a fervorosa escatologia professada pelo autor: o tempo terá um fim e este fim está muito próximo. Além disso, a crença na vida após a morte e no julgamento derradeiro no fim dos tempos promove ou incentiva uma determinada postura para lidar com as perseguições e proibições das práticas judaicas executadas durante o período de Antíoco Epífanes.

Um exemplo claro da esquematização da história promovida pelo livro se encontra no segundo capítulo, no famoso sonho de Nabucodonosor. Daniel, um sábio judeu exilado na corte babilônica, é desafiado a contar ao rei o sonho que ele (o rei) teve e que tanto o angustiara, e ainda dar a devida interpretação do mesmo. O cortesão judeu narra o sonho ao rei:

Tiveste, ó rei, uma visão. Era uma estátua. Enorme, extremamente brilhante, a estátua erguia-se diante de ti, de aspecto terrível. A cabeça da estátua era de ouro fino; de prata eram seu peito e os braços; o ventre e as coxas eram de bronze, as pernas eram de ferro; e os pés, parte ferro e parte de argila. Estavas olhando, quando uma pedra, sem intervenção de mão alguma, destacou-se e veio bater na estátua, nos pés de ferro e de argila, e os triturou. Então se pulverizaram ao mesmo tempo o ferro e a argila, o bronze, a prata e o ouro, tornando-se iguais à palha miúda na eira de verão: o vento os levou sem deixarem traço algum. E a pedra que havia atingido a estátua tornou-se uma grande montanha, que ocupou a terra inteira. (Dn 2: 31-45).

A interpretação posterior é ainda mais interessante. Daniel explica ao rei como o sonho é uma metáfora para a sucessão de reinos que se seguirá ao reino de Nabucodonosor. Assim, a época presente é representada pela cabeça de ouro da estátua, e é, evidentemente, uma época agraciada. Após esta, teríamos o surgimento sequencial de novos reinos, cada qual mais fraco que seu predecessor. O último dos reinos seria um reino dividido – os pés que são parte ferro, parte bronze -, o qual seria esmagado pela grande pedra que representaria o quinto e último reino, suscitado por Deus, e que jamais seria destruído.

Collins nos diz que a história do sonho e da interpretação do sonho de Nabucodonosor por Daniel envolve dois “complexos de ideias tradicionais”<sup>332</sup>. Em primeiro lugar, estaria o uso de uma sequência de metais de valor decrescente:

A estátua é feita de metais de valor decrescente: a cabeça é de ouro, o peito e os braços de prata, ventre e coxas de bronze, pernas de ferro, pés parte ferro, parte barro. Essa sucessão é marcadamente parecida com *As obras e os dias*, de Hesíodo, 106-201, que fala do declínio das eras da humanidade – primeiro de ouro, em segundo lugar de prata, em terceiro de bronze e, finalmente, de ferro.<sup>333</sup>

<sup>332</sup> COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 143.

<sup>333</sup> COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 143.



Para Collins, seria provável que tanto Daniel quanto Hesíodo estivessem bebendo em alguma tradição comum a ambos, possivelmente de origem oriental. No entanto, para o autor, o fundamental é que em Hesíodo a lógica do declínio gradual que governaria o sequenciamento de metais estaria explícita. “Hesíodo também sugere que virá algo melhor após a geração de ferro”<sup>334</sup>, complementa.

O segundo “complexo de ideias tradicionais” envolveria um esquema de quatro reinos seguido por um quinto, que não acabaria jamais, ou seja, seria eterno. Tal esquema já se encontraria na tradição persa antiga, que combinaria os quatro reinos a uma sequência de metais “de maneira similar a Daniel”<sup>335</sup>. Do século II, temos um fragmento do cronista romano Aemilius Sura, que escreveu:

Os assírios foram os primeiros de todas as raças a deter o poder; depois, os medos; após eles, os persas e, então, os macedônios. Então, quando os dois reis, Filipe e Antíoco, de origem macedônia, foram completamente conquistados, logo após a derrocada de Cartago, o comando supremo passou para o povo romano.<sup>336</sup>

Uma vez que os assírios e os medos nunca governaram o ocidente, Collins acredita que o esquema teria “evidentes origens orientais”, possivelmente a Pérsia, tendo sido adaptado por Sura para apoiar o poderio romano.<sup>337</sup> Heródoto e Ctesias já atestariam em parte esse esquema, em uma sequência composta por Assíria, Média e Pérsia que, obviamente, não fazia referência a Roma e aos macedônios.

No livro de Daniel não nos é especificado quais reinos correspondem a quais metais, a não ser primeiro deles, correspondente ao reino babilônico de Nabucodonosor. Nickelsburg afirma que os reinos, na forma como se encontram na história, representariam a Babilônia, a Média, a Pérsia e a Macedônia. Além disso, o ferro também simbolizaria a guerra e a violência advindas do último desses reinos, o reino macedônio fundado por Alexandre. Os pés da estátua, com sua mistura de ferro e barro, simbolizariam a divisão do reino após as guerras diadocais e, em uma “interpretação secundária”, os casamentos entre Ptolomeus e os Selêucidas.<sup>338</sup> O fato de o reino de ouro ser o reino Babilônico leva Collins a crer que o esquema, da forma que aparece em Daniel, não seria judaico em sua origem, uma vez que os judeus não teriam recordações tão positivas do período babilônico ou mesmo de seus soberanos. De forma complementar, o historiador nos diz que, durante o período helenístico, os babilônios

---

<sup>334</sup> Idem.

<sup>335</sup> Ibidem. p. 145.

<sup>336</sup> Ibidem. p. 143-144.

<sup>337</sup> Idem.

<sup>338</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica...* op. cit. p. 55.

“[...] olhavam para trás, nostálgicamente, para a época de Nabucodonosor, e desenvolveram seus feitos de modo a ultrapassar aqueles de Alexandre, o Grande, e Selêuco”<sup>339</sup>.

Outro ponto de contato entre o esquema sucessivo de reinos e a resistência ao helenismo na Babilônia se encontraria em uma obra fragmentada, datada da época helenística e nomeada de a “*Profecia Dinástica*”. O texto narraria um esquema de quatro reinos no qual se sucederiam os reinos da Assíria, da Babilônia, da Pérsia e da Macedônia. O carácter fragmentário do texto não permite ter plena convicção, mas segundo A. K. Grayson, seu principal intérprete moderno, a profecia terminaria com a predição da queda dos selêucidas.<sup>340</sup> Deste modo, segundo Collins, a Profecia Dinástica “[...] fornece uma instância da profecia política babilônica da era helenística”<sup>341</sup>, e seria “uma rara ilustração do uso da profecia para propaganda política”<sup>342</sup>. É com base nessas informações que Collins irá afirmar que “O esquema de quatro reinos aparentemente se originou no contexto da resistência do Oriente Próximo ao domínio grego e romano, mas foi então adaptado pelos romanos para seus propósitos”<sup>343</sup>. O esquema oracular em quatro reinos, conclui, “poderia representar as esperanças de qualquer povo do Oriente Próximo pelo fim do governo helenístico”<sup>344</sup>. De fato, segundo o mesmo, estariam nos oráculos anti-helenísticos presentes em várias tradições do Oriente Próximo “os paralelos mais significativos aos apocalipses judaicos”.<sup>345</sup>

Além dos textos já citados, Collins ainda nos informa sobre a “*Crônica Demótica*”, um texto Egípcio, datado do período helenístico, e que foi escrita de maneira a ser um comentário de oráculos antigos. O texto executa profecias *ex evento* sobre a dominação do Egito por Persas e Gregos, seguida pela profecia do surgimento de um rei libertador. Já o “*Oráculo do Cordeiro para Bocchoris*”, um outro texto egípcio também do período helenístico, narrará uma invasão do Egito pela Síria, que seria seguida por uma grande opressão de novecentos anos até uma restauração ocorrer.<sup>346</sup> Por fim, Collins nos fala sobre o *Oráculo do Oleiro*, aquele que seria o exemplo mais famoso da profecia egípcia do período helenístico. Segundo Collins, o Oráculo conteria uma “‘profecia’ de dominação grega, seguida por caos cósmico e social, e uma guerra com um rei da Síria”.<sup>347</sup> Alexandria, a grande capital dos Ptolomeus e símbolo máximo da dominação e da penetração cultural grega no Egito, seria finalmente destruída e “um rei virá do sol, enviado pela grande deusa Ísis, para restaurar o

<sup>339</sup> COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 147.

<sup>340</sup> Ibidem. p. 48.

<sup>341</sup> Ibidem. p. 148

<sup>342</sup> Idem.

<sup>343</sup> Ibidem. p. 64.

<sup>344</sup> Ibidem. p. 145.

<sup>345</sup> Ibidem. 64.

<sup>346</sup> COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 64

<sup>347</sup> Ibidem. p. 65.

Egito”<sup>348</sup>. Tal como nos casos judaicos, os oráculos políticos do Egito buscam se legitimar ao afirmarem terem sido compostos em uma época muito anterior aquela que propriamente narra: a *Crônica Demótica* se coloca como se tivesse sido composta sob o faraó Tachos, enquanto o *Oráculo do Oleiro* sob o faraó Amenhotep.<sup>349</sup>

É em vista destes dados, que Collins afirma que, provavelmente, o sonho narrado no segundo capítulo do livro de Daniel :

(...) é retirado do mundo da profecia política, e a interpretação em termos de quatro reinos reflete a resistência do Oriente Próximo ao helenismo na era pós Alexandre. Esse interesse na profecia política é obviamente uma corrente importante nas tradições que nutriram a literatura apocalíptica”<sup>350</sup>.

Para o autor, os paralelos entre os oráculos políticos do Oriente Próximo e a periodização da história nos apocalipses judaicos podem ser explicados basicamente por dois fatores. De início, as conquistas de Alexandre introduziram grandes mudanças que “foram comuns à totalidade do Oriente Próximo”<sup>351</sup>. A criação e a helenização de diversas cidades criava uma rede eficaz, que facilitava a difusão de ideias, criando, desta forma, um “*Zeitgeist*”<sup>352</sup>, uma “atmosfera e atitudes em comum, mesmo quando não estão claramente articuladas e quando não podemos documentar os empréstimos específicos”<sup>353</sup>. O segundo ponto, para o autor, seria decorrente das diversas mudanças que a difusão do helenismo trouxe para as circunstâncias políticas e sociais desse mesmo Oriente Próximo. Assim, conclui, “A era helenística foi marcada pela difundida nostalgia do passado e alienação do presente. Em sentido lato, essa ‘atmosfera helenística’ pode ser considerada a matriz da literatura apocalíptica”<sup>354</sup>. Reforça-se: da literatura apocalíptica judaica e não-judaica.

Outro uso do esquema de quatro reinos presentes no livro de Daniel se encontra em seu capítulo 7. O capítulo 7 é um capítulo chave para a obra, pois ele que estabelece a ponte entre os contos iniciais (capítulos 1 a 6) e as visões da segunda parte do livro (capítulos 7 a 12). No capítulo em questão Daniel tem uma visão no qual surgem do mar quatro “feras”:

No primeiro ano de Belsazar, rei de Babilônia, teve Daniel um sonho e visões da sua cabeça quando estava na sua cama; escreveu logo o sonho, e relatou a suma das coisas. Falou Daniel, e disse: Eu estava olhando na minha visão da noite, e eis que os quatro ventos do céu agitavam o mar grande. E quatro animais grandes, diferentes uns dos outros, subiam do mar. O primeiro era como leão, e tinha asas de águia; enquanto eu olhava, foram-lhe arrancadas as asas, e foi levantado da terra, e posto em pé como um

<sup>348</sup> COLLINS, J. *A imaginação...* op. cit. p. p. 65

<sup>349</sup> Idem.

<sup>350</sup> Ibidem. p. 149.

<sup>351</sup> Ibidem. p. 66.

<sup>352</sup> Ibidem. p. 120.

<sup>353</sup> Idem.

<sup>354</sup> Idem.

homem, e foi-lhe dado um coração de homem. Continuei olhando, e eis aqui o segundo animal, semelhante a um urso, o qual se levantou de um lado, tendo na boca três costelas entre os seus dentes; e foi-lhe dito assim: Levanta-te, devora muita carne. Depois disto, eu continuei olhando, e eis aqui outro, semelhante a um leopardo, e tinha quatro asas de ave nas suas costas; tinha também este animal quatro cabeças, e foi-lhe dado domínio. Depois disto eu continuei olhando nas visões da noite, e eis aqui o quarto animal, terrível e espantoso, e muito forte, o qual tinha dentes grandes de ferro; ele devorava e fazia em pedaços, e pisava aos pés o que sobejava; era diferente de todos os animais que apareceram antes dele, e tinha dez chifres. (Dn 7: 1-7).

A última fera era deveras diferente. Além de ser mais terrível que suas predecessoras, um outro detalhe surgiu as vistas de Daniel. Enquanto o profeta observava os chifres desta, ele notou que um pequeno chifre se imiscuía entre os outros. Desse pequeno chifre apareceram olhos humanos e uma boca, “que proferia palavras arrogantes” (Dn 7: 8). Após a visão das feras, Daniel vê o grande tribunal dos últimos dias, governado pelo próprio Deus, que, no texto, adquire a imagem de um ancião, “suas vestes eram brancas como a neve; e os cabelos de sua cabeça, alvos como a lã” (Dn 7: 9). O julgamento tem início e as feras são punidas de acordo com seus pecados. A última fera é a que recebe a maior punição, sendo destruída e atirada ao fogo. Logo em seguida tem entrada o famoso messias daniélico, que inaugurará um reino que será eterno:

Eu estava olhando nas minhas visões da noite, e eis que vinha nas nuvens do céu um como o filho do homem; e dirigiu-se ao ancião de dias, e o fizeram chegar até ele. E foi-lhe dado o domínio, e a honra, e o reino, para que todos os povos, nações e línguas o servissem; o seu domínio é um domínio eterno, que não passará, e o seu reino que será eterno (Dn 7: 13-14)

Perturbado com o que via, Daniel pede a um dos presentes que lhe explique a visão. Um dos presentes então lhe diz que as feras são em verdade quatro reis que surgirão. A seguir a explicação se volta para a última fera e para o chifre que tinha olhos e boca. É dito que os dez chifres representam dez reis e que o décimo primeiro rei será distinto de todos. Esse último rei “proferirá insultos contra o altíssimo e porá à prova os santos do altíssimo; ele tentará mudar os tempos e a Lei”, mas, no final, seu domínio lhe será arrebatado “E o reino e o poder e as grandezas dos reinos sob todos os céus serão entregues ao povo dos santos do altíssimo. Seu reino é um reino eterno, e todos os poderes o servirão e lhe prestarão obediência”(Dn 7: 27).

Não nos é dito textualmente quais são os reinos que os monstros representam, mas pelas analogias o seu significado seria claro. Tal como no sonho da estátua de Nabucodonosor do capítulo 2, a sequência de reinos se inicia com a Babilônia, passando pelos medos e persas, até chegarmos no reino macedônio. É interessante atentar que na visão, assim como no sonho do capítulo 2, o reino macedônio é relacionado ao ferro, o que para Nickelsburg

está ligado ao fato de ser o metal usado para fazer armas e que simbolizaria “(...) a guerra e a violência do tempo presente”<sup>355</sup>. Os chifres também significavam, no universo judaico do Segundo Templo, poder, e o fato de o reino macedônio ser retratado com abundância deles também é digno de nota. Tais constatações demonstram que a sucessão dos reinos em Daniel 7 não se configura necessariamente como uma lógica de declínio gradual típica do sequenciamento de metais do capítulo 2, uma vez que o reino macedônio é claramente o mais forte dos quatro. Talvez possamos reconfigurar a lógica do declínio tomado como base a relação dos reis e reinos para com os judeus, mas mesmo nesse caso não temos uma sequência clara de reinos mais benevolentes para com judeus para reinos menos benevolentes. Nickelsburg parece ter razão quando afirma que, apesar de as tradições nas quais o livro de Daniel se inspirou apresentarem uma sequência declinante de qualidades de metais, mesmo em Daniel 2 o ferro não funciona como “um metal definitivo e de base”<sup>356</sup>, mas tão só retrata as características bélicas e conquistadoras dos macedônios. Collins afirmará que os reinos, até pela forma como são retratados no capítulo, simbolizariam também “manifestações da força primordial do caos”<sup>357</sup>, e, nesse caso, poderíamos considerar uma escala crescente de caos e violência, mas nada indica que a ordenamento dos reinos nesse capítulo carregue uma lógica similar ao ordenamento dos metais do capítulo 2.

Se o esquema e quatro reinos é importante para a compreensão da história em alguns capítulos do livro de Daniel, temos que ter clareza que a periodização da história promovida pelos apocalipses não fica restritas a este molde. O próprio livro de Daniel apresenta outras formas de periodização que fogem a este modelo. O capítulo 9, por exemplo, irá construir uma outra periodização da história baseada no oráculo do profeta Jeremias. Como sabemos, Jeremias teria profetizado que o exílio Babilônico duraria setenta anos (Jr 55:34-46), e Daniel passa a refletir sobre esse número no capítulo em questão, pedindo aos céus explicação e expiação. Eis que surge o anjo Gabriel e explica que, do início do exílio até a expiação completa, se passarão setenta semanas de anos, o que corresponderia a 490 anos. Ele continua a explicação falando que do retorno dos exilados e da reconstrução de Jerusalém até o surgimento de um “Príncipe Ungido” passarão sete semanas, e que sessenta e duas semanas passarão até a semana derradeira, do fim dos tempos. Gabriel narra então o período de perseguição e de abolição do sacrifício no templo de Jerusalém, que deverá durar meia semana, ou seja, três anos, que é o

---

<sup>355</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p. 55.

<sup>356</sup> Idem.

<sup>357</sup> COLLINS, J. A *Imaginação*...op. cit. p. 154.

tempo exato entre a introdução dos cultos pagãos no templo e sua rededicação a Yahweh por Judas Macabeu. Estamos, então, no período derradeiro, no limiar da intervenção divina.

O fundamental é perceber que apesar de não fazer uso do esquema tradicional de quatro reinos, o capítulo 9 também executa uma periodização da história. Aqui, como em outras periodizações características do universo apocalíptico, a história é compreendida de maneira determinada, construída sobre ciclos temporais determinados (no caso as semanas) e que se aproximam irrevogavelmente de seu fim, isto é, se aproximam do dia derradeiro no qual Deus ou seus comandados agirão e porão fim a esta realidade, inaugurando uma nova época, beatífica e eterna por excelência. Veremos outros exemplos de periodizações judaicas apocalípticas que igualmente não fazem uso do esquema de quatro reinos em breve.

Por fim, como o capítulo 9 do livro deixa claramente demonstrado, não era fundamental, ao formular uma concepção de escatológica e determinada de história, a crença em algumas concepções apocalípticas que vimos ligadas ao universo enoquico, como, por exemplo, a dualidade do universo. Apesar de em alguns momentos em Daniel 9 os reinos opressores serem caracterizados como malévolos ou mesmo guiados por forças sobre-humanas, Daniel não concebe a origem enoquiana do mal, e aqui, tal e qual na teologia deuteronomista (falaremos sobre esta mais adiante), são as transgressões do povo eleito que geram uma punição divina: “Ah, meu Senhor, Deus grande e terrível, que guardas a Aliança e o amor para os que te amam e observam os teus mandamentos. Nós pecamos, cometemos iniquidades, agimos impiamente e rebelamo-nos, afastando-nos dos teus mandamentos e normas” (Dn 9: 4-5). Posteriormente, o anjo Gabriel assevera: “Setenta semanas foram fixadas para o teu povo e tua cidade santa para fazer cessar a transgressão e apagar os pecados, para expiar a iniquidade e instaurar uma justiça eterna para sigilar visão e profecia e para ungir o santo dos santos” (Dn 9: 24). Ou seja, apesar de Daniel conceber uma periodização da história, conceber uma desenvolvida escatologia e um desenvolvido messianismo, conceber julgamento final e vida após a morte, Daniel não crê em rebelião angélica, nem tão pouco em confrontação entre forças divinas e demoníacas.

Outros capítulos fundamentais de Daniel para nosso estudo são os capítulos 10, 11 e 12. Esses capítulos trazem um maior detalhamento histórico e, segundo Nickelsburg, o conteúdo principal da revelação são os eventos relacionados à história dos reinos helenísticos, em específico as interações entre ptolomeus, selêucidas e judeus.<sup>358</sup> Após uma breve introdução, a esquematização da história nos referidos capítulos se inicia com os persas (11,

---

<sup>358</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica...* op. cit. p. 169.

2b), passando por Alexandre (11,3), pela fragmentação de seu reino (11,4), pelas guerras entre a Síria e o Egito (11, 5-9), e abarcando em sequência os reinados de Antíoco III (11,10-19), Selêuco IV (11,20) e Antíoco IV (11, 21-39). Após essa sequência de eventos históricos, temos uma grande seção dedicada aos tempos finais (11,40-23,3), onde os eventos na terra, o julgamento derradeiro, a ressurreição dos mortos e a vida eterna são revelados.

Estes capítulos também nos revelam que os eventos históricos e terrenos tem sempre uma correspondência no céu, onde existe uma grande quantidade de anjos patronos para cada nação na terra. Os confrontos verificados no nível terreno também ocorreriam ao nível celestial: “A guerra entre reis e nações envolve, no nível celestial, uma batalha entre seus príncipes angélicos”<sup>359</sup>. Nesse sentido, todos os reinos são caracterizados como inimigos de Israel, pois Miguel, o anjo patrono, que estava no momento batalhando contra o príncipe angelical da Pérsia, em breve batalharia contra o príncipe da Grécia. É justamente a vitória de Miguel contra este último que marcará o início da época beatífica, ou seja, são os poderes dos reinos dominantes aqueles que se interpõe entre os judeus e o período de abonação eterna.

Mais interessante, porém, é a forma negativa com que os reis selêucidas são retratados. Mesmo Antíoco III, que gozou do apoio de setores da sociedade judaica durante a campanha em que dominou a Palestina, seria, palavras de Nickelsburg, um “exemplo de arrogância real”<sup>360</sup>: “O invasor fará o que bem quiser, pois ninguém poderá detê-lo; e se estabelecerá no país do Esplendor, levando em suas mãos a destruição” (Daniel 11,16). “Mas um magistrado porá fim a sua arrogância, sem que ele possa revidar-lhe o ultraje” (Daniel 11, 18b). Selêuco, citado em um único verso, é relacionado ao episódio de Heliodoro, presente no segundo livro do Macabeus. Que Epífanês seja retratado como “um miserável, a quem não se dariam as honras da realeza” (Daniel 11, 21) não é novidade, pois ele é frequentemente retratado de forma hostil pelos textos que versam sobre o período de perseguição.

O texto também fará menção especial a divisão da sociedade judaica durante o período da perseguição e da profanação do templo, com alguns judeus que “transgridem a aliança” (Daniel 11, 32), em uma clara referência aos judeus helenizantes, e aqueles que realmente “conhecem seu Deus” (Daniel 11, 32), e que, por isso, agirão com firmeza. A seção também faz referência à sábios, homens esclarecidos dentre o povo que, nesse momento de crise (e incompreensão), dão “compreensão a muitos” (Daniel 11, 33). Nickelsburg argumenta que o autor desse capítulo claramente seria um desses sábios<sup>361</sup>, e, frente a isto, podemos ver

<sup>359</sup> Idem.

<sup>360</sup> Ibidem. p. 170.

<sup>361</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica...* op. cit. p. 170.

que a compreensão é justamente a revelação desses grandes esquemas históricos que enquadram a realidade contemporânea dentro de um outro contexto.

A sessão escatológica se inicia com a derrocada de Antíoco Epífanes. Logo após sua morte, Miguel se levantará e um mundo presenciará “um tempo de tal angústia qual jamais terá havido até aquele tempo, desde que as nações existem” (Daniel 12: 1). Os judeus, porém, em específico aqueles que tiverem sido predestinados, escaparão desse tempo de fúria. Um grande julgamento terá início, com a ressurreição dos mortos, vida eterna para uns e opróbio eterno para outros. Um lugar especial é reservado para os sábios, que orientam o povo, pois eles “resplandecerão”, e “serão como as estrelas” (Daniel 12: 4).

Nickelsburg defenderá que o livro de Daniel, principalmente a segunda parte (7-12), tem, por debaixo das predições do futuro, a clara intenção de exortar o leitor sobre como proceder nesse momento de aflição, pois, segundo o historiador, ele teria sido composto no tenso período das perseguições de Antíoco. Desse modo, mesmo as histórias da primeira parte (1-6) teriam para o autor a clara intenção de serem exemplos de “fé e piedade sobre pressão”<sup>362</sup>, demonstrando não só que a existência da retribuição após a morte, mas também como que Deus favorece os seus. A segunda parte do livro teria por objetivo convencer o leitor que os eventos correntes fazem parte de um grande plano, e que eles, os eventos, terminarão em breve. O iminente julgamento futuro intensificaria o peso da mensagem, exortando para que os judeus permanecerem fiéis à Deus, pois renega-lo, nesse momento derradeiro e que acabará muito em breve, significaria igualmente se condenar ao opróbio eterno.

### **O livro dos jubileus**

Outro exemplo de obra literária do período relacionada ao apocalipcismo e que faz uso extenso dos recursos de periodização da história é a obra conhecida como o “Livro dos Jubileus”.<sup>363</sup> Jubileus, assim como o livro de Daniel, também encara de maneira crítica a dominação do Oriente Próximo pelos reinos helenísticos, assim como a aproximação entre as culturas grega e judia.

O livro se apresenta como uma revelação secreta feita pelo “Anjo da Presença” a Moisés, no Monte Sinai e relacionada aos dias futuros. O livro é uma reelaboração, uma

---

<sup>362</sup> Ibidem. p. 173.

<sup>363</sup> VANDERKAM, James. **The Book of Jubilee**. Leuven: Peeters, 1989.



“paráfrase expansionista”<sup>364</sup> do livro do Gênesis e de parte do livro do Êxodo e, segundo Nickelsburg,

[...] o autor trata a *redação* do texto bíblico em uma variedade de formas. Não raro ele reproduz o texto literalmente. Ocasionalmente ele apaga o que não acha útil. Mais tipicamente, porém, ele reformula a narrativa ou elabora em cima dela para encaixar seus interesses e propósitos. Muitas de suas alterações servem para solucionar dificuldades percebidas ou problemas no texto bíblico.<sup>365</sup>

O livro se estruturará em torno de jubileus, isto é, em torno de período de 49 anos – daí o nome dado à obra - e se apresenta como “a história da divisão dos dias da lei e do testemunho, dos eventos dos anos, das suas semanas (de anos), dos seus jubileus, através de todos os anos do mundo, conforme o Senhor disse a Moisés no Monte Sinai [...]”.<sup>366</sup> A relação entre a obra e o apocalipcismo é clara; ela pressupõe o fim dos tempos, apesar de não ter, segundo Collins, uma escatologia tão elaborada quanto outros textos de verve apocalíptica.<sup>367</sup> Seu conteúdo também difere bastante do que normalmente se encontra em um apocalipse, mas Collins ressalta que a obra, de uma forma geral, “é apresentada como uma revelação comunicada a Moisés pelo da presença”<sup>368</sup>, e, portanto, “Apesar de não haver descrição de uma visão ou jornada celestial, a maneira da revelação é distintamente apocalíptica”<sup>369</sup>. Outra característica que a aproxima dos apocalipses é seu determinismo. Para Jubileus o futuro está traçado de maneira antecipada, e inclusive grafado nas “tábuas das divisões dos anos”<sup>370</sup>

Escrito muito provavelmente no século II,<sup>371</sup> seu foco está nas questões haláquicas e a obra buscaria, através dos exemplos dos patriarcas antigos, orientar seus contemporâneos sobre o modo correto de se portar.<sup>372</sup> Nesse sentido, o livro é um zeloso defensor do modo de vida judaico; coloca ênfase na grande importância de se respeitar o sábado, dá grande atenção à circuncisão, aos festivais e rituais, e se preocupa sobremaneira em defender o calendário solar de 364 dias, em detrimento do calendário lunar em voga nos domínios helenísticos (a “aberração da lua”).<sup>373</sup> Algumas de suas prescrições estão muito provavelmente relacionadas à helenização de Jerusalém ocorrida no século II e a consequente revolta dos Macabeus. Nesse sentido, o livro reafirma a proibição de se guerrear no sábado,<sup>374</sup> proíbe enfaticamente o casamento com gentios, e é especialmente claro quanto à proibição da nudez

<sup>364</sup> COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 125.

<sup>365</sup> NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica**...op. cit. p. 147.

<sup>366</sup> Idem.

<sup>367</sup> COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 125

<sup>368</sup> Ibidem. p.126.

<sup>369</sup> Idem.

<sup>370</sup> Ibidem. p. 125.

<sup>371</sup> NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica**...op. cit. p. 154.

<sup>372</sup> Ibidem. p. 147 e COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 125.

<sup>373</sup> COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 125.

<sup>374</sup> Idem.

(as lutas ginasiais nas cidades helenísticas eram praticadas deste modo), contra a idolatria e contra práticas cúlticas que julga abominável.<sup>375</sup> Segundo Collins, a ênfase posta no livro na reafirmação da proibição destas práticas se explicaria por serem estas recorrentes e prementes durante o período da revolta macabeia.<sup>376</sup> A história de Adão e Eva, por exemplo, deveria servir de exemplo para os judeus de “que eles deveriam cobrir sua vergonha e não ficar descobertos como os gentios ficam descobertos”<sup>377</sup>. Em seu capítulo 32, o livro de Jubileus traz um relato estendido sobre a “geração má”<sup>378</sup> da época helenística, que teria se esquecido das “festas e meses e sábados e jubileus”<sup>379</sup>.

Outro elemento que dialoga com a contemporaneidade do autor é a clara cisão que ele estabelece no seio da sociedade judaica. Um cisma separa judeus apóstatas de aqueles que lutaram de armas na mão para trazerem o povo de volta ao caminho de Deus. O templo de Jerusalém foi corrompido com a impureza dos judeus que abandonaram a aliança, e as perseguições de Antíoco são, nesse sentido, compreendidas de maneira deuteronômística, isto é, como uma punição frente ao pecado da apostasia ou do afastamento do halaká correto por parte do povo eleito, uma consequência da assimilação de características do modo de vida grego por grande contingente de judeus. Outro ponto que deve ser ressaltado é ligação do livro com o universo enóquico. Apesar de fazer uma leitura deuteronômista da história, o livro pressuporia alguns livros mais antigos da tradição enóquica, tais como o Livro dos Vigilantes e o Livro Astronômico, dentre outros,<sup>380</sup> além de atribuir aos gigantes nascidos dos anjos rebeldes a origem do mal.

O livro dos Jubileus, portanto, é outro exemplo de uma obra crítica ao movimento de Helenização, ligada ao universo apocalíptico e que faz uso da periodização da história como um instrumento para atingir seus objetivos. Se aproxima de Daniel ao fazer uma leitura deuteronômista da história (falaremos sobre este tópico mais adiante), sem, contudo, negar as concepções ligadas ao universo apocalíptico. Ao contrário do livro de Daniel, porém, o livro dos Jubileus traz em seu seio concepções ligadas ao universo enóquico.

## **Apocalipse Animal**

<sup>375</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p. 148.

<sup>376</sup> COLLINS, J. *A imaginação*...op. cit. p. 125.

<sup>377</sup> Jb 3: 31. apud COLLINS, J. *A imaginação*...op. cit. p. 125.

<sup>378</sup> Jb 23:14. apud COLLINS, J. *A imaginação*...op. cit. p. 127.

<sup>379</sup> Jb. 23: 26 apud COLLINS, J. *A imaginação*...op. cit. p. 127.

<sup>380</sup> COLLINS, J. *A imaginação*...op. cit. p. 124.

Por fim, falemos do Apocalipse Animal (ou Apocalipse dos Animais). O Apocalipse Animal é um apocalipse contido dentro de 1 Enoque, correspondendo exatamente aos capítulos 85-90 do referido livro. Sua datação é debatida, mas é incontestável que ele narra os eventos que levaram a revolta dos Macabeus, e, muito provavelmente, ele deve ter adquirido sua forma final nesse período.<sup>381</sup> O texto faz parte de uma seção mais abrangente do Livro de Enoque, conhecida como Livro dos Sonhos e que traz duas visões de Enoque em tempos pretéritos,<sup>382</sup> sendo o Apocalipse Animal a segunda visão da referida seção.<sup>383</sup> Ele é um apocalipse histórico e como tal traz uma revelação sobre os períodos da história, a qual se encontraria previamente determinada por Deus. O texto empreende uma grande revisão da história judaica, abarcando desde de eventos presentes no Livro do Gênesis até os eventos do tempo do autor, que, como falamos, se situa no período da dominação selêucida sobre a Judeia ou mesmo durante o governo dos Macabeus. Contudo, ao contrário de grande parte dos apocalipses, a revisão histórica que o livro executa é feita de forma alegórica, com animais representando as figuras bíblicas passadas à revisão histórica. Caim e Abel, por exemplo, são dois bois jovens, enquanto Noé é um touro branco.<sup>384</sup> São os filhos de Noé os geradores de todos os animais selvagens e pássaros, que aqui igualmente são compreendidos de forma alegórica. Collins nos informa de um paralelo com Ezequiel 34, no qual as nações também são representadas por criaturas selvagens.<sup>385</sup> No Apocalipse dos Animais, por exemplo, os egípcios são lobos, enquanto os ismaelitas, para os quais José é vendido, são representados por Asnos. Alguns personagens importantes da história judaica se transformam em homens ao longo do relato – como Noé e Moisés -, são figuras especiais, que conseguiram ascender a um status diferenciado.<sup>386</sup>

Segundo Nickelsburg, o texto divide o curso da história em três períodos principais: o primeiro abrangendo da criação do mundo até o julgamento no dilúvio (85,3-89,8); o segundo, se iniciando com a renovação após o dilúvio e terminando com o grande julgamento escatológico (89,9-90,27); e o terceiro e último, que abarcaria da segunda renovação em diante (90,28-38).<sup>387</sup>

A imagem de Israel é uma ovelha branca, o que seria, segundo Nickelsburg, uma metáfora bíblica comum.<sup>388</sup> Muitas vezes elas, as ovelhas, isto é, os israelenses, são

<sup>381</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p. p. 179

<sup>382</sup> *Ibidem*. p. 173.

<sup>383</sup> COLLINS, J. *A imaginação*...op. cit. p. 108.

<sup>384</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p. 174.

<sup>385</sup> COLLINS, J. *A imaginação*...op. cit. p. 109.

<sup>386</sup> *Idem*.

<sup>387</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p. 174.

<sup>388</sup> *Ibidem*. p. 175.

apresentadas como incrédulas e apóstatas, o que as tornam presas fáceis a serem enganadas pelos gentios, que são retratados por sua vez como bestas selvagens. Em muitos casos a destruição de parte das ovelhas pelos gentios é uma punição divina frente as transgressões das ovelhas.<sup>389</sup>

O ponto de inflexão do apocalipse ocorre quando as ovelhas são cegas e se extraviam. Logo após a apostasia de Manassés (89,59), Deus, de forma punitiva, entrega as ovelhas a setenta pastores, que são destinados a cuidar delas até o fim dos tempos. Esses pastores são os patronos angélicos das nações, e a alegoria representa a dominação de diversos reinos sobre os judeus. Contrabalançando estes pastores, está um outro pastor, que registra o que as ovelhas fazem<sup>390</sup> e as defendem perante Deus.<sup>391</sup> E aqui o livro mistura duas esquematizações típicas do universo apocalíptico judaico. Primeiro, no caso dos setenta pastores, somos remetidos, não só às setenta semanas de Jeremias, mas especialmente a interpretação desta profecia por Daniel 9, uma vez que punição se estende até bem depois da volta do exílio babilônico, e está relacionada, segundo Collins, à “divisão comum da história em setenta gerações”<sup>392</sup>. Logo em seguida, o texto nos informa que o reinado destes setenta pastores também se encontra dividido em quatro períodos de tempo: o primeiro englobando os primeiros 12 pastores, o segundo os 23 pastores seguintes, o terceiro mais 23 pastores, enquanto o quarto e último período englobaria 12 pastores. Para Collins, tal divisão corresponderia, não de forma exata, aos períodos babilônico, persa, ptolomaico e selêucida.<sup>393</sup>

Nickelsburg nos informa que o livro se foca em detalhes consideráveis do período selêucida. Segundo o autor, esse não só seria descrito como o tempo da violência absoluta, mas também como o tempo de um despertar. Ao final do terceiro período, ou seja, ao final da dominação ptolomaica na Palestina; “pequenos cordeiros nasceram dessas ovelhas brancas, e eles começaram a abrir seus olhos”<sup>394</sup>. Essa geração mais jovem (que segundo Nickelsburg seriam os judeus piedoso) teria clamado aos mais velhos (os judeus helenizantes) o retorno ao caminho correto, à vontade divina, mas seu clamor teria sido em vão.<sup>395</sup> A violência aumenta, a perseguição de Antíoco Epífanes e a crise dos Macabeus é representada. O relato então nos conta sobre a morte de um desses cordeiros que abriram os olhos, o que, segundo Nickelsburg, seria provavelmente uma referência a morte de Onias III. Após isso, ouvimos que um grande chifre cresceu em uma das ovelhas, e a interpretação corrente aponta para uma

<sup>389</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p. 176.

<sup>390</sup> COLLINS, J. *A imaginação*...op. cit. p. 109.

<sup>391</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p. 176.

<sup>392</sup> COLLINS, J. *A imaginação*...op. cit. p. 110.

<sup>393</sup> Idem.

<sup>394</sup> Jb 90: 6. apud COLLINS, J. *A imaginação*...op. cit. p. 110.

<sup>395</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p. 177.

alegoria para Judas Macabeu.<sup>396</sup> Em um momento o pastor que foi destinado a registrar os atos das ovelhas e as defender perante Deus desce para a terra e combate ao lado destas. Tanto Collins, quanto Nickelsburg acreditam que esta passagem é uma provável referência a arraigada crença que teria existido durante o regime asmoneu de que um anjo apareceu na batalha de Bet-Sur e lutou ao lado Judas.<sup>397</sup>

Os Macabeus marcam, de fato, a véspera do evento final na narrativa. O próprio Deus é visto agora descendo à Terra e estabelecendo seu trono para o julgamento escatológico. As ovelhas ganham uma espada, os vigilantes e os 70 pastores são destruídos, do mesmo modo que os judeus apóstatas, as “ovelhas cegas”.<sup>398</sup> Findado o julgamento, uma nova era pode começar. As ovelhas que foram destruídas em tempos pretéritos -em uma clara afirmação da ressurreição- são trazidas de volta à vida e transformadas touros brancos; o mesmo animal que representava Adão e os primeiros patriarcas. Todas as bestas e aves, ou seja, os gentios, são transformados igualmente em touros brancos, o que nos demonstraria que a distinção entre judeus e gentios seria anulada no futuro. A espada é selada, a era de paz começa.<sup>399</sup>

Collins afirma que a obra como um todo se dirige à crise provocada pela perseguição de Antíoco e que encadeou a revolta dos Macabeus. De acordo com a técnica dos apocalipses, essa crise é colocada dentro de um contexto maior, de uma esquematização e determinação sobrenatural da história, o que possibilita ao leitor contemporâneo tranquilizar-se e crer que na vitória final do judaísmo. Para Collins,

A mensagem é, em última análise, que o julgamento está próximo e que os anjos celestiais vão depor os governantes gentios da mesma maneira que depuseram os Vigilantes. Diferentemente do que encontramos em Daniel, esse apocalipse afirma um papel militante para os justos. Ainda assim, a vitória está nas mãos de Deus e de seus anjos, e a resolução envolve uma ressurreição após esta vida, mesmo que esteja localizada na terra. O Apocalipse Animal fornece então aos ‘eleitos’ a compreensão de sua situação, o que pode não apenas aliviar a ansiedade, como também ser um apoio eficaz para sua ação.<sup>400</sup>

## **Visão historiográfica sobre o contexto**

### **Grabriele Boccaccini**

<sup>396</sup> COLLINS, J. **A imaginação...**op. cit. p. p. 110.

<sup>397</sup> Ibidem. p. 111 e NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica...**op. cit. p. 177.

<sup>398</sup> COLLINS, J. **A imaginação...**op. cit. p. 111.

<sup>399</sup> NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica...**op. cit. p. 177.

<sup>400</sup> COLLINS, J. **A imaginação...**op. cit. p. 112.

Feita esta exposição sobre algumas características e exemplos do gênero literário é chegado o momento de nos perguntarmos se seria possível visualizar, por detrás dos inúmeros textos que se caracterizam como apocalipses, a existência de um movimento político/social definível? Poderíamos falar de um “movimento apocalipsista”?

Uma boa hipótese nesse sentido nos é fornecida pelo historiador italiano Gabriele Boccaccini no livro “Além da hipótese essênica: A separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico”<sup>401</sup>. Boccaccini baseará seu argumento através da análise da literatura relacionada à Enoque, e o fará de modo a expor sua crença de que por detrás desse corpo literário subjaz uma disputa entre grupos sacerdotais pela liderança da sociedade judaica durante o período helenista.

Como ponto de partida para a compreensão das teses de Boccaccini é necessário fazer uma diferenciação entre distintas tradições teológicas judaicas. De um lado, teríamos uma tradição que o autor irá nomear em sua obra de tradição “Zadokita”. Do outro lado, teríamos aquela relacionada à figura de Enoque. A concepção ou a teologia Zadokita incluiria a maior parte dos livros bíblicos (as exceções ficam por conta do Livro de Daniel e do livro de Ester) e alguns apócrifos, (tais como a Epístola de Jeremias, Tobit e a Sirácida).<sup>402</sup> O autor afirma ainda que a pesquisa moderna da bíblia hebraica confirmaria que essa literatura foi, “durantes os períodos persa e helenístico primitivo”<sup>403</sup> coletada, editada e transmitida “pelas autoridades religiosas do templo de Jerusalém, o alto sacerdócio da casa de Sadoque”<sup>404</sup>.

De fato, é possível retrair o desenvolvimento de um determinado padrão teológico coerente relacionado a figura do patriarca Sadoque. Como sabemos, desde o tempo do rei Josias (640-609 a.C.) que houve o desenvolvimento de uma doutrina teológica que concebia que a história era modulada pela reação de Deus frente aos atos humanos.<sup>405</sup> Segundo essa doutrina os homens erram ou acertam, agradam ou desagradam a Deus, segundo sua aceitação ou rejeição aos princípios divinos expostos em uma série de livros que no judaísmo se convencionou chamar de Lei ou Torá. A Torá, portanto, seria compreendida como a própria vontade divina, cabendo aos homens e mulheres judias viver segundo suas prescrições. Quando isto não ocorre, ou seja, quando os homens incorrem em erro, há punição divina. Esta seria a “teologia” do binômio *pecado/punição* e este tipo de filosofia da história é reconhecida como uma escola histórica denominada de “*historiadores deuteronomistas*”.<sup>406</sup> A partir desta

<sup>401</sup> BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese essênica: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico**. São Paulo: Paulus, 2010.

<sup>402</sup> BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese...**op. cit. p. 102.

<sup>403</sup> Idem.

<sup>404</sup> Idem.

<sup>405</sup> LEITE, Edgard. **As origens da Bíblia e os Manuscritos do Mar Morto**. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2009.

<sup>406</sup> LEITE, Edgard. **As origens...**op. cit. p. 38-39.

perspectiva, todos os dissabores que a Judeia sofreu (e sofrerá) ao longo de sua história eram compreendidos como uma punição divina consequente a alguma atitude pecaminosa por parte do povo ou de seus dirigentes. Este projeto teológico teria sofrido uma inflexão durante a destruição do templo de Salomão e o fim da casa real davídica. Com os profetas Ezequiel e Isaías teríamos um novo desenvolvimento desta doutrina, com o complemento do binômio pecado/punição através da introdução da possibilidade de arrependimento e, por conseguinte, do retorno à graça divina:<sup>407</sup>

E quanto ao ímpio, se ele se converter de todos os pecados que cometeu e passar a guardar os meus estatutos e a praticar o direito e a justiça, certamente viverá: ele não morrerá. Nenhum dos crimes que praticou será lembrado. Viverá como resultado da justiça que passou a praticar. (Ez 18:21-22)

Deste modo, Ezequiel, ao pôr a ênfase no perdão divino frente ao arrependimento humano, introduz um novo elemento ao nosso binômio, que passa então a se constituir como uma dupla de binômios: pecado/punição + arrependimento/perdão. Mas Ezequiel também destinou a primazia sacerdotal na sociedade judaica que está se constituindo após o exílio babilônico a um clã específico dentre os diversos clãs dos supostos descendentes de Aarão: esses são os *filhos de Sadoque*<sup>408</sup>

Aos sacerdotes pertencerá a porção sagrada, que medirá vinte e cinco mil côvados de extensão do lado norte (...) No centro ficará o santuário de Iahweh. Pertencerá aos sacerdotes consagrados dentre os filhos de Sadoc, os quais guardaram fielmente o meu ministério, não se desviando com os israelitas, como fizeram os levitas. (Ez 48:10-11).

Voltando para Boccaccini, o autor, portanto, acreditaria que o desenvolvimento do corpo literário relacionado à figura de Enoque atestaria “(...) a existência, durante o período sadoquita, de uma tradição sacerdotal não conformista”<sup>409</sup>. Em outro momento, o autor afirma que, de fato, havia uma “tradição sacerdotal antissadoquita no período do segundo templo, e que esta tradição se expressaria na literatura enóquica mais antiga (especificamente no Livro dos vigilantes, Levi Aramaico, Livro Astronômico)”<sup>410</sup>. Para explicar seu raciocínio, Boccaccini iniciará sua argumentação afirmando que o “judaísmo sadoquita”, através de suas

<sup>407</sup> LEITE, Edgard. *As origens...* op. cit. p. 42-43.

<sup>408</sup> Idem.

<sup>409</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese...* op. cit. p. 106.

<sup>410</sup> Ibidem. p. 110.

narrativas, “definiu as linhas da estrutura cósmica e social”<sup>411</sup>. Em Gênesis, lemos que Deus, através da criação, transformou a desordem primordial na ordem divina “(...) ao organizar o cosmo todo segundo o princípio da divisão: luz das trevas, as águas de cima das águas de baixo, as águas da terra seca (Gn 1,1-2,4a)”<sup>412</sup>. Dentro desse esquema, o mal e a impureza se encontrariam presos com limites precisos:

Enquanto os seres humanos não ousarem transpor os limites estabelecidos por Deus, o mal e a impureza são controláveis. A obediência às leis morais permite que se evite o mal, que foi primeiramente compreendido como uma punição da parte de Deus para as transgressões humanas, enquanto seguir as leis de pureza traz a impureza sob controle. A história primordial, conforme editada na torá sadoquita (Gn 1-11), adverte que qualquer tentativa de cruzar a fronteira entre humanidade e o divino sempre resulta em desastre. Os seres humanos têm responsabilidade por – e capacidade de – manter a distinção entre bem e mal, santo e profano, puro e impuro. Eles podem culpar apenas a si mesmos por suas falhas físicas e morais.<sup>413</sup>

As hierarquias presentes na sociedade e no próprio planeta seriam, deste ponto de vista, reflexo da estruturação do próprio cosmos a partir de critérios de pureza. Os sacerdotes sadoquitas, no topo da sociedade judaica, seriam os mais puros dos homens, seguidos em escala decrescente pelos outros sacerdotes, pelos levitas de modo geral, por todos os homens judeus, pelas mulheres judias, pelos gentios e assim por diante.<sup>414</sup> O templo de Jerusalém também traria em sua estrutura interna uma série de pátios concêntricos que teriam “(...) a intenção de replicar a estrutura do cosmo e a estrutura da terra”<sup>415</sup>. Os círculos estão hierarquizados em graus de santidade, sendo o santo dos santos o menor e mais sagrado desses círculos (e por conseguinte o mais puro).<sup>416</sup> Essa estrutura hierárquica seria mediada por barreiras isolantes, isto é, leis que orientavam a maneira de se preservar a pureza dos altos estratos hierárquicos e evitar, a todo custo, um transpassar destas fronteiras.<sup>417</sup> Deste modo, dentro desta concepção sadoquita construída por Boccaccini, não eram só os judeus que dependiam da zelosa administração das leis que regiam a pureza do cosmos e do templo de Jerusalém, toda a criação era devedora dos altos sacerdotes sadoquitas em alguma instância:

O sumo sacerdote [...] e seus consanguíneos sacerdotais serviam como a comunidade humana que estabelecia e mantinha a conexão entre as várias ordens de existência. Seu labor no templo preservava todas as outras ordens de existência de se

<sup>411</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese*...op. cit. p. 106.

<sup>412</sup> Idem.

<sup>413</sup> Idem.

<sup>414</sup> LEITE, Edgard. *As origens*...op. cit. p. 49.

<sup>415</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese*...op. cit. p. 107.

<sup>416</sup> Idem.

<sup>417</sup> LEITE, Edgard. *As origens*...op. cit. p. 49.



desintegrarem. Deles dependiam o povo de Israel, a terra de Israel e, em última análise, o cosmo todo e toda a sua população.<sup>418</sup>

A grande questão para Boccaccini é que a literatura atribuída a Enoque, com seu conceito particular sobre a origem do mal, traria uma ideologia simetricamente oposta a esta.<sup>419</sup>

Enquanto os sadoquitas fundaram sua legitimidade sobre sua responsabilidade em serem os mantenedores fiéis da ordem cósmica, os enoquianos argumentaram que este mundo foi corrompido por um pecado original dos anjos, os quais contaminaram a criação de Deus ao cruzarem o limite entre o céu e terra e ao revelarem conhecimento secreto aos seres humanos.<sup>420</sup>

A reação divina através do dilúvio, apesar de matar os gigantes, não teria restaurado a ordem original, pois as almas imortais dos gigantes “sobreviveram como espíritos maus (1En 15,8-10) e continuam a vaguear pelo mundo, a fim de corromper os seres humanos e de destruir a ordem cósmica”<sup>421</sup>. Enquanto que no sadoquismo teríamos um relato da criação que se estruturaria em torno da ideia de desordem para ordem -, no enoquismo teríamos a ordem divina irremediavelmente corrompida, substituída pela desordem vigente.<sup>422</sup>

Como resultado do pecado angélico, os seres humanos não podem controlar a disseminação do mal e da impureza. Os seres humanos ainda são mantidos como responsáveis por suas ações, mas são vítimas de um mal que eles não causaram e que não podem resistir. A impureza também se propaga para além do controle humano, tendo os limites entre o puro e o impuro sido rompidos pelo cruzamento das fronteiras entre o santo e o profano pelos anjos.<sup>423</sup>

Deste modo, enquanto o sadoquismo se estruturaria em torno da capacidade humana de distinguir entre bem e mal e entre puro e impuro, e, assim, proceder corretamente segundo os mandamentos de Deus expostos em seus livros, o enoquismo irá reafirmar a incapacidade humana frente a estas forças destruidoras. Para os enoquianos, o poder que a casa de Sadoque reivindicaria seria pura ilusão, uma vez que o mal e a impureza são incontrolláveis pelos homens. E estas diferenças teológicas de peso testemunhariam “(...) uma acusação pungente contra o culto do templo e sua tradição expositiva, uma denúncia que se origina dentro da perspectiva sectária de uma escatologia apocalíptica altamente desenvolvida”<sup>424</sup>. Boccaccini acredita que por detrás dessa confrontação teológica vislumbrada através destes corpos

<sup>418</sup> JAFFE, Martin apud BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese...* op. cit. p. 107.

<sup>419</sup> Idem.

<sup>420</sup> Ibidem. p. 107-108.

<sup>421</sup> Idem.

<sup>422</sup> Idem.

<sup>423</sup> Ibidem. p. 108-109.

<sup>424</sup> HANSON, P. apud BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese...* op. cit. p. 109.

literários existia uma confrontação que opunha dois grupos sacerdotais altamente capacitados. Um destes grupos desenvolveu e desenvolvia uma teologia concorrente e opositora à teologia desenvolvida pela alta cúpula do sacerdócio de Jerusalém e, para opor-se a esta última - que tinha como Moisés sua figura de maior destaque -, eles se articularam em torno de outra figura mítica do judaísmo: o patriarca Enoque.

Por fim, para terminarmos esta breve exposição sobre as teses de Boccaccini, o autor irá buscar na história judaica alguns elementos que permitiriam mapear o momento em que tal dissidência teria ocorrido. Neste intuito, o historiador italiano irá afirmar ser consenso entre os estudiosos o fato de a literatura enóquica beber em tradições orais e literárias anteriores à sua formação como um movimento estabelecido, e que estas tradições remontariam à própria época do exílio babilônico ou no momento imediatamente posterior a este.<sup>425</sup> Boccaccini irá igualmente afirmar que o próprio “judaísmo sadoquita” só se estabeleceu gradualmente, através principalmente das reformas de Esdras e Neemias,

Foi apenas no quarto século a.C. que o judaísmo sadoquita eventualmente triunfou e seus oponentes tiveram de se ajustar à nova situação e definir os termos da oposição. Ao passo em que os samaritanos foram excluídos do templo de Jerusalém e fundaram uma comunidade cismática, um partido de oposição sacerdotal tomou forma na Judeia e se aglutinou em torno de mitos antigos com Enoque como o seu herói.<sup>426</sup>

As teses de Boccaccini já são consequência de importantes achados arqueológicos realizados ao longo do século XX na Palestina e que permitiram novas compreensões para os estudiosos da história judaica. Desses, um conjunto de documentos chamados de os *Manuscritos de Qumran* são singularmente importantes para a compreensão de temas relacionados ao contexto e a possíveis movimentos que estivessem por detrás da formulação da literatura apocalíptica que, como vimos, ganhou corpo e proeminência ao longo do século II em diante. Falaremos com detalhes desse corpo documental posteriormente, por agora, basta-nos afirmarmos que, dentre os Manuscritos de Qumran, alguns nos indicam terem sido produzidos por um movimento religioso que desfilava concepções iguais às concepções enóquicas que ressaltamos ao longo deste capítulo.

Esses textos não são propriamente apocalipses, mas estão impregnados de apocalípcismo do começo ao fim. Boccaccini nos diz que, apesar de algumas disparidades em estilo e ideologia, eles seriam o produto de uma única comunidade, “com um forte sentido de

<sup>425</sup> BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese...** op. cit. 110.

<sup>426</sup> Após dar sua opinião sobre a datação da dissidência, Boccaccini expõe outras opiniões sobre o assunto. De relevo são as opiniões de Michael Stone e David Suter, que acreditam que o processo de helenização do sacerdócio de Jerusalém no século III seria o ambiente mais propício para situar a dissidência. *Ibidem*. p. 112-113.

identidade própria”<sup>427</sup>. Os textos claramente suporiam o mito enóquico da origem do mal e as consequências daí advindas. O universo, para os Qumranitas, seria dividido em duas partes antagônicas e irreconciliáveis: luz e trevas. O “primeiro e mais óbvio princípio do sistema de pensamento de Qumran é o dualismo cósmico”<sup>428</sup>. Remetendo à cosmogonia da tradição enóquica, cada grupo, ou cada “lote” (como muitas vezes os documentos sectários se referem a ambos os grupos), é composto por homens e anjos; Miguel (ou Melquisedec) cumpre o papel de liderança no lote dos filhos da luz, enquanto Belial (ou Melquiresha) conduziria os filhos das trevas.

Se as características constantes do pensamento apocalíptico se encontram em Qumran, aqui elas adquirem uma forma peculiar e própria. É Edgard Leite que nos aponta uma “*particularidade*” do pensamento apocalíptico qumranita. Segundo este autor, os textos apocalípticos qumranitas não se reportam à tradição deuteronomista de uma forma opositora ou alternativa como seria de se esperar. Pelo contrário, o “projeto sadoquita” é reafirmado: a comunidade é organizada através dos princípios de hierarquia sagrada e há a defesa da liderança deste clã. Características do projeto sacerdotal se mesclam as estruturas e padrões da literatura apocalíptica; temos uma comunidade impregnada de dualismo, escatologia e messianismo, mas que, não obstante, acredita em uma rígida e rigorosa observação da Lei da aliança mosaica original. Conceitos como pureza, e leis criadas de maneira a impedir uma suposta contaminação da comunidade são corriqueiras.<sup>429</sup> Há muitas dúvidas ainda acerca da suposta comunidade que estaria por detrás da feitura de alguns dos documentos encontrados e falaremos detidamente sobre essas questões nos próximos capítulos.

## **Paul Hanson**

Outro ponto de vista nos é expresso pelo teólogo americano Paul Hanson. A análise de Hanson é distinta da de Gabriele Boccaccini e não pretende ser tão incisiva como a do historiador italiano, mas é igualmente de grande auxílio para nossa pesquisa. O ponto de partida de Paul Hanson é a ideia que desde o tempo anterior ao exílio babilônico, mas principalmente durante e após este, seria possível classificar a literatura judaica produzida em dois grandes grupos.<sup>430</sup> De um lado, teríamos a literatura produzida pelos setores hierocráticos

<sup>427</sup> BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese...**op. cit. p.

<sup>428</sup> ibidem. p. 93.

<sup>429</sup> LEITE, Edgard. **As origens...**op. cit. passim.

<sup>430</sup> HANSON, Paul. The matrix of apocalyptic. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (Ed). **The Cambridge History of Judaism. Vol.: II.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 167-228. p. 524.

desta sociedade, e que se caracterizariam, pelo menos durante o período do segundo templo, como os herdeiros das tentativas de centralização cültica e dogmática levadas a cabo durante o período final do primeiro templo de Jerusalém. A teologia “templo-centrada” do período pré-exílico irá culminar, para o autor, na lei deuteronomista e a na história construída com base nestes princípios. A catástrofe do exílio não significou, para este grupo, um abandono das antigas estruturas templárias, e esses “círculos de sacerdotes Sadoquitas”<sup>431</sup>, que já presidiam estas estruturas antes do exílio, teriam efetuados apenas pequenos ajustes em certas seções da história deuteronomista para “reduzir a contradição entre sua teologia e os eventos chocantes da história”<sup>432</sup>. Deste modo, a doutrina da retribuição (que nesta pesquisa nomeamos como a dupla binominal pecado/punição, arrependimento/perdão) pode ser novamente encampada apenas acentuando o depravamento de Manassés, dando espaço para que todo o sofrimento da destruição de Jerusalém e do exílio fosse concebido como uma justa punição divina. Esse grupo, portanto, se configuraria por sua tendência centrípeta e por serem os defensores da continuidade das estruturas governamentais pré-exílicas. A edição sacerdotal da Torá, assim como a reformulação da história israelita executada nos dois livros de crônicas, teria estabelecido a base textual para este setor centrado no templo e na lei.<sup>433</sup>

No passado distante de Israel, todas as normas para a vida plena como o povo de Deus haviam sido dadas. O que era exigido, portanto, era a obediência aos estatutos e ordenanças da Torá, um tema que a Lei Deuteronômica original não se cansava de reformular, e que permanece ao longo do período pós-exílico como o princípio cardinal do grupo hierocrático defensor da continuidade com o passado.<sup>434</sup>

Do lado oposto a esta tendência teríamos um campo ideológico que seria, em parte, um desenvolvimento da escatologia profética dos séculos oitavo e sétimo antes de Cristo. Dentro desta concepção, o passado de Israel é compreendido como a história de uma rebelião, que somente poderá ser equacionada com o julgamento divino.<sup>435</sup>

Uma visão pessimista do passado de Israel e uma crença de que apenas um novo início radical, inaugurado pela intervenção divina, poria a realidade novamente na senda redentora: esses princípios gêmeos definem a resposta de uma tendência visionária discernível ao longo do período pós-exílico. Em períodos recorrentes de coação, sejam causados por conflitos internos ou ataques inimigos, os visionários condenariam as instituições e líderes existentes como dominados pelo mal e descreveriam, em termos

<sup>431</sup> HANSON, Paul. *The matrix of...* op. cit. p. 525.

<sup>432</sup> *Ibidem.* p. 525-526.

<sup>433</sup> *Idem.*

<sup>434</sup> Tradução nossa: “In israel’s distant past all norms for the full life as God’s peoples had been given. What was required, therefore, was obedience to the statues and ordinances of the torah, a theme which the original Deuteronomic Law did not tire of reformulating, and which remains throughout the post-exilic period the cardinal principle of the hierocratic group advocating continuity with the past.” *Idem.*

<sup>435</sup> *Ibidem.* p. 527.

apocalípticos, uma nova era que só poderia chegar depois de haver Deus tratado impiedosamente os poderes deste mundo, e restabelecido o restante oprimido às posições de honra.<sup>436</sup>

Para os promotores dessa concepção teológica os eventos que levaram a destruição do primeiro templo seriam a prova clara do descontentamento de Yahweh para com as antigas estruturas; somente uma nova ordem, gerada pelo próprio Deus, poderia colocar novamente Israel no caminho correto. Deste modo, essa tendência irá confrontar a lógica da restauração pós-exílica defendida pelos círculos sacerdotais sadoquitas, “Não fiquéis a lembrar coisas passadas, não vos preocupeis com acontecimentos antigos. Eis que farei uma coisa nova, ela já vem despontando, não percebeis?” (Is 43, 18-19).

Hanson irá sintetizar seu ponto de vista da seguinte forma

Não é surpreendente que essa ameaça de anomia religiosa e social evocasse respostas divergentes, pois os efeitos coesivos do Templo e da autonomia nacional foram perdidos. Essas respostas caem ou de um lado ou do outro de um contínuo, o que nos servirá de chave para a classificação dos escritos judaicos dos períodos helenístico e romano enquanto procedemos à descrição da matriz social dentro da qual esses escritos surgiram. De um lado do continuum, temos os escritos de círculos hierocráticos dedicados à preservação das estruturas institucionais e doutrinárias que mantinham a continuidade com o passado. Por outro lado, encontramos os escritos dos visionários, que viram os acontecimentos do início do século VI como prova do descontentamento de Yahweh para com as estruturas do período pré-exílico, levando-os a ansiar por atos divinos de intervenção que inaugurariam uma nova ordem das coisas. Que a posição adotada por um partido ou indivíduo específico estivesse intimamente relacionada com a relação do deste com os órgãos de governo não deveria ser nenhuma surpresa, pois em todos os períodos da história os que estão no poder tendem a favorecer as estruturas existentes como aquelas que oferecem as melhores respostas para o futuro, enquanto o sonho dos excluídos é a alvorada de uma nova ordem onde suas reivindicações fossem realizadas.<sup>437</sup>

O autor, desta forma, concebe que devemos buscar nas respostas que setores do judaísmo deram para a catástrofe do primeiro templo a compreensão dos movimentos religiosos que observaremos no período helenístico. Ainda segundo Hanson, estas respostas beberiam de

<sup>436</sup> Tradução nossa “A pessimistic view of Israel's past, and a belief that only a radical new beginning inaugurated by divine intervention would set reality back on a redemptive track: these twin principles define the response of a visionary tendency discernible throughout the post-exilic period. In a recurrent periods of duress, whether caused by internal conflict or enemy attack, visionaries would condemn existing institutions and leaders as dominated by evil, and would describe in apocalyptic terms a new era which could arrive only after God had dealt ruthlessly with the powers of this world, and had re-established the oppressed remnant to positions of honour.” HANSON, Paul. *The matrix of...* op. cit. p. 527.

<sup>437</sup> Tradução nossa: “It is not surprising that this threat of religious and social anomie evoked divergent answers, for the cohesive effects of Temple and national autonomy were lost. These answers fall to one side or the other along a continuum that will serve as our key in the classification of the Jewish writings of the Hellenistic and Roman periods as we proceed to describe the social matrix within which those writings arose. On one side of the continuum fall the writings of hierocratic circles dedicated to the preservation of institutional and doctrinal structures which maintained continuity with the past. On the other side we find the writings of visionaries who viewed the events of the early sixth century as proof of Yahweh's displeasure with the structures of the pre-exilic period, leading them to yearn for divine acts of intervention which would inaugurate a new order of things. That the position adopted by a specific party or individual was intimately related to that party's or individual's relation to the governing offices should come as no surprise, for in all periods of history those in power tend to favour existing structures as offering the best answers for the future, whereas the disenfranchised dream of the dawn of a new order in which their vindication would be accomplished.” Ibidem. p. 525.

tradições mais antigas, que só foram consolidadas – se transformando em *continuum literários* - durante o período do segundo templo. O autor também acredita que o tipo de resposta dado – deuteronomista ou escatológica – está intimamente relacionado ao fato de o autor ou o grupo produtor do escrito em questão se encontrar representado ou excluído das instâncias governamentais.

Um ponto importante da história destes *continuumns* traçados por Hanson ocorre no final do século VI, quando o “partido Sadoquita”, auxiliado pelos persas, adquire preponderância sobre os “críticos visionários”, os empurrando cada vez mais para os subterrâneos da sociedade judaica que se reconstruía. As próprias missões de Esdras e Neemias são compreendidas pelo historiador como intencionadas primariamente em eliminar conflitos entre estas facções.<sup>438</sup> Os sadoquitas teriam mantido seu protagonismo e sua proeminência durante todo o período de dominação persa (em parte, segundo Hanson, pela aliança que ele forjou com este poderio estrangeiro) e em grande parte do período helenista.

Desde modo, Hanson concebe que toda a literatura apocalíptica deve ser compreendida como a herdeira deste posicionamento de protesto dentro da sociedade judaica contra as estruturas governamentais ligadas ao templo de Jerusalém. Ele citará exemplos de diversos textos que concebem negativamente tanto o sacerdócio de Jerusalém, como a legitimidade do templo sob sua administração, incluindo, neste rol, a literatura atribuída a Enoque, o que o aproxima das teses de Boccaccini. Para Hanson, toda essa literatura tem como padrão familiar um pessimismo frente à decaída ordem atual, seguido de uma “antecipação escatológica da inauguração divina da nova ordem”<sup>439</sup>, o momento em que o mal irá ser varrido da terra e os justos irão ser estabelecidos para sempre.<sup>440</sup>

Hanson destaca também que se observaria entre o final do século II e grande parte do século I uma grande produção de “documentos de protesto”, assim como também de documentos caracterizados pela fidelidade à Torá e à ortodoxia em relação as práticas do templo. A razão que teria feito esse período um período tão produtivo em termos literários se daria especificamente pelos acontecimentos políticos que marcaram o século II, principalmente a ascensão dos asmoneus ao sumo-sacerdócio.<sup>441</sup>

Dentro da perspectiva de Hanson a revolução dos Macabeus é compreendida como um movimento integrante dos círculos hierocráticos. O historiador irá destacar a centralidade que a Torá e o templo de Jerusalém têm em todo o primeiro livro dos Macabeus,

<sup>438</sup> HANSON, Paul. *The The matrix of...* op. cit. p. 528.

<sup>439</sup> *Ibidem*. p. 531.

<sup>440</sup> *Idem*.

<sup>441</sup> *Idem*.

e que o “idealismo político”<sup>442</sup> do profetismo e posteriormente do pensamento apocalíptico está totalmente ausente dele, assim como outras características da “tendência visionária”<sup>443</sup>. Além disso, ele faz questão de ressaltar que os Asmoneus são fiéis ao exemplo dado pelos hierocratas anteriores, e não se incomodam em se aliar a uma potência estrangeira para atingir seus objetivos.<sup>444</sup> Desse modo, assim como os visionários do início do período persa foram excluídos do sacerdócio pelo partido sadoquita, os círculos produtores dos textos apocalípticos se encontrariam igualmente excluídos do sacerdócio pelo “partido Asmoneu”<sup>445</sup>, enquanto os Asmoneus constroem sua identidade na tradição sacerdotal ligada à casa de Sadoque.<sup>446</sup> Para o autor, portanto, as identidades durante o período do segundo templo não seriam embasadas em “genealogias familiares”, mas sim em “ancestralidade espiritual”.<sup>447</sup>

Resumindo o pensamento do autor, Hanson concebe que teriam existido duas tendências de pensamento tradicionais no judaísmo durante as décadas finais do primeiro templo de Jerusalém e durante todo o período do segundo templo. A primeira, hierocrática por natureza e dedicada a preservar as estruturas do passado, a segunda, de perspectiva visionária, seria centrada na crença da reversão da ordem presente e da inauguração da “nova ordem de realidade”<sup>448</sup>. Porém, outro aspecto que se depreende do pensamento de Hanson é que não devemos conceber uma filiação “orgânica” entre os grupos e movimentos concretos com estas matrizes de pensamento. A adequação dos grupos e movimentos a um destes dois campos irá depender e variar conforme a distância do grupo em questão para com a centralidade do poder. Os círculos sacerdotais ligados à casa de Sadoque, por exemplo, ao serem excluídos da aristocracia sacerdotal com a ascensão dos Macabeus teriam passado, segundo Hanson, a serem encontrados dentro do campo de protesto contra as estruturas tradicionais,<sup>449</sup> o que seria uma “[...] indicação clara de que não é a filiação partidária, mas status em relação às estruturas institucionais que determinam a posição do grupo individual ao longo do continuum que se estende desde a subserviência às estruturas tradicionais ao protesto contra elas.”<sup>450</sup>

<sup>442</sup> HANSON, Paul. *The matrix of...* op. cit. p. 529.

<sup>443</sup> *Idem*.

<sup>444</sup> *Idem*.

<sup>445</sup> *Ibidem*. p. 531.

<sup>446</sup> *ibidem*. p. 532.

<sup>447</sup> *Ibidem*. p. 531.

<sup>448</sup> *Ibidem*. p. 533.

<sup>449</sup> O autor irá basear esta argumentação na hipótese de uma autoria de sacerdotes sadoquitas para o documento conhecido como Documento de Damasco. Falaremos dele posteriormente.

<sup>450</sup> Tradução Nossa: “[...] clear indication that it is not party affiliation, but status in relation to institutional structures which determines the individual group’s position along the continuum extending from subservience to traditional structures to protest against them”. HANSON, Paul. *The matrix of...* op. cit. p. 531.

## John Collins

John Collins é outro autor que acredita na existência de um movimento articulado por detrás da redação de grande parte do material apocalíptico deste período, em especial da literatura relacionada a Enoque. O autor acredita que seria possível encontrar evidências de que 1 Enoque articula a ideologia de um movimento, especialmente em algumas seções do livro, tais como o Apocalipse das Semanas e o já citado Apocalipse Animal, que narrariam o momento de nascimento de um grupo especial. O Apocalipse das Semanas teria seu foco, segundo Collins, no surgimento dos ‘justos escolhidos da eterna planta da justiça’<sup>451</sup>, que apareceria na sétima geração dentro da esquematização da história que o grupo promove. Relato similar é feito no Apocalipse Animal, onde nos é dito que os “pequenos cordeiros”, que representam Israel, “começam a abrir os olhos”<sup>452</sup>. Collins também afirma que o movimento em questão não seria petista, pois endossaria o uso da espada contra os ímpios. Do Apocalipse das Semanas ouvimos: “E depois disso, as raízes da iniquidade serão cortadas e os pecadores serão destruídos pela espada”<sup>453</sup>, e, posteriormente, “os pecadores serão entregues às mãos dos justos”<sup>454</sup>. Já o Apocalipse Animal, como já vimos, nos diz que os cordeiros ganharam “chifres”, o que para Collins seria uma clara alusão de que eles, os membros do grupo, se tornaram menos passivos e mais poderosos, e relembremos que o grande chifre que nasce em uma destas ovelha branca é correntemente interpretado como representando Judas Macabeu. Desse modo, o apocalipse Animal também se caracterizaria pelo seu entusiasmado apoio à revolta dos Macabeus, e Collins afirma que a ideologia presente no Apocalipse das Semanas também estaria compatível com a ideologia presente na revolta. Agrega-se a isto o fato de ambos os textos promoverem grande contraste entre os justos e malignos e acusarem os pecadores especificamente de idolatria e opressão. Collins nos diz que estes, os pecadores, são “evidentemente (...) uma classe rica”<sup>455</sup>, porém sua extensão na sociedade judaica não fica clara, apesar de o contexto se encaixar extremamente bem no ambiente helenizante da primeira metade do segundo século.

O Apocalipse das Semanas também traria alguns pontos que poderiam nos ajudar a identificar a identidade do grupo. Segundo o texto, os “justo escolhidos” receberão “sete ensinamentos a respeito de toda a sua criação”<sup>456</sup>, o que leva Collins a supor que o grupo

<sup>451</sup> COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 112.

<sup>452</sup> Ibidem. p. 114.

<sup>453</sup> Apocalipse das semanas, citado por COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 112.

<sup>454</sup> Apocalipse das semanas, citado por COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 113.

<sup>455</sup> COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 114.

<sup>456</sup> 1 En 93: 10, citado por COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 113.



em questão receberia alguma sabedoria especial.<sup>457</sup> Também somos informados de livros que serão dados a estes “justos”, o que leva Collins a crer que estes “justos” são uma classe de escribas. Para o autor, essa inferência pode ser inclusive corroborada com a imagem que é construída em torno de Enoque, que é compreendido como um “escriba da justiça” no Livro dos Vigilantes.<sup>458</sup>

Deste modo, Collins afirma que, apesar de as evidências não serem completas, é possível postular que todas as obras relacionadas a Enoque, principalmente as compiladas para formar o primeiro livro de Enoque, provieram de uma tradição em curso. Com suas raízes no terceiro século, Collins observa como os escritos desse movimento passam, com o tempo, a desfilar uma “identidade de grupo incrementada”<sup>459</sup>, que não estava presente nos primeiros livros do corpo enóquico, o que refletiria uma “formação de grupo mais forte”<sup>460</sup>. “É interessante que nesses apocalipses, escritos em uma época de conflito, os interesses cosmológicos do gênero apocalíptico recuam e os interesses históricos vêm para um primeiro plano”.<sup>461</sup> Dentro desta perspectiva, Collins correlaciona o grupo atestado no apocalipse das Semanas e no Apocalipse Animal com alguns acontecimentos análogos presentes em obras que não compõe o corpo enóquico, especificamente com o Livro dos Jubileus e com o “Documento de Damasco”. O livro dos Jubileus, por exemplo, nos diz em seu capítulo 23 que um período de sofrimento nas mãos dos gentios iria ocorrer, mas que depois “as crianças começarão a estudar as leis e buscar os mandamentos e a retornar aos caminhos da justiça”<sup>462</sup>, uma passagem que se harmoniza extremamente bem com o contexto de helenização da primeira metade do século II e com a suposta agudização do movimento enóquico visto mais acima. Já o Documento de Damasco, por sua vez, é ainda mais peculiar. Falaremos dele de maneira pormenorizada quando formos analisar o corpo documental dos Manuscritos de Qumran, mas podemos adiantar que ele é um documento central para o conjunto documental supracitado, uma vez que supostamente narraria a formação da comunidade. A relação da comunidade narrada nos Manuscritos de Qumran com a literatura atribuída a Enoque ainda não é clara, mas a suposta formação de um grupo apocalipsista e claramente influenciado por concepções ligadas ao enoquismo no século II é extremamente relevante. Boccaccini, como veremos adiante, argumentará que a Comunidade vislumbrada em alguns dos Manuscritos de Qumran não deve

<sup>457</sup> COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 113.

<sup>458</sup> *Idem*.

<sup>459</sup> *Ibidem*. p. 116.

<sup>460</sup> *Idem*.

<sup>461</sup> *Ibidem*. p. 116-117.

<sup>462</sup> Jb 23: 26, citado por COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 117.

ser confundida com o movimento enóquico como um todo, mas tão somente uma secessão deste.

John Collins também citará a opinião de Martim Hengel, que acredita que tanto o Apocalipse das Semanas, assim como o Apocalipse Animal e o Documento de Damasco narrariam, de fato, a formação de um mesmo grupo. Tais documentos, assim como o Livro de Daniel, seriam obras provenientes dos Hassidim, o grupo que é mencionado nos livros dos Macabeus como tendo atuado ao lado de Judas e de seus irmãos. Victor Tcherikover, por sua vez, teria argumentado que teriam sido os Hassidim os iniciadores da rebelião que terminou com a revolta dos Macabeus. Segundo o historiador, os Hassidim seriam escribas que teriam expulsado Jasão de Jerusalém, o que teria levado a intervenção de Epífanos e a consequente perseguição.<sup>463</sup> A hipótese é atraente, principalmente a luz de algumas passagens do Apocalipse Animal, mas Collins pondera que sabemos muito pouco sobre quem eram, de fato, os Hassidim (temos somente três menções a eles em todo o material datado do século II a.C.) e que existem diferenças entre a escatologia dos textos arrolados, sendo, dessa forma, uma exagerada simplificação supor que todos esses livros fossem provenientes de um mesmo movimento. Ele propõe, em contrapartida, a hipótese de o termo “Hassidim” ter sido usado, no período em questão, de maneira mais genérica, isto é, como um vocábulo referente a uma classe de pessoas, tal como o termo “conservadores” é atualmente empregado. Nesta concepção, os livros seriam obras dos Hassidim, mas isso não significa necessariamente que do mesmo movimento.<sup>464</sup>

### **Flávio Josefo**

Por fim, falemos novamente do historiador judeu Flávio Josefo. Já mencionamos mais acima sua célebre divisão da sociedade judaica em três grupos. As informações prestadas por parte de Josefo sobre estes grupos se encontram basicamente em duas obras suas, a primeira, datando de por volta dos anos 80 do século I d.C., de nome a “Guerra dos Judeus” e a segunda, um pouco posterior, provavelmente da década de 90 do mesmo século, de nome “Antiguidades Judaicas”. Josefo nos diz no capítulo 9 do livro 13 de Antiguidades Judaicas (p. 603) que havia, naquele período, três “seitas” entre os judeus, e que elas divergiam sobre às “ações humanas: os fariseus, os saduceus e os essênios. A grande distinção que o autor estabelece entre elas é em relação aos respectivos posicionamentos no que tange ao “destino”. De concepções diametralmente opostas, temos os essênios de um lado, e os saduceus de outro. Enquanto os

<sup>463</sup> COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 122.

<sup>464</sup> Ibidem. p. 124.

essênios “afirmam que tudo geralmente depende do destino e que nada nos acontece que ele não determine”<sup>465</sup>, os saduceus, ao contrário, negariam a existência do destino - “uma quimera” – reafirmando a capacidade humana de moldar seu caminho: “nossas ações dependem tão absolutamente de nós que somos os únicos autores de todos os bens e males que nos acontecem, conforme seguimos um bom ou mau conselho”<sup>466</sup>. Em um ponto intermediário entre essas duas posturas teríamos os fariseus, a maior das seitas, com um posicionamento mesclado: “Os fariseus atribuem certas coisas ao destino, porém nem todas, e creem que as outras dependem de nossa liberdade, de sorte que podemos realiza-las ou não”<sup>467</sup>.

Um pouco mais à frente na narrativa de Josefo, no capítulo 18 do mesmo livro, no contexto do rompimento entre João Hircano (135-104) e a seita dos fariseus, Josefo nos dá mais algumas informações sobre os três grupos. Primeiro, nos é dito que João Hircano não só teria se desligado dos fariseus e abraçado a seita dos saduceus como também, no auge de sua fúria, teria abolido “todos os seus estatutos”<sup>468</sup> e mandado castigar “os que continuavam a observá-los”<sup>469</sup>. Em seguida, Josefo nos diz que “os fariseus, que receberam essas constituições pela tradição de seus antepassados, as ensinaram ao povo”<sup>470</sup>, fato que teria dado origem a uma grande rixa entre fariseus e saduceus, uma vez que os últimos “(...) as rejeitavam, porque elas não estão compreendidas entre as leis dadas por Moisés, que estes afirmam serem as únicas que são obrigados a observar”<sup>471</sup>. Josefo nos diz que diversos partidos teriam sido formados em razão desta tensão, e que os grupos e indivíduos de classe baixa tendiam a abraçar os fariseus, enquanto os de classe alta os saduceus. (618)

Mas é bem mais à frente, no capítulo 2 do livro 18, logo após narrar a formação de uma “quarta seita” – fundada por ocasião do censo romano– que Josefo irá nos proporcionar o relato mais extenso sobre esses grupos. Primeiro, o historiador afirmará que os Judeus, especificamente aqueles “que faziam profissão particular de sabedoria”<sup>472</sup>, estavam “há vários séculos”<sup>473</sup> divididos entre estas três seitas. Sobre os fariseus ele reafirma o que havia dito no livro 13; eles “atribuem ao destino tudo o que acontece, sem, todavia, tirar ao homem o poder de consentir”<sup>474</sup>. Tudo seria feito por vontade de Deus, mas caberia a nossa vontade

---

<sup>465</sup> JOSEFO, Flávio. **Jewish...**op. cit. Livro XIII Cap. IX.

<sup>466</sup> Idem.

<sup>467</sup> Idem.

<sup>468</sup> JOSEFO, Flávio. **Jewish...**op. cit. Livro XIII Cap. XIX..

<sup>469</sup> Idem.

<sup>470</sup> Idem.

<sup>471</sup> Idem.

<sup>472</sup> JOSEFO, Flávio. **Jewish...**op. cit. Livro XVIII Cap. I.

<sup>473</sup> Idem.

<sup>474</sup> Idem.

“entregarmo-nos à virtude ou ao vício”<sup>475</sup>. De modo similar, os saduceus manteriam sua posição cética em relação à predestinação divina, atribuindo ao homem a plena responsabilidade de seus atos.

Mais interessantes, porém, são as informações que Josefo adiciona sobre as concepções destes grupos a cerca do pós-vida. Para o autor, os fariseus acreditariam na imortalidade da alma e no julgamento divino: “Eles julgam que as almas são imortais, julgadas em um outro mundo e recompensadas ou castigadas segundo foram neste – virtuosas ou viciosas – e que umas são eternamente retidas prisioneiras nessa outra vida, e outras retornam a esta”<sup>476</sup>. Josefo acredita que é em razão dessas crenças que os fariseus encontram tantos adeptos entre o povo, que seguiria a doutrina e a liderança da referida seita: “Eles granjearam, por essa crença, tão grande autoridade entre o povo que este segue os seus sentimentos em tudo o que se refere ao culto de Deus e às orações solenes que lhe são feitas”<sup>477</sup>.

Dos saduceus poucas informações são dadas neste trecho da obra. Deles é dito que acreditam que corpo e alma morrem, e tudo o que o ser humano pode fazer é seguir a lei divina exposta nos livros da torá. Também nos é dito que os adeptos da seita são em pequeno número, mas que ela é majoritariamente composta de pessoas “da mais alta condição”<sup>478</sup>. Porém, por mais que estes ocupassem cargos importantes, no mais das vezes eles procediam de acordo com a vontade dos fariseus, tamanha a influência destes últimos perante a população.<sup>479</sup>

Mas é sobre a seita dos essênios que Flávio Josefo irá discorrer de maneira mais favorável. Após reafirmar a crença absoluta na predestinação por parte da seita e acrescentar que, assim como os fariseus, os essênios também acreditavam na imortalidade da alma, ele passará a narrar algum dos hábitos da seita que considera “irrepreendíveis”.<sup>480</sup> Nos é dito que os essênios vivem em uma espécie de vida comunitária, onde os bens são comuns a todos os membros da seita e administrados por sacerdotes. Eles também se absteriam do matrimônio e não adquiririam escravos.<sup>481</sup>

Foi, contudo, em seu primeiro livro, a “Guerra dos Judeus”, que Josefo mais se estendeu sobre as seitas supracitadas, e, assim como na obra tratada anteriormente, o relato sobre estas se dá dentro do contexto da formação de uma quarta seita na Judeia no início do primeiro século d.C. A maior parte do relato incide sobre a descrição de hábitos dos membros

<sup>475</sup> JOSEFO, Flávio. *Jewish...* op. cit. Livro XVIII Cap. V.

<sup>476</sup> Idem.

<sup>477</sup> Idem.

<sup>478</sup> Idem.

<sup>479</sup> Idem.

<sup>480</sup> Idem.

<sup>481</sup> Idem.

da seita essênica e pouco espaço sobrou para novas informações sobre fariseus e saduceus. Dos fariseus, é afirmado que “o principal artigo de sua crença é tudo atribuir a Deus e ao destino; entretanto, na maior parte das coisas, depende de nós fazer o bem ou o mal, embora o destino possa ajudar-nos muito”<sup>482</sup>. Posteriormente, Josefo acrescentará a crença na imortalidade da alma e na retribuição após a vida como características do pensamento da seita: “Eles dizem também que as almas são imortais; que as dos justos passam depois desta vida a outro corpo e que as dos maus sofrem tormentos que duram para sempre”<sup>483</sup>. Essa informação prestada pelo autor é um pouco distinta daquelas que vimos anteriormente, pois nos informa sobre uma crença na reencarnação por parte dos fariseus. Sobre os saduceus, temos um relato similar ao que vimos até aqui. Eles negam o destino, afirmando que depende do homem escolher entre fazer o bem ou o mal, e as almas não são castigadas nem recompensadas após a vida.

Além de ser singularmente mais extensa do que os relatos destinados aos fariseus e aos saduceus, a narrativa sobre os essênios também se notabiliza pelo tom extremamente elogioso que o autor emprega. Josefo falará sobre algumas crenças desta seita, mas sua atenção, assim como em “Antiguidades Judaicas”, recai mormente sobre os hábitos de seus membros. Deste modo, o relato se inicia afirmando e venerando o desapego que os essênios têm em relação à riqueza, que os leva a constituir um caixa comum com os recebimentos e bens dos membros da seita. Eles conseguiriam, desse modo, não só evitar “a vaidade das riquezas”<sup>484</sup>, como também poupariam os essênios pobres da “vergonha da pobreza”<sup>485</sup>. Ao contrário do relato executado em “Antiguidades Judaicas”, Josefo não especifica que os administradores das riquezas são sacerdotes, limitando-se a afirmar que os essênios “Escolhem para ecônomos, homens de bem, que recebem todas as suas rendas e distribuem segundo as necessidades de cada qual”<sup>486</sup>. No mesmo parágrafo, Josefo nos informa que os essênios não se concentram em uma única localidade, mas encontram-se espalhados por várias cidades. Seria essa rede de comunidades e espalhadas pela Judeia que permitiria que os membros da seita se locomovessem com facilidade pela Judeia,

Quando fazem uma viagem nada levam consigo, apenas armas para se defenderem dos ladrões. Eles têm em cada cidade alguns dos seus, para receber e alojar os de sua seita, que por ali passam e para lhes dar vestes e outras coisas que podem ter necessidade.<sup>487</sup>

---

<sup>482</sup> JOSEFO, Flávio. **História**

<sup>483</sup> Idem.

<sup>484</sup> Idem.

<sup>485</sup> Idem.

<sup>486</sup> Idem.

<sup>487</sup> Idem.

Josefo acredita que a seita é um exemplo de retidão, humildade e sabedoria, e o carácter austero da mesma é continuamente elogiado. Os essênios não usam roupas suntuosas, e só trocam suas vestes quando estas estão muito usadas. Além disso, eles não comercializam entre si, permutando tudo o que possuem.<sup>488</sup> Extremamente religiosos e piedosos com Deus, levam uma vida regrada por diversos ritos, com rezas matinais antes de o sol nascer e refeições comunitárias igualmente solenes do ponto de vista religioso. É proibida a comensalidade com estrangeiros. Nada podem fazer sem a anuência de seus superiores, sendo a única exceção ajudar aos pobres, e a moderação dos membros é constantemente ressaltada: em suas casas não se ouvem barulho ou se vê perturbação, reprimem a cólera e sempre cumprem o que prometem. São versados em livros antigos, fato que os levam a ter grande conhecimentos médicos e a conhecer as “virtudes das plantas, pedras e metais”.<sup>489</sup> Josefo também descreve os rígidos e demorados ritos de iniciação para novos membros, que levam até três anos para serem considerados membros plenos da seita. Uma informação nova que ele nos traz é sobre tipos diferentes de essenismo, pois nos conta de um grupo dentre os essênios que se casam, diferentemente do grupo celibatário que narramos anteriormente.<sup>490</sup>

Sobre as concepções teológicas Josefo não acrescenta novas informações. Como já falamos anteriormente, ele coloca os essênios próximos das concepções dos fariseus e distante das dos saduceus: acreditariam que as almas são imortais e que se encontram encarceradas no corpo, passando por um julgamento após a morte. Nada nos é dito sobre poder do destino ou sobre a capacidade humana de alterá-lo.<sup>491</sup>

## Conclusão

Com esta descrição sobre os atos dos essênios por parte de Flávio Josefo, damos por encerrada a seção destinada a tratar de apocalipsismo. Vimos nessa sessão que durante o período helenístico emergiu e ganhou proeminência na Judeia uma determinada concepção de mundo, uma teologia vulgarmente nomeada de “apocalipsismo”. John Collins propôs que dividíssemos o fenômeno em três categorias: o gênero literário, a ideologia social e o conjunto de ideias e motivos relacionados à escatologia apocalíptica encontrados também em outros gêneros literários.

---

<sup>488</sup> JOSEFO, Flávio. **História**...op. cit. p. 1102.

<sup>489</sup> *Ibidem.* p. 1103.

<sup>490</sup> *Ibidem.* p. 1105.

<sup>491</sup> *Idem.*

Ao analisarmos o tema pudemos verificar que o apocalipsismo, isto é, que a ideologia social que animaria grupos e coletivos seria derivada das regras que governavam o gênero literário. Segundo Collins, “Um movimento poderia razoavelmente ser chamado de apocalíptico se partilhasse a estrutura conceitual do gênero [...]”<sup>492</sup>.

Feitas estas considerações, apresentamos a obra atribuída ao patriarca Enoque, especificamente 1 Enoque. Vimos que a obra se trata, em verdade, de um conjunto de livros, aí contando vários apocalipses, inclusive o que seria o mais antigo destes, o Livro dos Vigilantes. Após destacar a importância da obra, a utilizamos de maneira paradigmática, de modo a expormos várias características do gênero literário e, por extensão, do apocalipsismo. Na ocasião fizemos questão de destacar que, por mais que estas concepções se encontrassem (em teoria) harmonicamente encadeadas em um complexo lógico de ideias na obra de Enoque, isto de maneira alguma seria uma constante, e diversas concepções apocalípticas poderiam ser usadas por um determinado texto (e, por extensão, por um determinado movimento) sem pressupor todo o conjunto exposto. Em resumo, seria mais prudente pensarmos em motivos e ideias autônomos, que podem ou não estar coligados a outros motivos e ideias que compõe o fenômeno.

Após esta etapa distinguimos entre dois tipos básicos de apocalipses, aqueles cuja atenção maior é em relação à história, e outros, cujo entusiasmo recai sobre especulações cosmológicas. Nosso interesse obviamente recaiu sobre o tipo histórico de apocalipse, e chamamos a atenção para um padrão existente nessas obras que nomeamos de “periodização da história”. De forma genérica, os apocalipses históricos nos trariam uma determinada revelação sobre a história da humanidade, que seria compreendida como sendo repartida em grandes períodos de tempo que caminhariam, em sua sucessão, de forma predeterminada e rumo ao fim.

Após analisarmos alguns exemplos de apocalipses históricos, pudemos alcançar algumas informações importantes. A primeira delas é que os apocalipses, como gênero literário, não era uma exclusividade judaica, e os exemplos de apocalipses não judaicos citados na ocasião nos demonstrariam que o gênero se liga ao contexto de resistência à dominação dos reinos helenistas e ao helenismo em geral por parte do contingente nativo. Pudemos verificar outros exemplos de textos que fazem igualmente uso de profecias futuras como uma forma de crítica e de oposição ao helenismo, em específico a Profecia Dinástica da Babilônia. Foi extremamente salutar verificar que havia formas já tradicionais de literatura oracular e de

---

<sup>492</sup> COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 34.

periodização da história (em específico o esquema dos “quatro reinos”) com carácter anti-helenístico espalhadas pelo Oriente Próximo, o que possibilitou o espraiamento do que estávamos analisando única e exclusivamente em relação à Judeia para um contexto ampliado. O fato de a própria Roma ter usado este esquema em prol de seus interesses nos demonstrou como que essa literatura poderia ser instrumentalizada para atingir objetivos políticos.

Uma análise de alguns apocalipses históricos judaicos igualmente nos demonstrou que, mesmo sem os exemplos de literatura oracular anti-helênica referidos acima, a própria estrutura da periodização da história nestes textos já nos bastaria para determinar seu carácter opositor ao helenismo. Ao revelar ao leitor a existência de períodos divinamente pré-concebidos na história que, invariavelmente, teriam seu término com o juízo final, o autor dos textos analisados está implicitamente nos informando de algumas coisas. A primeira delas é que o período helenístico, assim como os outros períodos da história, vai acabar. E mais: vai acabar em breve. Além disso, ao revelar que por detrás da aparente aleatoriedade da realidade há, em verdade, o controle divino, e ao revelar que logo após o término deste período entraremos na era escatológica e um grande julgamento terá início, os autores dos textos trabalhados dão subsídios para os homens e mulheres judias se manterem firmes no modo de vida judaico frente às perseguições e às tentações do helenismo, sob o risco de terem que pagar um preço imensamente maior se não o fizerem. Em todos os textos judaicos vistos a época helenista é uma época demoníaca, em que o mal faz morada. É claro que devemos cotejar o tom inflamado que encontramos nos textos judaicos com o ineditismo da perseguição ao modo de vida judaico e de seus praticantes perpetrada por Antíoco Epífanes, mas acreditamos que deve ter ficado claro para o leitor que, a despeito das vicissitudes que envolviam a Judeia e seus dominadores, a estrutura literária dos apocalipses (e mesmo de outros oráculos políticos do Oriente Próximo) é essencialmente opositora ao helenismo.

A análise dos apocalipses históricos também nos demonstrou outros fatos que devemos atentar. O primeiro foi que, como já havíamos falado, os motivos e as ideias relacionadas ao universo apocalíptico são usados de maneira livre e autônoma. Destacamos como o livro de Daniel e o livro dos Jubileus, apesar de serem apocalipses, não pressupõe a origem enóquica do mal, nem tão pouco relegam para o segundo plano o livre arbítrio e a capacidade humana de intervir em seu destino. Essas obras, como sinalizamos, fazem uma compreensão deuteronomista da história, atribuindo as mazelas do presente às transgressões do povo eleito. O segundo ponto é que as obras vistas, com exceção do livro de Daniel, muito possivelmente veem com bons olhos a revolta dos Macabeus, que é compreendida como uma revolta defensora do modo de vida tradicional judaico em oposição a adoção de características



do modo de vida grego. A oposição entre justos e injustos, entre pios e ímpios é um rasgo de força nas obras vistas.

Em seguida, nos perguntamos se seria possível que, por detrás deste corpo literário e desta ideologia, estivesse algum movimento coeso e discernível. Vimos as opiniões de vários autores sobre o tema. Através do pensamento de Gabriele Boccaccini pudemos explorar um pouco o universo teológico judaico e estabelecer uma suposta cisão, de acordo com o ponto de vista do autor, entre as concepções deuteronomistas e enóquicas, cada uma representando, para Boccaccini, um grupo sacerdotal. Hanson é de opinião semelhante, estabelecendo dois continuuns literários que remeteriam ao período do exílio babilônico e que atravessariam todo o período persa e helenístico. Vimos ainda as opiniões de John Collins, George Nickelsburg e Martin Hengel sobre essas questões.

Por fim, aproximamos as deduções e conclusões extraídas dos textos escritos com as informações que Flávio Josefo nos traz sobre a sociedade Judaica já no período Asmoneu. Nesse sentido, foi possível verificar que, de fato, Josefo distingue os grupos que cita de acordo com sua aceitação ou rejeição à princípios e concepções que encontramos nos apocalipses ou em obras correlatas. Enquanto os altos extratos sociais da Judeia, representado pelos Saduceus, não aceitariam as inovações teológicas típicas do apocalipcismo, as outras duas seitas citadas (Fariseus e essênios) se diferenciariam apenas no grau de sua aceitação.

## **Conclusão**

Pois bem, é chegado o momento de juntarmos as duas instâncias que analisamos neste capítulo. Como falamos ao início deste, o século II se caracterizou, dentre outras coisas, por ser o século do esfacelamento do Bloco Histórico Helenista. O objetivo da primeira seção foi expor de forma indubitável a falência pela qual passavam as estruturas de governos dos reinos helênicos durante o século II. O ingresso de Roma como parte atuante na política do Mediterrâneo Oriental não trouxe outra consequência se não o eclipse das grandes monarquias e a ascensão de poderios medianos. O Reino Macedônio e o Reino Selêucida foram os que mais sentiram o peso da mão romana: A Macedônia já deixará de ser um reino independente no fatídico ano de 168, enquanto a Selêucida, após ser decepada de suas conquistas na Ásia Menor, sofrerá um progressivo processo de fragmentação. De fato, como já havíamos exposto previamente, desde a sua fundação que a Selêucida se via às voltas com pressões separatistas e era de se esperar que estas se agudizassem em razão do enfraquecimento do poder central de Antioquia. Ou seja, a morte do reino Selêucida através do crescente fracionamento de seu

território já era uma possibilidade esperada. No entanto, para além das autonomias políticas surgidas no interior do reino, também observaremos no século II uma desestabilização da própria casa real, que se verá enredada por diversas disputas dinásticas, em grande parte fruto da ação deletéria de Roma e do Reino Ptolomaico.

Nosso objetivo maior nesta seção foi dotar o leitor da compreensão de que a revolta ocorrida na Judeia neste mesmo período, a despeito de suas causas imediatas e explicitadas, fez parte de um contexto maior. No entanto, se o horizonte político é aquele de mais fácil percepção para o processo de morte pelo qual passavam os reinos helenistas, Selêucida e Macedônia principalmente, também fizemos questão de destacar a importância que os aspectos ideológicos tiveram nesta dinâmica. Citamos o modo como Roma habilmente constrói uma excelente complementariedade entre seus interesses próprios e o discurso que usa para legitimar suas ações. Desse modo, Roma desde o início se coloca como uma potência altruísta, que enfrenta as grandes potências imperialistas helenistas em prol de seus aliados diminutos. Da análise desse aspecto do discurso romano migramos para o universo religioso judaico, analisando a emergência da ideologia apocalipsista. Se a relação entre apocalipsismo e ascensão romana não é tão clara como o é, por exemplo, a necessária relação entre a revolta dos Macabeus e Roma, acreditamos que conseguimos evidenciar ao leitor como esta ideologia e/ou teologia se ligava ao universo de oposição ao helenismo, transcendendo as fronteiras da Judeia e, no caso dos específicos dos textos judaicos vistos, defendiam o modo de vida nativo tradicional em detrimento do modo de vida grego e, o que é muito importante, viam de forma positiva a revolta liderada por Judas e posteriormente por seus irmãos.

Retomando o pensamento de Antonio Gramsci, tínhamos visto que um Bloco Histórico se apresenta como um Bloco Histórico Hegemônico ou uma Ditadura. Se no primeiro caso a classe dominante garante a perpetuação de seus interesses de forma consensual, e o destaque cabe à sociedade civil em detrimento da sociedade política, no segundo caso ela, a classe dominante, tem de se valer de aparatos coercivos para alcançar seus objetivos. Nesse sentido, é indubitável que a ascensão do apocalipsismo na Judeia (e, muito provavelmente, igualmente em outras regiões) significou uma forma de oposição a ideologia helenista e a seus postulados imediatos, principalmente ao processo de incorporação de características do modo de vida grego por parte de contingente de nativos. O apocalipsismo judaico é aqui compreendido, dentre outras coisas, como a forma específica que a sociedade judaica desenvolveu de oposição aos postulados ideológicos gregos. Se os Macabeus são a face política da oposição à dominação helenistas, o apocalipsismo é a face ideológica.

Antonio Gramsci nos diz ainda que quando há a superação do Bloco Histórico Hegemônico em direção a uma Ditadura estamos, em verdade, caminhando para o fim do Bloco Histórico em questão. Para o filósofo italiano, a obtenção dos interesses da classe dominante majoritariamente pela força nos informaria que este Bloco Histórico já se encontraria em seus estertores, pois não seria possível a manutenção desse estado por muito tempo: a primazia da sociedade civil é o modo normal de direção de um Bloco Histórico.<sup>493</sup> Quando chegamos a uma Ditadura, isto significa que a ideologia da classe dominante já não é compartilhada por grandes estratos sociais, que a renegam em prol de ideologias conflitantes aos interesses desta:

O retraimento da sociedade civil em favor da sociedade política é, por outro lado, o sinal do declínio do controle da classe fundamental sobre a sociedade, a ponto de não poder manter-se senão pela coerção (ditadura): o bloco histórico torna-se então regressivo.<sup>494</sup>

Em nosso caso, a emergência do apocalipsismo significou uma enfática defesa do modo de vida judaico, uma veemente querela contra as suposições emanadas do helenismo e do processo de helenização, uma polêmica contra a crença na necessidade de incorporação de padrões culturais gregos para toda e qualquer ascensão social neste Oriente Próximo dominado por gregos. É impossível conceber o êxito desta ideologia sem levar em consideração a ascensão romana no Mediterrâneo Oriental.

Resta-nos agora avançar em nossa compreensão, partindo para uma análise mais empírica do problema. Como já dissemos, o século XX nos brindou com um conjunto de documentos judaicos antigos, cujos proprietários seriam, segundo as interpretações correntes, um grupo apocalipsista que teve sua origem durante o tumultuado século II. O que os documentos desse grupo têm a nos dizer? Trata-se, como quer a maior parte dos estudiosos, de fato dos essênios citados por Flávio Josefo? E como o grupo se relaciona com os postulados relacionados ao apocalipsismo? E ao enoquismo? Pela análise deste grupo, podemos, em verdade, falar de enoquismo? Ou isso é uma construção moderna que não encontra ressonância na história? Enfim, esses são os questionamentos que irão guiar nossa jornada no próximo capítulo, destinado a investigar e compreender melhor um movimento apocalipsista concreto com base em sua própria documentação.

---

<sup>493</sup> PORTELLI, H. **Gramsci e o...**op. cit. p. 39.

<sup>494</sup> *Ibidem*. p. 39-40.

## 4. OS MANUSCRITOS DE QUMRAN

### Introdução

São popularmente conhecidos como Os Manuscritos de Qumran<sup>495</sup> o material inscricional descoberto durante o século XX em onze diferentes grutas no uádi Qumran<sup>496</sup>, às margens noroeste do Mar Morto, atual Israel. Trata-se de uma coleção de manuscritos antigos, de origem judaica, escritos em grego, aramaico ou hebraico<sup>497</sup>, e, salvo raras exceções, de carácter religioso. A maior parte dos textos têm natureza literária e foram produzidas por copista, ou seja, muito pouco material *documentário autógrafa* ou mesmo *literário autógrafa* foi encontrado.<sup>498</sup> Podemos dividir esta coletânea de maneiras distintas. Uma das mais comuns é dividi-la entre material bíblico e material não bíblico, apesar de tal divisão ser anacrônica e, muitas vezes, mais confundir do que esclarecer. De todo modo, cerca de 20 a 25% dos manuscritos recuperados são constituídos por livros bíblicos e, com exceção do Livro de Ester, todos os livros da Bíblia hebraica estão lá.<sup>499</sup> O material não bíblico é extremamente variado, e igualmente podemos subdividi-lo de vários modos. Um deles consiste em efetuar uma diferenciação entre composições previamente conhecidas (tratam-se, em sua maioria, de textos não canonizados, denominados de apócrifos ou de pseudoepígrafos) e material até então desconhecido. Entre o material desconhecido se destaca um conjunto de textos que indicariam, em função de seu conteúdo, estarem correlacionados. Segundo esse ponto de vista, tratam-se de textos que teriam sido pertencentes a um grupo estruturado, que apresentava pensamento teológico característico, uma verve apocalíptica desenvolvida e elevado sectarismo.<sup>500</sup> É, sem sombra de dúvida, o material mais interessante e profícuo do corpo documental.

Frente a este quadro, alguns autores, como Gabrielle Boccaccini, propõem uma divisão do material apenas de acordo com seu grau de sectarismo: teríamos aquela literatura

<sup>495</sup> Este corpo documental foi nomeado de “Manuscritos do Mar Morto” ou “Manuscritos de Qumran” em razão do local em que foram descobertos. Atualmente estão incluídos dentro de um conjunto documental maior, que inclui outras descobertas arqueológicas e denominado “Manuscritos do Deserto da Judéia”. Nesse trabalho optamos pela denominação “Manuscritos de Qumran”. MACHADO, Jonas; FUNARI, Pedro Paulo. **Os manuscritos do mar morto: uma introdução atualizada**. São Paulo: Annablume, 2012. p. 19

<sup>496</sup> “Uádi” é uma palavra de origem árabe que designa o leito de um rio seco que é inundado após chover. É um acidente geográfico comum na desértica região da Judéia. No caso, trata-se do uádi de Qumran. SHANKS, Hershel (Org.). **Para compreender os Manuscritos do Mar Morto**. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. xiv.

<sup>497</sup> Poucos são, em verdade, os exemplares escritos em grego.

<sup>498</sup> Norman Golb nos explica que por “manuscritos documentários” supõe-se todo manuscrito que não tem uma natureza literária, podem ser certificados de propriedade, cartas pessoais ou oficiais, registros cartoriais, trâmites legais, contratos de casamento e divórcio, certificados de venda, lista de livros comprados e vendidos e praticamente todos os outros tipos de registro caracteristicamente usados em sociedades letradas. Por autógrafos se compreende os textos que foram redigidos pelo próprio autor, ao contrário das cópias, redigidas, em sua maioria por escribas. GOLB, Norman. **Quem escreveu os Manuscritos do Mar Morto**. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 73.

<sup>499</sup> SHANKS, Hershel (Org.). **Para compreender...** op. cit. p. xix.

<sup>500</sup> Estes incluem a *Regra da Comunidade*, o *Documento de Damasco*, a *Regra da Guerra*, os *pesharim*, os *Hinos de Ações de Graças*. COLLINS, J. **A imaginação...** op. cit. p. 214.

que apresenta um elevado sectarismo, um grupo intermediário onde as características sectárias se encontram presentes mas de forma tênue, e, finalmente, os textos onde o pensamento sectário está completamente ausente.<sup>501</sup> Já outros, como Garcia Martínez, e mantendo a divisão inicial entre material bíblicos e não bíblicos, sugerem uma divisão do material (não bíblico) baseada em gêneros literários: regras; textos halákicos<sup>502</sup>; literatura de conteúdo escatológico; literatura exegética; literatura parabíblica; textos poéticos; textos litúrgicos e textos astronômicos (incluídos aí calendários e horóscopos).<sup>503</sup>

Quanto a data das composições, temos a análise paleográfica efetuada por Frank Cross e os resultados obtidos através do exame de carbono 14. Cross identificou três gêneros de escrita na documentação: a escrita arcaica, que dataria de 250 até 150 a.C., a escrita asmonéia, que abarcaria o período de 150 até 50 a.C., e a mais recentes delas, a herodiana,, cujos textos teriam sido compostos entre 50 a.C. e 70 d.C.<sup>504</sup> Contudo, a distribuição entre os estilos é desigual. Enquanto somente alguns manuscritos, todos bíblicos, se enquadram dentro do estilo arcaico (250-150 a.C.), a grande maioria dos escritos – bíblicos e não bíblicos – está compreendida no período asmoneu (150-50 a.C.). Dentre estes, Cross nos aponta que aqueles escritos da seita, isto é, o conjunto de textos especificados acima e que aparentam ser provenientes de um grupo sectário estruturado, foi composto, a julgar pelos resultados da paleografia, por volta do ano 100 a.C.<sup>505</sup> Os testes de Carbono 14 foram mais acurados, e corroboraram *em parte*<sup>506</sup> a análise de Frank Cross. Os testes nos apontaram que a documentação teria sua idade variando desde 388-353 a.C. (para a grafia mais antiga) até 21 a.C – 61 d.C (para a grafia mais recente).<sup>507</sup>

A importância dos Manuscritos de Qumran para a historiografia é unanimemente reconhecida entre os eruditos. Pedro Paulo Funari e Jonas Machado consideraram os achados de Qumran, “(...) a grande descoberta do século XX no campo dos estudos de documentos escritos do mundo antigo”<sup>508</sup>. Já Hershel Shanks afirmou que os textos “(...) certamente constituem a maior descoberta de manuscritos do século XX no que concerne aos estudos bíblicos”.<sup>509</sup> Não é difícil compreender a razão para tal fascinação. Como nos explica o professor Edgard Leite, nosso conhecimento sobre o século I a.C. e I d.C. era muito limitado.

<sup>501</sup> BOCCACCINI, Gabriele. BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese...** op. cit. p. 90.

<sup>502</sup> Halaká, do verbo Hebraico “caminhar”: “um modo de vida explicitado em ensinamentos, ordenanças e práticas derivadas da interpretação das leis bíblicas.” NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica...** op. cit. p. 147.

<sup>503</sup> MARTÍNEZ, Garcia Florentino. **Textos de Qumran**. Petrópolis: Vozes, 1995.

<sup>504</sup> CROSS, Frank Moore. A descoberta dos manuscritos. In: SHANKS, Hershel (Org.). **Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto**. São Paulo: Imago, 1993. p. 03-20. pp. 24,25.

<sup>505</sup> Idem.

<sup>506</sup> Ver GOLB, Norman. **Quem escreveu...** op. cit. pp. 317, 318.

<sup>507</sup> LEITE, Edgard. **As origens...** op. cit. p. 112.

<sup>508</sup> MACHADO, Jonas; FUNARI, Pedro Paulo. **Os manuscritos...** op. cit. p.17.

<sup>509</sup> SHANKS, Hershel (Org.). **Para compreender os Manuscritos do Mar Morto**. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. xiv.

A vitória romana na primeira guerra judaica (66-73), “varreu da história toda uma civilização, com suas cidades e monumentos, seus líderes religiosos, escribas e grupos políticos. Eliminou populações inteiras e seus relatos e incendiou, certamente, muitas bibliotecas”<sup>510</sup>. A despeito dos resquícios arqueológicos, a destruição da guerra contra Roma gerou uma área de “sombra documental”<sup>511</sup> sobre esse período, um período muito importante para a história, pois foi nele que emergiram duas das maiores religiões mundiais, o cristianismo e o judaísmo rabínico. Desta feita, uma das grandes expectativas que cercou e ainda cerca os Manuscritos de Qumran é sobre as luzes que o conjunto documental pode lançar sobre a origem destes dois credos. Mas os manuscritos contribuem do mesmo modo para o aprimoramento do conhecimento sobre um período histórico igualmente fascinante, o século II a.C. Como falamos reiteradamente ao longo desta dissertação, é no século II que a sociedade Judaica, através da revolta dos Macabeus e depois de quase 300 anos, novamente gozará de autonomia política. É também no século II que vemos os primeiros passos do nascente imperialismo romano no Médio Oriente. A pesquisa que se segue procurará obter, através da análise de parte do material qumrânico, uma compreensão mais apurada do contexto social da Judéia do século II a.C.

Uma questão sempre muito debatida acerca do conjunto documental vem a ser a respeito de sua origem e autoria. Diversos especialistas se inclinam sobre os manuscritos em busca de uma resposta sobre quem deveria ter sido o antigo possuidor deste material e como ele foi parar onde parou. Como muito bem constata Cassey Elledge em recente artigo<sup>512</sup>, se a pergunta sobre quem escreveu os Manuscritos de Qumran fosse feita há vinte anos, teríamos respostas relativamente concisas. A despeito de algumas poucas hipóteses divergentes, a hipótese principal compreendia que os manuscritos representavam, grosso modo, a literatura religiosa de uma única e singular comunidade e tal comunidade era a seita dos essênios há muito conhecida através do relato das fontes historiográficas clássicas,<sup>513</sup> gozava da ampla concordância dos estudiosos. Segundo essa hipótese, em algum momento durante o período Asmoneu antigo (por volta de 140 a.C.), os essênios teriam se fixado em Qumran, e ali residiram em isolamento do restante da sociedade judaica até serem destruídos por tropas romanas em 68 d.C.<sup>514</sup>

<sup>510</sup> LEITE, Edgard. Os manuscritos de Qumran e a teologia do cristianismo antigo. *Revista Jesus Histórico*, Rio de Janeiro, v. 1, p.01-10, jan. 2008. p. 1.

<sup>511</sup> Idem.

<sup>512</sup> ELLEDGE, C. D. **Rethinking the “Qumran Community”**: Recent approaches. Disponível em <<http://asorblog.org/2013/12/13/rethinking-the-qumran-community-recent-approaches/>> Data de Acesso: 05/11/2015.

<sup>513</sup> Dentre os autores da antiguidade, aqueles que citam o grupo judaico conhecido como os essênios são basicamente três: Filo de Alexandria (20-50); Plínio, o velho (23-79) e Flávio Josefo (37-100).

<sup>514</sup> ELLEDGE, C. D. **Rethinking...** *op. cit.* p. 1.

Atualmente, contudo, as coisas não se dão mais dessa forma. Constatase, passados esses vinte anos, que saímos de um ambiente de relativa certeza sobre a origem da documentação para o atual cenário das múltiplas hipóteses. Se causa alguma angústia ao historiador que trabalha com tais documentos a percepção de que as hipóteses dissonantes se avolumam, é necessário compreender que a falência parcial da *Hipótese essênica tradicional* deveu-se às suas próprias deficiências, e cada nova hipótese aponta para detalhes que não haviam sido observados com o devido olhar.

Acreditamos, contudo, que o grande questionamento sobre os Manuscritos de Qumran é outro. Não somente quem escreveu e de onde provém, mas sim qual a contribuição desse imenso corpo documental de mais de 900 fragmentos de documentos para o estudo da sociedade judaica durante o obscuro período do segundo templo?<sup>515</sup> O que eles nos permitem ver? É claro que a resposta a esta pergunta se relaciona em algum grau com a questão anterior, porém ela pode ser parcialmente respondida sem que tenhamos uma ampla e inequívoca clareza a respeito da questão das origens. A impressão que fica no pesquisador que chega agora para trabalhar com tal corpo documental é que o grande afã com que os eruditos se voltaram para as questões sobre sua autoria, principalmente no que concerne a defesa ou refutação desta ou daquela hipótese, lhes turvou o olhar. Eles trouxeram a reboque formulações pré-concebidas sobre este ou aquele grupo narrado nas fontes clássicas ao invés de permitir que os próprios documentos nos informassem o que estão aptos a informar. Não é nossa pretensão, *neste momento*, buscar essas informações. Neste capítulo pretendemos apenas passar em revista o que julgamos ser as principais hipóteses sobre a origem documental. Intentamos ganhar intimidade com a documentação e aprender com os erros e os acertos que as leituras dissonantes sobre a mesma nos oferecem.

Falemos um pouco sobre a maneira que o capítulo se apresenta. No primeiro subitem, de nome “Os achados do Mar Morto: a dinâmica de sua descoberta e a Hipótese essênica”, abordaremos de forma breve a maneira como o corpo documental foi sendo encontrado e a formulação da “Hipótese essênica”. No segundo tópico deste capítulo iremos tratar de um autor fundamental para o movimento de *revisão branda* da Hipótese essênica, Gabrielle Boccaccini<sup>516</sup>. Em verdade, Boccaccini propõe uma atualização teórica que permite à Hipótese essênica manter seus pontos básicos ao mesmo tempo em que responde aos crescentes questionamentos do qual vinha sendo alvo a partir da década de 90 do século XX. O último

<sup>515</sup> Na historiografia, o período do *segundo templo judaico* é o período compreendido entre 516 a.C. a 70 d.C. LEITE, Edgard. Os manuscritos...*op. cit.* p. 1.

<sup>516</sup> A hipótese de Boccaccini é exposta principalmente na obra: BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese essênica: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico**. São Paulo: Paulus, 2010

subitem antes da conclusão é o espaço destinado a trabalharmos com a hipótese formulada por Norman Golb<sup>517</sup>. Golb propõe uma teoria divergente, que rompe com os principais paradigmas da Hipótese essênica. As contradições desta hipótese expostas pelo autor são de grande monta e será de grande ajuda para nossa compreensão acerca da origem da documentação.

### **A dinâmica da descoberta e a Hipótese essênica**

A história das descobertas dos primeiros Manuscritos de Qumran pelos beduínos Ta'âmireh, assim como a forma com que essa documentação passou para mãos de ocidentais já foi objeto de inúmeros relatos. Não é nossa intenção repeti-la em minúcias. De concreto sabemos que no final da primeira metade do século XX sete manuscritos judaicos antigos<sup>518</sup> apareceram nas mãos do antiquário palestino Jalil Iskandar Shalim, vulgo Kando. Os manuscritos teriam sido descobertos por beduínos da tribo Ta'âmireh na região do Mar Morto. Três deles foram adquiridos pela Universidade Hebraica de Jerusalém através do arqueólogo Eleazar Sukenik, funcionário de instituição, e os outros quatro, pelo arcebispo da Igreja Ortodoxa Síria de Jerusalém, Athanasius Samuel. Samuel irá permitir que os manuscritos em sua posse fossem fotografados pela American School of Oriental Research (ASOR)<sup>519</sup> e, desta forma, ainda no final da primeira metade do século XX, o mundo ocidental tem acesso ao conteúdo desse material.<sup>520</sup>

De forma muito precoce, ainda em 1948, o mesmo Eleazar Sukenik assinalava que suas crenças e práticas descritas em um dos manuscritos adquiridos – a Regra da Comunidade (1QS) – se pareciam com as crenças e as práticas de uma antiga seita pacifista, descritas pelos autores clássico e conhecida como a seita dos essênios.<sup>521</sup> É fundamental atentarmos que Sukenik fez essa proposta de entendimento antes de as ruínas de Khirbet Qumran terem sido exploradas, antes até mesmo que a caverna 1 (de onde parte dos manuscritos vieram) ter sido encontrada e escavada por arqueólogos profissionais, e antes que todas as outras cavernas e todos os outros textos posteriormente descobertos viessem a lume.

De todas as formas, as semelhanças entre o relato dos autores clássicos, em especial de Flávio Josefo, sobre a seita dos essênios e o conteúdo da Regra da Comunidade são

<sup>517</sup> A teoria de Golb é formulada de forma definitiva em: GOLB, Norman. **Quem escreveu os Manuscritos do Mar Morto?**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

<sup>518</sup> Os primeiros sete manuscritos encontrados foram: duas cópias do livro de Isaías (uma completa e outra fragmentada), o *Pesher de Habacuc*, uma cópia da *Regra da Comunidade*, os *Hinos de Ação de Graças*, uma cópia da *Regra da Guerra*, e o *Gênesis apócrifo*. NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica... op. cit.* p. 238.

<sup>519</sup> Ver imagem 3.

<sup>520</sup> MARTÍNEZ, García Florentino. **Textos de... op. cit.** p. 21.

<sup>521</sup> GOLB, Norman. **Quem escreveu... op. cit.** p. 22.



grandes. Como vimos de modo superficial no capítulo anterior, Josefo descreve os essênios como um grupo pacifista, ascético, austero e esotérico, que se estruturaria em comunidades. Segundo Josefo, os essênios “desprezariam a riqueza”, tendo seus bens compartilhados em comum e administrados por sacerdotes.<sup>522</sup> Igualmente a Regra da Comunidade nos diz que todo novo membro da comunidade deve doar seus bens e posses,<sup>523</sup> e que os sacerdotes teriam a última palavra em questões de “juízo e de patrimônio”<sup>524</sup>. Josefo também dá grande destaque à refeição comunitária dos essênios, feita cotidianamente e que se constituiria em um traço característico do grupo.<sup>525</sup> Este também é um elemento que se encontra citado na Regra, que inclusive estabelece uma rígida ritualística para esta refeição comunal.<sup>526</sup> Josefo nos informa que os essênios não aceitavam de imediato aquele que quisesse se juntar a ordem, descrevendo um rígido processo de admissão, cujo tempo para se tornar um membro pleno da seita chegaria a três anos.<sup>527</sup> Igualmente a Regra da Comunidade tem incorporado no seu “estatuto” uma série de procedimentos necessários para a admissão de novos membros, e de forma igual ao descrito por Josefo, o processo é composto por etapas que duram os mesmos três anos.<sup>528</sup> Josefo nos fala que os essênios nutrem grande amor ao legislador, isto é, a Moisés, e que qualquer blasfêmia contra ele poderia ser punida, inclusive, com a morte.<sup>529</sup> Igualmente encontramos na Regra uma passagem que *pode ser interpretada* nesse sentido, a única por sinal cuja pena punitiva é a pena capital.<sup>530</sup> Frente a esta compilação de características semelhantes, era mais que coerente a observação assinalada por Sukenik.

Em 1949 foi localizada a gruta de onde provinham os manuscritos. Quando se constatou que ela se localizava no uádi Qumran, litoral noroeste do Mar Morto, os acadêmicos naturalmente se lembraram do relato de Plínio, o velho, (23-79 d.C.) que nos diz, na sua História Natural, que os essênios habitavam a margem oeste do Mar Morto, em alguma localidade ao norte da cidade de En Guedi.<sup>531</sup> Desta forma, começou a ganhar corpo a ideia de que aqueles documentos trazidos pelos beduínos, que atestam uma prática e concepções tão similares as práticas e concepções essênias descritas por Josefo,<sup>532</sup> fossem, de fato, documentos perdidos da antiga seita. Nesse momento a região do uádi Qumran, em razão dos acordos do fim da guerra

<sup>522</sup> FLÁVIO, Josefo. **Guerra dos judeus contra Roma**. Livro II. 153.

<sup>523</sup> 1QS, Col. VI, 20.

<sup>524</sup> 1QS, Col. IX, 7.

<sup>525</sup> FLÁVIO, Josefo. *Ibidem*.

<sup>526</sup> 1QS, Col. VI, 2 e Col. VI, 4.

<sup>527</sup> FLÁVIO, Josefo. *Ibidem*.

<sup>528</sup> 1QS, Col. VI, 14-27.

<sup>529</sup> FLÁVIO, Josefo. *Ibidem*.

<sup>530</sup> 1QS, Col. VII, 3.

<sup>531</sup> [Ver mapa ?? Faltou um mapa que deixasse claro En Guedi e Qumran...](#)

<sup>532</sup> Como vimos, não é só Flávio Josefo que nos traz informações sobre os essênios. Neste capítulo privilegamos as informações deste autor.

árabe-israelense de 1948, estava nas mãos do exército da Jordânia. Compreensivelmente, a Jordânia não permitia que cidadãos israelenses visitassem o local,<sup>533</sup> nem tão pouco que fizessem parte da equipe de arqueólogos destinada a explorar a gruta. Desta feita, a exploração ficou a cargo do Departamento de Antiguidades da Jordânia e da École Biblique et Archéologique Française, cujo diretor, Roland de Vaux, liderou a equipe de arqueólogos. Não foi possível recuperar mais documentos com o mesmo estado de integridade dos sete primeiros descobertos pelos beduínos, mas a equipe conseguiu recuperar fragmentos de cerca de 70 manuscritos diversos e restos de cerâmica.<sup>534</sup> Em 1951 as atenções da equipe se voltaram para um conjunto de ruínas – de nome Khirbet Qumran – que ficava próximo da caverna 1. Se pensava, até então, que eram os restos de uma antiga fortaleza romana, e o objetivo era comprovar se ela tinha ou não alguma relação com os manuscritos<sup>535</sup>.

Imediatamente a equipe de Roland de Vaux julgou que havia uma estreita relação entre Khirbet Qumran e a gruta dos manuscritos. A afinidade entre o tipo de cerâmica encontrado na caverna (pelos beduínos) e o tipo de cerâmica encontrada no sítio era prova da existência de um elo orgânico entre as localidades.<sup>536</sup> Além disso, de Vaux afirmava que foram encontradas nas ruínas inscrições em ostracos e potes cuja escrita era “igual a dos documentos”.<sup>537</sup>

A equipe de de Vaux distinguiu três fases distintas de ocupação do sítio pelo que aparentava ser uma comunidade, designada, desde então, como a comunidade de Qumran. O início da ocupação pela suposta comunidade teria se dado durante o reinado de Jônatas (161-142 a.C.), quando os restos de uma antiga fortaleza militar judaica do século VIII ou VII a.C. foram reocupados e reutilizados. Essa fase inicial, denominada de período Ia por de Vaux, foi de curta duração, uma vez que seus resquícios materiais seriam muito escassos.<sup>538</sup> Os habitantes se limitaram a adequar as construções preexistentes e a acrescentar quatro novas construções: duas cisternas e dois fornos de oleiro.<sup>539</sup>

A segunda fase da ocupação do sítio, período Ib, é marcada por uma série de novas construções que testemunhariam um grande crescimento populacional do complexo.<sup>540</sup> Nesse sentido, as maiores mudanças dizem respeito à construção de um sistema sofisticado de captação de água do uádi próximo – o uádi Qumran -, e a construção de uma grande torre maciça

<sup>533</sup> GOLB, Norman. **Quem escreveu...***op. cit.* p. 69.

<sup>534</sup> MARTÍNEZ, Garcia Florentino. **Textos de...***op. cit.* p. 22.

<sup>535</sup> Idem, *ibidem.* p. 23.

<sup>536</sup> MARTÍNEZ, Garcia Florentino. **Textos de...***op. cit.* p. 23.

<sup>537</sup> MARTÍNEZ, Garcia Florentino. Apud: GOLB, Norman. **Quem escreveu...***op. cit.* p. 51.

<sup>538</sup> MARTÍNEZ, Garcia Florentino. **Textos de...***op. cit.* p. 24.

<sup>539</sup> Idem, *ibidem.*

<sup>540</sup> Idem, *ibidem.*

(com finalidade defensiva) e de diversos cômodos. Um desses novos cômodos, de grande dimensão, foi classificado como uma grande sala refeitório, devido ao fato de terem sido encontrado junto a ele um compartimento repleto de centenas de pratos, vasilhas, jarras e outros objetos destinados ao “serviço a mesa”.<sup>541</sup> Devido ao fato de o número de objetos encontrados destinados a usos individuais ser mínimos em comparação com os objetos de uso comum, Roland de Vaux conclui que as instalações escavadas seriam usadas por um numeroso grupo humano que não as habitava, residindo, muito provavelmente, em cabanas ou tendas nas proximidades, ou até mesmo nas grutas circundantes. O complexo seria usado para atividades comunitárias: refeições, purificações, reuniões, etc.<sup>542</sup> O período Ib teria durado até o governo de Herodes, o grande (37-4 a.C.). No final desse período, as ruínas testemunhariam a ocorrência de um grande cataclisma, provavelmente um terremoto ou um incêndio de grandes proporções, que deixará o sítio vazio até o reinado de Arquelau (4 a.C. – 6 d.C.).

Esta nova fase da ocupação, período II da cronologia desenvolvida por de Vaux, seria marcada pela reconstrução das estruturas que continuariam a servir para os mesmos propósitos comunitários de antes. A descoberta mais importante relacionada a esta fase estratigráfica foi a de um aposento que continha os restos de algumas pranchas de mármore e de tinteiros. Esta informação foi lida pelos arqueólogos como a evidência de que o cômodo teria servido para atividades de escribas, tendo sido por isso nomeado pela equipe como o “scriptorium” da comunidade. Teria sido ali que os escribas produziram os textos de uso comum. As diversas moedas encontradas neste nível estratigráfico puderam prover uma datação mais apurada para esta fase, que, como dito, teria começado entre os anos de 4-1 a.C., e se estendido até 68 d.C. Resquícios de uma batalha foram encontrados, o que apontaria que esta fase teve término devido a um conflito armado.

O período que se estende de 68 d.C. até 73 d.C., o período III, apresentaria características distintas das características anteriores. O conjunto teria ganhado a aparência de uma pequena fortaleza militar, com acréscimos nas muralhas e nas edificações defensivas. O fato de as moedas judaicas datarem apenas até 68 d.C., e de as moedas romanas se iniciarem após esse ano, indicaria que os habitantes da última fase da ocupação do sítio foram soldados romanos destacados para desbaratar a revolta judaica de 66.<sup>543</sup> A comunidade, desta forma, só teria permanecido no complexo até o ano de 68 d.C., quando, através de uma batalha, os romanos tomaram Khirbet Qumran.

---

<sup>541</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>542</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>543</sup> Idem, *ibidem*.

A partir das conclusões da expedição arqueológica à Khirbet Qumran, a Hipótese essênica começou a ganhar contornos mais nítidos. Plínio estaria certo quanto à localização do povoamento essênico, e este estava situado, ao que tudo indicava, a localidade de Khirbet Qumran. Lá tinham sido encontrados vasos iguais aos vasos encontrados na gruta, e tinha sido reconhecida uma enorme sala de refeição, que condizia com o relato de Josefo sobre as cerimoniais refeições comunais da seita. Foram encontrados também o “scriptorium”, o local onde a seita produziu os manuscritos posteriormente descobertos pelos beduínos e pelos arqueólogos. A julgar pela transição do período II para o período III, tudo indicava que os essênios de Qumran, em face da aproximação das tropas romanas (que sabemos pelos relatos históricos tinham tomado Jericó justamente nessa época),<sup>544</sup> ocultaram seus livros sagrados na gruta próxima. Alguns outros dados arqueológicos passaram a ser interpretados sob a concepção que, de fato, o sítio era uma antiga habitação essênica. As diversas cisternas que recobrem o sítio de Khirbet Qumran foram compreendidas como banheiras de purificação ritual.<sup>545</sup> Um dos arqueólogos explicou como as construções eram simples e sem requinte, uma descrição que estava completamente de acordo com a austeridade dos essênios descrita por Josefo.<sup>546</sup>

Ainda no início da década de 50 do século XX, a “American School of Oriental Research” e a “École Biblique Française”, frente aos rumores de que os beduínos Ta’âmire haviam descoberto uma nova gruta, lançaram uma sistemática ofensiva exploratória por todo uádi Qumran, na esperança de encontrarem mais material.<sup>547</sup> Sete equipes volantes se revezavam em escrutinar cada caverna e igualmente os beduínos – já plenamente conscientes das vantagens financeiras que a venda desses manuscritos antigos proporcionavam – promoveram suas diligentes buscas. Ao fim e ao cabo, seja em função das descobertas efetuadas por arqueólogos profissionais, seja por aquelas efetuadas por beduínos, foram encontradas mais dez grutas com manuscritos. O número de fragmentos de documentos recolhidos chegou, ao final, a cifra de 900, porém só uma parcela diminuta desses manuscritos apresenta textos completos ou extensamente preservados. A maior parte do material é composta de milhares de pequenos excertos de texto, em avançado estado de fragmentação.<sup>548</sup> Ao contrário dos primeiros sete manuscritos, cuja tradução e publicação foi relativamente rápida, este material ficou a cargo de uma equipe especialmente formada para sua preparação, análise e posterior

<sup>544</sup> Segundo Josefo, a X legião romana capturou Jericó no verão de 68 d.C. GOLB, Norman. **Quem escreveu...***op. cit.* p. 31.

<sup>545</sup> Idem, *ibidem*. p. 41.

<sup>546</sup> Idem, *ibidem*. p.

<sup>547</sup> MARTÍNEZ, Garcia Florentino. **Textos de...***op. cit.* p. 26.

<sup>548</sup> NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica...***op. cit.* p. 237.

publicação.<sup>549</sup> O fato é que este processo demorou muito – o número de documentos era igualmente muito alto – o que não tornou possível que os estudiosos pudessem encarar e compreender o corpo documental em sua forma integral.<sup>550</sup> A negativa de acesso aos manuscritos a outros acadêmicos por parte da equipe responsável era outro fator que contribuía para uma falta de clareza do significado pleno da documentação para a história judaica. Finalmente, em razão de uma grande mobilização do mundo acadêmico, os documentos foram todos tornados públicos na década de 90. É possível perceber, a partir desse momento, que uma inflexão na forma de compreender o material encontrado ocorreu. Ainda que a Hipótese essênia tenha força, ela foi gradativamente sendo desacreditada devido as anomalias que apresenta. A correlação entre o sítio de Khirbet Qumran e os documentos também vem sendo cada vez mais desacreditadas, e as expedições arqueológicas posteriores dão novas utilidades para o complexo.<sup>551</sup> De todo o modo, o mundo acadêmico ainda está amadurecendo sua compreensão sobre como encarar e compreender este vasto arsenal.

Em relação as questões de origem e autoria, a Hipótese essênia - que era explicitamente defendida e promovida pela equipe responsável pela análise do material – gozou de ampla aceitação nas décadas de 60 e 70. Com as descobertas das outras dez grutas, se tornou inegável para alguns autores que, dentre o conjunto, existia um eixo de textos claramente correlacionados, “com terminologia sobreposta e tema comum,<sup>552</sup> que apontavam, tal e qual já apontava a Regra da Comunidade, para um estruturado e coeso movimento.<sup>553</sup> Tal movimento teria um halaká próprio e distinto, uma elevada compreensão apocalíptica da história e um vigoroso e explícito sectarismo frente ao conjunto da sociedade judaica.<sup>554</sup> Alguns destes documentos, tais como o Documento de Damasco e os pesharim,<sup>555</sup> permitiriam um vislumbre do contexto histórico do período formativo do grupo e de sua história. A partir desse material foi possível dotar de contornos mais nítidos a Hipótese essênia. Um documento fundamental nesse sentido é o já citado Documento de Damasco. De fato, já se conhecia o Documento de Damasco desde 1896, quando partes deste texto foram encontradas na geniza de uma sinagoga da cidade do Cairo, Egito. Seu descobridor, S. Sechter, as nomeou de “Documento Sadoquita”

<sup>549</sup> GOLB, Norman. **Quem escreveu...***op. cit. passim*. SHANKS, Hershel. Cavernas e eruditos: uma visão geral. In: SHANKS, Hershel (org.). **Para compreender os...***op. cit. p. 13-37*.

<sup>550</sup> GOLB, Norman. **Quem escreveu...***op. cit. passim*.

<sup>551</sup> Nesse sentido, Golb nos informa dos estudos de Pauline Donceel-Voûte; GOLB, Norman. **Quem escreveu...***op. cit. p. 401*, Jonas Machado e Pedro Funari os estudos de Yizhar Hirschfeld, Yitzhak Magen e Yuval Peleg. MACHADO, Jonas; FUNARI, Pedro Paulo. **Os manuscritos...** *op. cit. p. 87*.

<sup>552</sup> BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese...***op. cit. p. 81*.

<sup>553</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>554</sup> COLLINS, J. **A imaginação...***op. cit. p. 214*.

<sup>555</sup> Derivado da raiz aramaica *p-sh-r*, eu significa explicar ou interpretar, é um gênero literário qumranita cuja característica principal é a interpretação de algum texto bíblico. PÉREZ, G. Aranda; MARTÍNEZ, F. García; FERNÁNDEZ, M. Pérez. **Literatura...***op. cit. p. 82*.

(uma vez que o documento, como veremos posteriormente, defende a primazia deste grupo dentro do coletivo ao qual se dirige), e quando houve a publicação da Regra da Comunidade encontrada no uádi Qumran, pode-se perceber que o “Documento Sadoquita” tinha elos de ligação com esta composição. Posteriormente, quando fragmentos do “Documento Sadoquita” foram identificados entre os manuscritos encontrados nas grutas 5 e 6, ficou claro que, deveras, ambos os textos pertenciam a uma mesma coleção de escritos sectários. Segundo Martínez,

Que os grupos aos quais se dirigem e para os quais legislam ambos os documentos estão também relacionados, demonstram-no os elementos comuns a ambos os grupos; ambos consideram-se o verdadeiro Israel, ambos aceitam a autoridade dos sacerdotes sadoquitas e são governados por sacerdotes, o chefe de ambos os grupos recebe o mesmo nome de ‘Mebaqer’, a entrada para ambos os grupos é precedida de juramento de fidelidade à aliança, ambos os grupos possuem um mesmo sistema penitencial, em ambos existe a reunião dos numerosos, etc.<sup>556</sup>

Somando os fragmentos encontrados em Qumran com aqueles achados previamente na Sinagoga do Cairo foi possível reconstruir parte do documento original, que a partir de então passou a ser conhecido pelo nome atual (Documento de Damasco). Para nossa análise, é a primeira parte do texto - uma exortação aos membros da comunidade, que igualmente conteria a história da gênese do grupo- que nos interessa. Deste modo, o documento nos narraria a aparição de uma liderança, nomeada de o “Mestre da Justiça”, que deteria a correta interpretação do texto bíblico e que conduziria o grupo até que “surja o messias de Aarão e de Israel” (CD A col. XIX ). Ainda segundo essa interpretação, o Mestre da Justiça, em um passado próximo, entrou em forte desacordo com uma figura nomeada no documento de “Sacerdote Iniquo”, um termo que, por envolver um trocadilho com a palavra “sumo sacerdote” (hakkohen harasa [“o sacerdote iniquo”] x hakkohen har os [“o sumo sacerdote”])<sup>557</sup>, deixaria claro que esta é a posição hierárquica deste maligno personagem. Não seria possível estabelecer com precisão que sumo sacerdote seria esse, pois enquanto alguns pesharim fazem referência a morte dele pela mão dos seus inimigos ou pela mão dos gentios, o que apontaria para a história conhecida do sumo sacerdote Jônatas Macabeu (160-143 a.C.), outros trechos o relacionam ao abuso de álcool, o que se aplicaria mais harmoniosamente a Simão Macabeu (142-134 a.C.)<sup>558</sup>.

Pela extremada principalidade que os sacerdotes gozam dentro da estrutura comunitária verificada tanto no Documento de Damasco, quanto na Regra da Comunidade, se concebe igualmente que o Mestre da Justiça fosse, ele também, um sacerdote. O fato é que a perseguição provocada por esse sacerdote maligno, o Sacerdote Iniquo, força o Mestre a buscar

<sup>556</sup> MARTÍNEZ, Garcia Florentino. *Textos de...op. cit.* p. 46.

<sup>557</sup> COLLINS, J. *A imaginação...op. cit.* p. 218.

<sup>558</sup> Idem, *ibidem*.

refúgio na cidade de Damasco e lá, junto com seus seguidores, é estabelecida uma nova aliança com Deus e fundada a seita. A referência à cidade de Damasco é compreendida de forma distinta pelos historiadores que corroboram o ponto de vista da Hipótese essênica. Alguns veem o termo “Damasco” como um simbolismo para Khirbet Qumran, enquanto outros imaginam que o grupo em um primeiro momento rumou para a cidade deste nome, para, posteriormente, buscar o retiro no deserto.<sup>559</sup> De todos os modos, é unânime entre os estudiosos que corroboram a hipótese que o grupo do Mestre termina fazendo residência nas construções do uádi Qumran.

Outro ponto fundamental para a hipótese vem a ser a primazia que os sacerdotes sadoquitas gozam no Documento de Damasco. Já nos referimos ao livro de Ezequiel, e a suposta legitimidade do clã para liderar os trabalhos sacerdotais após a restauração do exílio babilônico. De fato, uma das principais causas para a turbulência social que antecedeu a revolta dos Macabeus foi a deposição e o assassinato de Onias III (175 a.C. e 171 a.C., respectivamente), um sumo sacerdote sadoquita legítimo.<sup>560</sup> Sabemos também que após o êxito dos Macabeus, a família asmonéia, que liderou a revolta, não restaurou a legitimidade sadoquita, ascendendo, ela própria, ao cargo do sumo sacerdócio. Desta feita a Hipótese essênica concebe que um dos motivos que levaram a ruptura entre o Mestre da Justiça e o Sacerdote Iniquo estava relacionado a ascensão ilegítima de um não-sadoquita ao cargo sacerdotal máximo.

Pelas informações históricas providas pelos documentos, pela análise das ruínas feita por Roland de Vaux, e pelo relato das fontes clássicas sobre os essênios, a Hipótese essênica ganhou contornos claros. A análise de de Vaux apontava que a comunidade de Qumran teve início durante o período do Governo de Jônatas (160-143 a.C.), fase que ele denominou de Período Ia. Igualmente sabemos que foi Jônatas o primeiro membro do clã Asmoneu a ocupar o sumo sacerdócio (em 153 a.C.)<sup>561</sup>. Desta feita, os proponentes da Hipótese essênica defendem que foi durante o regime de Jônatas e em função de sua conquista do sumo sacerdócio que o Mestre da Justiça e seus seguidores romperam com a aristocracia sacerdotal de Jerusalém e, fazendo ou não uma escala na cidade de Damasco, se estabeleceram em Khirbet Qumran. Lá o grupo cismático desenvolveu concepções doutrinárias próprias e um elevado grau de sectarismo frente a sociedade judaica circundante. Eram austeros, ascéticos e esotéricos. Seriam a eles que as fontes clássicas se referiam, e Plínio teria igualmente os localizado. Se dedicaram ao estudo e interpretação de livros considerados sagrados, a escrita de documentos religiosos e a esperar

---

<sup>559</sup> A referência a “Damasco” no documento de mesmo nome é compreendida de maneiras diferentes pelos historiadores que concordam com a Hipótese essênica. Frank Cross defende que “Damasco” é uma referência cripta ao povoado de Qumran, André Dupont-sommer aventou a possibilidade de a cidade de Damasco ter sido o local que os membros da seita se reuniram primeiramente mas que, posteriormente, eles retornaram para a Judéia, especificamente para Khirbet Qumran. Ver GOLB, Norman. **Quem escreveu...** *op. cit.* p. 119 – 123.

<sup>560</sup> 2 Macabeus, 4.

<sup>561</sup> 1 Macabeus, 10.

o iminente apocalipse. Em razão da revolta judaica de 66 d.C. e do avanço das legiões romanas, em 68 d.C. a comunidade dos essênios escondeu sua imensa biblioteca nas grutas circundantes. A comunidade, contudo, foi destruída pelas tropas romanas, e os textos jazeram por aproximadamente 1900 anos até terem sido encontrados por beduínos.

Como se pôde perceber pelo relato acima, a Hipótese essênica tem em seu núcleo uma correlação entre relatos historiográficos clássicos, análise do sítio de Khirbet Qumran e conteúdo da documentação encontrada. Esse é o famoso “modelo triangular”<sup>562</sup>, a base no qual se assenta a hipótese e um modelo que deixou uma marca perene no estudo sobre os Manuscritos de Qumran.<sup>563</sup>

Hipóteses divergentes e que fazem uma outra proposta de leitura da documentação sempre existiram. Contudo, como dissemos, durante as décadas de 60 e 70 a Hipótese essênica gozou de ampla aceitação, eclipsando qualquer forma de proposição divergente. Outra característica que devemos notar é que a hipótese não teve um único proponente, ela foi construída ao longo do tempo e por diversos estudiosos diferentes, que a complementavam ou apenas aderiam a ela. Se Sukenik foi o primeiro a propor esta correlação, Roland de Vaux, por exemplo, também foi muito importante para sua consolidação. Outro fator fundamental na ampla aceitação que a hipótese gozou foi o fato de que a equipe responsável pela análise e publicação dos manuscritos – sob a liderança do mesmo de Vaux –, era amplamente favorável a esta compreensão do material encontrado, muitas vezes negligenciando características que contrariavam a hipótese, ou mesmo buscando explicações um tanto quanto fantásticas para os dados divergentes.<sup>564</sup> Além disso, como falamos, a publicização da documentação foi lenta e desigual, o que não permitiu que o conjunto documental fosse compreendido em sua integralidade. De todo modo, a hipótese foi avalizada e desenvolvida em detalhes por renomados historiadores, tais como André Duppond-Sommer,<sup>565</sup> Geza Vermes, Josef T. Milik e Frank Cross,<sup>566</sup> sendo até a atualidade sustentada pela maior parte dos estudiosos.<sup>567</sup>

Foi só a partir da década de 80, mas principalmente nas três últimas décadas, que as anomalias inerentes à hipótese passaram a ser vistas com mais vigor, acarretando uma série de hipóteses divergentes ou reformadoras do paradigma essênico. Nesse sentido, os subcapítulos

<sup>562</sup> MACHADO, Jonas; FUNARI, Pedro Paulo. **Os manuscritos...** *op. cit.* p. 74.

<sup>563</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>564</sup> A obra de Golb nos demonstra isso claramente. GOLB, Norman. **Quem escreveu...** *op. cit.* *passim*.

<sup>565</sup> GOLB, Norman. **Quem escreveu...** *op. cit.* p. 75.

<sup>566</sup> LEITE, Edgard. Os manuscritos de Qumran e a teologia do cristianismo antigo. **Revista Jesus Histórico**, Rio de Janeiro, v. 1, p.22-31, jul. 2008.

<sup>567</sup> MACHADO, J.. Perspectivas da Hipótese “Qumran-Essênios”: A Propósito de Um Livro de Gabriele Boccaccini. **Estudos de Religião**, [s.l.], v. 26, n. 42, p.238-261, 30 jun. 2012. Instituto Metodista de Ensino Superior. p. 254.



subsequentes buscam analisar duas outras propostas de compreensão deste corpo documental. No próximo subcapítulo analisaremos as ideias do historiador italiano Gabrielle Boccaccini, que não rompe com os alicerces do paradigma essênio, ou seja, mantém a relação triangular intocada, mas tenta dar respostas aos aspectos da documentação que seriam dissonantes da maneira essênia de os compreender. Boccaccini é igualmente importante porque tenta construir uma história intelectual com base nos achados e não se furta de correlacionar a teologia verificada naquele grupo de escritos considerados sectários com textos apócrifos e bíblicos encontrados nas grutas.

Na seção subsequente analisaremos as ideias de Norman Golb, historiador americano. Golb discorda com veemência das convicções da Hipótese essênia, atacando tanto a correlação dos manuscritos com as ruínas, quanto a crença de que um único grupo possa ter possuído tamanha pluralidade de material. Desta feita, e além de propor uma nova hipótese para a origem dos Manuscritos de Qumran, o estudo de Golb é extremamente importante pois explora em profundidade os elementos presentes na documentação que constroem a referida hipótese, a ponto de demonstrar que ela não é mais plausível perante todo o conjunto documental que agora está disponível. Vejamos as análises de Golb e Boccaccini, e tentemos compreender mais um pouco sobre esse imenso conjunto de manuscritos e de que forma eles nos auxiliam em nossa compreensão sobre a sociedade judaica antiga.

## **A Hipótese essênia reformulada: Gabriele Boccaccini**

### **Introdução**

Outro autor que contribui bastante para a compreensão sobre a origem dos Manuscritos de Qumran é o historiador italiano Gabriele Boccaccini. Boccaccini propõe uma hipótese que não rompe com os postulados centrais da Hipótese essênia, desta forma, concebe que a documentação era, de fato, pertencente a uma única comunidade e que esta seria relacionada à seita dos essênios narrada nas fontes clássicas. Em algum momento após a revolta do Macabeus os seguidores do Mestre da Justiça teriam ocupado Khirbet Qumran. Vê-se, pois, que a relação triangular que se caracteriza como o fundamento da Hipótese essênia se mantém com pouquíssimas alterações.

A principal delas é que Boccaccini não confunde a comunidade visualizada na documentação com o que poderíamos chamar de essênismo total, isto é, como a própria seita

dos essênios narradas por Josefo e Fílon.<sup>568</sup> Os seguidores do Mestre da Justiça - o grupo da “yahad”<sup>569</sup> – seriam, isto sim, uma dissidência frente ao movimento essênio mais amplo. No entanto, o principal contributo de Boccaccini é outro. Boccaccini irá relacionar uma série de documentos apócrifos e pseudoepígrafos encontrados nos Manuscritos de Qumran ao relato sobre os essênios advindo das fontes clássicas. A conclusão do autor é que é possível distinguir no material uma variedade outra de judaísmo, que nomeou, como vimos no capítulo II desta dissertação,<sup>570</sup> de Judaísmo enóquico. Para Boccaccini, e adiantando as conclusões do autor, o que nós, contemporâneos, chamamos de enoquismo, os antigos estariam chamando de essenismo. Seria possível também retrazar na documentação encontrada no Mar Morto a história intelectual do enoquismo/essenismo, desde seus primórdios até um suposto cisma ocorrido dentro do movimento. Será este cisma que dará origem a comunidade de Qumran.<sup>571</sup>

É a intenção deste tópico expor de forma condensada os principais pontos da hipótese formulada por Boccaccini.

### **Análise historiográfica, análise sistêmica e análise comparativa**

Ao longo dos últimos anos, vem se tornando cada vez mais claro para os historiadores da Judéia antiga que as tendências de pensamento do judaísmo do segundo templo são muito mais plurais e complexas do que aquelas que as fontes antigas nos trazem. Vimos, por exemplo, a taxonomia tripla de Josefo no que concerne às seitas judaicas. De mesmo modo, temos uma grande dificuldade de relacionar os documentos advindos do antigo Israel com qualquer dos grupos registrados na historiografia antiga<sup>572</sup>. A relação tradicionalmente estabelecida entre os essênios e os Manuscritos de Qumran não foge a este imperativo, e se em alguns momentos temos correspondências bastante significativas entre o relato dos historiadores antigos sobre a seita dos essênios e o conteúdo dos Manuscritos, outras vezes esta justaposição se mostra dissonante.<sup>573</sup> Podemos dizer que os movimentos analíticos empreendidos por Boccaccini tentam justamente explicar e dar sentido a sincronia destas

<sup>568</sup> Veremos, posteriormente, que Boccaccini defende que enquanto Josefo e Fílon narram um movimento amplo e espalhado por toda a Palestina, Plínio estaria se referindo somente a comunidade essênica de Khirbert Qumran.

<sup>569</sup> “Yahad”, do hebraico “a unidade”. É um termo auto referencial encontrado na documentação.

<sup>570</sup> Pressupõe-se, neste momento, eu o leitor já teve contato com o capítulo destinado a tratar das tradições literárias presentes no Judéia do período do segundo templo, em especial da *Tradição Enóquica*. Ver “Plano de Redação”.

<sup>571</sup> BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese...** *op. cit.* Passim.. Nesta dissertação os termos “comunidade de Qumran”, “seita de Qumran”, “comunidade do mar morto” e “seita do Mar Morto” são equivalentes.

<sup>572</sup> A questão se mostra ainda mais problemática quando atentamos que os próprios *relatos historiográficos antigos* se mostram divergentes entre si. É notório, por exemplo, que Josefo e Plínio fazem uma descrição ligeiramente discrepante acerca dos essênios.

<sup>573</sup> GOLB, Norman. **Quem escreveu...** *op. cit.* passim.

semelhanças e diferenças. No mais, a abordagem do autor tem a virtude de introduzir uma distinção fundamental entre essenismo e qumranismo.

Em sua obra Boccaccini lançará mão de dois métodos de análise independentes e, a princípio, não dialógicos. O “método de análise sistêmico” procurará avaliar os documentos sem levar em consideração seus corpos tradicionais, privilegiando o estudo exclusivo de suas bases ideológicas. Segundo o autor, tal método permite a formação de correntes de documentos ideológica e cronologicamente conectados, oferecendo uma forma de “identificar e descrever os judaísmos de forma independente do que os antigos historiadores, tais como Josefo e outros, documentaram sobre a pluralidade do pensamento judaico intermediário”.<sup>574</sup>

Contudo, ainda segundo Boccaccini, a análise sistêmica isolada só nos possibilitaria construir uma história intelectual, onde os homens e os grupos que desenvolveram as concepções analisadas estão ausentes; “(...) frequentemente os documentos estão em silêncio sobre o contexto histórico e sociológico do grupo por detrás do(s) autor(s)”<sup>575</sup>. Por mais que as dificuldades sejam enormes é preciso dotar de contexto histórico os constructos ideológicos que vemos consolidados na documentação. Para isso, o autor lançará mão do que nomeou de análise historiográfica, que, como o nome já diz, é a análise sobre as narrativas dos historiadores antigos sobre o período em questão.

Todavia, o estabelecimento do vínculo entre os dois métodos de análise (a saber: a análise sistêmica e a análise historiográfica) só deve ser empreendido em um momento posterior. Primeiro deve-se executar os dois métodos de maneira independente um do outro, para, em um segundo momento, proceder-se a aproximação:

A análise historiográfica e a análise sistêmica não levam necessariamente a mesma descrição e deve-se ter cuidado de não misturar os resultados desses dois métodos de análise de forma prematura. É como um arqueólogo que é convidado para reconstruir a estrutura de uma antiga construção, da qual restam ruínas significativas. Antes de recomençar o trabalho de reconstrução com base na descrição, não importa o quão detalhada seja, dada pela historiografia antiga, é sensato avaliar as ruínas e a estrutura que elas mesmas sugerem. Às vezes, há uma correspondência perfeita; às vezes a evidência arqueológica não se encaixa nos dados da historiografia antiga. De toda a maneira, a análise arqueológica e a análise historiográfica podem ajudar uma à outra se cada ciência trabalhar *iuxta propria principia*, mantendo suas normas e métodos autônomos.<sup>576</sup>

<sup>574</sup> BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese...** *op. cit.*, p. 33.

<sup>575</sup> Idem, *ibidem*, p. 35. Fazemos o adendo de que os constructos *religiosos* desenvolvidos no antigo Israel não podem ser desassociados da dinâmica política que perpassa naquela sociedade. Por conseguinte, e complementando Boccaccini, afirmamos que negligenciar o estabelecimento da conexão entre os constructos intelectuais e seus grupos produtores é abrir mão de compreender uma parcela significativa da sociedade judaica antiga. Grande parte das propostas teológicas díspares alcançam todo seu sentido quando analisadas a luz das disputas políticas que subjazem a suas respectivas formulações. Boccaccini está atento a isto. Apesar de o foco do autor não ser específica e explicitamente a política na Judéia pós-exílio babilônico, a dinâmica política desta sociedade perpassa por toda a obra do autor.

<sup>576</sup> Idem, *ibidem*, p. 34.

E será assim que procederá o autor. Em sua análise historiográfica, Boccaccini analisará o relato de quatro autores antigos (Fílon de Alexandrina, Flávio Josefo, Dio e Plínio, o velho)<sup>577</sup> especificamente no que concerne aos respectivos relatos sobre a seita dos essênios. Somente após estar concluída a análise historiográfica é que Boccaccini conduzirá, de maneira independente e não dialógica, a análise sistêmica. A terceira e última parte de seu trabalho, denominada de análise comparativa, é o local destinado à comparação e à síntese dos resultados obtidos através dos dois métodos de análise. Vejamos que conclusões o autor logra.

### **Análise historiográfica**

Será no segundo capítulo de seu livro que Gabriele Boccaccini empreenderá a denominada análise historiográfica, cujo objetivo será passar em revista as informações sobre os essênios que as testemunhas antigas no trazem. Logo de saída nos é informado que os testemunho mais antigos sobre os essênios são de três autores: Fílon de Alexandria, Flávio Josefo e Plínio, o velho. Dio da Prusa provavelmente também escreveu sobre o grupo, mas seu material se perdeu, restando-nos, como consolo, uma ligeira passagem sobre o tema de seu biógrafo, Sinésio de Cirene. Sinésio, porém, escreveu em fins de século IV e início do século V, e a necessária ponderação por parte de Boccaccini para utilizar materiais tão distantes no tempo não foi feita. De todo modo, o autor nos informa que as fontes históricas posteriores dependem dessas primeiras e demonstrariam uma crescente confusão sobre o grupo,<sup>578</sup> o que levará o autor a se concentrar na análise desses quatro autores principais. Boccaccini também nos informa que as narrativas de Josefo e Fílon, por um lado, e Plínio e Dio, por outro, apresentam “claras afinidades em linguagem e conteúdo”<sup>579</sup>. Sua análise, desta forma, comparará os relatos dos autores judeus (Josefo e Fílon) com o dos autores não-judeus (Plínio e Dio). De resto, a análise girará em torno de três grandes temas sobre o movimento: a suposta posse comunal de bens e propriedades; as questões envolvendo o casamento e o celibato; e o alcance, a localização e a antiguidade dos essênios.<sup>580</sup>

A primeira discrepância que se verifica entre os autores judeus e gentios é em relação ao alcance do movimento e a localização do mesmo. Fílon e Josefo descrevem o essenismo como um fenômeno de largo alcance na Palestina, envolvendo, segundo Josefo, mais

<sup>577</sup> Aos três autores antigos comumente citados como fonte para a caracterização dos Essênios, Boccaccini acrescenta um: Dio de Prusa (40-115 d.C.).

<sup>578</sup> BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese...** *op. cit.* p. 47.

<sup>579</sup> Idem, *ibidem.* p. 48.

<sup>580</sup> Idem, *ibidem.*

de quatro mil homens.<sup>581</sup> Esse é um número substancialmente expressivo, ainda mais se levarmos em conta que na mesma obra Josefo afirma que os fariseus (a maior dentre as três principais *seitas* expostas pelo autor: fariseus, saduceus e essênios) contavam com mais de seis mil homens. Os autores Judeus também descrevem o essenismo como um fenômeno geograficamente disperso pela Palestina, com comunidades de essênios habitando em vilas e em cidades, juntos com outros judeus não-essênios.<sup>582</sup>

Tal descrição é muito contrastante com o relato de Plínio e de Dio. Ambos se referem aos essênios como uma única comunidade, precisamente localizada em alguma região próxima ao Mar Morto e ao norte da cidade de En Guedi e da fortaleza de Massada. E mais, para os autores não-judeus, esta única comunidade tinha regras de separação radicais. Boccaccini, valendo-se da afirmação de Plínio de que os essênios desfrutavam da companhia “apenas das palmeiras”, e de Dio, segundo o qual eles formavam uma “cidade própria”, especula que na comunidade descrita por esses autores, o contato com os de fora estava “estritamente limitado e, de fato, abolido no âmbito individual”.<sup>583</sup> Todas as ligações econômicas com os não-membros teriam sido cortadas, o sustento econômico dos comunais se dava por trabalhos internos: “Os essênios de Dio e Plínio não somente partilhavam seus bens, mas também viviam juntos em uma comunidade economicamente autossuficiente.”<sup>584</sup>

As descrições advindas do relato de ambos levam o autor a refletir que a hipótese mais razoável é que Plínio e Dio estejam descrevendo uma comunidade essênica baseada nas ruínas de Qumran. Não só a localização das ruínas se enquadra na localização descrita por Plínio (litoral do Mar Morto, ao sul de Jericó e ao Norte de En Guedi), como as características do sítio corroboram o estilo de vida descrito pelos autores. Em Qumran seria impossível, ainda segundo Boccaccini, que seus membros trabalhassem diariamente fora da comunidade, dado o isolamento do sítio e sua distância para centros econômicos.<sup>585</sup> Não teriam sido encontradas casas particulares no sítio, e algumas evidências, como a existência de várias oficinas para produção de cerâmica, instalações para a produção de mel de tâmara e estábulos para animais, apontariam para a clara intenção de que a localidade fosse o mais autossuficiente possível.<sup>586</sup> Essas evidências, somadas a algumas outras<sup>587</sup>, leva o autor a afirmar que: “Qumran tinha uma

<sup>581</sup> Idem, *ibidem*. P. 51

<sup>582</sup> Idem, *ibidem*. p. 51.

<sup>583</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese... op. cit.* p.66

<sup>584</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>585</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>586</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>587</sup> Especificamente Boccaccini irá citar a existência de uma propriedade rural em Ain Feshka (duas milhas ao sul de Qumran) e áreas para depósito de grãos abaixo do planalto qumrânico, que também estariam vinculadas a comunidade. <sup>587</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese... op. cit.* p. 67.

economia desenvolvida e habilidade organizacionais sofisticadas; ela fornecia trabalho comum e obtinha seu sustento por meio do trabalho dos seus membros”.<sup>588</sup>

De fato, as quatro fontes antigas concordam que o essenismo carregava uma clara inclinação a um modo de vida que abraçava o separatismo. Boccaccini afirma que “Os essênios partilhavam o mesmo local, dentro do mesmo muro, mas não as mesmas leis com outros habitantes da cidade, a quem eles não consideravam como cidadãos semelhantes”<sup>589</sup>. Contudo, isso não significava uma abstenção nos assuntos políticos e sociais. Boccaccini irá apontar que no relato de Josefo são citados diversos essênios eminentes que tiveram participações importantes nos reinados de reis asmoneus e herodianos, como também na revolta contra Roma.<sup>590</sup> Fílon, por sua vez, irá confrontar o modo de vida contemplativo dos terapeutas egípcios com a vida ativa praticada com zelo pelos essênios.<sup>591</sup> Desta forma, vemos um movimento amplo, espalhado por cidades e aldeias da palestina, em contato com judeus não-essênios e, provavelmente, também com gentios, que buscava um estilo de vida comunal e reservada, mas que, a despeito do separatismo, não abria mão de participar e influenciar os assuntos políticos e sociais tratados no âmbito da sociedade, tendo, inclusive, diversos de seus membros mais destacados participado das mais altas esferas políticas

Outro ponto que distancia o relato dos autores Judeus do relato de autores não judeus vem a ser acerca do “comunismo” essênio e da posse comunal de bens. Vimos que no relato de Plínio e Dio os essênios habitavam uma única comunidade, economicamente autossuficiente, onde o comunitarismo e a posse comum eram virtualmente totais. Josefo e Fílon não negam o carácter comunitário dos essênios, a importância das refeições comunitárias, do estudo dos textos sagrados e do descanso do sétimo dia, todas essas tarefas realizadas em conjunto são relatadas extensivamente. De fato, ambos também atestam que os essênios compartilhavam *algumas* de suas posses. Desta feita, a singularidade da organização essênia e a partilha dos bens é um elemento comum a todos os testemunhos antigos, sejam judaicos ou não-judaicos. A grande distinção é de intensidade. No relato de Fílon e de Josefo, o comunitarismo essênio é vivido em ambiente normal, isto é, em cidades e vilas onde judeus não essênio também residem. Boccaccini afirma que embora a vida em comum dos essênios - no relato dos autores judeus - fosse exigente, não se supõe que ela ocupasse mais que algumas horas por dia. O trabalho não era comum, isto é, os membros trabalhavam de maneira individual, fora de suas irmandades, “praticando os trabalhos corriqueiros da época e recebendo

---

<sup>588</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>589</sup> Idem, *ibidem*. p. 52

<sup>590</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>591</sup> Idem, *ibidem*. p. 54.

rendimentos, exatamente como todo mundo”.<sup>592</sup> Também não se supõe que os essênios coabitassem, Fílon e Josefo falam inclusive de casas particulares.<sup>593</sup>

Desta feita, Boccaccini relativiza a partilha dos bens nos relatos judaicos, apontando que o ideal moral seria um compartilhamento “como se não houvesse propriedade privada”<sup>594</sup> e que muito provavelmente haveria um caixa e bens comunitários, mas que a despeito disso, “Os essênios continuavam a trabalhar, a ganhar dinheiro, a se tornar economicamente independente, a viver por seus próprios bens e em suas próprias casas (...) e ter algum controle sobre suas próprias propriedades”.<sup>595</sup>

Em face do exposto, Boccaccini conclui que Fílon e Josefo, por um lado, e Plínio e Dio, por outro, descrevem coisas diferentes. Enquanto os primeiros descreveriam o movimento dos essênios de maneira ampla, isto é, uma rede de comunidades espalhadas por toda a palestina, os últimos relatam um único assentamento essênio nas proximidades do Mar Morto. Dialogando com a hipótese essênia tradicional, o autor argumentará que muito provavelmente ambas as comunidades essênias, isto é, tanto o essenismo amplo, quanto a comunidade do Mar Morto foram contemporâneas. Desta feita, nos diz:

A única conclusão lógica é que o essenismo foi um movimento amplo de comunidades na Palestina, cuja complexidade era bem conhecida pelos autores judeus, como Fílon e Josefo. Perto do Mar Morto, entretanto, deve ter havido um assentamento essênio com certas características peculiares para chamar a atenção e curiosidade de autores não judeus, como Plínio e Dio.<sup>596</sup>

Boccaccini também irá inferir que dado que os autores antigos, sejam os judeus sejam os não judeus, nomeiam ambas as realidades pelo mesmo nome, isto significaria que eles reconheceram uma base comum entre esses grupos.<sup>597</sup> Outro elemento que o autor observa neste mesmo sentido é que todos os elementos mencionados pelos autores não judeus têm paralelos nos autores judeus (apesar de a recíproca não ser verdadeira), sendo o grau de intensidade destas características a principal diferença entre ambos os grupos relatados. Essa distinção no grau de intensidade apontaria para o sectarismo elevado da seita do Mar Morto. Também teria sido as características peculiares da seita do Mar Morto que interessaram a Plínio e a Dio: ambos estavam à procura de elementos sensacionais e exóticos que cativassem seus leitores. Por fim, conclui Boccaccini:

---

<sup>592</sup> Idem, ibidem. p. 62.

<sup>593</sup> Idem, ibidem.

<sup>594</sup> Idem, ibidem. p.65.

<sup>595</sup> Idem, ibidem.

<sup>596</sup> Idem, ibidem. p. 78.

<sup>597</sup> Idem, ibidem.

Em suma, a análise historiográfica leva à conclusão generalizada de que a comunidade do Mar Morto, descrita por Plínio e Dio, era um grupo radical e minoritário dentro de um movimento essencialmente mais amplo, descrito por Fílon e Josefo.<sup>598</sup>

## Análise sistêmica

### Divisão e classificação dos manuscritos

Pois bem, é na segunda parte de seu livro que Boccaccini irá empreender o já citado método de análise sistêmico. Após firmar sua crença de que o material encontrado é, de fato, uma biblioteca pertencente a um único grupo, o historiador italiano tentará superar o que nomeia de “‘pecado original’ da pesquisa dos Manuscritos do Mar Morto”<sup>599</sup>, a saber: uma classificação equivocada dos textos e fragmentos. Como dito na primeira seção deste capítulo, é frequente uma divisão tríplice do material encontrado entre: textos bíblicos (a); apócrifos e pseudoepígrafos do Antigo Testamento (b); e material até então desconhecido (c). Como muito sensatamente pondera Jonas Machado e Pedro Funari em uma obra introdutória à temática dos Manuscritos:

O problema inicial geralmente apontado contra esse tipo de classificação é o anacronismo, isto é, o uso de nomenclaturas que carregam conceitos que são posteriores, e que não existiam nos tempos dos manuscritos de Qumran. O cânon bíblico, isto é, a definição de quais são os livros sagrados que deveriam constar na Bíblia, só foi constituído bem depois.<sup>600</sup>

Baseado neste controverso critério classificatório, Boccaccini nos diz que as primeiras coleções modernas dos Manuscritos do Mar Morto foram seleções dos documentos desconhecidos (c), um parâmetro, complementa, que apesar de ser prático dificilmente pode ser considerado científico<sup>601</sup>. Como a Hipótese essencial gozou de enorme prestígio logo nos primeiros anos após as descobertas, o que subjaz a esta distinção tríplice do material encontrado é a ideia de que haveria, ao lado dos materiais bíblicos e não-bíblicos já conhecidos, uma série de textos sectários desconhecidos e produzidos pela hipotética comunidade de Qumran.

Um caso claro das dificuldades encontradas em função deste paradigma classificatório é exemplificado no Documento de Damasco. O Documento de Damasco era um

<sup>598</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese...* op. cit. p. 81.

<sup>599</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese...* op. cit. P. 89.

<sup>600</sup> MACHADO, J. e FUNARI, P. P. A. *Os Manuscritos do Mar Morto: uma introdução atualizada*. São Paulo, Anna Blume, 2012. p. 63.

<sup>601</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese...* op. cit. P. 33.



texto não-canônico já conhecido e, portanto, inscrito no grupo dos apócrifos e pseudoepígrafos (b). No entanto, logo após os primeiros anos de estudo, ficou patente que o Documento de Damasco carregava inúmeras afinidades com o material até então desconhecido, o que o levava a uma sobreposição, pois além de ser um material apócrifo já conhecido (b), ele também apresentava as mesmas características sectárias e idiossincráticas do material até então desconhecido (c). O problema foi dirimido ao transladar o Documento de Damasco de Categoria: nas coletâneas mais recentes do material desconhecido (c) o Documento de Damasco está incluso<sup>602</sup>.

Na tentativa de vencer este impasse, Boccaccini irá formular uma classificação que supere esta problemática. Sua proposta é agrupar os textos em três categorias distintas com base exclusivamente em suas ideologias. Teríamos, desta forma, três grupos de textos:<sup>603</sup>

A) Um grupo central que, apesar de algumas disparidades em estilo e ideologia, seriam o produto de uma única comunidade, “com um forte sentido de identidade própria”<sup>604</sup>. Este conjunto seria, por convenção, denominado de “literatura sectária da comunidade dos Manuscritos do Mar Morto”<sup>605</sup>. Neste caso, a propriedade é equivalente a autoria.

B) Grupo de textos que possuiria apenas algumas das características sectárias vislumbradas no conjunto A. Neste caso, os documentos arrolados poderiam ser oriundos de um período formativo da seita – onde as concepções sectárias não estariam de todo amadurecidas -, ou serem pertencentes a um grupo distinto, mas aparentado à comunidade do Mar Morto. Propriedade aqui pode ou não ser sinônimo de autoria.

C) Grupo de textos em que os motivos e características sectárias seriam marginais ou totalmente ausente. Neste caso, posse não equivale a autoria.

Os resultados da *análise sistêmica* teriam demonstrado que a divisão ideológica tríplice exposta acima corresponde igualmente a uma divisão temporal dos manuscritos, isto é, quanto mais antigo é o documento, menos sectário ele o é.<sup>606</sup> Tal constatação sugere uma progressão ideológica que partindo de um menor sectarismo para um maior sectarismo irá

---

<sup>602</sup> Idem, ibidem. P. 88.

<sup>603</sup> Idem, ibidem. P. 90

<sup>604</sup> Idem, ibidem.

<sup>605</sup> Idem, ibidem.

<sup>606</sup> Idem, ibidem.

culminar na formação de uma seita. Teríamos, pois, um grupo de textos que representam as raízes da comunidade (c), onde os elementos sectários são muito marginais ou completamente ausentes; passando por documentos onde o pensamento sectário já está presente, mas de forma germinal (b), para, finalmente, encontrarmos um sectarismo explícito e enfático (a), que atesta e justifica a separação de um punhado de homens (e talvez mulheres) do restante da sociedade judaica circundante.<sup>607</sup>

Pois bem, e quais seriam essas características sectárias que embasam a divisão proposta pelo autor? Boccaccini nos arrola cinco pontos principais que caracterizariam o cerne da ideologia dos sectários de Qumran. Esses seriam: a crença no dualismo cósmico; a crença no predeterminismo; a identificação da impureza com o mal; o ideal de comunidade separada e, por fim, o que nomeou de “*extra ecclesiam nulla salus*”, ou, em outras palavras, a crença de que a salvação divina é impossível de ser alcançada fora da comunidade. Já nos referimos brevemente a algumas destas características na seção sobre apocalipsismo, e devemos retomá-las agora.

O “primeiro e mais óbvio princípio do sistema de pensamento de Qumran é o dualismo cósmico”<sup>608</sup>. Para os qumranitas o universo estaria dividido em duas partes antagônicas e irreconciliáveis: luz e trevas. Do lado da luz estaria tudo aquilo que agrada a Deus e é verdadeiro, bom e justo. Do lado das trevas o extremo oposto; engano, injustiça e maldade. Remetendo à cosmogonia da tradição enóquica, cada grupo, ou cada “lote” (como muitas vezes os documentos sectários se referem a ambos os grupos), é composto por homens e anjos; Miguel (ou Melquisedec) cumpre o papel de liderança no lote dos filhos da luz, enquanto Belial (ou Melquishesha) conduziria os filhos das trevas. Porém, como se poderia erroneamente pensar, Boccaccini nos explica que esse dualismo não é pleno, bem e mal não estão em pé de igualdade. Belial poderia equiparar-se a Miguel em poder, mas Deus é infinitamente superior em força do que Belial. Mais ainda, Belial não age à revelia do divino, “Belial não é um anjo rebelde, um titã heroico que desafia seu criador, a despeito de sua inferioridade”<sup>609</sup>, pelo contrário, Belial cumpre a função ordenada pelo seu criador. Em última instância, para a suposta comunidade, Deus é o responsável tanto pelo bem quanto pelo mal existente no mundo.<sup>610</sup>

E será justamente este vulto dado para a onipotência divina que levará a comunidade a enfatizar o *predeterminismo*. Segundo Boccaccini, é a crença em uma onipotência intransigente de Deus que garante que a história não será marcada pela vitória das

---

<sup>607</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>608</sup> Idem, *ibidem*, p. 93.

<sup>609</sup> Idem, *ibidem*, p. 94.

<sup>610</sup> Idem, *ibidem*.

forças negativas, pois, como vimos, as forças negativas não têm liberdade de ação.<sup>611</sup> Uma consequência desta linha de raciocínio é que a autonomia da história e do livre arbítrio humano estão anulados: uma vez que tudo é pré-ordenado por Deus, nada foge a sua determinação. E assim o é também em nível individual. Todos os membros da comunidade - que estão, portanto, do lado do divino - não escolheram lá estar; foram por Deus escolhidos.<sup>612</sup>

O terceiro ponto de caracterização do pensamento sectário específico de Qumran seria a identificação da impureza com o mal. Segundo Boccaccini, citando Jacob Neusner<sup>613</sup>, isto seria “inteiramente sem paralelo”<sup>614</sup> no pensamento judaico antigo. Corriqueiramente, e o autor cita exemplos bíblicos,<sup>615</sup> pecado e impureza estariam relacionados apenas de forma metafórica: alguém que pecou é como se estivesse impuro. Mas em Qumran, “Ele (o pecador) realmente está impuro e requer um rito de purificação”<sup>616</sup>. Uma consequência deste ponto de vista é que a humanidade, por ser inerentemente impura, é inerentemente má. “Impureza e mal pertencem à própria natureza da humanidade”<sup>617</sup>. Inevitavelmente, somos todos pecadores.

Outra característica fundamental para a classificação de um texto como sectário é a crença em um grupo especial dentro de Israel. Algo como os escolhidos dentre os escolhidos, ou, como sintetiza o autor, a doutrina da dupla eleição.<sup>618</sup> Boccaccini afirma que os documentos sectários refletem a sociologia “de uma única comunidade na qual todos os membros do grupo vivem juntos, em isolamento físico e geográfico do resto da humanidade”. Como muito bem pondera o historiador israelense Bem-Dov em recente artigo, diversos pseudoepígrafos já atestariam a crença em um grupo seletivo de pessoas inspiradas e separadas do resto da “nação”. O diferencial seria que nos pseudoepígrafos tais ideologias e práticas sectárias não alcançariam pleno desenvolvimento, enquanto nos rolos sectários eles são levados às últimas consequências<sup>619</sup>. E estas “últimas consequências”, este pleno desenvolvimento carrega íntima relação com o tópico anterior; a identificação da impureza com o mal. Uma vez que a comunidade transfere para si todos os requisitos de pureza que, segundo Boccaccini, na Torá mosaica estão ligadas exclusivamente ao templo, e uma vez que para o judeu comum (em seu cotidiano) não haveria necessidade de os cumprir, a comunidade compreende que, inevitavelmente, eles estão impuros. E se estão impuros (e esse seria o diferencial da concepção

<sup>611</sup> Idem, *ibidem*. p. 96.

<sup>612</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>613</sup> Historiador e Teólogo americano, especializado em estudos judaicos.

<sup>614</sup> NEUSNER, J. Apud: BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese...* *op. cit.* p. 98.

<sup>615</sup> Idem, *ibidem*. P. 99.

<sup>616</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>617</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>618</sup> Idem, *ibidem*. p. 153.

<sup>619</sup> BEM-DOV, J. *The 364-Day Year in the Dead Sea Scrolls and Jewish Pseudepigrapha*. In: KISTER, M. (ed). *The Qumran Scrolls and Their World*. Jerusalem, Yad Ben-Zvi Press, 2009. PP. 435–476..

comunitária frente a uma concepção mais compartilhada no judaísmo do segundo templo), são maus. Logo fazem parte do lote de Belial<sup>620</sup>.

A quinta e última característica sectária presente em alguns textos sectários dos Manuscritos de Qumran é a impossibilidade de caminhar de acordo com Deus fora da comunidade. De acordo com Boccaccini, o dualismo cósmico entre bem e mal tem sua manifestação histórica na oposição entre os membros da comunidade e os de fora da comunidade. O mundo exterior é domínio de Belial (inclusive Jerusalém e seu templo), sendo somente na comunidade que se encontra a salvação eterna.

### **A pré-história da seita**

Como já dito, Boccaccini concorda com os principais pressupostos da Hipótese essênica. Desta forma, o autor concebe que a inauguração da *Yahad* pelo *Mestre da Justiça* ocorre no início do período Asmoneu, isto é, em algum momento por volta de 140 a.C. Mas não somente. O autor aceitará também a premissa que a gênese da comunidade guarda íntima relação com as desavenças internas da coalizão de forças que derrotou o poderio selêucida. Não surpreende, portanto, que Boccaccini enfatize a revolta e o êxito dos Macabeus como o contexto político que está por detrás do *turning point* verificado na história intelectual que a documentação nos permite reconstruir. Em outras palavras, o período da revolta e do início do governo Macabeus ecoa em parte da literatura judaica do Segundo Templo através de mudanças de paradigmas até então recorrentes. Essas mudanças se verificam especialmente dentro da tradição enóquica, que o autor nomeará em seu estudo de *judaísmo enóquico*. Mas já estamos a adiantar em demasia a pena. Vamos por partes.

O autor inicia sua reconstrução da história da comunidade de Qumran afirmando que os textos pré-macabaicos presentes no que restou de sua biblioteca seriam oriundos basicamente de duas tradições: a tradição sadoquita (representada por grande parte dos livros bíblicos presentes e, dentre estes, particularmente pelo Pentateuco), e a tradição enóquica (representada por alguns apócrifo e pseudoepígrafos, e, dentre estes, particularmente pelo primeiro livro de Enoque. Vimos, no capítulo II, que Boccaccini compreende tais tradições como tradições sacerdotais concorrentes e opositoras. Não é nosso interesse retomar toda a explicação, mas cumpre dizer que Boccaccini visualiza as raízes do essenismo no que nomeia de *judaísmo enóquico*. O judaísmo enóquico ou enoquismo seria, como vimos, uma “tradição

<sup>620</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese... op. cit.* p. 100.

sacerdotal antissadoquita do período do segundo templo que se expressava na literatura enóquica mais antiga (Livro dos vigilantes, Levi Aramaico, Livro Astronômico)”.<sup>621</sup> As bases da oposição aos filhos de Sadoque se dava principalmente através de uma concepção própria sobre a origem do mal, que seria fruto do pecado dos vigilantes. Como consequência desta transgressão, o universo bom criado por Deus teria sido corrompido, sendo a realidade o palco onde forças astrais batalham, sendo pouco ou quase nada o que os homens podem fazer para alterar os rumos desse confronto. Somente a intervenção divina direta (que marcaria o fim das tribulações) poderia corrigir este estado.<sup>622</sup> Como também foi visto, essa concepção se oporia frontal e vigorosamente à ideologia sadoquita, que se auto conceberia como fundamental para a manutenção da ordem divina através da correta condução dos sacrifícios do templo de Jerusalém. Para os enoquianos o templo de Jerusalém sadoquita em nada alterava os rumos dessa batalha entre grandes potestades, sendo, portanto, irrisório. Em oposição a principal figura do judaísmo sadoquita – Moisés -, os enoquianos atribuem seus conhecimentos a um patriarca muito mais antigo, e com uma relação muito mais próxima com Deus: Enoque.

Desta feita, a primeira questão que salta aos olhos é o aparente paradoxo de tal seleção. Não seria, desta forma, a presença de ambas na biblioteca da comunidade um contrassenso?

O povo dos manuscritos do mar morto colecionou aqueles antigos textos religiosos sem considerar suas origens ideológicas? Eles eram indiferentes com relação ao conflito entre sadoquitas e enoquianos? Ou havia uma lógica em preservar os documentos de ambos os partidos? A resposta pode ser encontrada em uma série de documentos que repousam cronológica e ideologicamente entre aqueles textos antigos e os escritos sectários da comunidade dos Manuscritos do Mar Morto.<sup>623</sup>

Fazendo uma glosa da citação acima e adiantando um pouco a análise que o autor empreenderá, Boccaccini crê que no contexto das turbulências políticas que sacudiram Jerusalém a partir da reforma religiosa patrocinada pelo soberano selêucida Antíoco Epífanes (215- 162 a.C.), em especial após a morte do último sumo sacerdote sadoquita legítimo, Onías III, a literatura judaica evidenciará tentativas de harmonização entre as duas tradições divergentes. O livro de Daniel, usualmente datado entre a profanação do templo e o êxito dos Macabeus (ou seja, entre 167 e 164 a.C.), seria o primeiro sinal de tal tendência. O quadro, contudo, só receberá as tintas finais no livro dos Jubileus, comumente reconhecido como sendo uma obra produzida após a vitória dos filhos de Matatias. O livro dos Jubileus, por sinal, seria

<sup>621</sup> Idem, ibidem. p. 110.

<sup>622</sup> O enoquismo e as diversas tradições presentes na Judéia durante o século II a.C. serão tema de um capítulo precedente.

<sup>623</sup> Idem, ibidem. P. 114.

uma obra valorizada em Qumran, dado o alto número de cópias encontradas e sua citação pelo documento *inaugural* da seita, o Documento de Damasco. Desta forma, a grupo do *mestre da justiça* teria conscientemente preservado ambas as tradições rivais pois as reconhecia como constituinte de suas raízes, de sua pré-história. Sigamos o autor e analisemos sua imbricada hipótese.

### **A época formativa**

Boccaccini iniciará a análise dos manuscritos constituintes do período de formação da comunidade através da análise de duas obras: O já citado *livro de Daniel* e o livro enóquico das *Visões em Sonho*. *Visões em Sonho* é um livro que está dentro da coletânea de textos comumente atribuídos ao patriarca Enoque, e que foram aglutinadas no primeiro livro de Enoque.<sup>624</sup> O texto (En 83-90) contém duas “visões em sonhos” vistas por um jovem Enoque sobre eventos futuros, similares, portanto, ao livro de Daniel. Em ambos os casos a “visão” corresponde ao calamitoso período pré-revolta dos Macabeus. Boccaccini irá reconhecer que tanto o livro de Daniel, quanto o livro das *Visões em Sonhos* seriam textos apocalípticos: compartilham o mesmo gênero literário (apocalipse) e a mesma visão de mundo (apocalipcismo). Contudo, apesar das semelhanças, os textos não seriam oriundos do mesmo partido, pois enquanto Daniel está impregnado da ideologia do partido da aliança (da tradição Sadoquita), o livro das *Visões em Sonho* claramente se insere dentro da plataforma ideológica do partido enóquico (da tradição enóquica). *Visões em Sonho*, por sinal, é, segundo o autor, plenamente autoconsciente de seu lugar: Enoque é introduzido no relato sem uma apresentação prévia (pressupõe-se, desta forma, que o livro se dirige a uma audiência já afeita a esta tradição e conhecedora do *personagem*), e a ausência de interrupção na linha narrativa entre o livro anterior do *cânon* enóquico - o Livro astronômico (1 Enoque 72-82) - e o próprio *Visões em Sonho* (1 Enoque 82-90) é compreendida por Boccaccini como uma tentativa dos editores deste último de se afirmarem como a continuidade desta tradição enóquica. Para além disso, o rasgo ideológico mais característico do enoquismo está presente: a disseminação do mal e da impureza são frutos do pecado dos anjos rebeldes.<sup>625</sup>

As ausências observadas no livro das *Visões em Sonho* também são significativas e nos ajudam a compor o quadro. A obra contém uma espécie de resumo de toda a história de Israel e lá, como não poderia deixar de ser, está incluso o relato do êxodo do Egito

<sup>624</sup> NICKELSBURG, G. *Literatura Judaica...op. cit.* p.99.

<sup>625</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese... op. cit.* p.116.

e a figura de Moisés. Contudo, de forma coerente à uma obra advinda dos círculos enoquianos, nenhuma palavra é dada sobre o encontro de Moisés com Deus no Monte Sinai e nem sobre a dádiva da Torá. Tal ausência seria sintomática e indicativa que o enoquismo, neste momento, vê a ideologia da aliança e a lei mosaica como os fundamentos do poder de um grupo político opositor aos seus interesses.<sup>626</sup> O segundo templo judaico, outro elemento fundamental na e para a tradição Sadoquita, é explicitamente deslegitimado: “todo o pão que estava nele estava contaminado e impuro” (1 En 89:73).

Algo simetricamente oposto irá ocorrer em Daniel. Daniel compartilha de alguns princípios característicos do pensamento apocalíptico, como, por exemplo, a crença em um mundo em degeneração. Mas, ao inverso de *Visões em Sonho*, Daniel defenderá energicamente a Torá e a legitimidade do segundo templo de Jerusalém, o que levará Boccaccini a afirmar, com alguma segurança, que a despeito das semelhanças, Daniel foi composto por círculos que estavam mais próximos da tradição dos filhos de Sadoque. A degeneração do mundo, um *leitmotiv* do apocalipsismo, seria adaptado e compreendido como uma punição divina em razão da transgressão da lei pelo povo. Coerente com essa perspectiva, os anjos não teriam autonomia de ação e seriam, isto sim, cumpridores da ordem de Deus. Daniel, portanto, “dá testemunho de um círculo apocalíptico que tencionava subordinar os princípios do judaísmo enóquico em uma forma revisada de judaísmo da aliança”<sup>627</sup>

Pois bem, o que significaria estas duas obras e a explicitação de suas alteridades para a análise que empreende o autor? Podemos deduzir alguns pontos. O primeiro deles é a reafirmação da constatação de que o apocalipsismo como *visão de mundo* não é restrito a um único movimento coeso, reverberando, neste momento e segundo este ponto de vista, tanto em um livro produzido pelo partido da aliança quanto em outro gerado pelo partido enóquico. Daniel também teria aberto caminho, talvez de forma relutante e pouco consciente, para a harmonização entre as duas tradições já vistas, uma vez que as principais características do enoquismo (relembremos: a degeneração da história, a impossibilidade dos seres humanos em controlar a disseminação do mal e da impureza, e a consequente necessidade do *eschaton* para essa finalidade) lá estão presentes de maneira simbiótica a doutrina da aliança. Rememoremos que estas características últimas se apresentam subordinadas à lógica do partido da aliança, isto é, a harmonização proposta por Daniel tem partido e direcionamento claros. Em breve será a vez dos enoquianos trilharem o mesmo caminho desbravado por Daniel, mas desta vez com o sinal invertido: os princípios balizadores do partido da aliança estarão subordinados aos

---

<sup>626</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>627</sup> Idem, *ibidem*. p.127.

postulados do enoquismo. Isso ocorrerá alguns anos mais tarde, já após a consolidação dos Asmoneus, em outra obra encontrada em Qumran e que também compunha o corpo dos escritos canônicos da igreja etíope, o Livro dos Jubileus.<sup>628</sup>

### O livro dos Jubileus

Trabalhamos com o livro dos Jubileus no capítulo anterior. Jubileus se insere entre as obras enóquica mais antigas e os documentos sectários. É certamente anterior ao Documento de Damasco, uma vez que é citado por este último. No contexto político da Judéia, Jubileus se encontraria após a crise dos Macabeus e antes das querelas entre o Mestre da Justiça e o Sacerdote Ímpio.<sup>629</sup> Jubileus não pertence ao corpo de Enoque<sup>630</sup>, mas, segundo Boccaccini, trata-se nitidamente de uma obra composta pelo partido enóquico:

O livro dos Jubileus deriva do mesmo partido sacerdotal que produziu os livros de Enoque. Jubileus dá grande importância a Enoque como um escritor e um revelador e as tradições enóquica desempenham um papel importante em Jubileus.<sup>631</sup>

Boccaccini nos explica que a obra se apresenta como uma revelação divina enunciada a Moisés. Em verdade, ele (o livro) se afirma como uma dentre diversas revelações sobre o futuro da humanidade feitas por Deus e anjos a patriarcas antigos. Chama a atenção, por tratar-se de uma obra produzida pelos círculos enóquicos, o fato de o protagonista do livro ser justamente Moisés, pois, como vimos, este personagem está intrinsecamente relacionado a tradição dos filhos de Sadoque. Contudo, Moisés não é retratado como sendo um caso único e especial, isto é, ele é apenas mais um patriarca ao qual Deus fez prenúncios futuros. Jubileus, desta forma, enquadra Moisés dentro de uma tradição de diálogos e revelações divinas que envolve diversos outros patriarcas: Enoque, Noé, Abraão, Jacó e Moisés. Se a tradição inaugurada por Enoque passa de geração em geração, ênfase especial é dada a Levi e a seus filhos, que teriam recebido este acumulado de revelações secretas, na forma de uma biblioteca, das mãos de Jacó. Desta forma, conclui Boccaccini:

Em resumo, o grupo por detrás de Jubileus alega ser o destinatário de uma tradição levítica outra que a Sadoquita, uma tradição de família que reconhece Enoque como seu progenitor e que tem todas as marcas distintivas do judaísmo enóquico.<sup>632</sup>

<sup>628</sup> NICKELSBURG, G. *Literatura Judaica...op. cit.* p. 157.

<sup>629</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da...op. cit.* passim.

<sup>630</sup> Isto é, não compõe o 1º livro de Enoque.

<sup>631</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da...op. cit.* P. 121

<sup>632</sup> Idem, *ibidem.* P. 122.



Pois bem, e como Jubileus procede a aproximação com os dogmas do judaísmo Sadoquita? No livro Astronômico, um dos livros mais antigos da tradição enóquica, Enoque, em uma de suas jornadas celestiais, vê uma série de “tábuas do céu” onde estariam gravados o futuro dos homens na terra; “todos os feitos da humanidade e de todos os filhos da carne na terra, por todas as gerações do mundo”<sup>633</sup>. Quando Enoque retorna à terra, o anjo Uriel ordena que ele escreva tudo o que viu e que ensine todo o conhecimento adquirido a seu filho, Matusalém. De fato, poder-se-ia, segundo o autor, interpretar que a ordem dada por Uriel como um mandamento específico para reproduzir o conhecimento advindo da leitura dessas tábuas. E será desta forma que Jubileus compreenderá. Assim sendo, esta passagem e o conceito de tábuas celestiais, que segundo Boccaccini eram elementos menores na tradição enóquica anterior à Jubileus, irão ser instrumentalizados para servirem a aproximação com a tradição Sadoquita. Jubileus, como já dito, se reconhece como uma dessas revelações, uma revelação que foi dada a Moisés.<sup>634</sup> Desta feita, instaurado o padrão enoquiano de revelação, Jacó irá repetir, passo a passo, o paradigma de seu ancestral:

[Jacó] viu em uma visão da noite e contemplou um anjo que descia do céu, e havia sete tábuas em suas mãos. E ele (as) deu a Jacó e ele as leu e conheceu todas as coisas que estavam escritas nelas, as quais aconteceriam com ele e com seus filhos durante todas as eras. E ele lhe mostrou tudo o que estava escrito nas tábuas (...) E [Jacó] acordou de seu sono e se lembrou de tudo o que havia lido e visto, e escreveu todos os assuntos que tinha lido e visto. (Jubileus 32: 21-26).

Como o exemplo acima permite visualizar, as tábuas celestiais se tornam em Jubileus o mecanismo privilegiado para as séries de revelações que envolverá os diversos patriarcas. O conhecimento advindo da leitura das tábuas é reproduzido pelos patriarcas na forma de escritos e passados de geração em geração como livros secretos. A grande sacada dos autores do Livro dos Jubileus teria sido inserir a Torá sadoquita, um dos pilares do sadoquismo, dentro deste grupo de revelações. Desta forma, a Torá não é única, é apenas mais um elo dentro de uma cadeia de revelações divinas. E mais, ela é apenas *uma* das revelações feitas a Moisés, isto porque o próprio livro Jubileus também se apresenta como uma revelação dada ao patriarca. Desta feita, os enoquianos não apenas teriam tirado a centralidade e a singularidade da Torá sadoquita (ao afirmarem ser ela apenas um elo dentre uma cadeia de revelações), como afirmado que conhecem outras revelações dada à figura central da tradição sadoquita (Moisés),

---

<sup>633</sup> Idem, ibidem. P. 123.

<sup>634</sup> Idem, ibidem.

que os próprios sadoquitas desconhecem. Os enoquianos engenhosamente aceitariam o elemento central da tradição sadoquita o subordinando a sua própria tradição.<sup>635</sup>

Contudo, Boccaccini crê que a tentativa de harmonização entre as duas tradições concorrentes que se constata ao nível da literatura são o indicativo de mudanças mais profundas no interior da sociedade Judaica durante a metade final do segundo século antes da era comum. Essas mudanças estão relacionadas a tensas disputas políticas e carregam estreita correlação com a crise dos Macabeus. Em outros termos, o historiador italiano acredita que durante e após a consolidação do Estado Asmoneu Judéia haveria ocorrido uma mudança no senso de identidade Judaico. Segundo o autor, seria só a partir desse momento, e muito em função da perseguição de Antíoco Epífanes ao templo e à lei, que a auto compreensão do que é *ser judeu* passou a significar o seguimento de um modo de vida baseado nos mandamentos da torá. Em outros termos, a Torá sadoquita deixa de ser a representante de um grupo político-ideológico da sociedade judaica palestinese para se espriar e ser o próprio fundamento de que vem a constituir o homem judeu. Vejamos como Boccaccini desenvolve este raciocínio.

A primeira constatação que faz o autor é que a Torá e a tradição Sadoquita não teriam uma centralidade incontestada antes da guerra dos Macabeus. Tanto Visões em Sonho, quanto em autores judaico-helenísticos – e Boccaccini irá citar nominalmente Artapano<sup>636</sup> – demonstram que “a torá mosaica poderia ser ignorada em círculos não sadoquitas ou estava suscetível a desenvolvimentos sincretistas”<sup>637</sup>. Em outras palavras, a Torá mosaica seria compreendida como oriunda de uma determinada tradição, a sadoquita, essa tradição era ligada a alguns estratos da sociedade judaica, em maior grau aos clãs sacerdotais que tinham sua primazia justificada e legitimada pelos postulados da Torá, mas *ser judeu* não estava necessariamente ligado ao cumprimento da lei de Moisés.<sup>638</sup>

Porém, após a morte do último sumo sacerdote sadoquita, Onias III, e a fuga do restante do clã para o Egito, a casa de Sadoque estaria definitivamente alijada das dinâmicas e disputas políticas na Judéia. Isso teria aberto espaço para que a tradição sadoquita perdesse seu *caráter militante*, isto é, ela deixou de representar e de ser um instrumento para um grupo de atores específicos e ativos na política de Jerusalém. Essa nova situação teria permitido que os Macabeus, ainda segundo Boccaccini, manejassem esta tradição a seu favor, a constituindo como patrimônio do povo judeu e se apresentando como os defensores deste

<sup>635</sup> Idem, ibidem. p. 125.

<sup>636</sup> Historiador do século II a.C. Viveu no Egito.

<sup>637</sup> BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese...** op. cit. p. 126.

<sup>638</sup> Idem, ibidem.

mesmo patrimônio frente ao ímpeto reformista dos gregos e de seus aliados.<sup>639</sup> Ou seja, a tradição Sadoquita, que representava para Boccaccini apenas um determinado grupo político - preponderante é verdade, mas um grupo apenas – passa a ser instrumentalizada como a tradição judaica por excelência, de todos os judeus. Na disputa por corações e mentes que se seguiu as turbulências das tentativas de helenização forçada da Judéia os Macabeus magistralmente mobilizaram a tradição Sadoquita a seu favor, *vendendo a bandeira* de serem eles os defensores da tradição judaica, agora sim representada pela Torá:

Foi por meio da experiência da revolta dos Macabeus que a torá sadoquita se tornou a tora judaica *tout court*, como elemento essencial da identidade nacional judaica. A carta de Aristeas, composta no final do segundo século a.C., mostra que até mesmo nos círculos mais dialógicos da diáspora ocidental a tora mosaica e sua versão grega, a septuaginta, conquistaram uma centralidade que não tinham antes. A revolta dos Macabeus foi o catalisador para o surgimento do nacionalismo judaico. A mudança também fica evidente em fonte não judaicas que usam o termo *Ioudaismos* pela primeira vez para definir o estilo de vida dos judeus étnicos, baseados na obediência à torá mosaica.<sup>640</sup>

E Jubileus reflete esse novo clima. É preciso deixar claro que segundo o autor Jubileus não é uma obra advinda de círculos Macabeus. Como já dito reiteradas vezes aqui, ela é um produto do partido enóquico. De qualquer forma, Jubileus reflete o clima do momento e a tradição Sadoquita – agora compreendida como a tradição judaica – deve e é incorporada ao corpo enóquico. Segundo Boccaccini, na esteira da queda do sadoquismo como movimento político organizado e da reestruturação política por que passou Jerusalém, os enoquianos teriam ganhado ímpeto e confiança, apresentando-se como os candidatos naturais a guias espirituais do nascente Estado. O declínio da casa de Sadoque atestaria a verdade de sua oposição e, por extensão, de suas premissas.

Outro ponto fundamental de inflexão que Jubileus traz frente ao enoquismo anterior, e que tem nítida correlação com essa aproximação empreendida em direção aos postulados do sadoquismo, é a aceitação das prerrogativas do povo hebreu frente as outras etnias. Segundo Boccaccini, a literatura enóquica anterior, e de forma coerente com o antigo conceito enóquico do mal e de sua origem, não impôs limites claros que separassem os escolhidos dos ímpios. Em última instância o mal e a impureza afetariam toda a humanidade (Judeus inclusos) e não há uma barreira que impeça a salvação de não judeus.

Em uma tradição que descreve a disseminação do mal e da impureza como uma praga, os escolhidos são aquelas pessoas, judeus e gentios, que, por quaisquer razões

<sup>639</sup> Idem, ibidem.

<sup>640</sup> Idem, ibidem. p. 127.

misteriosas que sejam, não são afetados por essa doença mortal e, assim, sobrevivem ao dia da purificação final do mundo.<sup>641</sup>

Desta forma, o livro dos Jubileus irá reagir frente ao dismantelamento dos privilégios do povo Judeu. E fará isso através da construção de uma doutrina de eleição que identifica mal com impureza e que se baseia no conceito da predestinação divina. Vejamos.

O primeiro passo que Boccaccini nos aponta no constructo teológico que estamos analisando é a ênfase na onipotência divina. Assim sendo, a despeito da rebelião e do pecado angélico, nada foge ao controle de Deus. O processo histórico é só aparentemente caótico e fruto das disputas entre as forças divinas e demoníacas, em verdade tudo se desdobra da maneira que Deus projetou desde o início, de forma predestinada. O povo judeu foi eleito como um povo especial igualmente de forma predestinada, antes do início dos tempos.<sup>642</sup> Boccaccini chama a atenção para a diferença da forma de compreensão da eleição dos judeus como um povo santo entre a tradição sadoquita e a enóquica. Enquanto na tradição sadoquita a separação entre judeus e não judeus é fruto da história, em Jubileus ela já está estabelecida antes da história da humanidade, é inerente a ordem da criação.<sup>643</sup> Outro ponto fundamental que distingue as duas concepções, diz respeito ao conceito de pureza. No judaísmo sadoquita a pureza seria uma regra autônoma do universo, que o povo eleito também teria que respeitar e se enquadrar. Já no enoquismo, a pureza é inerente ao povo eleito. Dito de outra forma, ser eleito é estar separado do mundo impuro, “o limite entre pureza e impureza se torna o limite entre o bem e o mal”<sup>644</sup>, desta forma é fundamental que os judeus conservem sua pureza de origem, pois ela é o pré-requisito de sua salvação. É impossível ao impuro se tornar puro, mas o puro pode se tornar impuro.

Dentro da nova lógica enoquiana inaugurada por Jubileus, a disseminação da impureza (e da maldade) advinda do pecado angélico (em razão da transgressão da fronteira entre o céu a terra) não só é uma ameaça para a pureza do cosmos, mas para a própria eleição de Israel

A fim de fazer de Israel o povo escolhido, os efeitos da contaminação ocasionada pelo pecado angélico devem ser limitados, e os limites entre o santo e o profano, o puro e o impuro, devem ser restaurados.<sup>645</sup>

---

<sup>641</sup> Idem, ibidem. p. 129.

<sup>642</sup> Idem, ibidem.

<sup>643</sup> Idem, ibidem.

<sup>644</sup> Idem, ibidem. p.130.

<sup>645</sup> Idem, ibidem.

Desta feita, Jubileus retoma a importância da ação humana para a salvação, mas o faz a ligando a uma capacidade de separação do povo eleito frente a impureza generalizada do mundo. É fundamental lembrarmos que Jubileus está inserido em um contexto de disputa política que opôs os defensores de um exclusivismo cultural judeu frente a promotores e apologistas de um contato mais íntimo entre a cultura helênica e a cultura judaica. Quando olhamos desta perspectiva, a construção ideológica de Jubileus faz pleno sentido. Jubileus, desta forma, está, palavras de Boccaccini, obcecado pela manutenção dos limites entre o puro e o impuro, entre o santo e o profano.<sup>646</sup> Além de o contato com gentios, outra forma de impureza seriam os pecados morais: assassinato, idolatria e imoralidade sexual.<sup>647</sup> Jubileus, portanto, irá promover uma identificação da pureza com moralidade, algo que não seria enfatizado na tradição sacerdotal sadoquita.

A identificação entre mal e impureza faz da separação a nova senha para a salvação de uma forma que anteriormente era desconhecida no judaísmo, tanto na tradição enóquica como na tradição sadoquita. Ainda que as palavras mais duras estejam reservadas para aqueles judeus que arriscam a pureza de Israel, a separação que Jubileus promove é entre judeus e gentios, não propriamente entre o povo judaico. Jubileus não usa a linguagem do remanescente..<sup>648</sup>

### **Os documentos enóquicos posteriores**

Após o Livro dos Jubileus, o enoquismo irá produzir uma série de documentos subsequentes que evidenciarão a evolução de suas concepções. Também seria possível observar, através da análise sistêmica empreendida pelo autor, um progressivo afastamento entre o movimento enóquico e os núcleos de poder estabelecidos em Jerusalém após a consolidação dos Macabeus. Os enoquianos que posteriormente irão fundar a comunidade cismática de Qumran defenderiam uma determinada resposta a essa situação que não será seguida pela maioria dos enoquianos. É a divergência entre os rumos que o movimento deveria tomar frente a não aceitação plena de suas ideias pelos Asmoneus que acarretou, em última instância, a comunidade de Qumran. Antes de seguirmos com o raciocínio desenvolvido pelo autor, se faz necessário dizer algumas palavras sobre um documento já citado anteriormente, o Documento de Damasco. O documento é um dos principais elementos de suporte da hipótese de que estamos, de fato, diante da biblioteca de uma comunidade estruturada. Isto porque ele é reconhecido pelos eruditos como o documento inaugural e estruturador do movimento

---

<sup>646</sup> Idem, ibidem. p. 132.

<sup>647</sup> Idem, ibidem. P. 131.

<sup>648</sup> Idem, ibidem. P. 134.

cismático ao qual a seita de Qumran se vinculava ou vinculou. Segundo Florentino Garcia Martínez, o documento se divide em três partes. Enquanto a primeira delas narra a história da emergência do grupo; desde os acontecimentos que levaram ao rompimento com poder de Jerusalém até formalização do mesmo, a segunda e a terceira parte versam sobre as regras e as normas a serem seguidas no convívio comunitário.<sup>649</sup> Desta feita, o Documento de Damasco sinaliza um momento em que parte do movimento enoquiano não busca mais o convencimento ou a reconciliação com outros setores da sociedade judaica, tomando o caminho da separação.

É importante que o leitor compreenda que temos, desta forma, dois documentos representativos de marcos fundamentais para a história da tradição enóquica. Enquanto o Livro dos Jubileus sinaliza um momento de harmonização da tradição enóquica com a Sadoquita (em função, obviamente, dos acontecimentos políticos ocorridos na Judéia que permitiram tal fato), o Documento de Damasco evidencia um estágio posterior, resultante da rejeição dos princípios do enoquismo pelo novo poder estabelecido em Jerusalém. Temos, portanto, que trabalhar com essas duas referências temporais-literárias; o Livro dos Jubileus balizando um momento inaugurado pelo início das turbulências que levarão ao êxito dos Macabeus e o Documento de Damasco como o marco de uma cisão ocorrida no enoquismo após a consolidação do mesmo clã no poder.

Boccaccini usará três documentos encontrados em Qumran e supostamente datados entre estes dois limites citados acima para demonstrar como os ideais sectários foram se manifestando progressivamente. Tais documentos são o Rolo do Templo, a Epístola de Enoque e a Carta Halákica.

O Rolo do Templo era um documento desconhecido até a descoberta do corpo documental qumranita. Contudo, apesar de ser um documento desconhecido, ele não perfila teses sectárias, sendo por isso considerado pelo autor como um texto pré-sectário. O documento, que assim como Jubileus se apresenta como sendo uma revelação feita a Moisés, consiste na descrição da construção de um templo futuro e do conjunto de leis concernentes a ele e a cidade de Jerusalém.<sup>650</sup> Boccaccini não explicita a data de sua redação, mas deixa claro que se trata de um documento posterior ao Livro dos Jubileus. De fato, Boccaccini irá postular, escorando-se nos estudos de James VanderKam e de Gershon Brin<sup>651</sup>, que o Rolo do Templo é um documento intimamente relacionado ao livro dos jubileus, e, assim como este, transparece ser filiado a “um

<sup>649</sup> PÉREZ, G. Aranda; MARTÍNEZ, F. García; FERNÁNDEZ, M. Peréz. *Literatura Judaica Intertestamentária*. São Paulo: Ave-maria, 2000, p. 42.

<sup>650</sup> BOCCACCINI, *Além da hipótese...* *op. cit.* p. 138.

<sup>651</sup> Boccaccini cita as seguintes obras: BRIN, Gershon. Regarding the connection between the Temple Scroll and the Book of Jubilees. *Journal Of Biblical Literature*, p. 108-129. (1993) e VANDERKAM, James. The Temple Scroll and the Book of Jubilees. In: BROOKE, G. J. (Ed.). *Temple Scroll Studies*. Sheffield: Jso Press, 1989. p. 211-236.

círculo sacerdotal que se opõe à instituição de Jerusalém e tem sérias reservas sobre a legitimidade do segundo templo”<sup>652</sup>. O documento estaria, portanto, “enraizado em tradições pré-macabeias que refletem uma interpretação levítica dissidente da torá sadoquita”<sup>653</sup>.

Desta feita, apesar de ser um texto que polemiza e antagoniza com a ordem até então atuante, o Rolo do Templo é programático, isto é, preconiza uma reforma política e religiosa para todo o povo judeu. “O espírito do rolo do templo não é isolacionista, mas inclui todo Israel como uma entidade homogênea”<sup>654</sup>, ou, em outras palavras, ele não defende uma separação sectária frente a sociedade judaica. Boccaccini conclui, pois, que tanto o Livro dos Jubileus, quanto o Rolo do Templo são documentos que demonstram claramente um momento em que o judaísmo enóquico transmutou-se de um movimento oposicionista para um movimento proposicionista:

A experiência da crise dos Macabeus transformou o judaísmo enóquico de um partido de oposição em partido que está pronto e ansioso para governar. Com Jubileus e o Rolo do Templo, a ideologia oposicionista da literatura enóquica mais antiga foi transformada em uma plataforma para um novo governo de Israel.<sup>655</sup>

Pois bem, e no que consiste o documento? Como dito mais acima, o Rolo do Templo se caracteriza por ser uma proposta de constituição “detalhada e consistente”<sup>656</sup> para Israel, que preconiza a construção de um novo templo e de um novo código de leis de pureza. Vimos que o Livro dos Jubileus promove uma mudança ideológica no enoquismo ao identificar a impureza com o mal e a afirmar a necessidade de mantê-la afastada para a salvação de Israel. O Rolo do Templo, dentro dessa lógica, define, através de seu código de pureza, a maneira de alcançar a idealizada pureza apregoada.

Uma comparação rápida com o decreto de Antíoco III (que Josefo nos traz em sua obra), nos permite compreender como o autor do Rolo do Templo esperava alterar o código de pureza sadoquita<sup>657</sup>. O decreto de Antíoco III especifica que o templo de Jerusalém está proibido para os gentios e para todo o judeu que não se purifique “segundo seus próprios costumes”.<sup>658</sup> No entanto, a mesma restrição não se aplica a cidade de Jerusalém, que se encontra proibida somente para os animais que são proibidos de serem comidos pelos judeus.

<sup>652</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese... op. cit.* p. 137.

<sup>653</sup> Idem, *ibidem.* p. 137.

<sup>654</sup> Idem, *ibidem.* p. 141.

<sup>655</sup> Idem, *ibidem.*

<sup>656</sup> Idem, *ibidem.* p. 138.

<sup>657</sup> Boccaccini nos contextualiza, informando que o decreto de Antíoco III, segundo Josefo, foi proclamado em “honra do templo”, isto é, confirmando o *status quo* do mesmo, e marca uma aceitação pelo no poder estrangeiro que domina Jerusalém dos princípios do sadoquismo. Idem, *ibidem.* P. 139.

<sup>658</sup> Idem, *ibidem.*

Vemos, pois, que no código de pureza aceito e avalizado por Antíoco, temos dois níveis distintos, um para o templo e outro para a cidade. Boccaccini nos informa que o Rolo do Templo acaba com tal distinção igualando à cidade as mesmas restrições que o templo está sujeito.<sup>659</sup> O exemplo citado pelo autor é baseado no código de pureza do Levítico, que em seu capítulo 15, versículo 18, estabelece a proibição de frequentar o templo aquele que estiver sexualmente impuro (que tenha feito relações sexuais recentemente). O Rolo do Templo simplesmente estende esta norma para toda a cidade. O mesmo princípio se aplica aos requisitos de pureza que no levítico são submetidos apenas aos sacerdotes, como por exemplo, a interdição que cegos possam compor o corpo sacerdotal. No Rolo do Templo eles estão proibidos de entrar na própria cidade de Jerusalém.

A lógica aqui é muito clara. Uma vez que o Livro dos Jubileus igualou a impureza com o mal e fez da pureza um pré-requisito para a salvação, é necessário que os judeus conservem, de toda forma possível, sua pureza. Os rígidos requisitos de pureza que na lógica sadoquita são necessários apenas para aqueles que, ao intermediar a relação do povo com o divino, estabelecerão uma relação mais próxima com Deus (e daí a necessidade de estar puro), aqui necessariamente deve ser estendida a todo o povo, sob risco de a impureza que contamina a humanidade adentrar no seio do povo escolhido. É evidente que a rigidez de tais princípios (e a dificuldade de os cumprir) aponta para impossibilidade prática do cumprimento deste projeto, e de sua futura rejeição. Tal rejeição, que veremos mais a frente, levará uma parcela do movimento enóquico a optar pela separação frente ao povo judaico. No entanto, neste momento, como o Rolo do Templo é um documento propositivo a toda a sociedade judaica, ele não pode ser considerado sectário.

O próximo documento analisado por Boccaccini é conhecido como a *Epístola de Enoque*. Trata-se de um documento previamente conhecido à descoberta dos Manuscritos do Mar Morto, visto brevemente no capítulo anterior e que compõe o primeiro livro de Enoque. O documento consiste de três discursos do patriarca antediluviano para seus filhos, todos estruturados de maneira similar e predizentes do futuro. A história é resumida do tempo do suposto autor (Enoque) até o *escathon*, em dez períodos, chamados na obra de “semanas”.<sup>660</sup> Segundo George Nickelsburg, a Epístola lembra outros escritos apocalípticos em sua mensagem e em seu propósito, exortando seus leitores

[...] à firmeza com base em uma mensagem revelada sobre o julgamento iminente que removerá a opressão e adjudicará a injustiça. Essa obra partilha com os apocalipses

<sup>659</sup> Idem, *ibidem*. p. 140.

<sup>660</sup> NICKELSBURG, G. *Literatura Judaica...op. cit.* p. 223.



que abordamos a pretensão de ser um antigo escrito destinado aos leitores dos últimos dias.<sup>661</sup>

Mas, continua Nickelsburg, apesar de conter em seu interior um apocalipse “breve e esquemático”, ela não se caracteriza como tal, isto é, ela não se organiza como um apocalipse (“um relato ordenado de eventos futuros”<sup>662</sup>), sendo, desta forma, melhor definida como um conjunto de exortações baseados em tal conhecimento<sup>663</sup>.

A Epístola está em consonância e preserva os motivos da literatura enóquica anterior, apresentando, contudo, alguns pontos divergentes.<sup>664</sup> O principal deles, e em franca discrepância com os livros enóquicos anteriores, é que o pecado é visto como uma criação dos homens, um ponto de vista que, segundo John Collins, “parece contradizer a explicação da origem do mal na história dos vigilantes”.<sup>665</sup> Este detalhe é importante, pois aponta para uma tendência de pensamento que se cristalizará nos documentos sectários. Estes últimos anulam a autonomia dos anjos rebeldes em favor da onipotência divina. Em Qumran, os anjos malévolos são instrumentos punitivos de Deus em razão das transgressões humanas.

Outra inovação que a epístola traz é a linguagem e a doutrina da *dupla eleição*. Desde de Jubileus que a tradição enóquica concebe que na história humana – sujeita à inexorável degeneração até a chegada da época messiânica – há um grupo de escolhidos por Deus (a “planta da justiça”) que conservam sua piedade apesar da impiedade circundante. Jubileus deixa claro que este grupo é Israel como um todo, e, segundo Boccaccini, devemos compreender este conceito a luz das disputas que envolviam judeus e não judeus (somados a uma minoria de “traidores”) no período turbulento que se seguiu a tentativa de reforma empreendida por Antíoco Epífanes. Uma vez que o sadoquismo deixara de ser uma tradição concorrente, Jubileus trabalhava no sentido de resgatar ao povo judeu os privilégios da aliança e eleição divinas.

A inovação da epístola é usar este mesmo motivo para ungir um grupo específico dentro da sociedade Judaica, um grupo que no início dos tempos finais (a época do autor) será escolhido por Deus e receberá sabedoria especial. Uma dupla eleição. Para Boccaccini a doutrina da dupla eleição testifica um novo estágio no desenvolvimento do judaísmo enóquico que carrega estreita correlação com o contexto político da Judéia. Enquanto no Livro dos Jubileus e no Rolo do Templo o tom é entusiasmado e propositivo, abarcando toda a sociedade,

<sup>661</sup> Idem, *ibidem*. P. 228.

<sup>662</sup> Idem, *ibidem*. P. 228.

<sup>663</sup> Idem, *ibidem*. P. 228.

<sup>664</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese...* *op. cit.* p. 146 e COLLINS, John. *A imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 107.

<sup>665</sup> NICKELSBURG, G. *Literatura Judaica, entre ... op. cit.* p.107.

na Epístola de Enoque a ênfase muda de todo o Israel para um grupo minoritário. O autor conjectura que com a consolidação dos Asmoneus no poder, o enoquismo veio gradualmente a perceber que ele era uma minoria dentro de Israel. Teria sido a decepção e frustração com tal constatação que permitiu o início do desenvolvimento de uma identidade separada dentro do judaísmo. Este teria sido o “começo de um período de controvérsias marcado pelo crescimento de atitudes sectárias”.<sup>666</sup>

Por fim Boccaccini irá analisar o documento conhecido como Carta Halálica. A carta Halálica era um documento previamente desconhecido até a descoberta dos manuscritos de Qumran e, na análise de Boccaccini, pertence ao mesmo estágio do desenvolvimento do judaísmo enóquico ao qual pertence a epístola de Enoque<sup>667</sup>. O documento expressa uma determinada interpretação sobre os preceitos da Torá, advogando a favor de certas práticas sociais e sobre a condução do culto do templo<sup>668</sup>. Está estruturado como uma carta pública ou um tratado, em tom “respeitoso e conciliatório”<sup>669</sup>, enviado de um grupo organizado a outro. Para Boccaccini “A Carta Halálica descreve o nascimento de um grupo cismático que se dirige a alguém que tem autoridade sobre as razões para sua separação de um grupo majoritário”.<sup>670</sup>

Segundo o autor, a carta comunga dos princípios do enoquismo, estando, desta forma, incluída no movimento enóquico e sendo uma representante do mesmo.<sup>671</sup> Porém, da mesma forma que a epístola de Enoque, a carta acredita que o processo de degeneração da história já começou a se inverter e, desta feita, Deus estaria selecionando uma parcela de escolhidos dentre o povo escolhido. Assim sendo, a carta retoma o sectarismo em germe que se vislumbrou pela primeira vez na Epístola de Enoque; é necessário aos escolhidos por Deus separar-se da multidão de pecadores e andar no caminho da correção: “[Vocês sabem que] nós nos separamos do resto do po[vo e que nós evitamos] nos misturar nessas atividades e nos associar com eles nesses assuntos” (4QMMT 92-94).

Boccaccini crê, contudo, que a separação vislumbrada na carta era considerada apenas temporária. O tom conciliatório usado pela mesma deixaria transparecer que o objetivo da carta é o convencimento da correção dos pontos de vista de seus autores pelos seus leitores. Assim como na Epístola de Enoque, os enoquianos (ou parte deles), a despeito da determinação de resguardarem uma identidade separada, acreditam terem uma missão para a totalidade do Israel, e, ao fim e ao cabo, terão reconhecidos a correção de seus postulados. Desta feita, a carta

<sup>666</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese...* op. cit. P. 153.

<sup>667</sup> Idem, ibidem. P. 153

<sup>668</sup> NICKELSBURG, G. *Literatura Judaica, entre ...* op. cit. p. 289.

<sup>669</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese...* op. cit. p. 157.

<sup>670</sup> Idem, ibidem. P. 154.

<sup>671</sup> Idem, ibidem. P. 154

representaria um estágio anterior ao sectarismo explícito e virtualmente irreconciliável que encontramos nos documentos sectários, um estágio em que a separação completa e o isolamento no deserto ainda não se processaram. Tal opinião é compartilhada por García Martínez e George Nickelsburg<sup>672</sup>. Para Martínez,

[...] esse grupo pré-qumrânico já tinha adotado o calendário, seguido a halacá que conhecemos de outras composições de Qumran e começado a desenvolver algumas das ideias teológicas características que conhecemos, em uma forma mais desenvolvida, a partir das mesmas composições qumrânicas.<sup>673</sup>

Nickelsburg irá destacar que, apesar de ecoar preocupações comuns a textos qumrânicos sectários, estão ausentes na Carta Haláquica os termos característicos e recorrentes da seita Qumran (tais como: “Filhos da luz”; Filhos das trevas”; “Sacerdote ímpio”; “perseguidores de coisas agradáveis”), concluindo, desta forma, que ela “deriva de um período antigo da história qumranita (antes que as divisões se fortalecessem) ou de um grupo antecedente”.<sup>674</sup>

A Carta Haláquica é, desta forma, o último documento do período formativo da seita de Qumran. O próximo documento analisado pelo autor, o Documento de Damasco, já assinalaria o início do período de separação entre o enoquismo e o qumranismo. A partir desse momento, a literatura sectária e a literatura enóquica seguirão por caminhos distintos e não comunicantes. Enquanto a maior parte do movimento enóquico seguirá falando para todo o Israel, uma parcela deste movimento irá escolher o caminho do radicalismo ideológico, condenando todo tipo de contato e diálogo com outros judeus não-membros, criando, no isolamento do deserto, uma comunidade sectária.

Antes de adentrarmos no documento fundador da seita, o Documento de Damasco, recapitulemos o percurso construído por Gabriele Boccaccini até aqui. Em um primeiro momento se constatou que havia, durante todo o período do Segundo Templo até a crise provocada pelas tentativas de reforma religiosa em meados do século II a.C., duas tradições teológicas concorrentes e antagônicas. Enquanto a tradição Sadoquita (que era majoritária, gozava de enorme prestígio e ocupava a centralidade do Estado) estava ligada a figura de Moisés, ao templo de Jerusalém e à Torá; a Tradição Enóquica ligava-se ao patriarca antediluviano Enoque, ignorava a lei de Moisés (a Torá) e defendiam que o sacerdócio Sadoquita e seu templo estavam maculados. De fato, para a tradição Enóquica, dado que a

<sup>672</sup> NICKELSBURG, G. *Literatura Judaica, entre ... op. cit. passim.*

<sup>673</sup> MARTÍNEZ, F. G. apud BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese...* *op. cit.* p. 155.

<sup>674</sup> NICKELSBURG, G. *Literatura Judaica, entre ... op. cit.* p. 292.

origem do mal é sobre-humana, os homens pouco ou nada podiam fazer para contê-lo. Daí a irrelevância do templo de Jerusalém e do sacerdócio sadoquita nesse sentido. Só a direta intervenção divina daria vim o processo de degeneração pelo qual passava o mundo.<sup>675</sup>

Foi visto também que o fato de ambas as tradições estarem presentes na biblioteca de Qumran não seria uma contradição, pois a seita as reconheceria como parte integrante de sua história. E de fato, com a crise desencadeada pela tentativa de reforma religiosa patrocinada por Antíoco Epífanes, haverá uma reviravolta na dinâmica política de Jerusalém, que permitirá que a Tradição Enóquica trilhe o caminho da harmonização para com a sua concorrente Sadoquita. Com a saída de cena do clã sadoquita de Jerusalém (materializada pela morte do último sumo sacerdote sadoquita legítimo, Onias III e pela fuga do clã para o Egito), observaremos a aproximação entre as duas tendências. É no Livro dos Jubileus que observamos a forma como alguns dos elementos característicos do Judaísmo Sadoquita, e que até então eram silenciados na literatura enóquica anterior, são incorporados aos princípios do enoquismo. É importante atentarmos que não estamos falando simplesmente de estratégia política, pois, para Boccaccini, este período de crise e de revolta marca também uma mudança estrutural no senso de identidade judaico. A partir da experiência dos Macabeus a identidade judaica irá se confundir com uma conduta de vida específica, baseada nos mandamentos da Torá. Se antes da revolta a Torá era supostamente compreendida como a representante de um determinado setor da sociedade judaica, sendo passível de ser ignorada ou alterada, a partir dos Macabeus, e o livro dos jubileus expressa esse momento, ela passa a ser compreendida como patrimônio do povo judaico por excelência.

Da igual forma ao Livro dos Jubileus, o Rolo do Templo também se apresenta como sendo uma revelação a Moisés. Tanto o Livro dos Jubileus como o Rolo do Templo seriam os documentos enóquicos representativos do momento histórico em que o enoquismo passa de uma plataforma oposicionista para uma plataforma propositiva. Na esteira da revolta, na esteira da saída da Judéia do clã sadoquita/oníada e do êxodo dos Macabeus, os enoquianos, “ganham ímpeto, confiança, talvez até mesmo popularidade”<sup>676</sup>, apresentando-se como guias espirituais naturais de Israel.<sup>677</sup>

Contudo, após a consolidação dos Asmoneus no trono e no sumo sacerdócio, esta “grande ilusão”<sup>678</sup> teria se tornado “desapontamento”<sup>679</sup>. A Epístola de Enoque e a Carta

<sup>675</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese... op. cit.* p. 109.

<sup>676</sup> Idem, *ibidem.* p. 135.

<sup>677</sup> Idem, *ibidem.*

<sup>678</sup> Idem, *ibidem.*

<sup>679</sup> Idem, *ibidem.*

Haláquica transparecem este estado de espírito. A Epístola é fundamental para a história intelectual que o autor constrói pois é nela que se encontra desenvolvido pela primeira vez o conceito da dupla eleição. Com a Epístola, os enoquianos se auto referenciam como um grupo especial, suscitado por deus dentro da sociedade judaica. A Carta Haláquica é um documento muito mais preciso e claro nesse sentido, tratando abertamente de divergências haláquicas existentes entre os emissores da carta e seus receptores. Martínez acredita que a Carta é representativa de uma cisão ocorrida dentro do próprio enoquismo, mas, para Boccaccini, representa uma divergência entre o enoquismo e as altas autoridades de Jerusalém. De todas as maneiras, este é o último documento do período formativo da seita. Após a Carta Haláquica o que se pode constatar, ainda segundo o constructo de Boccaccini, é a coexistência de dois grupos íntima e ideologicamente relacionados ao enoquismo, mas distintos quanto a atitude a ser tomada frente a tal situação: enquanto um deles insistirá no diálogo e nas tentativas de convencimento sobre a correção de suas premissas, o outro buscará o caminho do isolamento e do sectarismo. Será o Documento de Damasco que marcará a bifurcação dos caminhos.

### **O Documento de Damasco**

Já falamos um pouco sobre o Documento de Damasco na primeira subseção deste capítulo. Para Boccaccini, o documento relata o surgimento de um grupo cismático, que rompe de maneira irreparável não só com o templo de Jerusalém e seu corpo dirigente, mas também com a sociedade judaica de maneira geral, se reconhecendo como o único bastião da justiça e vontade divinas.<sup>680</sup> As constantes referências ao Mestre da Justiça e o uso de termos primeiramente encontrados no Documento de Damasco pelos documentos sectários estabelece de forma indubitável a filiação ideológica e literária desses últimos em relação ao primeiro.<sup>681</sup>

O Documento de Damasco está estruturado em duas partes principais: uma exortação inicial aos membros da comunidade e um compêndio de diversas normas legais destinadas a regular a vida na comunidade. A exortação inicial é um relato da história do grupo. Começa com o chamado para que os filhos da luz se separem dos transgressores, para que ouçam a voz de Moisés e se mantenham fiéis a seus preceitos. Há três discursos de “um instrutor”, dirigidos a “seus filhos”; os que entram na aliança e conhecem a justiça. No primeiro deles há a instrução sobre os caminhos de Deus, e culmina com a aparição do Mestre da Justiça e com a fundação da seita. No segundo há a doutrinação sobre a predestinação dos justos e

<sup>680</sup> Idem, *ibidem*. p. 166.

<sup>681</sup> NICKELSBURG, G. *Literatura Judaica, entre ... op. cit.* p. 244.

ímpios; e, finalmente, no terceiro resume-se a história sagrada desde a queda dos Vigilantes até a fundação do grupo como a “casa segura em Israel”. Estes três discursos são acompanhados de uma parte em que se contrapõe aos que estão fora da comunidade – caíram nas redes de Belial: fornicação, riqueza e profanação do santuário. Termina-se com duas exortações contra aqueles que decidiram não fazer parte do grupo; infiéis à nova aliança, apóstatas sem possibilidade de retorno. As exortações terminam com a promessa de salvação para os membros que permanecerem fiéis a todas as normas.<sup>682</sup>

Segundo Martínez, a segunda parte do Documento de Damasco pode ser subdividida em duas. Em um primeiro momento vemos um conglomerado de prescrições legais, agrupadas globalmente por temas. Ainda segundo o historiador argentino, mais do que um tratado sistemático de halaká sectária, estamos diante de uma antologia de normas, compiladas a partir de diversas coleções de leis, e nas quais normas destinadas a todo o Israel se misturam a prescrições que regulam a vida sectária nas “assembleias das cidades”, nas “assembleias dos acampamentos” e a normas de condutas de seus funcionários, sem que seja possível traçar um fio condutor entre elas. Já em um segundo momento temos a legislação sectária em si: regra do acampamento, regra do instrutor do acampamento, regra da reunião geral de todos os acampamentos, instruções sobre o sacerdote chefe. Termina com o código penal em que se definem os castigos para as transgressões da disciplina comunitária.<sup>683</sup>

Martínez nos diz que esta obra claramente incorpora fontes muito diferentes, mas que seu resultado final é fortemente estruturado e unificado, refletindo os preceitos de quem os agrupou. O *Documento de Damasco* é, em resumo, uma composição sectária, que coloca a história do grupo na perspectiva da história sagrada, apresenta os membros do grupo como separados dos filhos da morte, formadores de uma nova aliança e que aceitaram uma determinada interpretação da Lei.<sup>684</sup>

Boccaccini arrola o Documento de Damasco dentro da tradição enóquica que estamos analisando. Para ele a halaká do documento está “intimamente relacionada”<sup>685</sup> a halaká do Rolo do Templo e da carta Halákica, e a “Heilsgeschichte”<sup>686</sup> do documento é similar a aquele de Jubileus, Rolo do Templo e do Apocalipse das semanas. Segundo Philip Davies “os dois [Jubileus e o Documento de Damasco] vêm dos mesmos círculos, os quais provavelmente também produziram partes de [1] Enoque”<sup>687</sup>. No entanto, ainda segundo Boccaccini, o

<sup>682</sup> PÉREZ, G. Aranda; MARTÍNEZ, F. García; FERNÁNDEZ, M. Pérez. *Literatura...* op. cit. p. 43.

<sup>683</sup> Idem, *ibidem*. p. 44

<sup>684</sup> Idem *ibidem*. p. 45.

<sup>685</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese...* op. cit. p. 161.

<sup>686</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>687</sup> DAVIES, P. R. Apud: BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese...* op. cit. p. 161.

documento traz uma característica que está ausente da literatura enóquica anterior e o coloca como o precursor da literatura sectária de Qumran. Essa seria o início de um sectarismo mais desenvolvido, que vê nos seguidores do mestre da Justiça um grupo especial e com identidade separada, tanto dentro da sociedade judaica, como dentro do movimento enóquico. O documento seria, portanto, “o texto-ponte entre a literatura enóquica mais antiga e a literatura sectária de Qumran”.<sup>688</sup>

Vamos a essas mudanças. A primeira mudança significativa frente a tradição enóquica anterior e que aponta para o desenvolvimento do pensamento sectário diz respeito a compreensão que o documento faz do grupo do “escolhidos”. Vimos que desde a crise dos Macabeus, a literatura enóquica passou por uma inflexão que alterou algumas de suas preposições mais antigas. O Livro dos Jubileus, por exemplo, reage contra a concepção enóquica de que a disseminação do mal e da impureza, a maneira de uma praga, afetaria toda a humanidade inclusive os judeus inclusos. Assim, escorado em uma formulação que identifica o mal com a impureza, e alicerçado na noção de predestinação, defende que desde do início dos tempos deus separou uma parcela da humanidade, os judeus, da impureza que se espalharia pelo cosmos.

Já a Epístola de Enoque faz a compreensão de que no início do final dos tempos (que ela julga ser a sua época), um grupo especial dentre os judeus será escolhido. São os escolhidos dentre os escolhidos, que receberão sabedoria especial, devendo se manter separados do resto do povo, mas agindo em seu nome, preparando, desta forma, o caminho para a salvação de Israel. Dentro deste contexto, a grande inovação do Documento de Damasco, e que inaugura aquilo que podemos definir como uma ideologia sectária, é que o grupo de “escolhidos” (que a tradição enóquica reconhece desde a Epístola de Enoque) não é mais um grupo especial que guiará todo Israel, mais sim um grupo que substituirá Israel. Ou seja, a salvação e o status privilegiado de Israel frente ao universo corrompido, que Jubileus fez questão de restaurar, é, agora, negado em privilégio de um grupo restrito e diminuto. O documento de Damasco contradiz todo o constructo ideológico enoquiano desde Jubileus, afirmando que no início dos tempos não foi todo o Israel que foi escolhido, se mantendo puro frente ao universo impuro, mas sim e apenas uma parcela dele.<sup>689</sup> E mais, os escolhidos teriam sido “*chamados pelo nome*”<sup>690</sup>, ou seja, há a negação de qualquer compreensão salvífica baseada no senso étnico ou em qualquer senso coletivo: “Deus escolheu como remanescente não o povo de Israel, não uma

---

<sup>688</sup> Idem, ibidem.

<sup>689</sup> Idem, ibidem. p. 164.

<sup>690</sup> Idem, ibidem.

tribo, não algumas famílias, nem mesmo um grupo minoritário, mas indivíduos ‘pelo nome’”.<sup>691</sup> Desta forma, o que é inaugurado através deste documento (e que depois irá encontrar pleno desenvolvimento nos textos sectários) é a promoção de uma separação enfática do enoquismo frente ao restante de Israel. De maneira inédita e ao contrário de todo o desenvolvimento enoquico desde Jubileus, o Documento de Damasco defende que todo Israel está vivendo em erro e pecado. Assim como os gentios serão punidos no final dos tempos, o mesmo ocorrerá aos judeus que não se vincularem à nova aliança que agora é promulgada.<sup>692</sup>

Para Boccaccini, o Documento de Damasco pode ser considerado um texto que apresenta características sectárias e pré-sectárias. Ele é sectário quando não oferece as pessoas nenhuma opção a não ser adentrar na nova comunidade. Contudo, é pré-sectário pois ainda mantém a porta aberta, isto é, permite aos judeus que se arrependam de seus pecados e que aceitem a ideologia que promulga.<sup>693</sup> Como nos diz o autor, o movimento matriz, isto é, o movimento enoquico, é censurado e elogiado ao mesmo tempo. A melhor forma de explicar estas características do texto é concebê-lo, obviamente segundo Boccaccini, como uma “tentativa inicial da comunidade do mestre da justiça de se definir em relação ao seu movimento matriz”.<sup>694</sup> Desta feita, Damasco seria um texto pré-qumranico, composto por uma elite enoquica sectária e endereçado às comunidades enoquicas maiores, cujo objetivo, do texto, era obter a liderança do movimento.<sup>695</sup>

Se essa era a intenção do grupo por detrás do texto, ela falhou. Damasco representa, portanto, não uma inflexão (mais uma) na tradição enoquica, mas sim o texto fundador de uma corrente cismática que irá se apartar de seu movimento matriz. Contudo, ele ainda não testifica o início da vida comunal qumranita, mas sim seu momento imediatamente anterior. De todos os modos, temos, no Documento de Damasco, a origem daquilo que posteriormente se tornará a comunidade do Mar Morto.

A partir de então estará fundada a Comunidade de Qumran. Os textos sectários subsequentes demonstrariam um aprofundamento das ideias formuladas no Documento de Damasco, respeito e apologia pela figura do Mestre da Justiça e o uso de termos auto referenciais comuns. A partir de Damasco também, se verificará, segundo Boccaccini, uma bifurcação na cadeia de documentos enoquica: a Comunidade de Qumran irá se fechar em torno de si mesma, com concepções teológicas próprias e elevado sectarismo, enquanto outros

---

<sup>691</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>692</sup> *Ibidem*. P. 166.

<sup>693</sup> *Idem*.

<sup>694</sup> *Idem*, *Ibidem*. P. 169.

<sup>695</sup> *Idem*, *Ibidem*. P. 169.



documentos enóquicos posteriores continuarão a falar para todo o Israel e não desenvolverão traços sectários.<sup>696</sup>

#### 4.3.2.3 Análise comparativa

Findadas as análises historiográfica e sistêmica, é chegado o momento de promover a síntese dos resultados alcançados. Desta feita, Boccaccini conclui que tanto a análise sistêmica, quanto a análise historiográfica mostram uma relação entre um movimento predominante e um grupo minoritário, um grupo minoritário com posições radicalizadas e identidade definida.<sup>697</sup> O que a historiografia antiga definiu como essenismo abarcava tanto o que os historiadores modernos definem como judaísmo de Qumran, quanto o judaísmo enóquico. Boccaccini argumenta que a grande dificuldade deste tipo de argumentação é que enquanto o relato de Plínio e Dio estão plenos de descrições sobre a sociologia dos essênios (e Boccaccini identifica isso somente com a comunidade de Qumran), o relato de Fílon e Josefo, que supostamente descreveriam o que Boccaccini nomeia de enoquismo preponderante, não trazem referências detalhadas da vida comunal dos essênios.<sup>698</sup> No entanto, e o autor afirma que o quadro promovido pelas fontes judaicas do primeiro século em relação a ideologia e sociologia dos essênios apresentaria notáveis semelhanças com a ideologia e a sociologia do judaísmo enóquico preponderante. Vamos a elas.

Um dos primeiros pontos que Boccaccini irá arrolar para identificar o essenismo com o enoquismo vem a ser a respeito da posse e o uso de livros sagrados. Vimos na análise sistêmica que o enoquismo construiu uma tradição textual distinta da Torá sadoquita. Fílon e Josefo igualmente certificam que a tradição essênica era uma tradição escrita baseada em livros. Josefo nos diz que eles eram “Zelosos nos escritos dos antigos”<sup>699</sup> e “educados em livros sagrados”.<sup>700</sup> Boccaccini nos informa que os livros dos essênios não são os mesmos da tradição sadoquita, pois apesar de Fílon e Josefo não nomearem esses livros, o relato de ambos deixaria transparecer que se tratam de livros para além do eles, os historiadores judeus antigos, reconheceriam como parte da bíblia hebraica.<sup>701</sup> Josefo é específico nesse tópico, mencionando especificamente que se trata de “livros da seita deles”<sup>702</sup> Todo o relato desses autores estaria

<sup>696</sup> Idem, *ibidem*. p. 173.

<sup>697</sup> Idem, *ibidem*. p. 213

<sup>698</sup> Essa afirmação é controversa. Como vimos no primeiro subcapítulo deste capítulo, Josefo traz valiosas informações sobre a sociologia dos essênios.

<sup>699</sup> FLÁVIO, Josefo. **Guerra dos judeus contra Roma**. Livro II. 154.

<sup>700</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>701</sup> Sabemos que o uso deste termo é anacrônico. Seguimos o autor. BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese...** *op. cit.* p. 216.

<sup>702</sup> FLÁVIO, Josefo. **Guerra dos judeus contra Roma**. Livro II. 153.

estruturado de modo a realçar a peculiaridade dos essênios frente aos outros grupos, no caso, através da presença de livros próprios.

É claro que Boccaccini acredita que esses livros aos quais a historiografia antiga se refere são a literatura enóquica que foi analisada pelo autor em sua análise sistêmica. Para tanto o autor irá se valer das informações da historiografia antiga que somente sobre o essenismo afirma possuir livros sagrados outros que não os da tradição sadoquita.<sup>703</sup> Josefo seria significativo nesse referente, pois seu relato comparará a fidelidade saduceia ao cânon sadoquita com a o conhecimento adicional dos fariseus baseado na oralidade.<sup>704</sup> A tradição essênica seria, desta forma, a única que é descrita como tendo uma tradição própria baseada em livros próprios.

Em conclusão, quem quer que os essênios tenham sido, eles representam uma variedade de judaísmo cujo “cânon” (exatamente como o “cânon” enóquico) era mais extenso que a Bíblia utilizada por Fílon e Josefo e incluía livros que eram apenas deles. À luz dos conteúdos desses livros secretos, é também provável que Josefo e Fílon se referissem aos livros do Judaísmo enóquico. Se os enoquianos não eram os essênios, eles eram seu equivalente.<sup>705</sup>

Para além da posse dos livros sagrados, Boccaccini chama a atenção para as semelhanças ideológicas presentes nos relatos historiográficos antigos sobre os essênios e na literatura enóquica. É interessante perceber que a ligação que se estabelece ao nível da ideologia se dá entre os relatos dos autores judeus e a literatura enóquica não-qumrânica, fortalecendo a conclusão de que Fílon e Josefo se referem aquilo que Boccaccini nomeou de enoquismo preponderante, enquanto Dio e Plínio se referem ao Qumranismo.<sup>706</sup> As semelhanças arroladas pelo autor são a rejeição da predestinação individual (que, como vimos, é um conceito bastante difundido nos documentos qumrânico sectários), a crença de que o mal existente no mundo não foi criado por Deus (o relato de Fílon citado pelo autor é esclarecedor. Fílon afirma que os essênios acreditam que “a Deidade é a causa de todo o bem, mas de nenhum mal” [Omn. Prob. Lib. 84]. Essa questão é singularmente importante pois o qumranismo, ao reafirmar a onipotência divina, terminou por negar a liberdade dos anjos malignos), e a crença na imortalidade da alma.<sup>707</sup> Para além das questões ideológicas, Boccaccini também irá identificar grande semelhanças entre os textos enóquicos e o relato da historiografia antiga acerca dos essênios no que concerne a sociologia do grupo, tais como a abstinência sexual e a pobreza

<sup>703</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese...* op. cit. p. 216.

<sup>704</sup> Idem, ibidem.

<sup>705</sup> Idem, ibidem. p.219.

<sup>706</sup> Idem, ibidem. p. 213.

<sup>707</sup> Idem, ibidem. passim.

voluntária. Para tanto, o autor irá se valer de textos enóquicos posteriores ao período analisado aqui, textos como a *epístola de Enoque*, as *similitudes de Enoque* ou o *testamento dos doze patriarcas* que identificam os justos com os pobres e os abastados com os ricos.<sup>708</sup> Cumpre dizer, contudo, que neste caso específico os documentos sectários qumranitas (que condicionam a entrada na comunidade a doação dos bens para a coletividade) são uma ligação muito mais forte entre os relatos históricos e o conteúdo dos documentos.

De todo modo, após essa longa jornada, Boccaccini irá expor de maneira condensada suas conclusões. Para ele, a história do judaísmo enóquico (visualizada através da análise de textos literários correlacionados) e do essenismo (obtida através do relato historiográfico antigo) são a mesma história. Seria possível identificar também que a origem da comunidade do Mar Morto se dá através de um rompimento com o movimento essênio/enóquico matriz. Enquanto o essenismo/enoquismo continuará um movimento amplo e não sectário, a comunidade do Mar Morto irá se sectarizar e fechar-se sobre si mesma. Para lograr tal conclusão o autor irá se valer dos documentos sectários, que explicitamente expõe divergências de seus autores com um grupo até então aparentado, do uso que os documentos sectários fazem de concepções que estariam presentes na literatura enóquica anterior ao cisma, e da posse e preservação, pela comunidade, deste mesmo material enóquico. A análise dos relatos preservados de historiadores e filósofos da antiguidade sobre os essênios também nos levaria para a mesma conclusão. Enquanto os autores judaicos, que conheciam em minúcias a sociedade judaica da Palestina, descrevem o essenismo não-qumrânico (que Boccaccini irá nomear de essenismo preponderante), os autores não-judeus, interessados em relatos de cunho mais exóticos em função de sua audiência, descreveriam o qumranismo. O fato de todos os autores usarem a mesma nomenclatura para designar o que descrevem é indicativo de indubitável correlação entre as duas realidades descritas.<sup>709</sup> Tal correlação (que através da análise sistêmica seria justamente um apartamento, uma secessão de um grupo minoritário frente a um coletivo mais amplo) também nos ajuda a entender tanto as semelhanças quanto as diferenças entre os relatos históricos dos autores judeus e não judeus no que concerne a ideologia e sociologia das realidades narradas. De todo modo, passemos em resumo a história do movimento enóquico/essênio até o surgimento da comunidade do mar morto segundo a hipótese de Boccaccini.

Como vimos, Boccaccini visualiza as raízes do essenismo no que nomeou de judaísmo enóquico. O judaísmo enóquico ou enoquismo era uma “tradição sacerdotal

---

<sup>708</sup> Idem, *ibidem*. p. 232.

<sup>709</sup> Idem, *ibidem*. p. 78.

antissadoquita do período do segundo templo que se expressava na literatura enóquica mais antiga (Livro dos vigilantes, Levi Aramaico, Livro Astronômico)”. Como vimos também, as bases da oposição aos filhos de Sadoque se dava através da concepção da origem do mal, que seria fruto do pecado dos vigilantes. Como consequência desta transgressão, o universo bom criado por Deus teria sido corrompido, sendo a realidade o palco onde forças astrais batalham, sendo pouco ou quase nada o que os homens podem fazer para alterar os rumos desse confronto. Somente a intervenção divina direta (que marcaria o fim das tribulações) poderia corrigir este estado.

Essa concepção opõe-se frontal e vigorosamente a ideologia sadoquita, que se queria fundamental para a manutenção da ordem divina através da correta condução dos sacrifícios do templo de Jerusalém. Para os enoquianos o templo de Jerusalém sadoquita de nada alterava os rumos dessa batalha entre grandes potestades, sendo, portanto, irrisório. Em oposição a principal figura do judaísmo sadoquita – Moisés -, os enoquianos atribuem seus conhecimentos a um patriarca muito mais antigo, e com uma relação muito mais próxima com Deus: Enoque.

Teria sido em meados do século II a.C. que grandes mudanças irão ocorrer no enoquismo. Com a crise dos Macabeus e a saída da cena política Hierossilimitana do clã sadoquita o enoquismo passará por uma inflexão ideológica. O Livro dos Jubileus e o Rolo do Templo atestam que a partir desse momento o enoquismo passará a incorporar os constructos teológicos sadoquitas ao seu cânone, não mais ignorando a Torá sadoquita e legitimando a instituição do Templo de Jerusalém. Para Boccaccini, a partir desse momento o enoquismo teria deixado de ser um movimento marginal e opositor, para se tornar um movimento mais extenso e propositivo. Seria a ambição dos enoquianos substituir os sadoquitas, liderando espiritualmente a nação israelita no novo período que surgia com o êxito macabeu. Nesse sentido os documentos enoquianos também reagiriam a concepção enóquica mais antiga de que toda a humanidade – judeus inclusos- são afetados pelo mal. Segundo o historiador italiano: “O determinismo histórico de Deus restaurava os fundamentos da eleição de Israel e conferia sentido a um projeto político e religioso concreto para o povo escolhido, mesmo nesse mundo corrompido”.<sup>710</sup>

No entanto, as expectativas dos enoquianos teriam sido frustradas com a consolidação dos asmoneus no poder e no sumo sacerdócio. A rejeição a seus princípios e postulados fez com que os enoquianos desenvolvessem a autoconsciência de serem os

---

<sup>710</sup> Idem, *ibidem*. p. 239.

escolhidos dentre os escolhidos. A concepção da dupla eleição os levou a buscar algum grau de separação frente ao restante da sociedade, o que se verifica em documentos como a Protoepístola de Enoque e a Carta Haláquica. Boccaccini acredita que teria sido neste momento que os enoquianos se tornaram os essênios descritos por Fílon e Josefo, com o estabelecimento de comunidades em centros urbanos e vilarejos por toda a Palestina. Ainda segundo Boccaccini, as muitas semelhanças entre a vida comunitária essênica palestinese e a vida na comunidade do Mar Morto demonstraria que “a estrutura das comunidade essênias já estava formada em suas linhas básicas antes do surgimento da comunidade de Qumran”.<sup>711</sup>

Por fim, o último estágio do processo histórico hipotetizado pelo autor é a ocorrência de um cisma dentro do movimento essênio e que dará origem a comunidade de Qumran. O Documento de Damasco atesta que um grupo de essênios, guiados por uma liderança sacerdotal nomeada de Mestre da Justiça, rompe com as lideranças sacerdotais estabelecidas no templo, iniciando um movimento cismático que corta todas as relações com as instituições políticas e religiosas de Israel. Para Boccaccini, o *Mestre da justiça* e seu grupo pregavam uma separação mais estrita e radical perante a sociedade judaica. Segundo o autor, esse grupo acreditava que os judeus não essênios estavam sob o domínio de Belial, e viam a si mesmos como o único remanescente santo. De qualquer forma, a maioria dos essênios não teria aceito este posicionamento, e poucos teriam seguido o grupo quando este decidiu se auto exilar no deserto. O rompimento com as instituições políticas e religiosas de Israel significou também um crescente rompimento com o movimento enóquico/essênio matriz. No plano ideológico, a comunidade de Qumran, partindo de suas raízes enóquicas, desenvolveu conceitos próprios (como o predeterminismo individual e a identificação da impureza com o mal) manteve alguns princípios do enoquismo (como a crença no dualismo cósmico) e exacerbou outros (a crença em uma separação muito mais incisiva frente aos judeus não essênios).

## **Norman Golb e a hipótese de Jerusalém**

### **Introdução**

Outra hipótese que abordaremos nesta dissertação sobre a provável origem da documentação é aquela formulada pelo historiador norte americano Norman Golb. O livro de Golb, “Quem escreveu os Manuscritos do Mar Morto”, é a síntese e o resultado de anos de

---

<sup>711</sup> Idem, *ibidem*. p. 239.

reflexão do autor sobre o assunto, expostos principalmente em artigos publicados em diversas revistas científicas ao longo das décadas de 70 e 80.<sup>712</sup> A obra de Golb tem um valor inestimável não só pela proposta que ele faz sobre a origem do corpo documental mas também, e talvez até principalmente, pela constante exposição que o autor procede das diversas fraquezas que perpassam a afamada Hipótese essênica. Golb se especializou ao longo de sua formação e de sua carreira como historiador no estudo de manuscritos judaicos antigos, o que possibilitou, segundo suas próprias palavras, que enxergasse o conjunto documental descoberto na região noroeste do Mar Morto através de outra perspectiva.<sup>713</sup>

Outro ponto fundamental de atentarmos neste momento, e Golb reconstrói isto de maneira magistral em seu livro, é que a Hipótese essênica se explica - tanto a sua formulação, quanto a sua manutenção - pelo histórico das descobertas, análises e publicações do material encontrado. Dito de maneira clara, a Hipótese essênica fazia pleno sentido no momento de sua formulação, quando se conhecia somente os primeiros sete documentos, mas posteriormente, com os novos materiais que foram surgindo, se tornou imperativo uma reformulação de suas bases, quiçá seu completo abandono. No entanto, como o material do Mar Morto não se submeteu, obviamente que segundo Golb, aos trâmites acadêmicos usuais, a hipótese pode manter-se através de expedientes explicativos bastante duvidosos. Sigamos o autor nas procedentes críticas que ele formula e na proposta de compreensão que ele nos traz.

A primeira coisa que Golb nos diz é que ao analisarmos um texto antigo é necessário indagarmos se o material que temos em mãos é de natureza *documentária* ou *literária*, e se se trata de um *original autógrafo* ou de uma *cópia*.<sup>714</sup> As características dos manuscritos variam bastante dependendo de sua natureza, assim como seu valor para a reconstrução histórica. Os autógrafos documentários seriam os textos mais valorados pelos historiadores, pois são propícios a fornecer imagens de sociedades do passado - possuem a solidez e a proximidade de testemunho oculares - trazendo, não raro, nomes de pessoas e lugares, datas, além, é claro, de um conteúdo precioso,<sup>715</sup> ao contrário da “literatura

<sup>712</sup> GOLB, Norman. **Quem escreveu...***op. cit.*

<sup>713</sup> Idem, *ibidem*. *passim*.

<sup>714</sup> Por documentários supõe-se todo manuscrito que não tem uma natureza literária, ou seja, podem ser certificados de propriedade, cartas pessoais ou oficiais, registros cartoriais, trâmites legais, contratos de casamento e divórcio, certificados de venda, lista de livros comprados e vendidos e praticamente todos os outros tipos de registro caracteristicamente usados em sociedades letradas. Por autógrafos se compreende os textos que foram redigidos pelo próprio autor, ao contrário das cópias, redigidas, em sua maioria por escribas.

<sup>715</sup> Nesse sentido, torna-se interessante procedermos a comparação entre os documentos do mar morto e a documentação encontrada nas cavernas do uádi muraba'at, referente ao período da revolta de Bar Kokhba (132 -135 d.C.) Enquanto a documentação encontrada no uádi, por tratar-se em sua maior parte de autógrafo, trazem, por exemplo, cartas provavelmente redigidas pelo próprio líder da revolta (Bar Kokhba), além de diversos nomes de indivíduos, lugares e documentos legais relativos a propriedades de terra, nada disso pode ser conseguido através da documentação de Qumran. Graças à natureza da documentação do uádi Muraba'at foi possível verificar que Jerusalém em 134 d.C. estava nas mãos dos revoltosos judeus, ao contrário da opinião vigente até então. Ver mapa II. Idem, *ibidem*. p. 77.

imaginativa, que só podem oferecer uma percepção indireta das forças dinâmicas que moldavam as sociedades do passado”<sup>716</sup>. Obviamente que temos muito poucos autógrafos documentários em Qumran, e na época em que a teoria essênica foi formulada, ainda não se tinha descoberto nenhum. As dificuldades e o grau de incerteza gerados pela reconstrução história executada através da *literatura imaginativa* de Qumran são altos. Assim sendo, devemos ter em mente que qualquer hipótese que advogue esta ou aquela origem para o corpo documental é altamente, me perdoem a redundância, hipotética.

### **A formulação da Hipótese essênica e a arqueologia de Khirbet Qumran**

Como vimos na primeira seção deste capítulo, a hipótese essênica foi inicialmente sugerida por Eliezer Sukenik no final da década de 40 do século XX, embasado, principalmente, pelo conteúdo do documento que depois ficou sendo conhecido como a Regra da comunidade. De fato, a Regra trazia uma série de ritos de iniciação e regras, de práticas e crenças que guardavam nítidas semelhanças com as características que as fontes clássicas nos diziam sobre os essênios. A semelhança desta com o já conhecido Documento de Damasco foi também notada, e, posteriormente, de ambos com o Peshet de Habacuc. Desta forma, Golb afirma que nesse início de contato com o novo material, “(...) os sete Manuscritos do Mar Morto descobertos em 1947 constituíam uma unidade compacta e manejável: havia afinidades suficientes entre tais textos para permitir generalizações aparentemente razoáveis sobre o corpus como um todo”<sup>717</sup>.

No entanto, mesmo neste momento, alguns elementos já deveriam ter sido observados com mais atenção. O primeiro elemento a atentar é que não há um único manuscrito documentário qumrânico, que, como vimos, são poucas exceções, que atestasse o fato de que houve uma seita – seja essênica ou não – habitando a localidade de Khirbet Qumran. De fato, mesmo nos escritos literários do Mar Morto, não se estabelece nenhuma ligação demonstrável com o sítio. O que temos é o relato de Plínio, que ligava os essênios a alguma localidade oeste do Mar Morto, ao norte de En Guedi. No entanto, se as conexões entre os manuscritos e as ruínas já eram tênues em 1947, após o estudo destas últimas, iniciadas por de Vaux e Harding em 1951, deveriam ter sido ainda mais questionadas.

Segundo Golb, um dos principais elementos arqueológicos usados por de Vaux para estabelecer o elo orgânico entre os manuscritos e as ruínas era o fato de o estilo das

---

<sup>716</sup> Idem, *ibidem*. p. 71.

<sup>717</sup> Idem, *ibidem*. p. 126.

cerâmicas encontradas nas ruínas serem virtualmente idênticas às aquelas anteriormente encontradas nas cavernas. De Vaux teria inclusive proposto, em função de um aposento que ele identificou nas ruínas como sendo uma olaria, que as cerâmicas usadas para condicionar os rolos teriam sido fabricadas em Qumran<sup>718</sup>. Porém, para Golb, cerâmicas semelhantes encontradas em sítios distintos não é um critério para o estabelecimento de um elo orgânico:

[...] se trata de um axioma da investigação arqueológica que, se jarros de estilos idênticos ou semelhantes são encontrados em diferentes localidades, isto não necessariamente indica uma conexão orgânica entre elas, mas apenas a povoação simultânea de tais localidades durante o dado período de que as cerâmicas possam datar.<sup>719</sup>

Posteriormente, quando se encontrou cerâmicas de estilos semelhantes em quatro outros sítios arqueológicos (uádi Murabbat, Em Ghuweir, Quailba e Jericó), ficou ainda mais claro que a análise e as conclusões de de Vaux estavam demasiadamente precipitadas.<sup>720</sup> Outro elemento arrolado por de Vaux para estabelecer uma ligação orgânica entre o sítio e os manuscritos era o fato de terem sido encontradas nas ruínas inscrições em jarros e óstracos cuja escrita seria, nas palavras de de Vaux, “igual à dos documentos”<sup>721</sup> Para Golb trata-se de uma das afirmações mais misteriosa feita pelo arqueólogo, pois não há qualquer elemento que permita tamanha proposição.<sup>722</sup> Por último, Roland de Vaux julgou reconhecer que um dos cômodos tratava-se do “scriptorium” da seita, isto é, o local onde os manuscritos eram copiados. Esta convicção se baseou no fato de terem sido encontrados dois tinteiros e três “mesas” de argamassa. No entanto, Golb nos indica que não há nenhuma indicação que os escribas antigos usassem mesas para produzir seu material, não só as representações que chegaram até nós nunca os mostra exercendo sua atividade sentados em mesas, como a própria altura e inclinação das mesmas não parecem ser apropriadas à prática. Além do mais, não foi encontrado nenhum material reconhecidamente típico dos escribas antigos, tais como pergaminhos, instrumentos para polir, agulhas e fios.<sup>723</sup>

Os exemplos acima nos permitem compreender melhor o processo pelo qual a hipótese essênica pode se sedimentar. Todos os elementos arrolados por de Vaux para conectar manuscritos-ruínas eram extremamente pouco sólidos. O que tínhamos, antes das expedições arqueológicas de de Vaux, eram alguns documentos que deixavam transparecer a existência de

<sup>718</sup> Idem, ibidem. p. 52.

<sup>719</sup> Idem, ibidem.

<sup>720</sup> Idem, ibidem, p. 53.

<sup>721</sup> DE VAUX, Roland. Apud: GOLB, Norman. **Quem escreveu...** op. cit. p. 51.

<sup>722</sup> Idem, ibidem. p. 53.

<sup>723</sup> Idem, ibidem. p.49.



um movimento religioso judaico durante o período intertestamental, e, como as práticas desse grupo se pareciam com aquelas que as fontes clássicas nos dizem sobre os essênios, a hipótese de uma identidade comum foi formulada. Uma das fontes clássicas que nos informam sobre os essênios é, como já visto, Plínio o velho. Plínio também é a única fonte que especificamente os localiza, e esta localização já havia sido notada por Sukenik logo quando das primeiras sugestões de que o material encontrado poderia ser essênio. Vemos, pois, que de Vaux executou sua expedição arqueológica com essas informações a tiracolo, deixando a impressão, para o leitor moderno, que sua expedição não teve a imparcialidade que uma missão científica necessita e já estava, desde sua gênese, inclinada a encontrar elementos que pudessem comprovar que Khirbet Qumran era o local exato do relato de Plínio e, por extensão, que tratavam-se mesmo de manuscritos da dita seita. No entanto, os resultados da expedição arqueológica de Vaux guardam uma incrível e irremediável contradição com o próprio relato Plínio.

Vimos, na primeira seção deste capítulo, que de Vaux dividiu a ocupação do sítio em algumas fases. A última fase de ocupação pela comunidade sectária foi denominada por de Vaux de *período II*, e se estenderia de 4 a 1 a.C. até 68 d.C., quando as legiões romanas destacadas para debelar a revolta em Jericó, e após pacificar a cidade, marcharam para o sul e, após batalha, dominam o sítio. A partir de 68 d.C., portanto, Khirbet Qumran, pela análise de de Vaux, teria sido ocupada por legiões romanas que lá se aquartelaram até, provavelmente, 73 d.C., quando a fortaleza de Massada é finalmente vencida. Esta fase que de Vaux denominou de período III e é o último momento de ocupação humana do sítio. Lankester Harding, o companheiro de trabalho de de Vaux na expedição à Qumran afirmou, em face da conclusão a que chegou a análise arqueológica empreendida por ambos, que “ao que parece (...) as pessoas que viveram em Khirbet Qumran depositaram os manuscritos na caverna [relembremos que, nesse momento, somente uma caverna havia sido ‘descoberta’]”, e que tal fato condizia “com o relato de Plínio, o velho, sobre os essênios”<sup>724</sup>. Tudo estaria muito bem se não fosse o fato de que Plínio escreve seu relato sobre a Judéia dentro de uma perspectiva pós 70 d.c. Logo após a passagem em que localiza o sítio dos essênios, o historiador romano continua: “abaixo dos essênios, havia antigamente a cidade de En Guedi, que, na fertilidade de suas terras e na densidade de seus arvoredos de palmeiras, só perdia para Jerusalém, mas que agora, tal como esse outro lugar, é um monte de cinzas”.<sup>725</sup> E não é só esta passagem que atesta que quando Plínio escreveu, o sítio de Khirbet Qumran, segundo a própria análise de de Vaux e Harding, já

---

<sup>724</sup> Idem, *ibidem*. p. 25.

<sup>725</sup> O VELHO, Plínio. Apud: GOLB, Norman. *Quem escreveu...op. cit.* p. 39.

estaria ocupada por tropas romanas<sup>726</sup>. Ou seja, uma análise das conclusões arqueológicas a luz do relato de Plínio atestaria o oposto do que afirmou Harding, isto é, de que o sítio de Qumran não condiz com o local de habitação dos essênios descritos pelo historiador romano, uma vez que tropas romanas já ocupariam o local desde 68 d.C.

Vemos, desta forma, que mesmo neste momento inicial de formulação, a hipótese essênica já apresentava alguns dados contraditórios. Contudo, se nesses primórdios era possível sustentá-la apesar de algumas incongruências, Golb irá demonstrar que com as descobertas posteriores os elementos anômalos à hipótese se avolumaram, exigindo de seus defensores um grande esforço explicativo para sua manutenção. Nesta seção iremos seguir o autor em sua análise de algumas destas anomalias.

## O Rolo de Cobre

Descoberto em 1952 na gruta 3<sup>727</sup>, o *Rolo de Cobre*<sup>728</sup> é um dos achados mais enigmáticos e controversos de Qumran. Além disso é um achado que, em certa medida, não se harmoniza com a Hipótese essênica, sendo por isso um dos elementos usados por Golb para desacreditá-la. Como veremos, seu conteúdo indica que muito provavelmente seu local de origem é Jerusalém, o que estaria de acordo com a proposta sobre a origem do material que Golb irá formular mais adiante.

A primeira coisa que chama a atenção é o material que o texto está impresso. Enquanto a maioria dos pergaminhos encontrada é de couro, alguns poucos em papiro, o Rolo de Cobre é, como indica o nome, gravado em uma fina folha de cobre. É o único material do corpo documental que apresenta tal característica<sup>729</sup>. A prática de escrever em cobre não é desconhecida dos historiadores, Golb nos informa que por ser gravado em tal mídia, um metal valioso e de grande durabilidade, ele deveria ser considerado importante para seus autores<sup>730</sup>. E o conteúdo do manuscrito pode nos dar alguma pista do porquê de sua importância. O Rolo de Cobre é, literalmente, um mapa do tesouro. O documento, que não tem introdução nem ornamentos, lista de forma direta “sessenta e quatro locais de tesouros

<sup>726</sup> Golb nos aponta alguns outros fatos nesse sentido. Alguns parágrafos antes de localizar o sítio dos essênios, Plínio também afirma que Maqueronte, outra famosa fortaleza romana, foi conquistada por tropas romanas, um fato notoriamente posterior a queda de Jerusalém. Na mesma seção também é informado que Vespesiano fundou a colônia de Prima Flávia em Cesaréia. Vespesiano, como sabemos, foi imperador de 70 a 79 d.C. GOLB, Norman. *Quem escreveu...op. cit.* p. 40.

<sup>727</sup> MCCARTER JUNIOR, Kyle. O Pergaminho de Cobre. In: SHANKS, Hershel (org.). *Para compreender os Manuscritos do Mar Morto*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 241-259. p. 242.

<sup>728</sup> Ver imagens VI e VII.

<sup>729</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>730</sup> GOLB, Norman. *Quem escreveu...op. cit.* p. 158.

ocultos”<sup>731</sup>. Começando com uma frase preposicional (Em tal e tal lugar) o documento enumera, um após o outro, essas localidades, informando a quantidade de objetos de valor que ela guarda. Enquanto alguns bens de valor religioso são citados (“vasilhas de dízimos do senhor dos povos e vestes sagradas” 3Q15, Col. I.) a maior parte dos objetos se constitui de talentos de ouro e prata. Um exemplo do que estamos falando:

No canal que há no caminho ao Leste de Beth-Ajsar, ao Leste de Ajzar: vasos de dízimos e livros e uma barra de prata. No vale exterior, em meio ao curral do partos, na pedra, escava dezessete côvados debaixo dela: prata e ouro, dezessete talentos. No túmulo que há na entrada da garganta do oleiro, escava três côvados: quatro talentos. No barbeito que há em há-Shavé, orientado ao Oeste, na parte Sul, no subterrâneo orientado ao Norte, escava vinte e quatro côvados: sessenta e seis talentos. (3Q15, Col.VIII).

O Rolo de Cobre é um dos poucos exemplos de autógrafos documentais que temos em Qumran. Escrito em um hebraico não-literário, a grafia não possui a elegância e a uniformidade típica dos escribas profissionais.<sup>732</sup> O rolo, tal como as cartas de Bar Kokhba, cita diversos toponômios genuínos e desconhecidos no deserto da Judéia, assim como nomes pessoais.<sup>733</sup>

Por todas as razões arroladas acima, o Rolo de Cobre tornou-se um incômodo para a Hipótese essênica. A começar pela enorme riqueza que ele narra. Segundo uma estimativa feita por J. T. Milik, haveria algo entre 58 e 174 toneladas de metais preciosos descritos pelo documento.<sup>734</sup> Apesar de os primeiros pesquisadores que tiveram acesso ao documento afirmarem que se tratava de tesouros escondidos da seita<sup>735</sup> essa afirmação não se encaixava bem com a forma que os essênios vinham sendo caracterizados até aqui. Como era possível que uma pequena comunidade, onde seus membros renunciavam a toda riqueza pessoal, onde se mostrava em seus textos tão avessos a riqueza, pudessem ter possuído um tesouro dessa magnitude? Segundo Kyle McCarter, estudioso responsável por uma nova análise do material no início dos anos 90, o conteúdo do texto permite traçar uma conexão com Jerusalém, uma vez que a maior parte dos objetos religiosos citados pelo texto se conecta com o templo e seus sacerdotes.<sup>736</sup> Para Golb, “uma vez que esse rolo havia sido encontrado numa das cavernas juntamente com outros manuscritos literário escritos em pergaminho”<sup>737</sup>, a

<sup>731</sup> MCCARTER JUNIOR, Kyle. O Pergaminho de Cobre. In: SHANKS, Hershel (org.). **Para compreender...op. cit.** p. 251.

<sup>732</sup> GOLB, Norman. **Quem escreveu...op. cit.** p. 158.

<sup>733</sup> Idem, *ibidem*. p. 154.

<sup>734</sup> MCCARTER JUNIOR, Kyle. O Pergaminho de Cobre. In: SHANKS, Hershel (org.). **Para compreender...op. cit.** p. 250.

<sup>735</sup> K.G. Kuhn foi o primeiro a fazer tal afirmação. Posteriormente, John Allegro corroborou tal hipótese. Como veremos, ambos mudaram de ideia afirmando que, em verdade, o tesouro era pertencente ao Templo de Jerusalém. GOLB, Norman. **Quem escreveu...op. cit.** p. 158.

<sup>736</sup> MCCARTER JUNIOR, Kyle. O Pergaminho de Cobre. In: SHANKS, Hershel (org.). **Para compreender...op. cit.** p. 254.

<sup>737</sup> GOLB, Norman. **Quem escreveu...op. cit.** p. 159.

possibilidade de que todos os manuscritos, e não só o Rolo de Cobre, fossem provenientes de Jerusalém ganha força.<sup>738</sup>

De fato, como vimos, nada nos manuscritos permite estabelecer uma relação entre esses últimos e o sítio de Qumran e a análise arqueológica do sítio também não conseguiu, a despeito das afirmações dos arqueólogos responsáveis, verificar o estabelecimento de um elo orgânico entre ambos. Desta feita, um dos únicos autógrafos documentários que temos, e que, como vimos, são o tipo de documento que nos dá os maiores subsídios para a reconstrução histórica, nos aponta justamente para Jerusalém como sua origem.

### **Filactérios**

Outro elemento que atesta contra a teoria de que o material encontrado era pertencente a um único e diminuto grupo vem a ser os filactérios encontrados em diversas cavernas. Como sabemos, os judeus de observância rigorosa interpretam literalmente a injunção do Deuteronomio que diz: “atarás [essas palavras que hoje te ordeno] como um sinal à tua mão e como um frontal entre teus olhos. E tu as inscreverás nos umbrais da tua casa” (Dt 6,8-9). Desta feita, estes mesmos judeus prendem pequenos estojos contendo passagens do texto bíblico na testa, no braço e no vão da porta de suas residências. O uso de filactérios já era atestado no evangelho de Mateus (“Praticam todas as suas ações com o fim de serem vistos pelos homens. Com efeito usam largos filactérios e longas franjas” Mt 23, 5), por Flávio Josefo e pelo autor da Carta de Aristéias<sup>739</sup>. Contudo nenhum desses especifica se se tratava de um hábito difundido ou restrito a alguns grupos. Os samaritanos, por exemplo, não tinham o costume de usar qualquer filactério.<sup>740</sup>

Em Qumran foram achados cerca de 30 filactérios em diversas grutas (1, 4 e 8). Nada na documentação encontrada faz qualquer referência ao uso de filactérios e Golb credita que a postura vislumbrada nos manuscritos que embasam a hipótese da comunidade sectária, principalmente os pesharim, não condizem com uma interpretação literal das escrituras.<sup>741</sup> A grande questão, contudo, é outra. Por mais que a comunidade de Qumran tivesse o hábito de usar filactérios, o material encontrado não poderia ter pertencido a indivíduos de um único e mesmo grupo judaico. Isto porque “os textos a maior parte dos filactérios encontrados nas

<sup>738</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>739</sup> A *carta de Aristéias* é uma carta supostamente escrita por Aristéias a um desconhecido Filócrates. Ela narraria o processo de tradução da torá que daria origem da septuaginta. Flávio Josefo a reproduz em sua obra. Idem, *ibidem*. p. 138.

<sup>740</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>741</sup> Idem, *ibidem*.

cavernas – publicados por diferentes estudiosos nos anos cinquenta, sessenta e setenta – não condiziam uns com os outros”<sup>742</sup>. Para Golb, seria muito improvável que uma seita tão ciosa de seus princípios religiosos não normatizasse a prática do uso dos Filactérios através de ritos e textos específicos.

Josef T. Milik foi o estudioso que em 1977 estudou boa parte dos filactérios encontrados. Como assinala o autor, as diferenças são de grande monta. Enquanto alguns textos encerram passagens relativamente longas do Pentateuco, tais como aqueles que incluem Êxodo 12, 43- 13,16, Deuteronômio 5,1-6,9 e 10,12-11,21 e, em um caso, a passagem conhecida como cântico de Moisés (Dt 32), outros filactérios são bem mais curtos, equivalendo ao que posteriormente foi normatizado pelo rabinato (Ex 13, 1-10 e 11-16 e Dt 6, 4-9 e 11, 13-21).<sup>743</sup> Milik, um estudioso que desde dos primórdios da descoberta advogou abertamente pela hipótese essênica, justificava essas disparidades afirmando que, através destas descobertas, seria possível verificar que a prática do uso de filactérios seria, ainda neste momento, “privada e semi-sacralizada”<sup>744</sup>. Golb muito bem argumenta que tal alegação é muito frágil e trata-se, em verdade, de um dos vícios acadêmicos que vinham caracterizando a reflexão dos principais defensores da hipótese essênica, que era compreender e “explicar” os fatos a luz da hipótese. Não seria crível que uma diminuta e radicalizada seita, que segundo a hipótese padrão exercia rígido controle sobre seus membros permitisse que estes

[...] fossem tão incoerentes entre si ao cumprirem uma lei religiosa que vem sendo considerada sacrossanta pelos judeus praticantes há mais de dois milênios (...) As imensas variações existentes entre os conteúdos dos filactérios podem, por outro lado, ser razoavelmente explicadas em consonância com a abundante variedade dos rolos, indicando que todos esses textos provinham de diferentes correntes do judaísmo arcaico, e não apenas uma.<sup>745</sup>

### As inúmeras grafias

Outro elemento que atesta contra a hipótese de que o material encontrado nas colinas do Mar Morto fossem autoria de uma pequena seita religiosa que teria habitado Khirbet Qumran é o alto número de grafias distintas encontradas na documentação. Como nos explica Golb, com a crença de que a seita teria seu próprio “scriptorium” para cópia e produção dos textos, o esperado era que fossem encontrados alguns *grupos* de textos cada qual apresentando

<sup>742</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>743</sup> Idem, *ibidem*, p. 139.

<sup>744</sup> MILIK, J. Apud: GOLB, Norman. *Quem escreveu...op. cit.* p. 159.

<sup>745</sup> Idem, *ibidem*. p. 139.

uma mesma grafia, atestando, dessa maneira, que foram obras de um mesmo escriba. No entanto, não foi isso que ocorreu. Como nos conta Golb, durante as décadas em que o material foi sendo encontrado, estudado e publicado, cada novo texto apresentava uma grafia nova. Ainda nos anos 50, quando somente os textos da caverna 1 tinham sido analisados, as grafias encontradas já passavam de 50 tipos diferentes.<sup>746</sup> Posteriormente, em meados dos anos sessenta, o material divulgado já apresentava cerca de 150 grafias distintas. Com o achado da caverna 4, que, como sabemos, é a caverna que guarda cerca de 2/3 do número total dos fragmentos encontrados, o número de grafias chegava, segundo Golb, a assombrosas 500 grafias distintas!

Só uma breve comparação com os documentos judaicos de Elefantina já nos dá uma dimensão do que estamos a tratar. Como sabemos, havia, nos séculos V e IV a.C., uma colônia militar judaica estabelecida na Ilha de Elefantina, alto Egito, cujo alguns documentos forma recuperados.<sup>747</sup> Segundo o professor da Universidade de Chicago, Michael Wise, em uma estimativa razoável, o número de habitantes desta comunidade era aproximadamente 50 vezes superior ao número de habitantes que supostamente teria habito Khirbet Qumran.<sup>748</sup> Porém, os habitantes de Elefantina contaram apenas com pouco mais de uma dúzia de escribas distintos ao longo de três ou quatro gerações. Ou seja, apenas três ou quatro escribas poderiam estar ativos em uma geração<sup>749</sup>. Fica evidentemente claro, a partir desse exemplo, que a existência de 500 grafias distintas na documentação que se supõe ser de uma diminuta comunidade sectária é um grande embaraço para os promotores desta mesma hipótese. Evidentemente que não se concebe que todos os documentos recuperados fossem produtos dos escribas da seita, mas a forma que a hipótese foi construída, com a existência de um suposto *scriptorium* no interior da comunidade, reforça a crença em uma atividade literária pujante. Contudo, tal abordagem é invalidada pela inexistência de um número de grafias menor e recorrentes, o que seria condizente com esta argumentação. Ainda segundo Golb, quando temos conjuntos de documentos produzidos por um único grupo que conta com escribas profissionais, é recorrente encontrarmos um conjunto de textos pertencentes a alguns escribas e um conjunto maior pertencentes a um único escriba.<sup>750</sup> Qumran claramente está muito distante dessa situação.

---

<sup>746</sup> Idem, ibidem, p. 132.

<sup>747</sup> Como explicaremos adiante, existiu uma colônia militar judaica no século V a.C. em Elefantina, Egito. Parte da documentação desta comunidade foi recuperada. GOLB, Norman. **Quem escreveu...** *op. cit.* p. 132.

<sup>748</sup> Idem, ibidem.

<sup>749</sup> Idem, ibidem, 130.

<sup>750</sup> Idem, ibidem, 198.

#### 4.6.6 A Hipótese de Jerusalém

Em face dos motivos elencados acima, Golb conclui que a Hipótese essênica, da maneira que foi construída originalmente, não se sustenta. As mesmas *anomalias* que implodiram a hipótese essênica levam o autor a postular uma outra origem para a documentação. O alto número de grafias, a ausência de uma unidade doutrinária verificada no caso dos filactérios e de diversos textos, o fato de haver composições escritas em diversas línguas e datadas de maneira igualmente diversificada, assim como a inexistência de qualquer conexão orgânica entre os manuscritos e as ruínas de Khirbet Qumran apontariam que o local de origem da documentação é um grande centro urbano, que pudesse comportar tamanha pluralidade doutrinária e de gêneros literários.<sup>751</sup> E mais, Qumran não seria um caso isolado. Segundo Golb, Qumran faria parte de um fenômeno de ocultação de manuscritos que tinha grandes proporções na Judéia intertestamental.

Golb elenca alguns elementos para corroborar esse ponto de vista. O primeiro deles é o relato de Orígenes de Alexandria (185-253)<sup>752</sup>, que teria encontrado uma tradução grega da bíblia “junto com outros livros hebraicos e gregos, num jarro perto de Jericó”.<sup>753</sup> Além de Orígenes, temos igualmente o relato de Timóteo I da Selêucida. O relato é bem posterior é verdade, data por volta de 800 d.C., contudo, traz inúmeras semelhanças com os achados de Khirbet Qumran. Segundo este relato, o cachorro de um caçador árabe entrou em uma caverna e de lá não saiu. Ao ir buscar o animal, o caçador se deparou com inúmeros livros, tanto do antigo testamento, quanto outros livros escritos em hebraicos. O caçador avisou aos judeus de Jerusalém que acorreram à localidade.<sup>754</sup> O relato ainda continua. Segundo Timóteo havia no grupo dos convertidos de sua congregação, um culto estudioso judeu que tinha tido contato com os livros descobertos. Timóteo lhe perguntou sobre algumas passagens que o novo testamento cita como se fosse da bíblia, mas que não são encontradas no velho testamento. O convertido teria respondido a ele que, não só tais passagens estavam nos livros encontrados, como já haviam descobertos mais de 200 salmos de Davi entre o material encontrado.<sup>755</sup>

Os relatos são muito interessantes. O primeiro de Orígenes se encontra temporalmente mais perto do período histórico aqui analisado e o manuscrito foi encontrado em vasos. O segundo, de Timóteo, tem uma espantosa semelhança com o mito de origem do

<sup>751</sup> Idem, *ibidem*. p. 192.

<sup>752</sup> Orígenes de Alexandria (185-253), padre e teólogo. GOLB, Norman. *Quem escreveu...op. cit.* p. 140.

<sup>753</sup> DE ALEXANDRIA, Orígenes. Apud: GOLB, Norman. *Quem escreveu...op. cit.* p. 140.

<sup>754</sup> Idem, *ibidem*. p. 144.

<sup>755</sup> Idem, *ibidem*.

material qumrânico: o animal que entra na caverna, a caverna que comporta obras religiosas judaicas, obras escritas em hebraico e, principalmente, obras bíblicas e não bíblicas.

Aliado a essas duas informações, temos também aquela advinda do Rolo de Cobre. Como dito, o Rolo de Cobre é um verdadeiro mapa do tesouro, uma lista de locais onde metais e outros objetos preciosos foram escondidos. Não obstante, o documento também nos informa, no mínimo em oito passagens, que livros também se encontram ocultados junto com os metais preciosos. Como por exemplo a coluna VI nos diz que “Na gruta da coluna com duas entradas, orientada ao Leste, na entrada Norte, escava três côvados: ali há uma ânfora, nela um livro, debaixo dela quarenta e dois talentos” (3Q15, Col. VI).

O somatório dessas pequenas peças nos ajuda a compor o quebra-cabeça e a corroborar a tese de que a ocultação de manuscritos na antiga Judéia ocorria com alguma frequência. Mas não só isso. Já vimos que alguns elementos presentes no próprio Rolo de Cobre indicariam que sua origem é a cidade de Jerusalém. Não só a quantidade de riqueza lá narrada alcança cifras que, para os estudiosos, somente o templo poderia possuir<sup>756</sup>, como os outros objetos religiosos narrados – tais como vestes sacerdotais, vasos para dízimos e oferendas e outros objetos litúrgicos-, estabelecem uma ligação íntima com o templo.<sup>757</sup> Porém, mais interessante para a formulação da hipótese de Golb é o “caminho do tesouro”, isto é, os diversos lugares citados na documentação. Expliquemos esse ponto com mais vagar.

Golb nos explica que a leste de Jerusalém existe uma cadeia de uádís que segue tanto para Jericó (direção nordeste), quanto para o Mar Morto (direção sudeste).<sup>758</sup> Essa cadeia de uádís é interconectada. Mcarter Jr, no referido estudo sobre o Rolo de Cobre,<sup>759</sup> já havia percebido que, dentre os lugares conhecidos citados na documentação, a maior parte se localiza nas proximidades de Jerusalém ou na cadeia de uádís que desce para Jericó. Golb vai além. Segundo o autor, não só estão na cadeia de uádís que vão para Jericó, como igualmente na cadeia de uádís que correm mais ao sul, para o Mar Morto, mas, principalmente, para Qumran e Massada.<sup>760</sup> Desta feita, afirma Golb, “Os grandes tesouros que o rolo e os “escritos” a eles associados em várias colunas do texto formam, portanto, um rastro geográfico que nos conduz diretamente a Jerusalém”.<sup>761</sup>

Desta feita, vemos concentrado em uma pequena região triangular que tem Jerusalém como limite oeste, Jericó como limite nordeste, e Massada como limite sudeste, tanto

<sup>756</sup> SHANKS, Hershel (org.). **Para** compreender...*op. cit.*, GOLB, Norman. **Quem escreveu**...*op. cit.*

<sup>757</sup> MCCARTER JUNIOR, Kyle. O Pergaminho de Cobre. In: SHANKS, Hershel (org.). **Para** compreender...*op. cit.*

<sup>758</sup> Ver mapa III.

<sup>759</sup> MCCARTER JUNIOR, Kyle. O Pergaminho de Cobre. In: SHANKS, Hershel (org.). **Para** compreender...*op. cit.* passim.

<sup>760</sup> GOLB, Norman. **Quem escreveu**...*op. cit.* p. 191.

<sup>761</sup> Idem, *ibidem*.



os diversos manuscritos judaicos encontrados nos séculos III (Orígenes), IX (Timóteo) e XX (Qumran e Massada),<sup>762</sup> assim como a maior parte dos tesouros escondidos pelo grupo que redigiu o rolo de cobre. Frente a esta constatação, Golb propõe que o que de fato estamos presenciando é uma clara atividade de ocultação de materiais valiosos (metais, textos, paramentos religiosos) que, partindo de Jerusalém, toma a direção leste seguindo pelas cadeias de uádis existentes indo tanto em direção nordeste, quanto sudeste. As evidências apontariam, desta maneira, que frente ao avanço das legiões romanas, ou mesmo frente a notícia da invasão da Galiléia pelos romanos dada pelos primeiros refugiados galileus que aportaram em Jerusalém, os judeus zelosos e previdentes, a aristocracia templária inclusa, teriam dado início a esta atividade de ocultação.<sup>763</sup> Uma vez que o Norte já estava ocupado por tropas inimigas, a ocultação se deu na direção Leste e, após Jericó ter sido tomada, Sudeste. Os manuscritos de Qumran seriam, dentro desta perspectiva,

[...] apenas uma parte de coleções ainda maiores de rolos, escondidas em algum momento ao longo do século I A.D. em *diversos* lugares espalhados por todo o deserto da Judéia, incluindo Massada, as cavernas próximas a Khirbet Qumran e áreas perto de Jericó.<sup>764</sup>

Os manuscritos, desta feita, não seriam *todos* representativos dos essênios ou de qualquer outra seita, eles refletiriam, isso sim, a pluralidade de concepções e de doutrinas existentes na Jerusalém do século I d.C..

[...] o imenso número de remanescentes de rolos, apresentando uma grande variedade de doutrina díspares e muito dos quais sem qualquer tendência sectária perceptível, indica que seu lugar de origem foi um grande centro cultural da Judéia helenística e romana, como só Jerusalém era antes de 70 A.D. A abundância de tesouros escondidos, a configuração geográfica das descobertas e o mapa de nome apresentado pelo *Rolo de Cobre* apontam inequivocamente na mesma direção.<sup>765</sup>

## Conclusão

Após essa longa jornada já nos é possível encarar os Manuscritos de Qumran com mais propriedade. Em primeiro lugar, fica evidente que não é mais possível aceitar a Hipótese essênica em sua integralidade. Não porque estamos certos de sua invalidade, mas simplesmente porque nos falta dados e fontes para comprová-la. A relação entre os manuscritos

<sup>762</sup> Idem, ibidem. p. 188.

<sup>763</sup> Ver mapa IV.

<sup>764</sup> Idem, ibidem. p. 186.

<sup>765</sup> Idem, ibidem. p. 192.

e as ruínas foi edificada precipitadamente e, muitas vezes, passou-se a impressão de que os arqueólogos responsáveis pelas escavações de Khirbet Qumran tinham o claro interesse de estabelecer tais conexões, de forma consciente ou inconsciente,  *lendo*  as ruínas tendo o relato de Plínio, Josefo, Filo e o conteúdo de alguns textos a tiracolo. Acreditamos que a relação ruína-manuscritos é o elo mais tênue da Hipótese essênica. Em relação aos textos, por mais que alguns guardem grandes semelhanças entre seu conteúdo e o que nos é dito sobre os essênios, o fato é que nosso desconhecimento sobre a sociedade do período supera em muito nosso conhecimento. Nada sabemos sobre outros grupos que igualmente constituíam comunidades (Golb nos fala, por exemplo, das irmandades de purezas dos fariseus), se é que eles existiam, e de que maneira. Não sabemos, portanto, se estamos de frente de documentos que retratam uma realidade corriqueira ou algo extraordinário.

Até mesmo sobre os essênios e as outras seitas citadas muito pouco sabemos. O que elas significam, correntes de pensamentos, irmandades religiosas, partidos políticos? Só existiam essas três? Elas conviviam, participavam do Sinédrio? Qual era a relação entre os governantes – em específico a família asmoneia – com esses grupos? O que significa quando Josefo nos informa que fulano passou para o lado dos saduceus e que isso desencadeou uma guerra civil? Ou quando o mesmo afirma que entrou na vida pública no grupo dos fariseus?

Em relação à proposta de Gabriele Boccaccini as mesmas questões se mantêm. Não temos elementos concretos suficientes que nos leve a supor ser o enoquismo um movimento sacerdotal coeso e opositor ao sadoquismo. Como muito bem formula Jonas Machado, “*O problema é que não há fontes suficientes para sustentar uma afirmação tão ampla*”.<sup>766</sup>

Nada seria mais falso de acreditar, frente a essa enxurrada de questionamentos e de percalços, que os Manuscritos de Qumran são, desta maneira, menos importantes do que inicialmente suposto, uma vez que os principais contributos para a história judaica que vieram deles hoje são dragados pelo buraco negro da ignorância. Contra essa visão, convém ponderar que grande parte da problematização sobre o significado das seitas na Judéia pós-Macabeus e da existência de tradições teológicas distintas e, quiçá, opositoras foram e continuam sendo suscitadas pelo *incômodo* que os manuscritos causaram. De fato, se nos primeiros anos eles se harmonizavam com a visão idealizada que tínhamos da sociedade judaica do segundo templo

<sup>766</sup> MACHADO, J.. Perspectivas da Hipótese “Qumran-Essênios”: A Propósito de Um Livro de Gabriele Boccaccini. **Estudos de Religião**, [s.l.], v. 26, n. 42, p.238-261, 30 jun. 2012. Instituto Metodista de Ensino Superior. p. 254.

pós-revolta dos Macabeus, hoje eles desafiam qualquer tentativa de compreensão fácil daquele período, um manequim que teima em não se encaixar nos diversos modelos costurados.

Frente a esta constatação acreditamos que o momento é de dar um passo atrás. Não que devamos jogar o bebê fora junto com a água do banho. Os mais de cinquenta anos de estudos sobre o material nos legaram diversas compreensões. A impressão que fica é que o afã de dar uma resposta concreta e irrevogável para a origem da documentação e o que ela nos diz sobre o contexto social ao qual se remete muitas vezes não propiciou a calma necessária para que essas mesmas respostas surjam de maneira natural e madura. Se nos anos após a descoberta inicial a constatação de Sukenik fazia pleno sentido, atualmente, quando muito mais manuscritos foram retirados das grutas, quando outras problematizações foram formuladas, ela tem que ser vista com cautela.

Nesse sentido o livro de Norman Golb é extremamente exitoso, menos pela sua proposta de compreensão, e mais pela forma advogada sobre como devemos proceder com a pesquisa sobre esse corpo documental. E nisso, concordamos de forma integral com o autor. Desta feita, devemos nos despir de qualquer conclusão ou compreensão prévia dos manuscritos e analisa-los individualmente, sem nenhum pré-conceito, sem nenhum senso de conjunto. Será somente após essa etapa que esse imenso corpo documental estará mais capacitado para nos prover as respostas que tanto ansiamos.

A análise sobre os documentos ainda não foi feita, este capítulo reveste-se de caráter bibliográfico. No entanto, como falamos antes, não é necessário jogar o bebê fora junto com a água do banho, e alguns pontos podem ser percebidos na documentação. É indiscutível, por exemplo, que há dentro do corpo documental uma cadeia de documentos correlacionados, que faz uso de termos e de religiosidade comuns e aparentam ser produções intelectuais de um mesmo grupo. Também parece ser bastante claro que no período do segundo templo judaico o pensamento apocalíptico se encontrava bastante difundido, e algumas obras apócrifas, tais como o Livro de Enoque e o Livro dos Jubileus tinham uma popularidade grande. Outro elemento importante a ser destacado é que o grupo apocalíptico vislumbrado na documentação não é um grupo popular, isto é, trata-se de um grupo liderado por sacerdotes com hierarquia muito clara e rígida. Enfim, quando saímos do calor de propostas de compreensão muito fechadas e um tanto quanto menos importantes, a documentação imediatamente já se habilita o promover boas e novas compreensões gerais sobre seu contexto.

Após essas observações já deve ter ficado bastante claro para o leitor que não encaparemos uma proposta em detrimento das outras. Todas, ao fim e ao cabo, se mostram

muito tênues e cometem um pecado similar. O que fica de mais importante deste longo percurso é a maneira de encarar a documentação.

## **O Documento de Damasco**

### **Introdução**

Pois bem, feitas as devidas considerações sobre o corpo documental qumranita, é chegada a hora de analisarmos um de seus documentos em busca de dados que nos permitam comprovar ou refutar diversos postulados construídos ao longo desta dissertação. Deste modo, devemos perscrutar a documentação em busca de informações sobre a opinião de seus autores acerca das questões que foram trabalhadas neste volume. Neste sentido, nossa leitura estará atenta sobre a possível opinião do grupo em relação à revolta dos Macabeus e ao governo dos Asmoneus; à teologia ou a visão de mundo que a documentação desfila (principalmente em relação ao apocalipsismo e suas temáticas) e, por fim, às concepções do mesmo em relação à interpenetração entre Judaísmo e helenismo. Para tanto, um documento singular e potencialmente esclarecedor nesse aspecto é o já citado Documento de Damasco.

Como vimos no capítulo anterior, o Documento de Damasco é considerado, dentre os autores que acreditam na hipótese essênica ou em suas derivações, um documento do grupo. Mesmo para aqueles pesquisadores que, como nós, escolheram não pressupor a existência de uma única comunidade por detrás de toda a documentação, é indubitável que o Documento de Damasco é um documento construído com vistas a uma determinada organização comunitária. Esse Documento foi muito provavelmente gerado durante o turbulento século II, e é potencialmente testemunha dos turbulentos eventos desse período. Frente ao quadro construído de crise do helenismo; de emergência do apocalipsismo (e de outras formas de concepção judaicas críticas à helenização); de fragmentação político-territorial do reino Selêucida e de revolta e autonomia política judaica, vejamos o que o texto nos informa.

Antes de partimos para sua análise, temos que realizar algumas considerações. Como muito bem nos informa Charlotte Hempel, “A questão particular da identificação da(s) comunidade(s) por detrás do Documento de Damasco é que hoje ela é inevitavelmente informada pela avaliação da biblioteca inteira”<sup>767</sup>. Outro ponto recorrente, como também já

---

<sup>767</sup> Tradução nossa: “The particular question of the overall identification of the community (ies) behind the Damascus Document is one that is today inevitably informed by one’s evaluation of the entire library.” HEMPEL, Charlotte. **The Damascus texts**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. p. 54.

vimos, é o auxílio de informações provenientes de outras fontes, Flávio Josefo principalmente, para a compreensão e interpretação do documento. É, obviamente, perfeitamente legítimo buscar tais referências externas à documentação em busca de uma compreensão mais apurada do material. Contudo, tais atitudes não devem nos furtar a analisar a documentação em sua própria dimensão, sem sermos guiados “Por um quadro de referência derivado do estudo de evidências externas”<sup>768</sup>. É exatamente desta forma que iremos proceder. Portanto, nas linhas que se seguem, iremos analisar o conteúdo do Documento de Damasco sem estabelecermos pontos de contato com o restante dos Manuscritos de Qumran que são considerados sectários, tão pouco com os relatos sobre os essênios provenientes dos autores clássicos.

### **O documento**

Como falamos no capítulo anterior, já se conhecia o Documento de Damasco desde 1896, quando partes deste texto foram encontradas na Geniza da sinagoga do Cairo. Foram encontradas duas cópias, uma do século X e outra do século XI, e seu descobridor, Simon Sechter, em razão do texto defender a primazia de sacerdotes de linhagem sadoquita, as nomeou de “Documento Sadoquita”. Quando houve a publicação de um documento encontrado em Qumran, a “Regra da Comunidade”, se pode perceber que o Documento Sadoquita estava em estreita relação com esta composição, e quando fragmentos do Documento Sadoquita foram identificados entre os manuscritos encontrados nas grutas 5 e 6 de Qumran, os especialistas, persuadidos da validade da hipótese essênia, passaram a considera-lo como um documento do grupo sectário. Frente a suposta constatação, procedeu-se, também, a uma mudança no nome do documento. Deste modo, a ênfase em um suposto exílio em Damasco foi o mote para a nova nomenclatura forjada, e o texto passou a ser conhecido como o “Documento de Damasco”.

Tecnicamente, os documentos encontrados no Cairo recebem o nome “CD”, que são as iniciais de Cairo e Damasco, sendo CD A o primeiro e maior dos textos encontrados na cidade e CD B o segundo e menor. Em Qumran, no total, foram encontrados oito fragmentos na caverna 4 (4Q 266-273) e fragmentos mínimos nas cavernas 5 e 6 (respectivamente 5Q12 e 6Q15). A contagem de colunas e de linhas são baseadas nos dois manuscritos da sinagoga do Cairo, e CD A é de longe o maior dos textos que temos e a base para a reconstrução moderna do documento. CD A e CD B variam significativamente em algumas colunas, já entre os textos qumranitas e os do Cairo, quando eles se sobrepõem, não há grandes variações. Os manuscritos

---

<sup>768</sup> Tradução nossa: “by a frame of reference derived from the study of external evidence.” HEMPEL, Charlotte. **The Damascus**...op. cit. p. 2.

de Qumran também permitiram corrigir a ordem de algumas colunas do documento da genizá, correções que já haviam sido propostas por especialistas baseados apenas no fluxo e coerência do texto, e que os manuscritos de Qumran provaram estarem corretas.

Somado os fragmentos encontrados em Qumran com os achados previamente na Sinagoga do Cairo foi possível reconstruir parte do documento original. No capítulo anterior, vimos como Boccaccini havia dividido o documento em duas partes. Na ocasião, dissemos que havia uma exortação inicial aos membros da comunidade, seguidas de um compêndio de diversas normas legais destinadas a regular a vida da comunidade. Também é comum, entre os especialistas, subdividir a segunda seção do texto em duas, tal como propõe Garcia Martínez<sup>769</sup>. Nesse caso, o Documento de Damasco é dividido em três partes distintas:

a) Uma extensa exortação dirigida aos membros da comunidade e que constitui uma introdução às leis que seguem.

b) Um compêndio de diversas normas legais, tanto de normas de origem bíblica, quanto de normas que representam a exegese halálica da comunidade, ou de regras específicas que governam a vida da comunidade.

c) Uma coleção de regras para as reuniões dos acampamentos, para o Inspetor, para os Numerosos, seguida de código penal para as infrações contra a disciplina comunitária, do processo de expulsão do culpado e que termina com a cerimônia de expulsão da comunidade.

Segundo Martínez, em sua reconstrução do documento, a exortação inicial seria composta por fragmentos da quarta caverna (4Q 266-268), pelas colunas 1-8 de CD A e 20 de CD B. Já o primeiro conjunto de leis seria composto das colunas 9-12 de CD A, mais as colunas 15-16 do mesmo documento, além de muito do material da quarta gruta. A 3ª e última parte do documento, também de carácter legal mas de feitiço comunal, compreenderia as colunas 12-14 de CD A, mais igualmente material da quarta gruta.<sup>770</sup> George Nickelsburg afirma que as cópias da genizá preservam grande parte da exortação inicial, mas uma parte relativamente pequena das leis. Já os fragmentos de Qumran, por sua vez, nos trariam diversas colunas adicionais às leis encontradas em CD A e CD B, o que nos indicaria, ainda segundo Nickelsburg, que as leis eram a parte forte do documento e compreenderiam até dois terços da obra: “Assim, tomado como um todo, o documento é uma exposição das leis da comunidade com uma longa

<sup>769</sup> PÉREZ, G. Aranda; MARTÍNEZ, F. García; FERNÁNDEZ, M. Peréz. *Literatura Judaica Intertestamentária*. São Paulo: Ave-maria, 2000. Página 42.

<sup>770</sup> PÉREZ, G. Aranda; MARTÍNEZ, F. García; FERNÁNDEZ, M. Peréz. *Literatura Judaica Intertestamentária*. São Paulo: Ave-maria, 2000. Página 42.

introdução admonitória.”<sup>771</sup> Nessa exposição, faremos da seguinte forma: iremos introduzir a exortação inicial com material de Qumran e o restante de CD A (colunas 1-8). Ao final, iremos analisar CD B de maneira independente, sem propor uma determinada relação entre os dois materiais.

Uma vez que os documentos da genizá da sinagoga do Cairo são medievais, uma questão que surge é como explicar a transmissão desse texto entre os de mais de dez séculos que separam as cópias medievais àquelas da antiguidade. J. R. Davila concebe duas explicações possíveis: ou os manuscritos foram copiados de forma ininterrupta até a Idade Média, ou eles podem ter sido recolhidos em grutas e cavernas da Palestina - tais como os achados de Qumran, de Orígenes e de Timóteo - e sido copiados a partir de então.<sup>772</sup>

### **As formas de compreensão da exortação inicial**

Como já foi reiteradamente afirmado, é na exortação inicial em que se encontrariam os elementos-chaves para a identificação do grupo e de sua história. Antes de entrarmos no conteúdo da documentação propriamente dito, desejamos expor como alguns autores compreendem seu conteúdo. Já vimos como Gabrielle Boccaccini compreende o documento, e também nos aproximamos desta temática quando analisamos possíveis grupos e contextos por detrás da literatura apocalíptica. Portanto, corremos o risco de parecermos repetitivos, mas é imperativo que voltemos a este tópico.

De forma sintética, a maior parte dos autores concebe que o Documento de Damasco é um documento essencial, e que narraria a formação de um grupo que teria surgido alguns séculos depois do exílio babilônio (provavelmente no século II). Esse grupo teria se constituído em torno de um líder espiritual, chamado de Mestre da Justiça, e que teria revelado aos seus membros a correta interpretação da torá. As diversas referências a uma “nova aliança feita na terra de Damasco” é peça-chave dentro de tal perspectiva. Desse modo, o grupo é compreendido como um grupo sectário, que teria rejeitado a aliança tradicional e constituído com Deus, em razão da revelação pelo mestre da correta vontade divina, uma nova aliança. O grupo, deste modo, é compreendido como um grupo sectário, que rejeita a aliança tradicional que une todos os israelitas a Deus, rejeitando inclusive o culto e o calendário litúrgico do templo de Jerusalém. A exortação inicial é compreendida, para estes autores, como um relato exclusivo

<sup>771</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p. 245.

<sup>772</sup> DAVILA, J. R. *The Damascus Document and the Community Rule*. Disponível em: <<https://www.st-andrews.ac.uk/divinity/rt/dss/abstracts/ddcr/>>. Acesso em: 20 jun. 2017.

e específico da história do grupo, que teria terminado seus dias habitando a localidade de Qumran. As referências à Damasco são compreendidas de maneira simbólica ou literal. No primeiro caso, Damasco seria um código para Qumran ou mesmo para a Babilônia, já no segundo, a formação do grupo teria se dado na cidade ou em suas proximidades e só posteriormente teria este migrado para a Judeia. Não que seus membros fossem originários da diáspora, eles seriam, isto sim, judeus palestinos que teriam fugido da Judeia acompanhado o Mestre da Justiça quando este foi perseguido pelas lideranças sacerdotais de Jerusalém. Claro está que todos esses pontos de vistas formam suas certezas olhando, como afirmou Hempel, para o conjunto dos documentos qumranitas e não somente para o conteúdo exclusivo do Documento de Damasco.<sup>773</sup> Nesse sentido, o “Peshet de Habacuque”, um outro documento da mesma coleção, cumpre um papel fundamental, pois ele também traria um relato sobre o Mestre da Justiça e suas disputas com um sumo sacerdote de Jerusalém.

Outro exemplo de ponto de vista nos é dado por George Nickelsburg. Nickelsburg afirmará que o Documento de Damasco, assim como partes de 1 Enoque e do Livro dos Jubileus, refletiria um movimento reformista de judeus piedosos que teria se iniciado no século III e no século II na Palestina.<sup>774</sup> O autor chamará a atenção para a imagem dos “remanescentes”, isto é, para a concepção da criação divina de um grupo de remanescentes que, ciente dos descaminhos do povo, irá se desenvolver em uma comunidade de justos. Segundo o autor, essa concepção se acha presente no Apocalipse das Semanas (1 Enoc 93 1-10), no capítulo 23 do livro dos Jubileus e no Apocalipse Animal (1 Enoque 85-90).<sup>775</sup>

Jubileus 23, principalmente a partir do versículo 16, narraria o tempo da perseguição de Epifanes e se estruturaria, segundo Nickelsburg, em 4 partes: Pecado (vv. 16-21); Punição (vv. 22-25); Ponto Crucial (v. 26) e Salvação (vv. 27-31).<sup>776</sup> Pelo esquema construído pelo historiador americano já é possível perceber que, assim como fará o Documento de Damasco, o Livro dos Jubileus faz uma compreensão deuteronômista para os reveses do povo judaico, em específico para o período de crise gerado pelas disputas sacerdotais e a consequente perseguição de Epifanes. Relembremos que Jubileus, apesar de se ligar e desfilar diversos conceitos enóquicos ao longo da obra, se apresenta como um relato sobre os dias futuros feito pelo “Anjo da Presença” à Moisés, e que a Torá tem grande centralidade para seu (s) autor (es), assim como também ocorre em CD A. De maior interesse para nós é o cisma que

<sup>773</sup> HEMPEL, Charlotte. *The Damascus...* op. cit. p. 54.

<sup>774</sup> HEMPEL, Charlotte. *The Damascus...* op. cit. p. 54.

<sup>775</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica...* op. cit. p. 246.

<sup>776</sup> *Ibidem*. p. 152.



é narrado já na primeira parte, e que oporá um grupo de judeus que “abandonaram a aliança”<sup>777</sup> à aqueles que teriam lutado para os fazer retornar “ao caminho da justiça”<sup>778</sup>. Apesar da renhida luta, na qual muito sangue foi derramado, os judeus apóstatas continuam a atuar, profanando o templo “com sua impureza e a corrupção de sua contaminação”<sup>779</sup>. Para Nickelsburg,

As descrições se ajustam admiravelmente aos eventos em Jerusalém antes do decreto de Antíoco em 167: apostasia dos helenizantes; o conflito em Jerusalém na época da tentativa de golpe de Jasão; e a presença continuada de Menelau, o sumo sacerdote corrupto e sanguinolento.<sup>780</sup>

Os versículos 22 a 25 são dedicados a narrar a punição infligida à essa geração apóstata, à qual Deus envia os “pecadores gentios”<sup>781</sup> contra sua congregação. Segundo Nickelsburg, a narrativa estaria plenamente em harmonia com as perseguições do período de Antíoco. Ressaltemos que a perseguição gentílica é aqui compreendida igualmente de maneira deuteronomista, isto é, ela é suscitada por Deus em carácter punitivo/corretivo. O ponto alto da narrativa ocorre no versículo 26, o terceiro ponto da estruturação proposta por George Nickelsburg e nomeado pelo autor de “Ponto crucial”. No versículo nos é dito que “as crianças começarão a estudar as leis e buscar os mandamentos e a retornar aos caminhos da justiça”<sup>782</sup>. A partir de então, com o início dos eventos que levarão ao fim deste mundo, o texto começaria a sair do terreno da história para dar lugar as construções mitológicas, com o retorno da longevidade humana primordial e s construção de uma nova realidade, “[...] caracterizada por paz, benção, cura e pela ausência de satanás e do mal”<sup>783</sup>.

O Apocalipse Animal é outro dos livros que citamos que também nos informaria, segundo Nickelsburg, sobre a formação de um grupo durante o período do século II. Como vimos mais acima, o livro apresenta o período de dominação selêucida como um período de extrema violência, mas também como o período do surgimento de um grupo: “pequenos cordeiros nasceram dessas ovelhas brancas, e eles começaram a abrir seus olhos”<sup>784</sup>. Como falamos na ocasião, Nickelsburg afirma que essa geração mais jovem, que seriam os “judeus piedoso”<sup>785</sup>, clama aos mais velhos, que no caso seriam os “judeus helenizantes”<sup>786</sup>, o fim dos atos ímpios e o retorno as sendas divinas. O clamor é em vão, e os anciãos continuam com sua

<sup>777</sup> Jb 32: 16, NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p.153.

<sup>778</sup> Jb, 32: NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p.153.

<sup>779</sup> Jb 32: 21 NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p.153.

<sup>780</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p.153.

<sup>781</sup> Jb 23: 22-23, citado por NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p.153.

<sup>782</sup> Jb 23: 26, citado por COLLINS, J. *A imaginação*...op. cit. p. 117

<sup>783</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p. 153-154.

<sup>784</sup> 1 En 90: 6, citado por COLLINS, J. *A imaginação*...op. cit. p. 110.

<sup>785</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica*...op. cit. p.176.

<sup>786</sup> Ibidem. p. 177.

transgressão, o que fatalmente levará ao aumento da violência, com a perseguição de Antíoco. Outros dois pontos que igualmente já falamos e que devemos trazer novamente à baila são a menção à morte de uma dessas ovelhas que abriram os olhos (fato que é comumente interpretado como a morte de Onias III) e o crescimento de chifres nestas, o que aludiria ao início do movimento de revolta contra os decretos de Antíoco, culminando no grande chifre que cresce em uma destas ovelhas, e que representaria Judas Macabeu.

Por fim, Nickelsburg irá arrolar o Apocalipse das Semanas, um apocalipse histórico que não citamos na sessão dedicada a tratar do tema, mas que vimos quando tratamos da hipótese de Gabriele Boccaccini sobre os Manuscritos do Mar Morto. Segundo George Nickelsburg esse apocalipse igualmente fará, assim como CD A, Apocalipse Animal e o Livro dos Jubileus, menção ao surgimento de um movimento no século II, e que também será retratado como um “despertar”. O Apocalipse das Semanas faz parte do corpo enóquico e está contido dentro da chamada Epístola de Enoque (91-108).

Na obra, Enoque irá resumir a história mundial através de uma esquematização da mesma em dez períodos regulares de tempo, chamados de “semanas” e que dão nome a obra. De importância para nosso estudo e central para o próprio enredo da obra é a 7ª semana, onde nos é dito sobre a eleição divina de um grupo, os “justos escolhidos”, ao qual é ministrada sabedoria revelada: eles receberão “sete ensinamentos a respeito de toda a sua criação”<sup>787</sup>. Nickelsburg nos informa que não devemos compreender tal número de forma literal, mas sim simbólica, e que o número significaria que o grupo recebeu uma sabedoria “completa”.<sup>788</sup> O autor ainda nos informa que o grupo funcionará como “testemunhas da justiça”<sup>789</sup> e “serão instrumentos na erradicação da contraestrutura do engano”<sup>790</sup>. É na oitava semana que temos o momento em que o grupo dos “justos escolhidos” cresce em poder, “eles adquirirão casas por causa de sua justiça”,<sup>791</sup> e passam a executar o julgamento sobre seus opressores. Por último, nas duas últimas semanas, temos um novo julgamento, esse escatológico, com a morte de todos os maus, a volta da humanidade à justiça, a construção do templo celestial em Jerusalém e o julgamento dos anjos rebeldes.<sup>792</sup>

Para George Nickelsburg, todos esses documentos narrariam uma formação, não necessariamente de um grupo coeso, mas indubitavelmente de um movimento reformista que teria surgido na Judeia nos séculos III e II e que se caracterizaria pelo seu zelo às leis e ao modo

<sup>787</sup> 1 En 93:10, citado por COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 113 e NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica**...op. cit. passim.

<sup>788</sup> NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica**...op. cit. p. 224.

<sup>789</sup> Idem.

<sup>790</sup> 1 En 93:10, citado por NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica**...op. cit. p. 224.

<sup>791</sup> 1 En 93:10, citado por COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 113.

<sup>792</sup> 1 En 91: 13-14, citado por COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 113.

de vida tradicional judaico, em detrimento de setores que pregariam maior proximidade e incorporação de características do modo de vida grego.

Na sessão destinada a tratar de apocalipsismo também tínhamos nos referido à opinião de Martin Hengel sobre a existência de um movimento articulado por detrás das composições de CD A, Apocalipse Animal e Apocalipse das Semanas. Como falamos na ocasião, o autor, que ainda inclui o livro de Daniel neste cálculo, atribui a autoria dessas obras a “assembleia dos piedosos”, os Hassidim (ou assideus), citados em nos livros dos Macabeus. De fato, o primeiro livro dos Macabeus nos conta como que uma coalizão teria se formado em volta de Matatias, e dentre eles estariam os “assideus”<sup>793</sup>:

Então uniu-se a eles o grupo dos assideus, homens valorosos de Israel, cada um deles devotado à Lei. Da mesma forma, todos os que fugiam desses males aderiram a eles e forneciam-lhes apoio. Assim organizaram um exército e bateram os ímpios em sua ira e os homens iníquos em seu furor. (1 Mc 2: 42-44).

Mais adiante, sob o reinado de Demétrio I e após a morte de Menelau, Alcimo consegue para si o sumo sacerdócio, e uma distensão é ensaiada na Judeia:

Apesar de tudo, uma comissão de escribas foi ter com Alcimo e Báquides, para expor-lhes reivindicações justas. Os assideus eram os primeiros dentre os israelitas a solicitar-lhes a paz, raciocinando assim: ‘É um sacerdote da linhagem de Aarão que veio com esse exército: ele não procederá injustamente conosco’. (1 Mc 7: 12-14).

Alcimo irá trair sua promessa de paz, e sessenta assideus serão mortos por ele. O último relato sobre o grupo se encontra no segundo livro dos Macabeus e igualmente se faz dentro do contexto de ascensão ao sumo sacerdócio por Alcimo. Aqui, contudo, temos uma mudança de posição interessante em relação a 1 Macabeus, pois os assideus não são *um grupo aliado aos Macabeus*, mas sim, nas palavras de Alcimo, são os próprios promotores da revolta, sendo Judas apenas o seu líder. A narrativa se situa logo depois da entronização de Demétrio, quando Alcimo consegue uma oportunidade para falar-lhe:

Mas encontrou uma oportunidade cúmplice da sua demência, ao ser chamado por Demétrio perante o conselho. Interrogado sobre a disposição de ânimo e as intenções dos judeus, a essas questões assim respondeu: ‘aqueles, dentre os judeus, que se chamam assideus, à cuja frente está Judas Macabeu, fomentam a guerra e provocam sedições, não permitindo que o reino alcance estabilidade.’

<sup>793</sup> A Bíblia de Jerusalém, em seus comentários de pé de página, nos diz que “Assideus” é uma forma grecizada do hebraico “*hasidim*”, que significaria “os piedosos, comunidade de Judeus apegados à Lei” Ainda segundo a nota, Esse grupo teria resistido a influência pagã antes mesmo dos Macabeus, e acabaram por se tornar a “tropa de choque de Judas”. BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1985. p. 724, nota a.

Como bem pondera Collins, as informações que temos sobre o grupo são, portanto, “extremamente exíguas”<sup>794</sup>, mas, excluindo o livro de Daniel,<sup>795</sup> tanto o Apocalipse das Semanas, quanto o Apocalipse Animal e o Livro dos Jubileus “são todos compatíveis com o que sabemos sobre os Hassidim, apesar de as alusões em 1 e 2 Macabeus não fornecerem pistas do espectro de preocupações desses livros”<sup>796</sup>. Além disso, proibições contra a nudez, contra o casamentos com gentios e contra o combate no sábado, todas presentes no Livro dos Jubileus, fazem bastante sentido com o que se esperaria dos assideus/Hassidim.<sup>797</sup>

Relembremos também das considerações de Victor Tcherikover, a qual apontava os assideus como os precursores da rebelião que teria expulsado Jasão de Jerusalém e levado à intervenção de Epífanos.<sup>798</sup> Na ocasião, ainda comentamos que o Apocalipse Animal nos informava que um movimento teria surgido (ovelhas que abriram os olhos) e combatido (os chifres que cresceram) antes da emergência de Judas Macabeu (o grande chifre que cresce), o que seria muito intrigante à luz desta reconstrução de Tcherikover.

Outro ponto de vista nos é dado por Issac Rabinowitz. Rabinowitz, escrevendo em 1953,<sup>799</sup> irá fazer uma interpretação que concebe que a história que nos é narrada na exortação inicial do Documento de Damasco não se refere a um episódio específico, mas sim à história judaica geral. A leitura de Rabinowitz é extremamente perspicaz, e tem o mérito de propiciar maior inteligibilidade entre as diversas passagens do documento, que ganham, desta forma, harmonia. A maior constrangimento para o ponto de vista de Rabinowitz são justamente as passagens do Peshet de Habacuque que complementariam a história da seita narrada no Documento de Damasco. De modo a melhor trabalharmos essas questões, façamos, na seção que se segue, uma análise da exortação inicial e comparemos as duas formas básicas de compreensão do documento.

### **Análise da exortação inicial**

O início da exortação inicial só foi encontrado em Qumran, e se encontra em estado muito fragmentado. É possível, no entanto, ler um apelo aos “filhos da luz” para se

<sup>794</sup> COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 122.

<sup>795</sup> Em relação ao livro de Daniel, Collins argumenta que uma das poucas informações que temos sobre os hassidim é que eles lutavam ao lado de Judas, e portanto não se harmonizam com a militância passiva defendida em Daniel. COLLINS, J. **A imaginação**...op. cit. p. 123.

<sup>796</sup> Idem.

<sup>797</sup> Ibidem. p.129.

<sup>798</sup> Ibidem. p.122.

<sup>799</sup> RABINOWITZ, Isaac. A Reconsideration of "Damasco" and "390 Years" in the "Damasco" ("Zadokite") Fragments. **Journal of Biblical Literature**. Vol. 73. Atlanta: The Society of Biblical literature, Março, 1954.

apartarem dos caminhos dos transgressores, para ouvirem a voz de Moisés e se manterem fiéis aos preceitos divinos até o tempo fixado para o julgamento de Deus (4q266 1:1-4). Já nesse começo, portanto, temos algumas informações importantes. A primeira é a crença escatológica do autor do documento (“tempo fixado para o julgamento”). A afirmação da necessidade da observação dos preceitos mosaicos (ouvir a “voz de Moisés e se manterem fiéis aos preceitos divinos”) também é digna de nota. Por último, em prol daqueles que advogam por uma leitura “sectarizante” da obra, esta já se inicia com uma demanda de separação, de apartamento.

Em seguida, nos é dito sobre aqueles que “investigam seus preceitos” (4q266: 1:7), caminham no perfeito caminho, investigam coisas ocultas e abrem seus ouvidos para as coisas profundas, estes, nos é dito, compreendem tudo o que sucede a eles. (4q266 1:6-8). Como podemos ver, temos nessa passagem novamente a exposição de uma ideia de fundo do apocalípcismo, que é a crença em uma compreensão superior da história promovida pelo desvelamento de informações ocultas.

Segue-se a essa sessão, já no documento da sinagoga do Cairo (CD A), o primeiro dos vários discursos que compõe a obra e que se iniciam, em geral, com um apelo ao ouvinte para “escutar” o que o narrador tem a dizer. Nesse momento, nos é dito que Deus tem uma querela com toda a carne que executará “o juízo contra todos os que o desprezam” (CD A 1:2). Em razão da infidelidade do povo, Deus teria ocultado seu rosto de Israel e de seu santuário, entregando seu povo à espada. Logo em seguida o leitor se dá conta de que o narrador está se referindo ao exílio babilônico, pois o texto nos informa que Deus teria entregue seu povo para Nabucodonosor. Já aqui é possível afirmar que o autor ou os autores do Documento de Damasco fazem uma compreensão deuteronomista desta passagem da história judaica, pois o exílio babilônico é compreendido à maneira tradicional, como uma punição divina frente à infidelidade e apostasia judaicas. Logo em seguida, o texto nos diz:

Porque quando foram infiéis ao abandoná-lo, ele ocultou o seu rosto de Israel e deu seu santuário e os entregou à espada. Porém, quando recordou a aliança dos primeiros, preservou um resto para Israel e não os entregou à destruição. E no tempo da ira, aos trezentos e noventa anos após tê-los entregues nas mãos de Nabucodonosor, rei da Babilônia, visitou-os e fez brotar de Israel e de Aarão um broto da plantação para possuir a sua terra e para engardar com os bens de seu solo. (CD A 1: 3-8)

Esse “broto”, ou o grupo em questão, compreenderá sua iniquidade e culpa, e por vinte anos buscará a Deus com o “coração perfeito” (CD A 1: 10). Mas eles eram como cegos que andam as apalpadelas, e, frente a isto, Deus “suscitou para eles um Mestre da

Justiça para guiá-los no caminho de seu coração. *Vacat*. E para dar a conhecer às últimas gerações o que havia feito à geração futura, a congregação dos traidores” (CD A 1: 11).

Os breves relatos acima nos dão informações importantes sobre a produção do documento e são peças chave para qualquer uma das linhas de interpretação do material. Um primeiro ponto que devemos atentar nos é trazido por J. R. Davila. Segundo o autor, é “amplamente aceito que esta pericope do Documento de Damasco é uma peça de poesia, uma vez que pode ser dividida muito facilmente em pares de linhas paralelas característicos da poesia hebraica”<sup>800</sup>, a grande questão, complementa, é que os números e a referência a Nabucodonosor não se harmonizam na estrutura poética do trecho em questão, sendo “claramente adições secundárias ao texto feitas por um editor posterior”<sup>801</sup>. A passagem original, segundo a reconstrução proposta por Isaac Rabinowitz, seria “E no tempo a Ira, visitou-os e fez brotar de Israel e de Aarão um broto da plantação para possuir a sua terra e para engordar com os bens de seu solo”<sup>802</sup>.

Segundo Davila, devemos compreender o relato – adição incluída – de maneira literal ou não. Se concebermos que o texto literalmente se refere ao momento fundacional do grupo, ele nos informa que, trezentos e noventa anos após os judeus terem sido entregues a Nabucodonosor, um grupo teria surgido. Vinte anos após o surgimento deste grupo, um líder, o “mestre da Justiça”, surgiria de suas fileiras. Ou seja, se concebermos que o exílio se inicia no ano de 587/6, este grupo teria surgido por volta de 197/6 e o “Mestre da Justiça” em 177/6. É extremamente tentador conceber tal hipótese, pois ela insere o surgimento do grupo justamente no contexto de crise do helenismo, emergência da literatura apocalíptica (da qual o grupo é claramente dependente) e de disputas intrassacerdotais no seio da Judeia.

A outra possibilidade é compreendermos estes números de forma simbólica e intertextual, não atribuindo a ele factualidade. Davila nos informa como o número “390” é extremamente suspeito, pois ele parece estar relacionado ao número de anos decretado para a punição de Israel presente no livro de Ezequiel. As diversas esquematizações e periodizações da história que vimos presentes nos apocalipses históricos demonstram como diversos grupos judaicos sentiam a necessidade de trabalhar e construir uma compreensão da história que muitas vezes não tinham contato com a realidade, o que leva Davila a afirmar que não temos ideia o

<sup>800</sup> Tradução nossa: “widely agreed that this pericope of the Damascus Document is a piece of poetry, since it can be divided very easily into couplets of parallel lines characteristic of Hebrew poetry.” AVILA, J. R. *The Damascus*...op. cit. p. 2.

<sup>801</sup> AVILA, J. R. *The Damascus*...op. cit. p. 2

<sup>802</sup> RABINOWITZ, Isaac. A Reconsideration of "Damascus" and "390 Years" in the "Damascus" ("Zadokite") Fragments. *Journal of Biblical Literature*. Vol. 73. Atlanta: The Society of Biblical literature, Março, 1954. p. 13.

quanto essas referências são históricas ou ideológicas e, portanto, qualquer interpretação historicizante da exortação inicial do documento seria altamente suspeita.<sup>803</sup>

John Collins propõe que compreendamos o relato de uma maneira mista. Assim, não devemos buscar uma informação cronológica precisa nele, mas tão somente ele nos informaria que o movimento teve início séculos depois da experiência do exílio babilônico, e que teria se estabelecido como um movimento penitencial (“eles compreenderam sua iniquidade e souberam que eram homens culpáveis”), e que algum tempo teria se passado até a chegada de um líder espiritual que conferiu carácter definitivo à seita.<sup>804</sup> De todo modo, seja qual for a nuance interpretativa escolhida, todas essas formas de compreensão concebem que, de fundo, a passagem trata-se de um relato sobre a história de um grupo judaico específico. Esse relato nos informaria que um grupo penitencial haveria surgido na Judeia e que, passados vinte anos, um líder, chamado de Mestre da Justiça, teria ascendido no grupo.

Isaac Rabinowitz propõe uma compreensão diferente para o trecho. Como já falamos, o historiador escocês concebe que toda a exortação inicial presente no Documento de Damasco narraria a história judaica tradicional, e não o estabelecimento de um grupo específico. Rabinowitz inicia sua argumentação afirmando que a principal referência histórica desse trecho remete aos eventos que levaram a destruição do templo de Salomão e ao cativeiro babilônico (“Porque quando foram infiéis ao abandoná-lo, ele ocultou o seu rosto de Israel e deu seu santuário e os entregou à espada”), e que em diversas outras passagens do documento temos relatos semelhantes de apóstatas entregues “à espada” (3:10; 7:13; 8:1 e 19:10).<sup>805</sup> O “resto”, os “remanescentes” que não foram entregues a espada (“Porém quando recordou a aliança dos primeiros, preservou um resto), seriam – como o próprio texto deixa muito claro – aqueles judeus preservados da destruição em razão da aliança estabelecida por Deus com seus antepassados, com os patriarcas e com Israel no Horebe-Sinai. Estes foram preservados da destruição, experimentaram o cativeiro e foram restaurados, uma ideia que tem paralelos, por exemplo e segundo o autor, com Levítico 26:<sup>806</sup>

E eu também serei contrário a eles e os conduzirei à terra de seus inimigos. Então o seu coração incircunciso se humilhará e farão expiação pelas suas faltas. Lembrar-

<sup>803</sup> AVILA, J. R. *The Damascus*...op. cit. p. 2.

<sup>804</sup> COLLINS, J. *A imaginação*...op. cit. p. 218.

<sup>805</sup> RABINOWITZ, Isaac. *A Reconsideration*...op. cit. p. 13.

<sup>806</sup> Como, por exemplo, Lv 26:41-41: “E eu também serei contrário a eles e os conduzirei à terra de seus inimigos. Então o seu coração incircunciso se humilhará e farão expiação pelas suas faltas. Lembrar-me-ei da minha aliança com Jacó, da minha aliança com Isaac e da minha aliança com Abraão, e igualmente me lembrarei da terra”. Ou ainda Lv 26:44-45: “Contudo, não será apenas isto, pois ainda que estejam na terra de seus inimigos, eu não os rejeitarei e não os aborrecerei a ponto de romper com eles e de invalidar a minha aliança com eles, pois eu sou Iahweh seu Deus. Lembrar-me-ei, em favor deles, da aliança feita com os seus antepassados, que fiz sair da terra do Egito, à vista das nações, a fim de ser o seu Deus, eu mesmo Iahweh”.

me-ei da minha aliança com Jacó, da minha aliança com Isaac e da minha aliança com Abraão, e igualmente me lembrarei da terra. (Lv 26: 41-42)

Ou ainda,

Contudo, não será apenas isto, pois ainda que estejam na terra de seus inimigos, eu não os rejeitarei e não os aborrecerei a ponto de romper com eles e de invalidar a minha aliança com eles, pois eu sou Iahweh seu Deus. Lembrar-me-ei, em favor deles, da aliança feita com os seus antepassados, que fiz sair da terra do Egito, à vista das nações, a fim de ser o seu Deus, eu mesmo Iahweh. (Lv 26:44-45)

Outro ponto que Rabinowitz discorda das análises usuais do documento é na usual tradução da interpolação do trecho. Como falamos, esta é corriqueiramente traduzida da seguinte forma (a interpolação está destacada): “E no tempo da ira, - *aos trezentos e noventa anos após tê-los entregues nas mãos de Nabucodonosor, rei da Babilônia*, - visitou-os e fez brotar de Israel e de Aarão um broto da plantação para possuir a sua terra e para engordar com os bens de seu solo” (CD A 1:5-8). Para o historiador escocês, a interpolação não traria o sentido de algo que se passou 390 anos após o cativeiro babilônico, mas sim que o cativeiro babilônico foi o evento culminante e derradeiro que fechou um período de 390 anos.<sup>807</sup> Segundo Rabinowitz, “O glossador pretendia transmitir sua crença de que o ‘período da ira’ havia durado por 390 anos, quando Deus o culminou com uma visita na qual Israel foi entregue nas mãos de Nabucodonosor, rei da Babilônia.”<sup>808</sup>

Rabinowitz complementa sua análise interpretando o sentido que teriam os “390 anos” para o autor do documento. O historiador nos informa que o autor do Documento de Damasco não compreendia os “390 dias” de Ezequiel 4:5 (“Eu mesmo indiquei os anos de sua falta, de acordo com os dias – isto é, trezentos e noventa dias – em que carregará a culpa da casa de Israel”) da maneira que a maior parte dos exegetas modernos o compreende, isto é, como o tempo de duração do exílio babilônico, mas sim este corresponderia “Como diz o texto bíblico, aos ‘anos da iniquidade’, que, portanto, foram ‘um período de ira’ e que culminou na visitação divina através de Nabucodonosor”<sup>809</sup>. Desde modo, uma vez que esse período terminaria com a intervenção de Nabucodonosor, ele se iniciaria 390 anos antes, e Rabinowitz

<sup>807</sup> Tradução nossa: “So in a period of wrath – ‘390 years’ as of His giving them into the hands of Nebuchadnezzar, king of Babylon – He visited them”. RABINOWITZ, Isaac. A Reconsideration...op. cit. p. 33.

<sup>808</sup> Tradução nossa: the glossator intended to convey his belief that the ‘period of the wrath’ had endured for 390 years when God culminated it by a visitation in which Israel was given ‘into the hands of Nebuchadnezzar, king of Babylon’. RABINOWITZ, Isaac. A Reconsideration...op. cit. p. 14.

<sup>809</sup> Tradução nossa: “as the scriptural text says, to ‘the anos de sua falta (years of iniquity)’ which, therefore, were ‘o tempo da ira’ (a period of wrath) and which culminated in the divine visitation through Nebuchadnezzar”. RABINOWITZ, Isaac. A Reconsideration...op. cit. p. 14.



acredita que a separação entre os reinos do norte e do sul, igualmente citada em CD A 7:12-14, seria a data do início deste período da ira.<sup>810</sup>

O sentido da passagem, portanto, seria apresentar ao leitor um argumento que estaria embasado na história. Assim como os apóstatas e transgressores da lei foram punidos durante a visitação divina no tempo da destruição do templo de Salomão, de mesmo modo eles (os transgressores) serão “entregues à espada” quando de uma nova visitação divina: “É um exemplo antigo através do qual o argumento é feito para os próprios dias do autor: uma vez que as mesmas causas que produziram a antiga visitação estão novamente em evidência, um efeito semelhante - uma visita renovada - não falhará em se manifestar em breve.”<sup>811</sup> Rabinowitz, portanto, altera a perspectiva temporal na qual o manuscrito é corriqueiramente percebido, e com tal alteração o documento ganha novo e mais coerente sentido: não mais um relato sobre a história de um grupo judaico, mas sim uma exortação à judeus em geral, e que busca sua argumentação através de caso semelhantes na história israelita.

O próximo ponto que necessita explicação, através dessa perspectiva, é a figura do mestre da justiça. Comumente, como vimos, o mestre é compreendido como uma liderança da comunidade, surgido vinte anos após o surgimento do grupo (“porém eram como cegos e como quem às apalpadelas busca o caminho durante vinte anos”; CD A 1:9-10) e que desvelaria conhecimento escatológico (“E para dar a conhecer às últimas gerações o que ele havia à geração futura, à congregação de traidores”: CD A 1:12-13). Para Rabinowitz, contudo, o mestre da justiça é uma figura bem mais conhecida e referenciável da história judaica, pois trata-se simplesmente de Neemias. A narrativa de CD A se encaixaria perfeitamente bem ao “insight” da culpa, isto é, a compreensão por parte dos exilados de sua culpabilidade e merecimento da punição, o que nos é narrado em diversos livros bíblicos.<sup>812</sup> Em Esdras, por exemplo, lemos:

Meu Deus, estou coberto de vergonha e confusão ao levantar minha face para ti, meu Deus. Porque nossas iniquidades se multiplicaram até acima de nossas cabeças, e nossas faltas se acumularam até o céu. Desde os dias de nossos pais até este dia, uma grande culpa pesa sobre nós: por causa de nossas iniquidades, nós, nossos reis e nossos sacerdotes, fomos entregues às mãos dos reis de outras terras, à espada, ao cativo, à rapina e à vergonha, como se dá ainda hoje. Mas agora, por um breve instante, Iahweh nosso Deus nos concedeu a graça de reservar dentre nós sobreviventes e de permitir que nos fixemos em seu lugar santo. (Ed 9: 6-8)

<sup>810</sup> Ibidem. p. 14 e 34.

<sup>811</sup> Tradução nossa: “It is an ancient example from which the argument is made for the author’s own day: since the same causes which produced the ancient visitation are again in evidence, a similar effect – a renewed visitation - will not fail soon to manifest itself”. RABINOWITZ, Isaac. A Reconsideration...op. cit. p. 13.

<sup>812</sup> Rabinowitz irá citar especificamente Ne 1:5-11, 9:1-2, 9: 32-37; Ed 9:6 e Zc 1: 1-6. RABINOWITZ, Isaac. A Reconsideration...op. cit. p. 15.

Por último, para fundamentar sua opinião, Rabinowitz irá tecer argumentos sobre a outra referência temporal da passagem – a espera de vinte anos do “grupo” até a emergência do mestre (essa referência temporal é igualmente uma interpolação). Segundo o autor, o glosador se refere ao período inicial dos retornados, um período de algumas dificuldades até o surgimento de uma figura fundamental: o mestre da justiça ou Neemias. E este seria exatamente o contexto narrado nos versículos de abertura do livro de Neemias, quando este ainda não tinha iniciado sua atuação na Judeia. Nesta abertura, narra-se um período de grandes dificuldades para os retornados, e encontramos igualmente uma referência ao “vigésimo ano” (Ne 1:1), o que, para Rabinowitz, teria sido a inspiração para o autor da glosa (apesar de, claramente, a passagem em Neemias significar apenas que ele escrevia no vigésimo ano de Artaxerxes I).

Ao encararmos a documentação e sua narrativa através da perspectiva trazida por Rabinowitz, o texto e a narrativa, como veremos, ganha mais coerência e se torna menos críptico. O grande argumento contra a perspectiva de Rabinowitz nos é dado pelas informações que os outros manuscritos de Qumran nos trazem, em especial o já citado Peshet de Habacuque, que nos relataria a perseguição ao líder da comunidade por uma liderança sacerdotal de Jerusalém. Sigamos na análise do texto e vejamos a conclusões chegaremos.

A crença dos autores de CD A na predestinação e na presciência divina é atestada no segundo discurso. Ao falar daqueles que não se arrependem de sua iniquidade, o texto nos diz que

Deus não os escolheu no começo do mundo, e antes que fossem estabelecidos ele conheceu suas obras, e aborreceu as gerações por causa de seu sangue, e ocultou o seu rosto do país, de Israel, até sua consumação. E conheceu os anos de sua existência, e o número e o detalhe de suas épocas, de todos os que existem pelos séculos, e dos que existirão, até que suceda em suas épocas por todos os anos eternos

Novamente ouvimos um apelo do narrador; “Agora, pois, filhos meus, escutai-me e eu abrirei vossos olhos para que vejais e compreendais as obras de Deus” (CD A 2: 14). Esse discurso é marcado pela tensão entre aqueles judeus que desprezam os preceitos divinos em prol de sua vontade egoísta- “caminham na obstinação de seu coração” – e àqueles que se mantêm estritos à Lei de Yahveh. Deste modo, o discurso já se inicia como uma admoestação para que os homens não se deixem “arrastar pelos pensamentos da inclinação culpável e dos olhos luxuriosos” (CD A 2:16), pois muitos “heróis valorosos” sucumbiram em razão destes pecados. O mito enóquico dos vigilantes é afirmado, usado como um exemplo das transgressões previamente citadas: “Por ter caminhado na obstinação de seus corações os Vigilantes dos céus

caíram; por ela se enredaram, pois não observaram os preceitos de Deus” (CD A 2: 18). Dois grupos são então contrastados: Os filhos de Noé e suas famílias pecaram pela obstinação de seus corações, mas Abraão, que “não caminhou com ela”, foi contado como amigo de Deus (CD A 3:2). Ele Transmitiu os preceitos divinos a Isaac e a Jacó, que os observaram com correção e, por isso, foram “inscritos como amigos de Deus, e como membros da aliança para sempre” (CD A 3:3-4). Já os filhos de Jacó, não obstante, pecaram “caminhando na obstinação de seus corações”, e foram castigados pelos seus erros (CD A 3:5). Uma série de exemplos de “corações obstinados” se segue. Em síntese, “seus filhos pereceram por ela (*pela obstinação do coração*), e por ela seus reis foram desarraigados, e por ela seus heróis pereceram, e por ela sua terra foi assolada” (CD A 3:9. Grifos do autor).

Logo em seguida, o (s) autor (es) do documento novamente irá se referir ao momento de transgressão, punição e perdão divino narrado na primeira coluna, e que se referiria ao surgimento do grupo ou, como defendeu Rabinowitz, à história judaica geral. O trecho, que se coloca como uma continuidade das reflexões acerca da obstinação do coração precedentes, nos diz que “por ela”, isto é, pela obstinação do coração “os primeiros a entrar na aliança se fizeram culpáveis e foram entregues à espada, por terem abandonado a aliança de Deus e terem escolhido seus caprichos e terem seguido a obstinação de seu coração, fazendo cada qual o seu capricho” (CD A 3:10-12). Porém, um grupo de justos se manteve “(...) firmes nos preceitos de Deus”(CD A 3: 12), que estabeleceu então com eles uma aliança eterna (CD A 3:12), os revelando as coisas que estavam ocultas: “seus sábados santos e suas festividades gloriosas, seus testemunhos justos e seus caminhos verdadeiros” (CD A 3: 15).

Para George Nickelsburg, o trecho estaria de fato se remetendo à formação da comunidade de Qumran e ainda nos informaria que o grupo seguiria um calendário distinto do seguido oficialmente (“revelando-lhes as coisas escondidas nas quais havia errado todo Israel: seus sábados santos e suas festividades gloriosas” CD A 3:13-15).<sup>813</sup> Um outro ponto digno de nota é que os justos dessa passagem, sejam os membros do grupo qumranita, sejam os judeus sobreviventes e retornados do exílio babilônico, não foram propriamente preservados por Deus em razão da aliança com os primeiros (Porém quando recordou a aliança dos primeiros, preservou um resto CD A 1:4), mas eles são um grupo específico que não transgrediu os mandamentos e estatutos divinos, e por esta razão foram poupados. Uma sutil diferença. Mas uma diferença.

<sup>813</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica...* op. cit. p. 247.

Logo adiante, temos uma passagem um pouco dúbia, pois não fica claro se o autor está se referindo ao mesmo evento por uma terceira vez, ou se se trata de segundo evento o qual menciona pela primeira vez. Nos é dito, após a afirmação de que Deus revelara aos que haviam permanecidos firmes no preceito coisas escondidas, que “eles escavaram um poço de águas abundantes” (CD A 3:16), uma clara referência à Torá, e “(...) quem a desprezar não viverá” (CD A 3:17). O problema surge logo a seguir, quando é afirmado que, no entanto, “(...) eles haviam se contaminado com o pecado humano e com caminhos de impureza e haviam dito: ‘Pois isto é nosso’” (CD A 3: 17-18). Mas a misericórdia divina – mais uma concepção ligada ao padrão deuteronomista - é afirmada, “Porém Deus, em seus mistérios maravilhosos, expiou por suas faltas e perdoou os seus pecados. E construiu para eles uma casa segura em Israel, como não existiu desde os tempos antigos até agora. “Quem se mantém firme nela, terá a vida eterna, e toda a glória de Adão é para eles ” (CD A 3: 18-19).

A passagem, portanto, parece indicar uma sucessão de eventos. Temos em sequência a primeira transgressão, sua punição e a continuidade do povo e da aliança através daqueles que se mantiveram “firmes no preceito”. A estes, conhecimento foi revelado. Eles, porém, também pecaram, mas Deus os perdoou. O término da passagem é o estabelecimento da casa segura em Israel.

Uma possibilidade de compreensão do trecho, se considerarmos que o Documento de Damasco é de fato um documento da comunidade sectária de Qumran, se dá estabelecendo um paralelo entre a história da formação do grupo na Coluna I com a passagem em questão. Dentro desta perspectiva, ambos os casos nos narrariam a mesma situação, onde nos é dito sobre a constituição de um grupo atuante após o retorno. A similaridade se estabelece pois ambos recebem a chancela divina, e a partir daí se estabelecem. Se no primeiro caso o marco, após o beneplácito divino, é a emergência do Mestre da Justiça, no segundo trata-se do estabelecimento de uma “casa segura em Israel”.

A teoria de Rabinowitz também se harmoniza com a passagem de forma interessante. Para o historiador, como vimos, o autor do Documento de Damasco concebe que o “período da ira” se inicia com a separação dos reinos do norte e do sul, se estendendo até o período do exílio. A narrativa que estamos analisando, deste modo, nada mais faria do que se remeter, mais uma vez, a estes eventos capitais.

Em nossa opinião, somos levados a crer que o narrador ainda se refere à experiência do exílio. A “casa segura” nada mais é que a dádiva da Torá e do Templo restaurado, e a grande novidade da passagem é que não há menção, estritamente nesse trecho,

à noção dual que opõe transgressores à remanescentes.<sup>814</sup> O que, afinal, não é inédito, pois quando o narrador vai recontar pela primeira vez a experiência do exílio, ainda na primeira coluna de CD A, o remanescente não é escolhido em função de sua piedade e adequação aos preceitos divinos, mas só e somente pela vontade de Deus que, “recordou a aliança dos primeiros, preservou um resto para Israel e não os entregou à destruição” (CD A 1: 4-5). Será posteriormente, principalmente na coluna 2 e em partes da 3ª coluna, que o texto construirá uma oposição binária entre transgressores e cumpridores dos preceitos divinos ao longo da história, como base no conceito de “obstinação do coração”. Não queremos adiantar conclusões, mas a simples leitura do documento já nos mostra que o grupo por detrás de sua feitura não tinha problemas em fazer uso concomitante de conceitos e ideias deuteronomistas, enoquistas e apocalípticas. Tal o é, que na própria passagem que estamos analisando, logo após o uso do conceito deuteronomista do perdão divino aos pecadores, o texto usará um motivo ligado à temática apocalíptica, quando afirma que quem se manter “firme nela”, isto é, quem se mantiver firme na casa segura, firme nos preceitos da Torá “(...) terá a vida eterna, e toda a glória de Adão é para eles” (CD A 3: 20).

A 4ª coluna se inicia com a interpretação da célebre passagem de Ezequiel 44:15 (“Os sacerdotes e os levitas e os filhos de Sadoc que guardaram o serviço do meu templo quando os filhos de Israel se extraviaram longe de mim, eles me oferecerão a gordura e o sangue”). O destaque vai para os “filhos de Sadoc”, que aqui é compreendido de maneira simbólica, não representando um clã específico, mas sim todos aqueles predestinados que receberão a vida eterna no final dos tempos, são os eleitos: “(...)e os filhos de Sadoc são os eleitos de Israel, ‘os chamados pelo nome’, que se levantarão nos últimos tempos”. Ou seja, os “filhos de Sadoc”, que em Ezequiel foram aqueles que guardaram o serviço do templo mesmo quando Israel se desvia e por isso são recompensados após a restauração, nos é explicado que, em verdade, eles são aqueles que se mantêm cumpridores da vontade divina em várias épocas. Todos esses, no final dos tempos, “se levantarão”, ou seja, sairão do mundo dos mortos para herdar a vida eterna. Mas Deus, em seus mistérios, já os conhece desde o início dos tempos: tal e qual nas concepções enoquistas, todo o futuro já foi escrito e inclusive há uma lista detalhada dos eleitos, com suas genealogias, “(...) a época de sua existência, e o número de suas aflições, e os anos de sua residência e a lista detalhada de suas obras...de santidade” (CD A 4: 5-6).

---

<sup>814</sup> Em abono a esta leitura, devemos citar o capítulo 9 do livro de Esdras: “Pois somos escravos, mas em nossa escravidão nosso Deus não nos abandonou; antes, granjeou-nos o favor dos reis da Pérsia, dando-nos vida bastante para podermos reconstruir o Templo do nosso Deus e restaurar suas ruínas e concedendo-nos um abrigo seguro em Judá e em Jerusalém “ (Ed 9:9).

O texto segue, nos informando que foi por eles, pelos eleitos, a expiação divina. Eles também foram os primeiros a distinguir o certo do errado, isto é, “declararam justo ao justo e declararam ímpio ao ímpio” (CD A 4:7). Outros entraram e ainda entrarão na aliança após estes, para igualmente “agir de acordo com a exata interpretação da lei na qual foram instruídos os primeiros” (CD A 4:8), e a porta continua aberta para aqueles que se arrependem. No entanto, o tempo está se esgotando, em breve o muro estará construído e aí não será mais possível “unir-se à casa de Judá” (CD A 4:11). Este será, de fato, o momento derradeiro da história, com a atuação desimpedida de Belial antes da intervenção divina. Nos é dito sobre suas artimanhas, e Israel incorrerá em três pecados, que são chamados no texto de as “três redes de Belial” (CD A 4:15): a fornicação, a riqueza e a profanação do templo (CD A 4: 17-18).

A partir de então notamos uma grande transição no texto. O relato, que até então relatava acontecimentos situados no passado, passa a fazer considerações sobre a época presente do autor. Deste modo, o fim da quarta coluna e no início da quinta é recheado de uma série de formas de comportamento aparentemente correntes entre uma parte do corpo sacerdotal e condenadas pelo grupo que redigiu a documentação. Nos é dito sobre “Zaw” - que seria um pregador – e cujos seguidores se enredariam nas artimanhas de Belial ao tomar para si duas mulheres ao invés de uma (CD A 4:20), deitarem-se com mulheres menstruadas (CD A 5:7) e casarem-se com suas próprias sobrinhas (CD A 5: 7-8). Eles também contaminam o templo quando blasfemam “contra as ordens da aliança de Deus, dizendo: ‘não estão fundadas’. Dizem abominações contra elas” (CD A 5: 12-13). São, portanto, sediciosos contra às leis do senhor: “Todos eles são ateadores de fogo, acendedores de fogueiras; teias de aranha são suas teias, e seus ovos são ovos de víbora” (CD A 5: 13-14). O relato nos informa ainda sobre alguma particularidade da contemporaneidade do autor, quando afirma que “Quem está próximo deles não ficará impune; quanto mais, maior a culpa, a não ser que seja obrigado” (CD A 5: 14-15).

Ao final da quinta coluna o texto irá narrar, pela terceira vez, os eventos capitais da transgressão e do perdão divino. E mais uma vez temos a opção de compreender a passagem à luz do ponto de vista de Rabinowitz ou, como a maior parte dos historiadores, de ver ali um relato da gênese de uma comunidade específica. O trecho construirá uma realidade histórica que seria marcada pela tensão entre justos e ímpios. Assim, ele nos fala do tempo de Moisés e Aarão, quando Belial, em sua artimanha, teria suscitado Janes, “Porque nos tempos antigos surgiram Moisés e Aarão pela mão do príncipe das luzes, e Belial, com sua artimanha, suscitou Janes e seu irmão durante a primeira salvação de Israel” (CD A 5: 17-19). O relato segue:

E na época da desolação da terra surgiram os que removem a fronteira e extraviam Israel. E assolaram o país, pois falaram de revolta contra os preceitos de Deus pela mão de Moisés e também dos ungidos de santidade. Profetizaram falsidade para apartar Israel do seguimento de Deus. Porém Deus recordou a aliança dos primeiros e suscitou de Aarão homens de conhecimento, e de Israel homens sábios, e os fez escutar. E eles escavaram o poço: ‘Poço que escavaram os príncipes, que trouxeram à luz os nobres do povo com a vara’. O poço é a lei. E os que escavaram são os convertidos de Israel que saíram da terra de Judá e habitaram na terra de Damasco. (CD A 6: 1-5).

A grande novidade do trecho selecionado em relação às passagens correlatas já vistas se dá que, pela primeira vez, temos a menção à saída de Judá e a ida à “terra de Damasco”. Como sabemos, esta menção será de importância central para algumas variações da Hipótese Essênia, que postulará que o Mestre da Justiça e seus seguidores, antes de se fixarem em Qumran, teriam se refugiado na região e ali selado uma nova aliança. Do ponto de vista dos historiadores que enxergam um arraigado sectarismo na suposta comunidade, a “nova aliança” estabelecida em Damasco é a prova que a comunidade não mais compreendia como legítima a aliança tradicional estabelecida entre o povo judeu e Iahweh. Nesse sentido, a nova aliança demonstraria todo o sectarismo do grupo, que teria estabelecido uma nova aliança com Deus. A aliança tradicional não seria mais válida, tanto em função das transgressões do povo (repetidamente narrada no documento segundo este ponto de vista) como das revelações da vontade divina pelo mestre, revelações estas que, diga-se, teriam sido rejeitadas pelo restante do povo.

Esse ponto de vista – da rejeição do segundo Templo Judaico pelos membros da comunidade – é reforçado pela passagem que se segue. Parafraseando Malaquias 1: 10, nos é dito que aqueles que foram “introduzidos na aliança” (CD A 6:11) não entrarão no templo para acender em vão seu altar, mas serão, isto sim, os que “fecham a porta” (CD A 6:12), “Porém todos os que forma introduzidos na aliança não entrarão no templo para acender em vão o seu altar. Eles serão os que fecham a porta, como disse Deus: ‘Quem dentre vós fechará a sua porta para que não acendais meu altar em vão!’” (CD A 6: 11-14). De fato a passagem é dúbia e a interpretação da rejeição do culto do segundo templo pelo grupo por detrás do documento é válida. No entanto, logo em seguida, o texto aparentemente recua nessa preposição, quando afirma que isso que foi narrado será uma realidade

A não ser que tenham cuidado de agir segundo a exata interpretação da lei para a época da impiedade: para separar-se dos filhos da fossa; para abster-se da riqueza ímpia que contamina, na promessa ou no voto, e da riqueza do templo, e de roubar aos pobres do seu povo, de fazer das viúvas seu despojos, e de assassinar os órfãos; para separar o impuro do puro e distinguir entre o sagrado e o profano; para observar o dia de sábado segundo a interpretação exata, a as festividade, e o dia do jejum,

segundo o que haviam achado os que entraram na aliança nova na terra de Damasco. (CD A 6: 14-20).

Uma questão, portanto, é se a passagem anterior está lá somente para reforçar as demandas e as prescrições do autor em relação ao culto, ou se ele deveras compreende o funcionamento do segundo templo, em sua integralidade, como inválido. De todo modo, a afirmação dará oportunidade a uma série de prescrições por parte do narrador, que não terminaram na citação e continuaram para a coluna VII, quando a concepção escatológica da história é novamente reafirmada; “Para todos os que caminham segundo estas coisas na santidade perfeita de acordo com sua instrução, a aliança de Deus é para eles garantia de que viverão mil gerações” (CD A 7: 4-6).

Para Rabinowitz, contudo, toda passagem novamente se refere ao exílio babilônico, e não teria ocorrido tal migração supostamente narrada para Damasco. A cidade, por sinal, é somente um símbolo para Babilônia, “A ‘terra de Damasco’ é meramente o modo do autor para designar o lugar no qual o remanescente salvo de Israel, o cativo, foi exilado.”<sup>815</sup> Segundo o historiador,

A fonte do comentarista (ou do glossador) usa a expressão ‘terra de Damasco’ para se referir ao local assírio-babilônico do cativo e esta fonte é, claramente, Amós 5:27, que ele cita. Interpretar essas alusões de êxodo/estadia em ‘Damasco’ como um relato da experiência de algum grupo ou seita judaica (variadamente identificada como ‘sadoquitas’, fariseus, essênios, ‘membros da aliança nova’, ebionitas, etc.) e datar de acordo, como todos os comentaristas fizeram até agora, é tornar não só ‘difícil’, mas impossível de entender CD A.<sup>816</sup>

Nesse sentido, a nova aliança a qual o texto se refere na sequência não se trata de uma aliança exclusiva, estabelecida entre um grupo judaico específico e Iahweh em detrimento da tradicional aliança judaica, mas, isto sim, trata-se somente da nova aliança profetizada por Jeremias (Jr 31:31). Quanto à passagem que se refere ao fechamento do templo (“Porém todos os que foram introduzidos na aliança não entrarão no templo para acender em vão o seu altar. Eles serão os que fecham a porta” CD A 6: 11-14), Rabinowitz concordará que ela tem por função somente destacar que toda a oferta que não é feita com a correta observância dos preceitos – os quais o autor do documento irá citar em sequência- é uma oferta “vã”, sem

<sup>815</sup> Tradução nossa: “The ‘land of Damascus’ is merely the author’s way of designating the place to which the saved remnant of Israel, the captivity, were exiled RABINOWITZ, Isaac. A Reconsideration...op. cit. p. 17.

<sup>816</sup> Tradução nossa: “The source of the commentator’s (or glossator’s) use of the expression. ‘land of Damascus’ to mean the Assyro-Babylonian locale of the captivity is, of course, Amos 5:27 which he quotes at 7:15. To interpret these allusions to a ‘Damasco’ exodus-sojourn as an account of the experience of some late Jewish group or sect. (variously identified as ‘Zadokites’, Pharisees, Essenes, ‘Covenanters’, Ebionites, etc. and dates accordingly), as all commentators have hitherto done, is to make it not only ‘difficult’ but impossible to understand DF (DF = Documento de Damasco). RABINOWITZ, Isaac. A Reconsideration...op. cit. p. 20.



validade. Nesse sentido, Rabinowitz compreende que os “filhos da fossa”, que o autor demanda afastamento, seriam os judeus helenizantes.<sup>817</sup>

A partir da sétima coluna do documento de Damasco surgem algumas dúvidas em relação a sua reconstrução, pois, muito provavelmente, temos uma sobreposição da sétima coluna de CD A e da décima nona coluna de CD B. Isto gerou uma discussão sobre qual das duas colunas seria a coluna original, algo que foge ao nosso interesse aqui. De todo modo, seguiremos a reconstrução proposta por Isaac Rabinowitz e, ao final, faremos as devidas considerações ao material de CD B.

Na sétima coluna de CD A novamente o autor irá se referir (4ª vez) aos acontecimentos capitais de transgressão. Neste caso, e em abono às teses de Rabinowitz, o texto é bem claro, e a separação do reino do norte do reino do sul é o marco para a primeira transgressão narrada: “Quando se separaram a duas casas de Israel Efraim se subtraiu de Judá e todos os apóstatas foram entregues à espada; porém os que se mantiveram firmes escaparam para a terra do Norte” (CD A 7: 12-13). A partir de então, o texto novamente parece se referir ao presente do autor. Nos é dito que assim como os “apóstatas foram entregues à espada” (CD A 8:1) em razão de suas transgressões no passado, “Assim será o juízo de todos os que entram na sua aliança porém não se mantêm firmes nestes; serão visitados para a destruição pela mão de Belial. Este é o dia no qual Deus visitará” (CD A 8: 1-3). O narrador passa então a apontar, de forma velada, quem são os apóstatas de seu tempo e quais são os seus pecados:

Os príncipes de Judá são aqueles sobre os quais se derramará o furor, pois esperam ser curados, porém...; todos são rebeldes enquanto que não se apartaram do caminho dos traidores e se contaminaram por caminhos de luxúria e com riqueza ímpia, e vingando-se, e guardando rancor cada qual contra seu irmão, e odiando cada qual o seu vizinho, e desprezando cada qual o seu consaguíneo; aproximaram-se para incontinência, e atuaram com arrogância por riqueza e benefício (CD A 8:3-7).

Logo a seguir, há uma passagem que reforça o ponto de vista daqueles que veem no documento um libelo sectário. Nos é dito, sobre os “príncipes de Judá”, que eles fizeram somente o que era “reto aos seus olhos” (CD A 8: 8), escolhendo “a obstinação de seu coração” (CD A 8: 8) e, por isso, eles não “se separaram do povo e se rebelaram com insolência andando pelo caminho dos ímpios” (CD A 8:9). Em sequência, o texto afirma, ainda sobre os “príncipes de Judá”, que “Seu vinho é veneno de serpentes, e cabeça de áspides brutal”, afirmando em seguida que as serpentes da passagem são os “reis dos povos”, o vinho são seus caminhos, e a “cabeça das áspides é a cabeça dos reis da Grécia que vem para executar contra

---

<sup>817</sup> Ibidem. p. 22.

eles a vingança” (CD A 8:10-11). Sobre essas coisas, nos é dito, “os construtores do muro e os rebocadores com gesso” não entenderam, pois aquele que “levanta o vento e prega mentiras lhes tem pregado, aquele contra cuja congregação a cólera de Deus se inflamou” (CD A 8: 13). Em sequência, logo após uma série de maldições e ameaças contra os que abandonam os preceitos de Deus e “se apartam na obstinação de seu coração” (CD A 8:19), o texto irá novamente se referir a “aliança nova na terra de Damasco”, mas dessa vez ele o faz citando Jeremias: “Esta é a palavra que disse Jeremias a Baruc, filho de Nerias, e Eliseu a Giezi seu servo. Todos os homens que entraram na aliança nova na terra de Damasco...” (CD A 8:21).

E aqui chegamos ao fim da seção ”exortativa” de CD A. A partir de então, as colunas subsequentes adquirirão a aparência de um compêndio legal, onde uma série de normas serão expostas. Antes de fazermos considerações sobre esta seção consecutiva, vejamos o conteúdo de CD B.

Como já falamos, CD B é um documento incomparavelmente mais curto, com somente duas colunas. Como muito bem apontou Rabinowitz, CD B 19:1 parece ser a continuação exata de CD A 7: 5. Isto se dá pois CD B 19 se inicia com a exata mesma frase que CD A 7:5 (“é para eles garantia que viverão mil gerações” CD A 7:5 ou CD B 19:1). Se de fato esse for o caso, a linha narrativa seria: “Para todos os que caminham segundo essas coisas na santidade perfeita de acordo com sua instrução, a aliança de Deus” (CD A 7:4-5) “é para eles garantia que viverão mil gerações. Como está escrito: ‘Ele guarda a aliança e a graça para os que o amam e observam os seus preceitos por mil gerações’” (CD B 19:1-2).

Em CD B 19:4-6 vemos uma prescrição igual a que vimos em CD A 7:6-9, que exorta o ouvinte sobre a correção da monogamia. Para aquele que desprezar este preceito, o documento clama para que receba a “a retribuição dos ímpios, quando Deus visitar a terra” (CD B 19:6). Em seguida, o texto deixa claro sua esperança escatológica, quando afirma que os “pobres do rebanho” serão quem “escaparão na época da visita; porém os que restam serão entregues à espada quando vier o messias de Aarão e de Israel” CD B 19:10-11). Igualmente somos informados que o destino de destruição também está garantido para aqueles que entram na aliança mais não se mantêm firme nela (CD B 19:14), e o texto, tal e qual CD A 8, passa a denunciar os “príncipes de Judá”. Sobre estes o furor também será derramado, pois eles “entraram na aliança da conversão, porém não se apartaram do caminho dos traidores e se contaminaram pelos caminhos da luxúria e com riqueza ímpia” (CD B 16-17). Segue-se uma seção da exposição da impiedade dos “príncipes de Judá” muito similar à que vemos em CD A 8:6-8: vingaram-se de seus irmãos, guardaram rancor, odiaram seu vizinho (CD B 19: 15-20). Mais uma vez ouvimos a citação “seu vinho é veneno de serpentes, e cabeça de áspides brutal”,

sua explicação e a incompreensão dos construtores do muro e rebocadores com gesso (CD B 19:22-25). Contra estes e contra todos que os seguem se inflamará a ira divina, assim como para aqueles que “entraram na aliança nova na terra de Damasco e se voltaram e traíram e se distanciaram do poço de águas vivas” (CD B 19: 34-35), estes não serão “contados na assembleia do povo e não serão inscritos em suas listas desde o dia da reunião do Mestre único até o dia que surja o messias de Aarão e de Israel” (CD B 19:35 e 20:1).

A partir de então, vemos na coluna 20 de CD B uma série de consequências para aqueles que entram na aliança e são remissos “no cumprimento das instruções dos retos” (CD B 20: 2). Não só serão expulsos da congregação (CD B 20: 3), como os amaldiçoarão “todos os santos do altíssimo” (CD B 20:8). Tal qual os apóstatas de outrora, estes também encontrarão a devida paga: “E segundo este juízo (se procederá) com todos os que desprezaram, tanto entre os primeiros como entre os últimos, pois puseram ídolos em seu coração e caminharam na obstinação de seu coração” (CD B 20: 11-12).

Em seguida, temos uma passagem importante. Nos é dito que, desde a data do surgimento do “ensinante único” até a “consumação de todos os homens da guerra que voltaram com o homem de mentiras haverá uns quarenta anos” (CD B 20: 14-15). Se interpretarmos que este “ensinante único” é de fato o mesmo personagem do “Mestre da Justiça”, não seria possível que tal figura fosse, como supôs Rabinowitz, Neemias. Para além disso, o texto nos informa que a sua crença escatológica é urgentíssima, isto é, que estamos na iminência do fim dos tempos, pois somente quarenta anos separam a data especificada (surgimento do mestre único) até a consumação dos ímpios. A menção aos “homens da guerra que voltaram com o homem de mentiras” é muito provavelmente uma menção a algum grupo rival atuante na época do autor do documento, e de claro entendimento para seus ouvintes.

Se a destruição é o futuro dos ímpios, outro destino espera os convertidos: “Porém, os convertidos do pecado de Jacó, os observantes da aliança de Deus, falarão então cada qual a seu próximo para santificar cada qual o seu irmão, para que seus passos se afirmem no caminho de Deus” (CD B 20: 18-19). Estes, nos é dito, serão inscritos em um “livro de recordação”, até que “seja revelada a salvação e a justiça aos que temem a Deus. E discernirão de novo entre justo e o ímpio, entre quem serve a Deus e quem não serve” (CD B 20: 19-21).

A seguir, nos é dito que os da “casa de Peleg” saíram de Jerusalém e se “apoiaram sobre Deus na época da infidelidade de Israel; porém contaminaram o templo e voltaram de novo ao caminho do povo em algumas coisas” (CD B 20: 23-24). Mais uma vez

não sabemos se o texto se refere a um passado distante, ou se narra alguma situação do passado imediato, sendo mais provável esta última hipótese.

O documento, então, passa a encaminhar seu desfecho. Mais uma vez somos informados sobre a distinção que haverá entre os “violadores de fronteira” e os justos. Aqueles que se arrependem de seus pecados, que não levantam a mão contra as “normas santas e seus juízos justos e seus testemunhos verdadeiros” (CD B 20: 30-31), estes “se regozijarão e se alegrarão, e seu coração será forte, e dominarão sobre todos os filhos do mundo. E Deus expiará por eles, e eles verão sua salvação pois se refugiaram em seu santo nome” (CD B 20: 33-34).

## **Conclusão**

Pois bem, findada a exposição do conteúdo da exortação inicial do Documento de Damasco e suas possíveis interpretações, é chegado o momento de tecermos conclusões a seu respeito. Em primeiro lugar, é fundamental destacar que o Documento de Damasco é claramente um documento distinto dos documentos que vimos até agora, isto porquê ele adquire um visível carácter instrumental, o que as outras obras literárias vistas, tais como os livros pertencentes ao corpo enóquico, não tem. Nesse sentido, Damasco é nitidamente destinado ao ordenamento de comunidades, o que sua seção legal demonstra de forma irrevogável. A exortação inicial, deste modo, tem por função dotar o leitor de clareza histórica, de modo a subsidiá-lo para a tomada da correta decisão de se juntar à comunidade que será regida pelo código que compõe a maior parte do documento.

Uma grande questão é se Damasco nos informa, em sua primeira parte, sobre a história específica de um grupo judaico – e o documento adquiriria um carácter mais restrito em função disto – ou, ao contrário, se ele se refere a história judaica de maneira legal, o que o tiraria de uma posição de marginalidade e demandaria de nós, historiadores, uma reconfiguração de seu lugar e de sua origem.

Dois padrões exegéticos foram expostos acima. De um lado, temos a maior parte dos historiadores trabalhados nesta pesquisa, que o compreendem da maneira tradicional, isto é, como um documento específico de um grupo/comunidade judaica, e que narraria a própria história do grupo. Dentro deste ponto de vista, a figura do Mestre da Justiça ganha proeminência. Ele é um personagem central, que dota a comunidade da correta interpretação da escritura e é, em última instância, o principal promotor de uma nova aliança que é estabelecida entre Deus e os membros da comunidade. Assim, se aceitarmos essa interpretação, teremos que considerar que este grupo era um grupo cismático, pois a exortação inicial deixa exposto de

forma clara que somente os que entram na nova aliança e se mantêm firmes em sua diretriz estão agindo de acordo com a vontade de Deus. Assim sendo, não só a aliança mosaica tradicional não teria mais validade – pois haveria sido suplantada por outra aliança- como todos os judeus que não aceitarem os postulados do grupo estarão, invariavelmente, perdidos. A transgressão dos preceitos divinos e o pecado da apostasia, que são citados e recitados à exaustão no texto, se transfigurariam; passariam a serem relativos à aceitação ou não dos preceitos revelados pelo Mestre. George Nickelsburg foi um dos exemplos desta concepção. Segundo o historiador, o autor do Documento de Damasco “(...) está particularmente interessado na manifestação dos poucos justos do último dia”<sup>818</sup>. Enquanto Israel incorre no pecado da apostasia, “(...) esse grupo permanece fiel. A eles foi revelada a interpretação certa da Torá, incluindo o calendário correto”<sup>819</sup>. Reforçamos, portanto, que segundo este ponto de vista a apostasia não se refere a uma negação de Iahweh, de sua lei ou mesmo de seu Templo, mas sim tão somente a não aceitação da revelação do mestre e da nova aliança que surge como consequência. Ou seja, de acordo com a perspectiva sectária, os apóstatas são todos os judeus que não entram no grupo. Ter essa perspectiva limitada e específica, justamente em um documento que, de acordo com as datações recorrentes, seria do período imediatamente posterior à perseguição de Epífanés é uma opção (e reiteramos que essa opção é baseada em grande parte da leitura conjunta do material de Qumran). E claro; se concebe uma saída da Judeia e uma ida literal à cidade de Damasco, onde o novo pacto foi selado. Em resumo, esta perspectiva considera o Documento de Damasco uma composição sectária, que coloca a história do grupo na perspectiva da história sagrada, apresenta os membros do grupo como separados dos filhos da morte, formadores de uma nova aliança e que aceitaram uma determinada interpretação da Lei.

Outro ponto de vista é aquele formulado por Isaac Rabinowitz. Dentro desta ótica, o documento não se referiria a um acontecimento específico de um determinado grupo, mas sim a episódios de conhecimento geral e pertencentes à história tradicional dos judeus. Todas as referências que o documento traria seriam plenamente conhecidas; públicas diríamos. Dessa perspectiva, Damasco nada mais seria do que a forma que o narrador encontrou para se referir à Babilônia, e a nova aliança estabelecida seria aquela profetizada por Jeremias e válida desde então. O Mestre da Justiça, por sua vez, igualmente seria um personagem muito mais conhecido e menos enigmático: Neemias.

---

<sup>818</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica...* op. cit. p. 247.

<sup>819</sup> Idem.

Ambas as linhas interpretativas expostas nesse trabalho têm forças e fraquezas. No entanto, quando encaramos o documento através da hipótese que Rabinowitz formulou, o texto ganha outros ares. A aliança estabelecida e o surgimento do Mestre são diminuídos, deixando de ter a centralidade e a importância que tinham quando da interpretação sectária. Eles estão ali somente para servir de exemplo histórico para o autor, para reforçar a mensagem do texto. Em outras palavras, ao interpretarmos, tal e qual Rabinowitz, que o texto não se refere a formação de um grupo específico, mas sim à história judaica geral, o que salta à vista é o claro interesse proselitista que ele carrega. O autor do Documento de Damasco buscaria dar conhecimento e sapiência ao ouvinte para, desta forma, o subsidiar na tomada da decisão correta. Trata-se de uma lição de história, que é reforçada pela revelação das temáticas escatológicas características do universo apocalíptico, tais como a vida após a morte, a punição aos apóstatas e a vida eterna aos que se mantêm firmes no preceito divino.

Ambas as análises têm forças e fraquezas. Apesar de nossa simpatia para com a interpretação proposta por Rabinowitz, uma vez que não tivemos nesse espaço a oportunidade de estudar as correlações existentes entre o Documento de Damasco e os outros documentos qumranitas, não nos capacitamos para definirmos a questão. Além disso, apesar de relevante e importante, essa definição foge em parte dos objetivos propostos. Mas o Documento de Damasco igualmente nos informa sobre uma série de outros aspectos, estes sim de maior relevo para a pesquisa empreendida. Um dos pontos que mais nos chamou a atenção foi a liberdade que o autor do documento transita entre tradições que, segundo por exemplo Gabriele Boccaccini ou Paul Hanson, seriam opositoras. Mesmo no caso da teoria de Gabriele Boccaccini, que concebe a aceitação e a incorporação de elementos da tradição sadoquita pelo enoquismo após a expulsão do clã dos Oníadas da Judeia, a leitura do documento nos indica que tal pressuposto não são válidos. De maneira alguma a tradição relacionada a Moisés e ao código legal atribuído a sua pessoa é incorporada de maneira secundarizada na exortação inicial do texto. Se a análise desta nos indica alguma coisa neste sentido, é inclusive o oposto: as temáticas relacionadas ao enoquismo e ao apocalipsismo é que são usadas de maneira secundária e com função subsidiária para a promoção da lei mosaica. Em outras palavras, a atenção e o interesse principal do autor do documento é no convencimento do leitor da validade e da necessidade de observação estrita dos preceitos divinos expostos nos livros da lei, mesmo que estes (os preceitos divinos) acabem por privar os judeus de algumas benesses relacionadas e ou características do universo cultural e social grego. A exortação inicial traz uma querela contra algumas liberalidades em relação às prescrições divinas supostamente em voga na Judeia. As temáticas apocalípticas é que são usadas de maneira a fomentar e reforçar este

objetivo primeiro. Além das punições ao estilo deuteronomista que são expostas na obra (pecado/punição), esta também revela ao leitor que o mundo como conhecemos está prestes a se acabar, que um julgamento escatológico ocorrerá na ocasião e que aqueles que não forem zelosos no cumprimento dos preceitos mosaicos estarão se condenando a danação eterna. Frente aos ganhos materiais concretos decorrentes da assimilação de elementos culturais gregos, setores da sociedade judaica contrapuseram ganhos celestiais futuros.

A liberalidade com que o autor do Documento de Damasco circula entre as tradições distintas é realmente incrível. Não há propriamente uma definição sobre qual forma de compreensão sobre a realidade é a acertada. Por exemplo, em determinados momentos o texto parece endossar a crença no destino e minorar o livre arbítrio humano

E (Deus) conheceu os anos de sua existência, e o número e o detalhe de suas épocas, de todos os que existem pelos séculos, e dos que existirão, até que suceda em suas épocas por todos os anos eternos. E em todos eles suscitou para si pessoas de renome a fim de deixar um resto para o país e para encher a face do universo com sua descendência. E os instruiu pela mão dos ungidos por seu santo espírito e pelos videntes da verdade, e seus nomes foram estabelecidos com exatidão. Porém aos que odeia, os extravia. (Grifos nossos: CD A 2: 9-13)

Mas tal perspectiva está longe de ser a única que o autor usa. Em verdade, a maior parte do texto concebe grande possibilidade de agência aos homens, que podem guiar seu destino ao aceitar ou negar os preceitos divinos e fazer face às consequências de sua escolha. Os diversos discursos do narrador, onde ele apela para que o leitor aceite os pontos de vista expostos na obra não teria razão de ser se, de fato, o destino humano já estivesse determinado.

Agora, pois, filhos meus, escutai-me e eu abrirei vossos olhos para que vejais e compreendais as obras de Deus, para que escolhais aquilo que lhe compraz e rejeiteis o que odeia, para que caminheis perfeitamente por todos os seus caminhos e não vos deixeis arrastar pelos pensamentos da inclinação culpável e dos olhos luxuriosos. Pois muitos se extraviaram por estas coisas; heróis valorosos sucumbiram por sua causa desde os tempos antigos até agora. (CD A 2: 14-17)

Na mesma passagem, o autor também contrastará aqueles que “caminham na obstinação de seus corações” com judeus justos:

Por ela (pela obstinação do coração) se extraviaram os filhos de Noé e suas famílias, por ela foram eles desarraigados. Abraão não caminhou com ela, e foi contado como amigo por observar os preceitos de Deus e não escolher o capricho de seu espírito. E os transmitiu a Isaac e Jacó e (os) observaram, e foram inscritos como amigos de Deus e como membros da aliança para sempre. Os filhos de Jacó se extraviaram por eles e foram castigados segundo seus erros. (Grifos nossos: CD A: 3: 1-5).

A concomitância no mesmo documento de ideias que, em teoria, são conflitantes e até mesmo rivais, nos leva a desconsiderar que as inovações teológicas desenvolvidas durante o século II tivessem como objetivo maior se sobrepor a ideias mais tradicionais. Jonas Machado, em recente artigo já brevemente citado nesta dissertação, nos diz que esse modo de proceder a análise histórica, isto é, de buscar correntes extremamente coesas e coerentes de tradição literária e teológica, é anacrônico. As considerações de Machado são direcionadas principalmente às teses de Boccaccini, mas são igualmente extensíveis a outros autores:

A questão que mais sobressai diante da exposição de Boccaccini é que parece existir uma demasiada dependência de uma espécie de sistematização de ideias coerentes e isolamento de ideias conflitantes para deduzir discrepâncias, discordâncias e tendências sectárias do grupo. Este procedimento dá ares de uma sistematização teológica anacrônica, isto é, uma tendência a pensar em termos de uma teologia dogmática ou sistemática que define as linhas teológicas de grupos diferentes. Todavia, a sistematização teológica, neste sentido, é prática posterior típica da Igreja cristã.<sup>820</sup>

Machado igualmente citará outro documento dos Manuscritos de Qumran, a Regra da Comunidade, onde os mesmos elementos vistos no Documento de Damasco em relação ao livre-arbítrio e à predestinação estão em tensão sem que o autor busque resolvê-los.

Todavia, esses dois elementos estão presentes no texto sem que o próprio texto os tente harmonizar. Ele apenas afirma as duas coisas sem maiores explicações, à semelhança de alguns textos do Novo Testamento que apresentam predestinação e livre-arbítrio de modo paralelo e sem maiores esclarecimentos, o que tem dado fôlego para um infundável debate entre os teólogos cristãos. Naturalmente, este paralelo não é exato, mas ilustra a situação.<sup>821</sup>

Não que toda a culpa deva recair sobre Boccaccini ou sobre os outros autores que procedem analiticamente desta forma. Devemos lembrar que Flávio Josefo igualmente distingue entre três estratos da sociedade judaica com base (não só, é verdade) na crença ou não destes em relação a questões teológicas. De todo modo, reafirmamos nossa conclusão. Não só o Documento de Damasco, mas também outros documentos vistos, tais como o livro de Daniel, o Livro dos Jubileus e mesmo obras do corpo enóquico, como o Apocalipse das Semanas, nos demonstraria claramente que as temáticas apocalipsistas não se incompatibilizam com concepções que aqui relacionamos à tradição sadoquita/deuteronomista. Pelo contrário, muitas vezes vemos concepções apocalipsistas atuando de modo a reforçar a necessidade da validade do modo de vida tradicional judaico frente às tendências de relaxamento do mesmo. Podemos

<sup>820</sup> MACHADO, Jonas; FUNARI, Pedro Paulo. **Os manuscritos do mar morto**: uma introdução atualizada. São Paulo: Annablume, 2012. p. 254.

<sup>821</sup> Idem.



dizer que o apocalipcismo não veio para revogar a lei, mas sim para dar-lhe pleno cumprimento. Não são disputas intrajudaicas a chave para compreensão do fenômeno do apocalipcismo, mas sim o processo de Helenização e a tensão oriunda do mesmo entre os modos de vida grego e nativo. A virulência contra setores da sociedade judaica, quando ocorre, ela se dá em função da promoção dos hábitos gregos e a defesa da promoção destes hábitos por esses setores. Apocalipcismo é a resposta específica do judaísmo para um fenômeno mais amplo e transversal: o processo de morte dos reinos helenistas e dos postulados associados a eles.

## **5- Conclusão**

Chegamos assim ao fim de nossa jornada. Nossa saga teve início nos primórdios da formação do Bloco Histórico Helenístico, com a derrota do império persa por Alexandre e os primeiros passos para a construção de uma realidade até então inédita. Vimos que se com a morte precoce do dominador macedônio a unidade política de seu território não pôde ser alcançada, mesmo assim um laço identitário comum ligava entre si as diversas realidades estatais surgidas após as guerras diadocais. Desde as primeiras páginas desta dissertação, portanto, viemos alternando entre duas esferas de análise distintas mas complementares: de um lado a face mais crua e visível tanto da dominação grega em si como do jogo político do “mundo helenístico”, do outro, os discursos e narrativas construídas que iam ao encontro dos interesses dos dominadores de cultura grega. As reflexões de Antonio Gramsci nos ajudaram a compreender melhor esse processo e a necessária inter-relação entre força e maleabilidade, entre o imposto e o negociado, entre coesão e coerção. É claro que tivemos que fazer algumas concessões em relação a teoria do pensador italiano, afinal, esta foi formulada com vistas a uma realidade muito posterior àquela que analisamos. Mas mesmo nesse caso é impossível negar que Gramsci alcançou muito de como se dá o processo histórico, tornou-se inegável para nós a assertividade de alguns de seus conceitos, amplamente empregados nessa pesquisa.

Deste modo, além da dominação militar propriamente dita, existia um outro tipo de dominação, mais sutil. Ainda em relação à primeira seção do primeiro capítulo desta

pesquisa, começamos a tatear as bases sobre as quais essa dominação simbólica se manifestava. Primeiramente, vimos, como citamos mais acima, que a fragmentação política do império formado por Alexandre não significou o fim da unidade deste grande e nascente mundo helenístico: em termos ideológicos, a Selêucida, o Egito, a Macedônia, e mesmo outras realidades estatais de menor poder, como diversas cidades gregas em território não grego, ainda faziam parte de um mesmo conjunto e se reconheciam como semelhantes. Igualmente chamamos a atenção para outro aspecto presente desde o princípio da construção do império alexandrino, que era o estabelecimento dos termos pelos quais a relação entre os contingentes populacionais gregos e nativos iriam se desenvolver. Nesse início de exposição não nos aprofundamos nessa questão, apenas chamamos a atenção que ela já se colocava desde os primórdios, supostamente com o próprio Alexandre. Pierre Lèveque defendeu que o ideal maior do conquistador macedônio era mesmo promover uma síntese entre os padrões culturais advindos da Grécia com aqueles oriundos dos povos conquistados. Apesar de discordarmos com algumas visões demasiadas adocicadas sobre essa questão por parte do referido autor, aceitamos a base da ideia, e chamamos de “Helenização” o processo de interpenetração cultural mútua.

Vimos, já na segunda seção do primeiro capítulo, que o século III a.C. correspondeu ao apogeu do Bloco Histórico Helenístico. Não só não havia força externa ou interna que pudesse rivalizar em poderio com os reinos helenísticos formados, como o próprio horizonte de atuação destes mesmos reinos se limitava às fronteiras do mundo helenístico. As guerras fratricidas que esses Estados promoviam entre si, cujo maior exemplo foram as Guerras Sírias, nos demonstrou de forma clara. Além disso, pudemos investigar melhor o fenômeno da Helenização, o que nos permitiu caracterizá-lo de forma mais apropriada. Vimos que, ao contrário do que pensavam alguns autores, os contingentes populacionais de cultura grega no mundo helenístico não tinham interesse em uma suposta fusão cultural com a população nativa. Pelo contrário, a cultura grega se portava como uma cultura superior e zelosa, e quando havia algo próximo de uma síntese cultural, isto se dava mormente por povos ou indivíduos nativos que ambicionavam uma elevação de status. Não foi difícil de compreender o porquê de a dinâmica da Helenização se manifestar mormente desse modo, afinal, o novo sistema que se construiu no Oriente Próximo e na África estava calcado em padrões gregos, e manejar bem esses padrões culturais era um pré-requisito. Dessa forma, temos um quadro em que algumas ideias básicas se sedimentam. A primeira, é a superioridade cultural grega em relação às culturas nativas, o que o domínio político-militar dos gregos parecia comprovar. Segundo, e mais importante, que o único caminho para o desenvolvimento e progresso por parte dos nativos era um relaxamento ou abandono de seu modo característico de vida em prol de uma assimilação

dos modos de vida dos gregos. Demonstramos como essa situação se caracterizava por aquilo que Antonio Gramsci definiu como um Bloco Histórico Hegemônico, pois não havia um contra discurso que pudesse rebater as assertivas citadas, e estas se travestiam como verdade.

No segundo capítulo temos a ascensão romana para o oriente e suas vitórias militares sobre os reinos macedônio e selêucida. A chegada de Roma significou o início do fim do período helenístico, um fim gradual e progressivo. Como vimos, apesar de derrotar militarmente os exércitos de Filipe e Antíoco, Roma não destrói de imediato esses reinos, tão pouco acantona tropas na Selêucida por exemplo. O processo que observamos mais uma vez está de acordo com o que foi teorizado por Gramsci, pelo menos foi o que observamos no caso específico da Judeia. Deste modo, uma das consequências das vitórias romana foi a formulação de ideologias que atuavam contra os interesses das monarquias helenísticas. Na Judeia, durante o século II, temos tanto o surgimento do apocalipsismo, quanto o início de uma revolta armada que livrará a região da dominação selêucida. É claro que a relação entre a revolta dos Macabeus e o apocalipsismo não é óbvia, mas acreditamos que ter demonstrado que, mesmo que os pontos de contato não sejam dos mais claros, eles existiam. Conseguimos, inclusive, ter a clareza de que o apocalipsismo não se restringia a Judeia, apesar de claramente ter tido um grande desenvolvimento nesta região. Todo nosso interesse nessa seção era demonstrar como que esses processos, isto é, como o processo revolucionário dos Macabeus e o processo de formação de uma ideologia/teologia nova estavam ligados não somente a desenvolvimentos e acontecimentos específicos da história judaica, mas que compunham um todo maior que era justamente o processo de esfacelamento do Bloco Histórico Helenístico.

Por último, voltamos nossa atenção para a recente descoberta arqueológica de dos Manuscritos de Qumran. Esse conjunto de documentos aparentavam provir de um grupo apocalipsista atuante na região durante o período trabalhado e era, portanto, um elemento fundamental para apurarmos nossa compreensão sobre as temáticas expostas ao longo deste texto. Como havia e ainda há grandes dúvidas sobre como encarar de início este material, foi necessário de início um balanço historiográfico sobre o mesmo, o que fizemos no terceiro capítulo. Por último, a análise do Documento de Damasco nos deu a clareza que grande parte das teorias sobre esse material, e mesmo sobre o fenômeno apocalipsista em geral, ainda os observam com o foco demasiadamente fechado, buscando somente nas dinâmicas próprias da sociedade judaica, ou naquelas imediatamente relacionadas a esta, a explicação para o fenômeno. A consequência mais óbvia deste tipo de análise é que as inovações teológicas observadas no século em lume são compreendidas como uma forma de concepção opositora a maneira deuteronomista e ou sadoquita de compreender a realidade. Em nossa análise do

Documento de Damasco pudemos verificar que as ideias apocalipsistas não agem para desacreditar os conceitos e as concepções verificadas na lei judaica mosaica, mas sim para reforçar a importância de seu estrito cumprimento. A polêmica que os textos apocalipsistas nos trazem é contra grupos ou indivíduos que abraçam grande parte do modo de vida grego em detrimento de características do modo de vida judaico tradicional.

## 6. Referências Bibliográficas

### 6.1 Documentação

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1985.

JOSEFO, Flávio. **Jewish Antiquities**. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

MARTÍNEZ, Garcia Florentino. **Textos de Qumran**. Petrópolis: Vozes, 1995.

### 6.3 Bibliografia

BEM-DOV, J. **The 364-Day Year in the Dead Sea Scrolls and Jewish Pseudepigrapha**. In: KISTER, M. (ed). *The Qumran Scrolls and Their World*. Jerusalem, Yad Ben-Zvi Press, 2009. PP. 435–476.

BLAZOTTO, Thiago do Amaral. O Helenismo de Johann Gustav Droysen: conceito, contexto e crítica. **Revista Mundo Antigo**, Niterói, p.181-189, jun. 2015

BORGES DE AZEREDO, Vinicius. **Os Macabeus: uma visão da revolta dos Macabeus sob o prisma sócio-econômico (de 167 a.C. a 134 a.C.)**. **Monografia final de curso, Departamento de História. Niterói: UFF, 2012.**

BOTTOMORE, Tom (Ed.). **O dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOER, Martinus de. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social. **Revista Estudos de Religião**, São Paulo, n. 19, p.11-24, 2000.

BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese essênia: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico**. São Paulo: Paulus, 2010.

COLLINS, J. **A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. São Paulo: Paulus, 2010.

CROSS, Frank Moore. O contexto histórico dos manuscritos. In: SHANKS, Hershel (Org.). **Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto**. São Paulo: Imago, 1993. p. 21-36.

DAVILA, J. R. **The Damascus Document and the Community Rule**. Disponível em: <<https://www.st-andrews.ac.uk/divinity/rt/dss/abstracts/ddcr/>>. Acesso em: 20 jun. 2017.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas. Volume II: de gautama buda ao triunfo do cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011

ELLEDGE, C. D. **Rethinking the “Qumran Community”: Recent approaches**. Disponível em <<http://asorblog.org/2013/12/13/rethinking-the-qumran-community-recent-approaches/>> Data de Acesso: 05/11/2015.

ERRINGTON, R.M.. Rome against Philip and Antiochus. In: ASTIN, A. E. et al. (Ed.). **The Cambridge Ancient History: Vol.: VIII, Rome and Mediterranean to 133 B.C.** Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 244-289.

FLUSSER, D. **O Judaísmo e as Origens do Cristianismo, Vol. I**. Rio de Janeiro, Imago, 2000.

FORREST, George. The History of the Archaic Period. IN: BOARDMAN, John; GRIFFIN, Jasper; MURRAY, Oswyn. (org.). **The Oxford History of The Classical world**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

FRANK, H. T. A descoberta dos manuscritos. In: SHANKS, Hershel (org.). **Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto**. São Paulo: Imago, 1993. p. 03-20.

GOLB, Norman. **Quem escreveu os Manuscritos do Mar Morto**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

GOODMAN, Martin. The Qumran Sectarrians And The Temple In Jerusalem. In: **The Dead Sea Scrolls: Text and Context**. Brill: Brill, 2010. p. 263-273.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HABICHT, C. The Seleucids and their rivals. In: ASTIN, A. E. et al. (Ed.). **The Cambridge Ancient History: Vol.: VIII, Rome and Mediterranean to 133 B.C.** Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 324-387.

HANSON, Paul. The The matrix of apocalyptic. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (Ed). **The Cambridge History of Judaism. Vol.: II**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 167-228. p. 524-533.

HEINEN, H. Syrian-Egyptian Wars and the new kingdoms of Asia. In: WALBANK, F. et al. (Ed.). **The Cambridge Ancient History: Vol.: VII, The Hellenistic World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 412-445

HEMPEL, Charlotte. **The Damascus texts**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

HENGEL, Martin. The political and social history of Palestine from Alexander to Antiochus III (333-187 B.C.E.). In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (Ed.). **The Cambridge History of Judaism. Vol.: II**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 35-79.

HENGEL, Martin. The interpenetration of judaism and hellenism in the pre-maccabean period. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (Ed). **The Cambridge History of Judaism. Vol.: II**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 167-228.

HOSLEY, Richard A. e HANSON, John A.. **Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995.

LEITE, Edgard. **As origens da Bíblia e os Manuscritos do Mar Morto**. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2009.

\_\_\_\_\_. Os manuscritos de Qumran e a teologia do cristianismo antigo. **Revista Jesus Histórico**, Rio de Janeiro, v. 1, p.01-10, jan. 2008.

LÉVÊQUE, Pierre. **O mundo Helenístico**. Lisboa: Edições 70, 1987.

MACHADO, Jonas; FUNARI, Pedro Paulo. **Os manuscritos do mar morto: uma introdução atualizada**. São Paulo: Annablume, 2012.

\_\_\_\_\_, J.. Perspectivas da Hipótese “Qumran-Essênios”: A Propósito de Um Livro de Gabriele Boccaccini. **Estudos de Religião**, [s.l.], v. 26, n. 42, p.238-261, 30 jun. 2012. Instituto Metodista de Ensino Superior. p. 254.

MARTÍNEZ, Garcia Florentino. **Textos de Qumran**. Petrópolis: Vozes, 1995.

MCCARTER JUNIOR, Kyle. O Pergaminho de Cobre. In: SHANKS, Hershel (org.). **Para compreender os Manuscritos do Mar Morto**. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 241-259.

MIRANDA, Valtair Afonso. Jesus e as tradições apocalípticas de Israel. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, Vozes, n.99 , p.42-50, 2008.

MORKHOLM, Otto.. Antiochus IV. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (Ed). **The Cambridge History of Judaism. Vol.: II**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 278-291.

MUSTI, D. Syria and the East. In: ASTIN, A. E. et al. (Ed.). **The Cambridge Ancient History: Vol.: VIII**, Rome and Mediterranean to 133 B.C. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 175-218.

NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mishná: uma introdução histórica e literária**. São Paulo, Paulus: 2011.

PÉREZ, G. Aranda; MARTÍNEZ, F. García; FERNÁNDEZ, M. Peréz. **Literatura Judaica Intertestamentária**. São Paulo: Ave-maria, 2000.

PORTELLI, H. **Gramsci e o bloco histórico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

PRICE, Simon. The History of the Hellenistic Period. IN: BOARDMAN, John; GRIFFIN, Jasper; MURRAY, Oswyn. (org.). **The Oxford History of The Classical world**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

RABINOWITZ, Isaac. A Reconsideration of "Damascus" and "390 Years' in the "Damascus" ("Zadokite") Fragments. **Journal of Biblical Literature**. Vol. 73. Atlanta: The Society of Biblical literature, Março, 1954.

RAJAK, Tessa. The Jews Under Hasmonean Rule. In: ASTIN, A. E. et al. (Ed.). **The Cambridge Ancient History: Vol.: VIII**, Rome and Mediterranean to 133 B.C. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 274-309.

REED, Annette Y. Enoch, Eden and the Beginnings of Jewish Cosmography. In: **The Cosmography of Paradise: The Other World from Ancient Mesopotamia to Medieval Europe**. Londres: The Warburg Institute, 2016. p. 67-94.

ROSTOVTZEFF, Mikhail. **História de Roma**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967. p.

SHANKS, Hershel (Org.). **Para compreender os Manuscritos do Mar Morto**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

\_\_\_\_\_. Cavernas e eruditos: uma visão geral. In: SHANKS, Hershel (org.). **Para compreender os Manuscritos do Mar Morto**. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. xiii – xxxvii.

SILVA, Clarisse Ferreira da. **O Comentário (Peshar) de Habacuc: A Comunidade de Qumran reinterpreta o passado**. São Paulo: Humanitas, 2010.

SILVA, Rosana M. dos S. **Pluralidade e Conflito: Uma História comparada das guerras judaicas entre os séculos II a.E.C. e I E.C.** / Rosana Marins dos Santos Silva – Rio de Janeiro: PPGHC, 2006. Pg. 142.

TURNER E. G. Ptolomaic Egypt. In: ASTIN, A. E. et al. (Ed.). **The Cambridge Ancient History: Vol.: VIII**, Rome and Mediterranean to 133 B.C. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 118-174.

VANDERKAM, James. **The Book of Jubilee**. Leuven: Peeters, 1989.

WILL, Édouard. The succession to Alexander. In: WALBANK, F. et al. (Ed.). **The Cambridge Ancient History**: Vol.: VII, The Hellenistic World. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p 23-61.

YADIN, Yigael. O Pergaminho do Templo – o mais longo dos Manuscritos do Mar Morto. In: SHANKS, Hershel (org.). **Para compreender os Manuscritos do Mar Morto**. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 93-119