

# **Dor e Resistência: Jovens, Mulheres e Crianças na Origem Social do Apocalipsismo Judaico**

— Relendo Daniel 11.29-35

José R. Cristofani

## **Introdução**

A literatura apocalíptica canônica tem sido, via de regra, utilizada para promover posturas passivas e milenaristas frente aos desafios sociais. Por um lado, articula-se uma linha de pensamento que vê nos apocalipses a predeterminação da história, afirmando que Deus estabeleceu os acontecimentos desde sempre e por isso cabe ao homem submeter-se passivamente ao curso histórico. Por outro lado, desenvolve-se uma corrente de argumentação que toma os apocalipses como a descrição de um futuro reino milenarista onde todos os tipos de contradições serão eliminadas por uma intervenção divina. A primeira corrente leva a um tipo de passividade. A segunda, a um tipo de recusa deste mundo. Ambas se articulam dentro de um fundamentalismo que se nutre não só da falta de perspectiva do povo aflito diante de suas exíguas possibilidades de satisfazer suas necessidades mais imediatas, como também se nutre do terror causado nas pessoas pela proclamação da iminente catástrofe apocalíptica, pessoas já aterrorizadas pelas angústias e ansiedades do dia-a-dia.

Por isso este artigo pretende inserir-se dentro de uma perspectiva hermenêutica latino-americana. Quer perguntar pela origem social do apocalipsismo judaico enfocando o texto de Daniel 11.29-35, perguntando pelo grupo social e pela respectiva situação que geraram tão eloqüente testemunho de resistência.

Assim, duas tarefas preliminares se impõem. A primeira é traçar um panorama da pesquisa sobre a questão da origem do apocalipsismo que permita localizar a temática deste ensaio. A segunda é fazer um resumo das tentativas feitas para se estabelecer o grupo social que produziu o apocalipsismo que permita vislumbrar as dificuldades de tais tentativas.

## **Panorama da Pesquisa**

Pode-se dividir a trajetória dos estudos sobre a origem do apocalipsismo em dois grande períodos: o primeiro compreende cerca de cem anos, indo de 1857, data da publicação da primeira monografia que tratava especificamente da origem do apocalipsismo, até 1959, quando O. Plöger publicou seu *Theokratie und*

*Eschatologie*, marcando assim o início do segundo período, que se estende até os dias atuais.

Antes de 1857 a pesquisa já preparava o caminho para o desencadeamento de estudos sistemáticos sobre o apocalipsismo. Entre os fatores que ajudaram a desencadear esse processo estavam a datação de Daniel no séc. II a.C. e a inclusão, por J. S. Semler, de outros apocalipses da época do NT em sua pesquisa sobre o Apocalipse. Isso ocorreu no final do séc. XVIII.

Coube então a J. F. Lücke, em 1832, estabelecer a investigação independente do “apocalipsismo” (termo forjado por ele) compreendendo-o como um fenômeno religioso autônomo. Já afirmava que o apocalipsismo tinha sua origem no profetismo, tendo influências estrangeiras do zoroastrismo persa e do helenismo. Seu ponto de partida era a “visão histórica” específica do apocalipsismo, a partir da qual todas as outras características deveriam ser avaliadas. Assinalava, ainda, que entre as causas do surgimento do apocalipsismo estariam as tensões dentro da comunidade pós-exílica.

Assim, quando A. Hilgenfeld (1857) publicou *Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (“Apocalipsismo em Seu Desenvolvimento Histórico”), o terreno estava preparado para acolher e fazer germinar essa semente. Nele o autor utilizou-se do idealismo hegeliano para buscar a origem do apocalipsismo no profetismo. Defendeu que o mesmo era a ponte histórica entre o profetismo veterotestamentário e o cristianismo, a ligação mesma dos Testamentos em seu aspecto religioso. Podemos dizer que a um tempo o apocalipsismo era “filho do profetismo”<sup>1</sup> e “mãe do cristianismo”<sup>2</sup>. Isso era um contraste com a postura da escola de Wellhausen, que, através da história literária dos escritos apocalípticos, tinha asseverado que o cristianismo herdara a tradição profética diretamente da fonte, sem qualquer mediação, sendo que os apocalípticos eram meros imitadores dos profetas, nada tendo de peculiar.

R. H. Charles inseriu-se na mesma linha genético-evolucionista hegeliana que seu antecessor, acentuando a origem do apocalipsismo no profetismo, resistindo a aceitar elementos iranianos na formação do pensamento apocalíptico. Rejeitou, de igual modo, a tese wellhauseniana.

Destoando da busca da origem do apocalipsismo no profetismo, G. Hölscher (além de Noack e Dillmann) propôs derivá-lo da sabedoria. Segundo ele, a “legenda” (critério formal) seria o novo modo de os escribas pós-exílicos fundirem material bíblico, tradições populares, elementos esotéricos e estrangeiros.

Não somente era comum a esses estudos o fato de derivarem o apocalipsismo do profetismo (com a exceção que apontamos acima) a partir da visão histórica daquele, mas também o fato de destacarem as “características” de tal literatura, isto é, o conteúdo, bem como a utilização de métodos racionalistas.

A busca dos agentes produtores, respectivamente dos portadores da literatura apocalíptica não fazia parte das preocupações dessa recém criada área de pesquisa<sup>3</sup>. Em que pese a proposta de Hölscher de buscar a origem entre os

escribas pós-exílicos, esta questão ficou sem desenvolvimento ulterior por um bom tempo.

Com o advento do método da história das religiões na virada do século, passou-se a enfatizar a origem estrangeira do apocalipsismo. Surgiu a “teoria parsista”<sup>4</sup>, conforme a qual o apocalipsismo era considerado fruto da influência persa sobre o pensamento judaico. Assim, uma gama de eruditos aderiram a essa tese<sup>5</sup>, alguns deles especificando tal influência: por exemplo, R. Reitzenstein — religião misteriosa iraniana; von Gall — zoroastrismo. O ponto fundamental da argumentação desse grupo era a “escatologia”, ou seja, a visão histórica.

A reação veio da escola “*myth and ritual*”, na esteira de Hugo Gressmann, que afirmava que se deveria buscar a escatologia no âmbito israelita. Tal escola foi buscá-la no mito do “culto real”. Segundo esta escola, o culto real teria absorvido os mitos comuns ao Antigo Oriente Próximo e os profetas os teriam assimilado do culto e só então passado para o apocalipsismo. Assim, se havia algum elemento alienígena no apocalipsismo, deveria ser buscado dentro do culto real israelita e não fora, no zoroastrismo persa.

O livro *A Importância da Literatura Apocalíptica*, de H. H. Rowley, parece ser a síntese deste primeiro período. Ele assumiu a tese da origem profética do apocalipsismo, mas não negou influências estrangeiras<sup>6</sup>. Rowley trabalhou com o critério das “características”<sup>7</sup>.

Portanto, nesse primeiro período foram estabelecidas as frentes de atuação no estudo da origem do apocalipsismo. Primeiro, a derivação do profetismo, depois da sabedoria<sup>8</sup> e então do parsismo. Também os métodos foram aplicados indistintamente ao corpo da literatura apocalíptica como um todo, estabelecendo-lhe características que determinavam o caráter apocalíptico ou não de uma obra. Ainda foi característico o fato de a pesquisa partir, invariavelmente, da concepção de história<sup>9</sup> contida no apocalipsismo. Com isso a atenção concentrou-se sobretudo no conteúdo do mesmo, não sendo tão relevante a consideração do gênero, da forma e dos agentes do apocalipsismo. Isso viria com o segundo período.

Com a publicação de *Theokratie und Eschatologie* em 1959, O. Plöger deslocou o centro de gravidade das discussões sobre a origem do apocalipsismo. As atenções então se voltaram também para as perguntas de caráter mais sociológico, como por exemplo: qual grupo, autor ou círculo produziu o apocalipsismo?

Na obra de Plöger a resposta a essa pergunta foi encontrada no conflito dentro da comunidade pós-exílica entre os “teocráticos” e os “escatológicos”. Destes últimos teriam surgido os *hasidim*<sup>10</sup> e dentre eles o autor de Daniel.

P. D. Hanson, utilizando o método “contextual-tipológico”, como ele mesmo o designou<sup>11</sup>, buscou os originadores do apocalipsismo e os encontrou no conflito entre dois grupos na comunidade da restauração do exílio, os zadoquitas e os visionários. Para isso ele reconstruiu literária e sociologicamente os oráculos do Dêutero-Isaías e do Trito-Isaías com base em um único aspecto: a escatologia.

J. J. Collins, em sua tese “*The Apocalyptic Visions of the Book of*

Daniel”, trata da ideologia, da comunidade, do *Sitz im Leben* e da função do apocalipsismo. O autor rejeita a tese assidéia em relação à autoria de Daniel, propondo um “grupo de elite” (*maskilim*) como seu autor, sendo o livro de Daniel um manifesto que poderia evocar uma resistência não-violenta ao decreto de Antíoco IV.

Se no primeiro período a ênfase estava na “visão histórica” e no conteúdo característico do apocalipsismo, no segundo somam-se a isso as questões de gênero literário, forma e sobretudo de cunho sociológico. E esse é o grande mérito das obras alistadas acima: o de ter acrescentado as perguntas pela função, objetivo e lugar social do apocalipsismo.

Significativamente a literatura apocalíptica ainda continuou sendo tratada de forma global, isto é, os apocalipses eram tomados em conjunto, como se não houvesse entre eles nenhuma distinção de forma, conteúdo, lugar social e função.

Assim, outras duas dificuldades metodológicas foram apontadas por Nickelsburg<sup>12</sup>. A primeira diz respeito ao uso das fontes. Qual a prioridade entre elas? Como integrar os dados delas obtidos? A segunda diz respeito aos modelos utilizados para o estudo. Ou eles servem de matriz que modela os dados ou servem de filtro que realça ou oblitera resultados. Em qualquer hipótese, isso predetermina os resultados. A solução que propôs pode ser sumariada assim: restringir o estudo a um único texto e só depois comparar os resultados com outras fontes.

No âmbito da América Latina a tônica das publicações a respeito do assunto insere-se na linha de pesquisa que pergunta pelo lugar social do apocalipsismo, tomando uma clara postura ao lado dos pobres do continente latino-americano.

Apesar da nova perspectiva, a abordagem ainda considera muitas coisas da pesquisa como definitivas (p. ex. a autoria assidéia de Daniel) sem questioná-las. Também a opção pelos pobres não tem servido de critério controlador da análise, mas tem sido, via de regra, usada como uma matriz que molda os resultados antecipadamente. Também não há estudo específico sobre a origem social do apocalipsismo a partir desta perspectiva latino-americana.

Portanto, essa será a tentativa deste artigo: buscar essa origem social do apocalipsismo judaico em Daniel.

## Tipologia dos Grupos Sociais

A questão da origem social do apocalipsismo é na verdade uma pergunta pelo grupo social que o produziu.

As mais diversas tentativas têm sido feitas para solucionar essa pergunta. Uma é a de se fazer uma tipologia das “seitas” que existiam no séc. II a.C., tentando identificar entre elas o grupo que presumivelmente teria sido responsável pela literatura apocalíptica.

Via de regra, as tipologias das “seitas” que têm sido feitas apresentam alguns problemas básicos que dificultam encontrar uma resposta satisfatória para a questão da origem social do apocalipsismo.

O primeiro problema que pode ser constatado em algumas tipologias é o da terminologia. Usa-se de modo geral o termo “seita” na acepção que lhe é dada pela sociologia da religião; isto é, “seita” designa um grupo separado da Igreja “oficial”<sup>13</sup>. Portanto, é um termo moderno que não é adequado ao séc. II a.C. por motivos bastante óbvios. Assim, por exemplo, S. B. Reid<sup>14</sup>, em seu estudo de Daniel e 1 Enoque, simplesmente assume as categorias de seita descritas pelo antropólogo B. Wilson.

Outro problema das tipologias é o ponto de partida que adotam. Invariavelmente a bem conhecida informação de Josefo<sup>15</sup> sobre as “quatro filosofias” é o ponto de partida comum para se estabelecer uma caracterização dos diversos grupos. A dificuldade é que os grupos anteriores aos “quatro” tornam-se apenas secundários, pois só são importantes na medida em que ajudam a explicar os grupos mencionados por Josefo.

Também constitui um problema o fato de as tipologias geralmente serem generalizantes e uniformizantes. Generalizam na medida em que atribuem certas características a todos os grupos (apocalipsismo, p. ex.). Uniformizam na medida em que colocam os diversos grupos sob um único critério de análise ou colocam camadas sociais diversas sob a mesma designação. Um exemplo disso é a tipologia dos grupos sociais que encontramos no artigo de G. Baumbach<sup>16</sup>.

Outros problemas relativos à tipologia são mencionados por G. G. Porton<sup>17</sup>.

Uma tipologia interessante é a de Hans de Wit<sup>18</sup>. O autor se limita ao texto de Daniel para apresentar sua tipologia dos grupos. Tendo como ponto de partida um único texto, a vantagem é dupla. Por um lado, é possível limitar-se aos grupos que o próprio texto apresenta e, por outro, analisar os grupos em suas relações uns com os outros. Outra vantagem da tipologia desenvolvida por de Wit é tentar caracterizar os grupos pelo seu aspecto econômico. Nisto, porém, reside um dos pontos fracos de sua tentativa, pois utiliza-se da dicotomia “opressor x oprimido”, uma categoria bastante moderna que não consegue captar toda a complexidade das relações sociais da época de Daniel. Outra limitação de sua tipologia é que não consegue incluir nela os jovens dos capítulos 1-6 de Daniel.

Uma outra tentativa, além da tipologia, para se responder a pergunta pelos grupos sociais é a caracterização de um deles, isto é, tentar reconstruir apenas um dos grupos com base em diversas fontes. E isso constitui o problema, como apontou Nickelsburg, citado acima.

A tese mais popular nessa linha é a de M. Hengel<sup>19</sup>, que, seguindo O. Plöger<sup>20</sup>, atribui a origem social do apocalipsismo, Daniel inclusive, aos *hasidim*, grupo mencionado nos livros dos Macabeus (1 Mac 2.42; 7.12 e 2 Mac 14.6). É J. Morgenstern<sup>21</sup> que tenta traçar a evolução dos *hasidim* como tendo-se originado dos *tsadiquim* dos Salmos pós-exílicos. Contudo, uma reação veemente à tese de

Hengel, conseqüentemente à de Morgenstern, é apresentada por P. Davies<sup>22</sup>, que mostra que os *hasidim* não podem ser reconhecidos como grupo organizado no séc. II a.C.

Porton<sup>23</sup>, por sua vez, também indica que essa tentativa de solucionar o problema dos grupos tem a tendência de não prestar a devida atenção à diversidade de grupos no séc. II a.C. e inclusive à diversidade de correntes entre os mesmos.

Assim, deve-se buscar um caminho alternativo entre a tipologia dos grupos e a caracterização de apenas um deles baseada em diversas fontes. Um caminho que não se limite às uniformizações das tipologias nem às generalizações da reconstrução individual de um grupo, mas que faça jus à diversidade deles.

Portanto, o esforço deste artigo será o de caracterizar o grupo social que articulou o apocalipsismo de Daniel fazendo jus à proposta de Nickelsburg citada acima: 1. Analisar um único texto, no caso, Daniel 11.29-35, e 2. Comparar os resultados obtidos no estudo do texto com outras fontes, aqui os livros dos Macabeus e 1 Enoque.

### Daniel 11.29-35

No tempo determinado retornará (Antíoco IV) e entrará no Sul e não será como a primeira vez, a segunda vez.

Virão junto a ele navios *kittim* e será humilhado e recuará e amaldiçoará contra a santa aliança, fará e voltará e terá consideração para com os abandonadores da santa aliança.

E forças militares a partir dele colocar-se-ão e profanarão o lugar santo, a cidadela, removerão o (sacrifício) regular e colocarão algo abominável que causa horror.

E os que agem culposamente contra a aliança levarão à apostasia através de boas promessas.

Mas um povo que conhece seu Deus mostrará resistência e agirá.

Os *maskilim* do povo darão compreensão para muitos

E serão lançados em terra por meio de espada e por meio de chama, por meio de cativo e por meio de pilhagem (por) dias.

E ao serem lançados em terra serão ajudados por ajuda da pequenez então muitos serão unidos junto a eles por meio de boas promessas.

E dos *maskilim* serão lançados em terra para purificar entre eles, e purificando e tornando branco até o tempo final, sim, continuamente para o tempo determinado.

A resposta à pergunta pela origem social do apocalipsismo em Daniel depende em grande parte de como se identificam os personagens dos versículos em questão. Portanto, eis a nossa tarefa.

1. Homem vil (v. 29; cf. v. 21) e suas forças militares (v. 31):

Sem qualquer dificuldade pode-se identificar o “homem vil” com Antíoco

IV, poderoso rei selêucida que, como comandante do exército, empreendeu campanhas contra outros reinos, sobretudo contra o Egito.

#### 2. Navios de *kittim* (v. 30):

As naus referidas no texto têm sido identificadas como romanas, as quais trouxeram Gaius Popillius Laenas, chefe de uma delegação romana enviada ao Egito. “A versão siríaca fala das legiões vindas das terras dos Kitinianos”<sup>24</sup>. Contudo, essa referência aos romanos só tem importância indireta para este estudo.

#### 3. Abandonadores da santa aliança (vv. 30, 32):

Esses violadores da aliança podem ser buscados entre a classe dirigente de Jerusalém. 1 Mac 1.10-14 fala de uma “geração de perversos” que fizeram aliança com o poder estrangeiro; foram responsáveis pela construção de um “ginásio” (v. 14), pelo “restabelecimento dos prepúcios” (v. 15) e “renegaram a aliança sagrada” (v. 15). Já 2 Mac 4.7ss. atribui ao sumo sacerdote Jasão a iniciativa de construir o “ginásio” (v. 9) e passar seus irmãos de raça para o “estilo de vida dos gregos” (v. 10). Portanto, com toda a probabilidade Dn 11.30 faz referência a essas pessoas que fizeram causa comum com Antíoco IV em seu projeto de helenização de Jerusalém.

#### 4. Povo que conhece seu Deus (v. 32):

Este item pode ser subdividido em dois grupos principais: a) os *maskilim* e b) o povo que a eles se juntou (pequena ajuda e muitos).

##### a. *Maskilim* (vv. 33, 34):

Têm sido notado que o grupo dos *maskilim* foi o responsável pelo livro de Daniel. Também a caracterização deste grupo tem variado de autor para autor, como já tivemos a oportunidade de mostrar. Contudo, nenhuma das propostas apresentadas parece “mostrar o rosto” desse grupo e seus adeptos. Essa será a tentativa feita aqui.

Numa leitura rápida de Daniel, salta aos olhos a insistência no papel desempenhado pelos “jovens” no livro. A introdução do livro (cap. 1) tem nada menos que cinco vezes a palavra “jovem” (menino, criança). Trata-se da apresentação de Daniel e de seus companheiros como heróis da primeira parte do livro (caps. 1-6). No cap. 2 Daniel interpreta o sonho de Nabucodonosor após pedir a intercessão dos seus amigos junto a Deus. No cap. 3 os companheiros de Daniel saem livres da fomalha. Nos caps. 4, 5 e 6 temos Daniel como a grande figura das narrativas.

A esses jovens é dada sabedoria (conhecimento, inteligência) em toda cultura e sabedoria (v. 17a), e a Daniel é acrescentada a “compreensão das visões e sonhos” (v. 17b). A tônica sobre a “sabedoria” e “sábios” perpassa toda a primeira parte do livro<sup>25</sup>, enquanto a “compreensão” das visões, a segunda parte do mesmo.

Outro aspecto importante do vocabulário é a exigência de que os jovens

sejam “instruídos” e tenham recebido “inteligência” de Deus. Ainda temos a ocorrência desta raiz em 9.13 e 9.25 no contexto de entendimento da “verdade” e da “visão”, respectivamente. Significativamente, além de ocorrer em 11.33,35 (no versículo 34 são o objeto da perseguição), a mesma palavra aparece em 12.3 e 12.10, a primeira dentro da visão dos caps. 10-12 e a segunda dentro da releitura posterior.

Seria temerário afirmar, baseado nesses dados, que os *maskilim* devem ser identificados com jovens. Contudo, deve-se ao menos perguntar se não seria próximo aos círculos da juventude que se deveria buscá-los. Seus discípulos poderiam ser esses jovens.

Continuando nesta linha de raciocínio, o livro de Daniel traz referências às questões “alimentares” dos jovens, no sentido de não se contaminarem (cf. 1.5,8ss.); fala também em vida piedosa que cultiva caras tradições dos “pais”: oração (2.17-18; 9.4ss.)<sup>26</sup>; jejum (?) (10.3); reverência aos utensílios do templo (5.1ss.); o tom antiidolátrico face ao rei-deus (3.15).

#### b. Ajuda da pequenez e os muitos:

Na tradução do v. 34 há que se identificar a “ajuda da pequenez” (v. 34a) com os “muitos” (v. 34b)<sup>27</sup>.

Contra a maioria dos estudiosos, pode-se afirmar que a “pequena ajuda” não se refere aos macabeus<sup>28</sup>. Então a pergunta é: quem é a “pequena ajuda”?

É na cidade de Jerusalém, em meio à perseguição de Antíoco IV, no lapso de tempo entre sua primeira campanha no Egito e o levante macabeu, o espaço e o tempo onde se deve procurar a “ajuda da pequenez”.

É importante salientar que a ajuda é pequena não por ser pouca ou por ser por pouco tempo, nem ainda porque não vai ajudar de fato os *maskilim*. A referência à “ajuda da pequenez” é antes pela sua composição frágil, isto é, a “pequena ajuda” é composta de um misto de pessoas, mas preponderantemente por jovens, mulheres e suas crianças.

A “pequena ajuda” não parece dizer muito à primeira vista. Entretanto, a seguinte estatística é reveladora: *'ezer* é usada no AT 21 vezes; dessas, 19 se referem à “ajuda” que Deus vai providenciar e as outras duas referências encontram-se na narrativa da criação da mulher (!), em Gn 2.18,20, onde ela é chamada *'ezer*. Isso não pode ser mera coincidência, parecendo antes sugerir que de algum modo as mulheres são agentes de algum tipo de ajuda que nas demais instâncias só se atribui a Deus. E mais, dos 21 textos, 11 aparecem num contexto de luta, libertação e livramento, o que está bem de acordo com Daniel.

Sobre *me'at* (pequena) Jenni/Westermann diz o seguinte: “Como corretivo da excessiva valorização da grandeza humana aparecem no AT algumas passagens nas quais se exalta precisamente o menor, o mais jovem, ou também a pequenez ou baixa posição de uma família ou um povo (...).”<sup>29</sup>

Portanto, a combinação destas duas palavras em Dn 11.34 não parece ser

fortuita; deve significar que se trata realmente de uma “ajuda da pequenez” ou “ajuda dos menores”, no sentido de fragilidade.

Se se tomasse como certa a tese de que os *maskilim* seriam os jovens judeus fiéis à santa aliança, pelo menos uma grande parcela deles, e que mulheres e crianças seriam parte desse grupo social que resiste ao poder que assofa o povo judeu, poder-se-iam explicar alguns outros pontos, como por exemplo os acréscimos ao livro de Daniel.

### Susana (Daniel 13)

A história de Susana, provinda provavelmente do período persa, relata como um adolescente intervém num episódio para restabelecer a justiça.

Em síntese a narrativa é a seguinte: dois anciãos (juízes) tentam chantagear Susana para que ela se deite com eles. Negando-se a fazê-lo, pois seria adultério, Susana é acusada pelos dois anciãos, diante de seu marido, também juiz, e da assembléia, de ter mantido relações sexuais com um jovem que teria fugido com a chegada dos dois. Susana é condenada à morte. Quando está para ser executada, o Senhor intervém através de um jovem menino<sup>30</sup> chamado Daniel (v. 45), que restabelece a verdade dos fatos, mostrando que os dois anciãos haviam tentado chantagear Susana e tinham já chantageado as “filhas de Israel” (v. 57), que, por medo, a eles se entregaram.

No episódio é destacada a atitude de resistência de Susana, sendo que o adolescente Daniel desempenha um papel importante ao ser instrumento de Deus na libertação da mulher.

Uma observação importante é o fato de que alguns manuscritos gregos de Daniel colocam “Susana” antes de Daniel 1, o que pode indicar não só a tentativa de se estabelecer uma cronologia para a vida de Daniel, como também a relevância dessa história para os “leitores” de Daniel.

Tudo parece indicar o papel importante que tiveram jovens e mulheres na resistência também interna.

Se a hipótese de que o grupo social que aparece em Dn 11.29-35 deve ter sido composto de sábios, jovens, mulheres e suas crianças está correta, então outras fontes deveriam expressar de algum modo a presença de jovens, mulheres e crianças na resistência ao poder interno (abandonadores da aliança) e ao poder externo (Antíoco IV e seus exércitos).

### Livros dos Macabeus

Os livros dos Macabeus relatam os episódios ocorridos em Jerusalém na época de Daniel. Desta forma devem trazer elementos que corroborem a tese deste artigo.

Como no livro de Daniel, no Segundo Livro dos Macabeus (caps. 6-7) há um profundo problema a respeito da “pureza alimentar”, pois as pessoas são obrigadas a participar do banquete sacrificial, contaminando-se, portanto. Também a violação da vida piedosa, do santuário dedicado a Júpiter Olímpico, entre outras coisas, se constitui num problema para os habitantes de Jerusalém, sobretudo para os jovens (cf. 7.24). Ainda a pretensão de Antíoco IV de ser Epífanês deve ter sido um grave problema para os judeus, sem dúvida. Portanto, a situação vivencial é a mesma em ambos os escritos.

Na direção da tese proposta apontam as seguintes narrativas dos livros dos Macabeus:

Chefes e anciãos gereram, moças e moços perderam seu vigor, murchou a beleza das mulheres. Todo recém-casado entouou uma elegia, ficou de luto a esposa em sua câmara nupcial. (1 Mac 1.26-27.)

Esta elegia certamente refere-se ao sofrimento do povo como um todo (cf. v. 28), do qual as moças e os moços, mulheres, recém-casadas tomam parte. Também o “ai” entoado por Matatias toma o povo como um todo, mas destaca os

seus filhinhos (do templo), trucidados nas praças e seus jovens, pela espada do inimigo. (1 Mac 2.9.)

Ainda que se refiram aos “filhos e jovens do templo”, há que se notar que isto pode indicar um problema em relação a eles.

Quando da violência do misarca em Jerusalém, houve muitos que foram chacinados e somente mulheres e crianças (além do gado!) são mencionadas.

Saqueada a cidade... Levaram prisioneiras as mulheres e as crianças e apoderaram-se do gado. (1 Mac 1.31-32.)

O quadro se torna mais elucidativo ao se juntar à citação acima o texto paralelo de 2 Mac 5.24, que narra o objetivo específico da missão do misarca:

o rei enviou o misarca Apolônio à frente de um exército de vinte e dois mil homens, com a ordem de trucidar todos os que estavam na força da idade e de vender as mulheres e os mais jovens.

Após a instalação dos cultos pagãos em Jerusalém e o decreto de proibição das práticas judaicas, a perseguição continuou.

Quanto às mulheres que tinham feito circuncidar seus filhos, eles, cumprindo o decreto, as executavam com os mesmos filhinhos pendurados a seus pescoços, e ainda com os seus familiares e com aqueles que haviam operado a circuncisão. (1 Mac 1.60-61.)

Este texto apresenta o motivo da morte dos fiéis e o destaque é dado às mulheres que circuncidaram seus filhos. O texto paralelo de 2 Mac 6.10 fala por si mesmo:

Assim, duas mulheres foram presas por haverem circuncidado seus filhos. Fizeram-nas circular ostensivamente pela cidade, com os filhinhos pendurados aos seios, precipitando-as depois muralha abaixo.

À parte o caráter “edificante” de 2 Macabeus, o fato é que esse sofrimento, sobretudo de mulheres e crianças, deixou uma marca bastante profunda na memória do autor.

Pode-se completar este quadro com as narrativas de 2 Mac 6.18-31; 7.1ss. e 5.13, transcritos abaixo:

Houve assim um extermínio de jovens e de anciãos, um massacre de rapazes, mulheres e crianças, imolações de moças e criancinhas.

A cruel perseguição atingiu a todos. Mas, curiosamente, há nos textos citados uma alusão preponderante às vítimas mais indefesas (mulheres e crianças) ou de mais valor para a venda (moças/os). Esses não se submeteram às leis impostas pelo poder estrangeiro, permanecendo fiéis à Lei. Trata-se de mulheres que circuncidaram seus filhos e que por isso foram mortas com os mesmos.

Em meio a toda essa crueldade ressoa uma nota de triunfo, que revela a resistência deste grupo:

Apesar de tudo, muitos em Israel ficaram firmes e se mostraram irredutíveis em não comerem nada impuro. Aceitaram antes morrer que contaminar-se com os alimentos e profanar a aliança sagrada, de fato morreram. (1 Mac 1.62-63.)

O texto similar de 2 Mac 6.12-17 realça o sentido corretivo dos sofrimentos.

O autor do Quarto Livro dos Macabeus defende a tese de que a razão domina as paixões da carne. Para comprovar sua tese, o autor faz uma detalhada descrição do martírio dos dois primeiros livros dos Macabeus. Ao relatar o martírio ocorrido em Jerusalém por ocasião do saque do templo, destaca que:

Em seu interior (do templo) os sacerdotes, junto com as mulheres e as crianças, suplicavam a Deus que protegesse o lugar que ia ser profanado. (4 Mac 4.9.)

Num outro versículo o autor diz que Antíoco IV, ao suprimir a observância da Lei, viu que suas ameaças e castigos eram inúteis...

Até o ponto de algumas mulheres que haviam circuncidado seus filhos se arrojam abaixo junto com seus bebês, conscientes de que essa era a sorte que as esperava. (4 Mac 4.25.)

Essas informações não podem ser fortuitas, mas indicam um problema que deixou uma profunda marca na alma do povo judeu, qual seja, que jovens, mulheres e crianças resistiram até a morte.

## 1 Enoque

O livro etíope de Enoque é um apocalipse contemporâneo de Daniel. Nele também encontram-se passagens que parecem indicar a resistência dos “pequenos”, dos “menores”. Entre outras passagens, destaca-se a seguinte:

Eis que nasceram cordeiros daquelas ovelhas brancas e começaram a abrir os olhos e a gritar para as ovelhas (...) Entretanto, todas as águias, abutres, corvos e milhafres despedaçavam ainda as ovelhas, voavam sobre elas e as devoravam. As ovelhas calavam, enquanto que os cordeiros gritavam e clamavam (...). (1 Enoque 90.6,11.)<sup>31</sup>

Os “cordeiros” (v. 6) são identificados pela crítica como sendo os *hasidim* e o ataque das aves de rapina (v. 11) como o ataque de Antíoco IV e seu exército em Jerusalém<sup>32</sup>.

Ora, mesmo que a identificação dos cordeiros com os *hasidim* não seja correta, permanece o fato de que os “cordeiros” são os “menores” e “mais frágeis” que “gritam e clamam”, em suma, que resistem.

## Conclusão

A proposta deste artigo foi buscar a origem social do apocalipsismo judaico, mostrando ser necessário identificar o grupo social que deu origem ao mesmo.

O grupo social que está por detrás do apocalipsismo de Daniel é composto pelos *maskilim*, pelos jovens, mulheres e suas crianças que, em meio à dor, resistiram a Antíoco IV.

Obviamente muitas perguntas e tarefas emergem com tal tese, por exemplo: qual o papel de jovens, mulheres e crianças no séc. II a.C.? Por que o livro de Daniel não é mais explícito a esse respeito?

Contudo, uma coisa parece clara: que jovens, mulheres e crianças tiveram, em meio à dor, um papel relevante na resistência a Antíoco IV e de alguma forma participaram da origem do apocalipsismo.

De resto, a resistência desse grupo indica o caminho para se romper com a utilização “milenarista”, “passiva” e “quietista” do apocalipsismo.

## Notas

- 1 Expressão de H. H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic*, New York, Association, 1964, p. 15.
- 2 E. KÄSEMANN, Os Inícios da Teologia Cristã, in: *Apocalipsismo*, São Leopoldo, Sinodal, 1983, pp. 231-254, defende a tese de que o apocalipsismo é a matriz da teologia cristã.
- 3 Contudo, H. MOORE, *The Problem of Apocalyptic as Evidenced in Recent Discussion*, *IrBSt* 8 (1986), p. 85, tentando estabelecer o *Sitz im Leben* para o apocalipsismo, alista os prováveis portadores do mesmo para alguns autores do período descrito acima: Hilgenfeld (essênios); Charles (fariseus); Herford (zelotas).
- 4 M. RIST, *Apocalypticism*, in: *IBD*, vol. I, é defensor de tal tese.
- 5 P. D. HANSON, *Prolegomena to the Study of Jewish Apocalyptic*, in: F. M. CROSS et al., eds., *Magnalia Dei: the Mighty Acts of God*, New York, Garden City, 1976, p. 396, alista os seguintes: R. Reitzenstein, R. Otto, N. H. Nyberg, A. Bertholet, E. Meyer, W. Bousset, A. von Gall.

- 6 D. S. RUSSEL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia, Westminster, 1964, vai na mesma direção que Rowley, acentuando, contudo, a influência do sincretismo helênico-persa.
- 7 Listas de características podem ser encontradas na mesma obra de ROWLEY, p. 25, nota 11, onde cita Lindblom e H. W. Robinson. Cf. também G. Von RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, ASTE, vol. II, p. 453, nota 428, onde cita W. Baumgartner, também citado por F. DINGERMANN, O Anúncio da Caducidade Deste Mundo e os Mistérios do Fim; os Inícios da Apocalíptica no Antigo Testamento, in: J. SCHREINER, ed., *Palavra e Mensagem*, São Paulo, Paulinas, 1987, p. 466.
- 8 G. VON RAD, op. cit., pp. 296-310, unilateralizou essa posição. Veja a veemente crítica à posição de von Rad em P. VON OSTEN-SACKEN, O Apocalipsismo em Sua Relação com o Profetismo e a Sabedoria, in: *Apocalipsismo*, São Leopoldo, Sinodal, 1983, pp. 121-170.
- 9 Cf. M. NOTH, A Concepção de História do Apocalipsismo do Antigo Testamento, in: *ibid.*, p. 79, citando G. Krüger: "Pode-se caracterizar o problema da história como 'nosso mais urgente, mais amplo, e mais difícil problema'."
- 10 Tese que encontrou bastante ressonância na obra de M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, Philadelphia, Fortress, 1974, pp. 175-218.
- 11 P. D. HANSON, op. cit., p. 408.
- 12 W. G. E. NICKELSBURG, Social Aspects of Palestinian Jewish Apocalypticism, in: D. HELLHOLM, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean and Near East*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1983, pp. 647-648.
- 13 Para um resumo das diversas definições de "seita" cf. M. HILL, Sect, in: M. ELIADE, ed., *Encyclopedia of Religion*, New York, MacMillan, 1987, vol. 13, pp. 154-158. Também J. WACH, *Sociologia da Religião*, São Paulo, Paulinas, 1990, pp. 238-249.
- 14 S. B. REID, *Enoch and Daniel*, Berkeley, Bibal, 1989, pp. 19-22.
- 15 F. JOSEFO, Antiguidades Judaicas 18.11-25, in: *Documentos do Mundo da Bíblia — 3*, São Paulo, Paulinas, 1986, pp. 44-46.
- 16 G. BAUMBACH, "Volk Gottes" im Frühjudentum, pp. 93-114 (devo a tradução deste artigo aos professores Dr. Nelson Kilpp e Dr. Dr. Friedrich Erich Dobberahn).
- 17 G. G. PORTON, Diversity in Postbiblical Judaism, in: R. A. KRAFT & G. W. E. NICKELSBURG, eds., *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, Philadelphia, Fortress; Atlanta, Scholars, 1986, pp. 57-80.
- 18 H. DE WIT, *Libro de Daniel*, Santiago, Rehue, 1990, pp. 55-59.
- 19 M. HENGEL, op. cit., pp. 175-218.
- 20 O. PLÖGER, *Theocracy and Eschatology*, Richmond, John Knox, 1968, pp. 17ss.
- 21 J. MORGENSTERN, The Hasidim — Who Were They?, HUCA 38 (1967), 59-73.
- 22 P. DAVIES, Hasidim in the Maccabean Period, JJS 28 (1977), 127-140.
- 23 G. G. PORTON, op. cit., p. 62.
- 24 N. W. PORTEOUS, *Daniel: a Commentary*, Philadelphia, Westminster, 1965, p. 167.
- 25 Sabedoria 1.4,17,20; + 2.20,21,23,30; 5.11,4 (aramaico); Sábio 2.42,13,14,18,21,24(2x),27,48; 4.3(6),15(18); 5.7,8,15.
- 26 Interessante notar que aqui a oração é de intercessão, a mesma função da morte dos *maskilim* (cf. 11.35).
- 27 Tal identificação tem a vantagem de explicar os "muitos" dos vv. 39,41,44; 12.2,3,10. Nos caps. 11-12 a palavra ocorre nada menos do que 19 vezes das 24 que aparece em Daniel. E, nesses capítulos, das 11 ocorrências que se referem a pessoas, oito delas são aos que vão ser objeto de

alguma ação por parte de outros. Ainda em 8.25 e 9.27 ocorre em contexto claramente paralelo ao texto de Dn 11-12, isto é, a perseguição de Antíoco IV. Outra vantagem desta identificação é tentar dar um “rosto” a essa gente.

- 28 J. J. COLLINS, *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1984, p. 101, também não aceita essa identificação, dizendo: “A ‘pequena ajuda’ está mais propriamente se referindo aos poucos que partilham o ponto de vista dos *maskilim*.” Nota-se que ele toma a referência no sentido quantitativo.
- 29 JENNI/WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad, vol. I, col. 582.
- 30 A LXX fala de “um jovem”, enquanto que Teodócio tem “um jovem moço”, que Matos Soares traduz por “jovem menino” e a BJ por “adolescente”. Interessantemente a Siríaca tem: “que tinha 12 anos”.
- 31 Outros textos de Enoque podem ser acrescentados a esse, por exemplo: 96.2 fala da *proles* (“*children*” — Charles) dos justos que serão como águias. 96.5 é um “ai” sobre aqueles que “(...) pisam os humildes (*the weak people* — Charles) com vossa força”. 99.5 apresenta a inversão da situação no dia da destruição, quando as mulheres dos ímpios ficarão grávidas, mas os ímpios abortarão seus infantes, arrojando seus lactentes e não farão caso deles.
- 32 F. CORRIENTE & A. RIÑERO, Libro 1 de Henoc, in: A. Diez MACHO, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1984, tomo IV, p. 120.

José Roberto Cristofani  
Rua Matos Costa, 892  
Boa Vista  
89228-151 Joinville — SC