

ente

Oriente

Ocidente

Ori

# BIBLOS

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS  
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Sobre o fim do mundo pré-clássico

## Abstract:

### About the end of the pre-classical world.

This text seeks to discuss some semantic aspects of the concept of end specifically applied to the pre-classical world. Political chronology with its correspondent historiography is the obvious beginning, for practical, methodological, academic and historiographic reasons. Nevertheless, in contrast with this restrictive but very common perspective, our analysis turns to other cultural aspects, beyond political history, namely those of literature, religion and civilisational inheritance.

Assumindo de forma explícita uma referência implícita no título deste texto, podemos parafrasear a expressão de Ferdinand Lot\* <sup>1</sup>, numa matéria historiográfica que tem naturalmente analogias com aquela que aqui se pretende analisar. Com efeito, o tempo da Antiguidade Clássica não veio suceder-se de maneira brusca ao da Antiguidade Pré-

11

\* Este texto foi inicialmente planeado para uma publicação periódica em homenagem ao Professor Vítor Jabouille. E apesar de não ter podido sair nesse contexto, mantém viva a mesma intenção, tanto mais que a definição do tema pretendeu ser como que um diálogo com o recordado colega sobre uma das perspectivas de relacionamento entre o mundo clássico, profissionalmente seu, e o meu mundo pré-clássico, no âmbito de um espaço-fronteira que sempre lhe interessou profundamente, o tempo mediterrânico da época antiga.

<sup>1</sup> F. Lot, *O fim do mundo antigo*, 13. O principal contributo deste livro quase centenário para a síntese que aqui se pretende fazer relativamente a um âmbito não muito distante mas marcadamente diferente foi o de nos proporcionar uma sugestão com base na analogia das situações historiográficas. E este contributo pode ser avaliado como muito significativo, apesar de não se pretender validá-lo mais do que como forma de analogia. No entanto, e apesar de aquele clássico ter constituído o volume XXXI da *Bibliothèque de Synthèse Historique*, como consta de urna nota na p. 10 da mesma edição, ele aparece esplanado como um longo percurso narrativo dos séculos que se aproximam do fim, o que não constitui o nosso objectivo nem tem possibilidade de ser feito para o mundo pré-clássico. Aqui, sim, a síntese impõe-se como única possibilidade de coesão para uma temática tão abarcante e sobretudo como chave de leitura de fenómenos que estão marcados por grande autonomia histórica, mas que podem ter grandes possibilidades de real convergência historiográfica. As analogias envolvidas motivarão frequentes referências a este livro.

Clássica. Esta perspectiva parece conter a força de um princípio *a priori* e é uma realidade quase evidente, pressupostas, no entanto, as mil questões e matizes que se podem levantar a propósito da sequência entre estes dois períodos históricos<sup>2</sup>.

O que verdadeiramente se pretende é captar as linhas de força através das quais se possam ir contemplando alguns percursos que integram e definem o imenso processo histórico a que podemos chamar fim do mundo pré-clássico. De antemão temos de contar com que este horizonte de finalização se desdobre e prolongue por vectores múltiplos, percorrendo meandros e avatares inesperados mas cada vez mais evidentes. Mais do que assistir ao fecho do mundo oriental, vamos sobretudo descobrir os matizes e vectores que marcam a sua lenta e longa transformação. Neste sentido, o fim pode encontrar-se mesmo interligado com a dinâmica de um processo actuante em toda a duração histórica; este é um dos vectores do seu sentido, porque o sentido detecta-se na coerência entre o fim e os percursos que a ele conduzem.

Partindo da consideração de um fim puramente cronológico, que, sendo uma aproximação imediata e fácil, é útil e eficaz, evoluímos para a contemplação dos processos e transformações que definem o encaminhamento para um fim. E é neste sentido precursor que o fim nos pode mostrar algum do seu carácter teleológico, apresentando-se, por conseguinte, como uma meta ou como a próxima meta coerente e lógica. Para bem se apreender estas dimensões, importa estar atento a algumas subtilezas que, aceitando mais uma vez inspiração da parte do mesmo Ferdinand Lot<sup>3</sup>, se poderiam com alguma pertinência designar como os sintomas da descontinuidade. E é precisamente nas descontinuidades que mais claramente se podem apurar as afirmações do essencial e dos seus percursos.

Mais do que estabelecer qualquer tese, importa perscrutar os vários meandros da questão, só aparentemente teórica, sobre o fim do mundo pré-clássico. Para além de alguns resultados imediatos desta leitura, interessa concentrarmo-nos sobre as tipologias de fim a que precisamos de recorrer e que pode haver interesse em reter. O cuidado posto

<sup>2</sup> Em boa verdade, nem se deveria acentuar em excesso a ideia de que existe uma verdadeira sucessão cronológica entre o mundo pré-clássico e o mundo clássico. Em grande parte, eles foram contemporâneos. Apenas a parte mais antiga do mundo pré-clássico antecede e somente a parte romana do mundo clássico sobrepassa cronologicamente e com alguma largueza ao mundo pré-clássico. Além disso, é sempre inconcretizável a nítida definição entre um período e outro na complexa evolução da história.

<sup>3</sup> *O fim do mundo antigo*, 13-14.

em afinar estes conceitos de fim vai ajudar-nos a melhor contemplar e a valorizar devidamente tudo aquilo que, nestes mundos, se foi encontrando sucessivamente em processo.

### *1. Qual é o mundo de cujo fim se trata?*

O que é exactamente o mundo pré-clássico, de cujo fim pretendemos agora tratar? A que histórias, entidades e acontecimentos se refere e diz respeito este fim? É o mapa que diz respeito e serve de cenário aos acontecimentos que nos interessa definir; e com esse mapa teremos definido igualmente grande parte dos actores que intervêm nesta acção. O facto de os considerarmos integrados na história de um mesmo fim pressupõe que tenham partilhado antes algo da mesma história. E é neste sentido integrado que aqui se aplica a categoria de fim do mundo pré-clássico.

A expressão de mundo pré-clássico significa, neste âmbito, a história e a cultura das sociedades do antigo Oriente. Trata-se, por conseguinte, do fim deste mundo, porque se assume que o fim em questão teve algum conteúdo comum e partilhado e porque se assume também complementarmente que, nas várias componentes deste conjunto formado por múltiplas histórias, se pode verificar a existência de alguns vectores de identidade que podem ser tomados como um denominador comum. Podemos, desta maneira, ver neste conjunto um mundo único, capaz de constituir um sujeito solidário para a imensa epopeia que representa a aventura de se atingir um fim, quer seja vivida com satisfação quer suportada de forma constringida. E apesar de todas as hesitações na definição e configuração do mundo pré-clássico, podemos perfeitamente assumir, com o nome de mundo pré-clássico, uma realidade geográfica e histórica bem definida e coerente. Aliás, a gestão programática dos conteúdos desta história pré-clássica, na nossa prática académica, obedece a critérios algo diversificados<sup>4</sup>. Trata-se realmente do

13

<sup>4</sup> Quanto aos manuais e bibliografias sobre o mundo pré-clássico, verifica-se que existem opções ou soluções razoavelmente diferentes. Há alguma naturalidade na definição das regiões que integram o mapa do mundo pré-clássico. Em termos de estratégia pedagógica e programação académica, este mapa engloba naturalmente as duas grandes regiões extremas da Mesopotâmia e do Egipto e um espaço intermédio que inclui a Anatólia, a Síria e a Palestina. Esta unidade programática, que é de intenção sobretudo pedagógica e introdutória, não desvirtua as dificuldades reais com que se tropeça, ao tratar como uma unidade mundos com tantas especificidades entre si. Daí que seja bem menos frequente proceder-se à historiografia destas regiões de modo global e articulado. E muito frequente dar ao Egipto um tratamento específico; o estatuto de identidade que se lhe reconhece e a aceitação de que é objecto por parte do público prestam-se bem a esse destaque. Por outro

núcleo do mundo que, segundo o habitual desdobramento que praticamos da sequência histórica, precede o dos Gregos e Romanos e que com a maior pertinência diz respeito a eles e a nós. São, portanto, três os núcleos principais deste espaço histórico: a Suméria-Mesopotâmia, o Egipto e a Síria-Palestina ou Canaã. Estes três núcleos representam, na verdade, dois continentes, a África e a Ásia em doses de notável convergência. E as divergências implicadas nesta dualidade são, por vezes, profundamente pertinentes.

Como é que se processou e que é que representa o fim desta unidade? Todo este mundo partilhou largos aspectos do seu processo de fim, malgrado as distâncias geográficas e as vicissitudes históricas próprias de cada um. A imagem de convergência exibida neste fim mostra que alguma unidade deve ter existido também nos vectores que os encaminharam para o dito fim. Tais vectores devem ser detectáveis ao longo do seu próprio decurso histórico.

Dentro da tradição histórica e literária ocidental, dispomos ainda de um outro denominador comum bem marcante para podermos representar o mundo aqui referido bem como alguns aspectos que lhe dão uma vincada unidade. É o facto de ele coincidir, de facto, com o mundo da Bíblia, cuja história se pode percorrer quase à medida e com a natura-

14

lado, o mundo pré-clássico da Ásia, desde a Suméria até Canaã e Israel, apresenta vectores que sugerem e possibilitam um tratamento bastante mais convergente. Alguns manuais existem, no entanto, que mantêm um tratamento conjunto de todo este grande espaço histórico. Entre outros, podemos citar a grande obra de síntese de S. Moscati, *L'alba della emita*, onde tanto a história política, como a económico-social e a cultural são tratadas em sínteses perfeitamente articuladas que abrangem desde a Suméria, à Anatólia e ao Egipto. A unidade expressa é ainda sublinhada pelo facto de a exposição ser feita de forma absolutamente comparativa e simultânea. É quase como fazer a história daquilo que é comum àquelas civilizações. O mesmo princípio unitário tinha já posto em prática este benemérito autor italiano, ao traçar um perfil do Oriente mediterrânico, que editou primeiramente em tradução inglesa com o título de *The face of the ancient Orient* e que entre nós foi em tempos muito conhecido pela respectiva tradução francesa, *L'Orient avant les grecs*, que, durante anos, se manteve como o principal manual de orientalismo para os estudiosos do Próximo Oriente antigo, nas universidades portuguesas de há algumas dezenas de anos. Isto, apesar de não se tratar verdadeiramente de um manual, mas sim de uma reflexão de grande síntese. Recentemente, A. B. Knapp, em *The history and culture of ancient western Asia and Egypt*, mostra uma leitura de todo este mundo de modo intimamente articulado. Este mapa de conjunto apercebe-se igualmente nos mais correntes manuais e guias de estudo, tais como, a mero título de exemplo, J. N. Carreira, *Introdução à história e cultura pré-clássica*, A. A. Tavares, *História das civilizações pré-clássicas*, e nos manuais correntes de universidades espanholas, J. M. Blázquez, *História de Oriente Antigo* e A. Montenegro (coord.), *Antigo Oriente*. Os manuais da "Nouvelle Clío" que não são propriamente um manual, apesar de terem servido frequentemente como tal, sempre têm separado a parte asiática e a parte africana das culturas pré-clássicas. O mesmo acontece no recente e original *Oriente antigo: Storia, società, economia*, efe M. Liverani.

lidade com que se realiza uma revisão do percurso histórico-cultural da literatura bíblica<sup>5</sup>. Os aludidos factores que fazem destes espaços uma entidade integrada, de modo a poder-se dizer que atingiram o seu fim de uma maneira igualmente integrada, tanto podem ser as formas políticas macroscópicas que configuram identidades históricas alargadas e supra-nacionais como poderão ser alguns vectores e coordenadas profundas e às vezes até mesmo subliminares, que realizam esta intensa comunhão cultural, apesar das divergências reais que apresentam ou das intenções e interesses com que estrategicamente se chegam a contrapor entre si.

Estamos, portanto, a pressupor com este ponto de partida que existiu um mundo pré-clássico que não constituiu somente um aglomerado de áreas regionais avulsas e para o qual uma designação comum representasse apenas um rótulo historiográfico externo e artificial. Pressupomos ainda uma personalidade cultural, cujos parâmetros principais podem ser mais antropológicos e mitológicos ou podem identificar-se mais com a sociedade e com as suas instituições<sup>6</sup>.

Talvez pudéssemos dizer que o Próximo Oriente Antigo, que é outra das várias designações utilizadas para o mundo em questão, tem a sua unidade histórica e visível assente sobretudo numa cultura directamente definida em circuitos de civilização, que podem afirmar-se em níveis naturalmente mais epidérmicos. Algo diferente pode ser o percurso das culturas de profundidade, em níveis de modelo antropológico. A este

15

<sup>5</sup> Ver J. A. M Ramos, «A Bíblia e o seu mundo», 155-158. Num curso semestral de História e Cultura Pré-clássica II, de que o referido texto constitui o plano e a síntese, o Autor tem feito convergir uma espécie de introdução à literatura bíblica com uma história comparada das culturas do Próximo Oriente antigo. Cf. *Guia do Departamento de História, 2002-2003*, 40-41.

<sup>6</sup> Apraz sublinhar esta imagem de unidade do mundo pré-clássico em manuais como os de S. Moscati, *The face of the ancient Orient*, que, como já se disse, foi entre nós mais conhecido pela sua tradução francesa de *L'orient avant les grecs*, precioso esboço ainda hoje de leitura muito estimulante que posteriormente suscitou uma outra síntese de muito maior vigor e alcance, coordenada ainda por S. Moscati, *L'alba della civiltà*. Mais recentemente, sublinhamos a pequena obra de densa síntese de A. B. Knapp, *The history and culture of ancient western Asia and Egypt*. Mas, se não estivermos dispostos a dispensar a presença do Egipto, não conseguimos encontrar grande bibliografia deste teor. É claro que os manuais académicos contêm esta integralidade. Mas a sua preocupação é expositiva do percurso histórico e não se concentram na definição sintética da perspectiva da finalização. Há a assinalar o facto de alguns programas da disciplina de «História e Cultura Pré-Clássica I», no Departamento de História da Faculdade de Letras de Lisboa, fazerem, por um lado, a apresentação por épocas de contemporaneidade aproximada entre os vários sectores da história pré-clássica, apesar das dificuldades desta apresentação comparativa por camadas históricas (cf. *Guia do Departamento de História -2002-2003*, 33-35; 38-39) e, por outro, outros optarem por apresentar os três grandes núcleos históricos sob a forma de módulos autónomos (31-32).

nível, as várias regiões do mundo pré-clássico podem divergir mais ou menos claramente. Com efeito, podem detectar-se vários submundos ainda bastante grandes no interior do imenso mundo pré-clássico. No entanto, quando todo este mundo se aproxima do seu fim, até mesmo nos domínios destas culturas de profundidade mais autónomas se verifica que os processos de convergência se afirmam cada vez mais<sup>7</sup>.

## *2 A tipologia de fim como cronologia política*

Quantos tipos de fim se deveriam enunciar para esta história complexa e para cada uma das várias histórias que a integram? Provavelmente deveriam definir-se tantos fins quantos os mundos e as formas históricas e civilizacionais que aqui se conseguem identificar e consoante a fenomenologia histórica que em cada um desses casos se foi definindo e registando.

A tipologia de fim que parece mais prestável é aquela que se identifica com uma cronologia clara e distinta. E o tratamento cronológico mais acessível para a marcação do fim do mundo pré-clássico consiste em situá-lo no parâmetro da sua história política. Por isso, uma das tipologias de fim habitualmente aplicadas é a de considerar que o fim das épocas políticas de cada um dos povos que personificam, à sua medida, uma parte do mundo pré-clássico representa uma parte do fim global daquele mundo. Este tipo de fim político tem tendência a fazer-se coincidir com o término dos seus impérios mais vistosos. Esta noção de fim assenta directamente na história política e é nas formas políticas que encontra o núcleo essencial da sua identidade. A identidade de uma entidade histórica é, desta maneira, vista sobretudo pela dimensão institucional e assenta em referências cronológicas razoavelmente fáceis de concretizar. Os dados políticos são concretos e pontuais; eles facilitam bastante, por conseguinte, a tarefa historiográfica.

Por isso, as historiografias habituais do mundo pré-clássico costumam assentar na prevalência dos factores político-institucionais. E assim a prática historiográfica tem convencionado várias cronologias para assinalar o fim do mundo pré-clássico. A Mesopotâmia, por exemplo, tanto é apresentada como terminando no final do Império Neobabilónico, por volta de 540 a. C., como no momento da queda do Império Persa, por

<sup>7</sup> Apesar das profundas divergências originais em matéria de antropologia escatológica, as culturas semíticas e as não-semíticas do mundo pré-clássico apresentaram-se no mundo helenístico partilhando os mesmos horizontes, numa espécie de antropologia de cariz ecuménico ou num certo processo de globalização.

volta de 333. Ambas as formas políticas têm suficiente visibilidade internacional e historiográfica. Terminar o tempo próprio do mundo mesopotâmico no fim do Império Neobabilónico tem a sua lógica, pois desta maneira encerra-se o tempo em que o destino histórico da região esteve nas mãos dos seus últimos actores autóctones. Terminam, de facto, ali as formas institucionais de governo com que se regeram os semitas da Mesopotâmia<sup>8</sup>. Nas mãos de outros povos, já não seria considerada uma história da Mesopotâmia pré-clássica. O facto é que, de maneira geral, é frequente perceber-se alguma tendência prática para assentar historiograficamente o fim do mundo pré-clássico por volta do ano 500, a. C.<sup>9</sup>, por se considerar que até essa altura ocorreram as decisivas tomadas do poder por parte de sociedades verdadeiramente autóctones. E aquilo que ocorre depois soaria de uma forma muito generalizada como estrangeirado ou fruste. Esta opção tem bastantes seguidores, como vimos, e pode considerar-se que se fundamenta em evidentes e ponderosas justificações.

Há, no entanto, a necessidade de acompanhar os prolongamentos de vários sectores de histórias regionais que se devem considerar ainda uma história lididamente pré-clássica, mau grado os sintomas notórios de decadência institucional. Esta necessidade ocorre tanto no Egipto, até ao fim da XXX ou XXXI dinastias, como na Palestina, com o prosseguimento da história dos hebreus<sup>10</sup>. Estes prolongamentos parecem obri-

<sup>8</sup> Assim fazem S. Moscati, *L'alba della emita*, cf. cronologias do vol III, 532; J. N. Carreira, *Introdução à história e cultura pré-clássicas*, encerrando tanto a parte histórica (153) como a parte cultural (159), por volta de 500, a. C., no que diz respeito à Babilónia. Esta opção encontra-se em perfeita coerência com os tópicos programáticos da p. 115. A mesma coisa acontece nas *Civilizações Pré-Clássicas* de A. A. Tavares, 302-312, à semelhança do que apresenta na *História das Civilizações Pré-clássicas*, 97-98. M. Liverani, *Antico Oriente: storia, società, economia*, 934-935, aduz uma razão específica para tratar a história deste Oriente apenas entre 3500 e 500 a. C. Não é propriamente que declare o fim do mundo pré-clássico em 500 a. C. O que acontece, segundo ele, é que, a partir do Império Persa, o quadro geográfico se amplia e as interferências desde ali até à época helenística tomam-se demasiado complexas. Outra razão deductível do seu texto seria a de que, até 500 a. C., o Oriente era uma ilha de urbanização rodeada pelo deserto. E isso deixou de ocorrer dali em diante (937). Entretanto, ocorreria a era axial (938-939), a qual teria tendência para deixar de fora o Oriente. Esta análise é evidentemente aceitável. Mas não parece que se deva aceitar a decisão historiográfica tomada, tanto mais que Liverani não se satisfaz inteiramente com ela, uma vez que também reconhece (935) que as duas grandes delimitações do mundo pré-clássico se devem situar entre a revolução urbana e os impérios de matriz persa e helenista

<sup>9</sup> Ver os programas propostos nos guias de estudo de A. A. Tavares, *As civilizações pré-clássicas*, 98, e J. N. Carreira, *Introdução à História e Cultura Pré-clássica*, 115 e 153, os quais terminam a história da Mesopotâmia com a conquista da Babilónia por Ciro.

A Mesopotâmia foi mais directamente integrada no núcleo do Império Persa. Por isso não lhe sobrou tanto espaço para afirmações de história regional alternativa.

gar, de algum modo, a que se prolongue igualmente do lado da Babilónia persa uma história política, para funcionar como enquadramento contemporâneo destas histórias regionais. Na verdade, é o mundo persa e o seu esquema político imperial que oferece precisamente o referido enquadramento político e mesmo civilizacional para estes prolongamentos, ainda que adiando regionalmente o fim do mundo pré-clássico. Esse centro é, por conseguinte, historiograficamente imprescindível. Por isso, encontramos numerosos autores que integram o império persa aqueménida como um tempo histórico pré-clássico de pleno direito<sup>11</sup>. Foi, de facto, o Império Persa que acabou por fazer das múltiplas entidades históricas do Oriente antigo um verdadeiro todo, do ponto de vista político<sup>12</sup>, se bem que outros factores também dotados de potencialidade historiográfica existissem para lhe dar já anteriormente o estatuto de um todo. No prefácio à tradução francesa desta síntese<sup>13</sup>, André Parrot manifestou o seu apoio à opção historiográfica de S. Moscati em incluir os Persas no âmbito da história do Oriente antigo, porque, segundo ele, “estes se encontram na linha precisa do Oriente, do qual é impossível destacá-los”.

Já é algo menos habitual prolongar-se o tempo mesopotâmico pelo período dos Selêucidas, ainda que estes tivessem prosseguido a história mesopotâmica e ali tenham instalado a sua primeira capital política, Selêucia. Há, no entanto, quem o faça e de maneira muito natural<sup>14</sup>. É interessante assinalar, com um exemplo recente, a naturalidade com que uma história geral da arte do Próximo Oriente antigo faz prosseguir a referida história mesmo para aquém da época selêucida<sup>15</sup>.

No que diz respeito à história final do Egipto, é bastante mais frequente ver-se integrar ainda dentro da sua história política o tempo dos

<sup>11</sup> J. M. Blázquez, *Historia del Oriente Antigo*, 636-637 e 592-632. M. Liverani, *Antico Oriente: Storia, società, economia*, inclui também na história mesopotâmica a época persa. O mesmo acontece em A. Montenegro (coord.), *Antiguos Imperios Orientales*, 365-395, que prolonga mesmo a época dos “grandes impérios” mesopotâmicos até ao tempo dos Partos e dos Sassânidas. A mesma coisa se diga de A. B. Knapp, *The history and culture of ancient western Asia and Egypt*, 254-263.

<sup>12</sup> S. Moscati, *The face of the ancient Orient*, 308.

<sup>13</sup> S. Moscati, *L'Orient avant les grecs*, VI.

<sup>14</sup> Um exemplo disso é o livro de J. Oates, *Babilonia*, 197-203, que conclui a descida da Babilónia no final da época selêucida. E, mesmo assim, a Babilónia ainda continuou para além desse patamar, até à Idade Média, 188-227.

<sup>15</sup> É o caso de D. Collon, *Ancient near eastern art*, que faz o balanço das sobrevivências culturais e civilizacionais do antigo mundo pré-clássico, que se mantiveram até à época islâmica, 212-227.

Lágidas ou Ptolemeus. E, no entanto, eles mesmos representavam sobretudo mais uma continuidade regional do Império de Alexandre Magno, tal como acontecia com os Selêucidas, na Ásia. Na verdade, o fim da história do Egipto foi colocado por Manéton na XXX dinastia, antes mesmo do último período dos Persas e do próprio tempo dos Lágidas. Poderia ser porque o tempo dos Lágidas era o seu presente e não o passado histórico ou porque este último tempo já não deveria ser considerado egípcio. Esta última opção seria para eles politicamente incorrecta.

Aliás, para vários historiadores e de uma maneira mais lata, a história do Egipto quase poderia terminar no fim do Império Novo. O milénio que se lhe seguiu até à colonização romana, segundo esta perspectiva estrita, não passaria de um arrastado e interminável fim da história do Egipto<sup>16</sup>. Contudo, esta tendência para considerar importante e representativo apenas aquilo que é grandioso, poderoso e triunfal pode ser uma fórmula cómoda e tentadora, mas é de pouca validade historiográfica. Na verdade, a força imagética e o teor das referências culturais do Egipto ptolemaico fazem com que a história desta dinastia grega do Egipto nos leve muitas vezes a pensar que, de algum modo, se está ainda em tempo de história egípcia. O facto é que o Egipto, mesmo o das ressonâncias faraónicas, ainda não terminou completamente<sup>17</sup>.

Quanto às histórias que ocorrem em Canaã, a dos fenícios é quase um modelo e uma fórmula de pervivência que consiste em ir conhecendo e assegurando fins sucessivos<sup>18</sup>. Para espectadores posicionados no extremo Ocidente, como somos nós, tornou-se particularmente evidente o fim de Tiro entre os séculos VII e VI, a C. Trata-se das suces-

<sup>16</sup> A. B Knapp, *The history and culture of ancient western Asia and Egypt*, 239-241, descreve o Egipto entre a XXI e a XXXI dinastias em estado de vassalagens e de declínio. O livro de C. Aldred, *Os Egípcios*, que tem sido no nosso meio uma das leituras clássicas sobre a história egípcia, classifica também como época baixa o longo período posterior ao Império Novo.

<sup>17</sup> Veja-se a precisão cronológica com que se demarca o tempo da religião egípcia no livro de F. Dunand e Ch. Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte, 3000 . J.-C. - 395 apr. J.-C.* É aliás bem marcante o impacto da personalidade cultural do Egipto no mundo helenístico e protocristão.

<sup>18</sup> Pode aproveitar-se o valor imagético da morte anualmente reiterada do Baal de Tiro, o deus Melqart, que representa, na qualidade de fundador mítico, o destino da cidade e cuja morte constituía o período de maiores celebrações religiosas da cidade. Na época helenística, estas festas chamavam-se ainda paradoxalmente, *égersis*, que quer dizer “ressurreição”, que é uma espécie de transformação da ideia de fim, aproveitando-o como parâmetro teológico, mítico e cultural.

sivas conquistas da terra fenícia por parte de Assírios e de Neobabilónicos que colocaram um fim ao período mais brilhante e historiograficamente mais visível de uma cidade de modelo fenício<sup>19</sup>. As ondas provocadas pelo fim do mundo fenício (Tiro) atingiram mesmo as suas colónias mais longínquas e sobretudo essas, nomeadamente as da costa ibérica ocidental, actualmente portuguesa<sup>20</sup>. Para o Ocidente, este foi um fim bastante significativo e recheado de consequências práticas e civilizacionais. A queda de Tiro pode ser considerada o fim dos fenícios para o século VI, a. C., precoce fim de um vistoso mundo pré-clássico. Apesar do aparato exibido a quando da conquista da ilha de Tiro, com a construção de um dique por parte de Alexandre Magno, o facto é que “desde 573, a Fenícia tinha perdido todo o poder de decisão. Pode dizer-se, pois, que, com a queda de Tiro, a Fenícia tinha desaparecido da História como cidade independente”<sup>21</sup>. No entanto, as cidades fenícias caracterizam-se pelas histórias de sete fôlegos e, depois da sua morte, podem manter-se ainda presentes, intervenientes e longamente resistentes na cena histórica.

20

Por quanto diz respeito à história dos hebreus, muito dela se termina efectivamente com a conquista neobabilónica em 597/586. Daí resulta que a história posterior a esta encruzilhada tenha já muito sabor a memória, reflexo e fixação. No entanto, outros aspectos e mesmo algumas vicissitudes políticas se renovaram e prolongaram ainda por mais de seis séculos até ao reinado do Imperador Adriano. Israel foi vivendo cercado e condicionado pelo mundo que o envolvia e no âmbito do qual se foi “findando” e progressivamente diluindo. Ora bem, este conveniente enquadramento para a história de Israel obriga-nos a prolongar necessariamente o tempo do mundo pré-clássico até à época selêucida e mesmo romana. Seja vistoso ou não, o conteúdo deste espaço histórico tem forçosamente que ser pré-clássico. Quando as histórias de Israel tomam como foco central o chamado Antigo Testamento, é frequente considerarem que o seu

<sup>19</sup> Este fim de uma realidade histórica oriental parece ser particularmente notório a partir dos dados da arqueologia ocidental. Cf. A. M. Arruda, *Fenícios e mundo indígena no Centro Sul de Portugal*, 10-12 (Publicado em cvastelhano: *Los Fenicios en Portugal, Fenicios y mundo indígena en el Centro y Sur de Portugal*, Barcelona 2002.). Do ponto de vista fenício oriental, é conhecido que a época de Nabucodonosor II da Babilonia, no início do séc. VI a. C., representou uma acentuada quebra de possibilidades por parte da cidade de Tiro.

<sup>20</sup> J. Padró, «Los Fenícios», 301.

<sup>21</sup> J. Padró, «Los Fenícios», 301.

ponto final seria a chegada de Alexandre Magno<sup>22</sup>. Chegar até à revolta dos Macabeus, por volta de 150 a. C., parecia imprescindível para uma história de Israel do Antigo Testamento<sup>23</sup>. Mas as razões que fazem prolongar a história de Israel até ao tempo dos selêucidas obrigam da mesma maneira a prosseguir-la até ao tempo dos romanos<sup>24</sup>. Pode dizer-se que, quando se pretende fazer a história antiga do judaísmo e nela se incluem toda a época persa mais as reviviscências finais da época hasmoneia<sup>25</sup>, se está ainda, de facto, a tratar uma excrescência sócio-política do mundo pré-clássico. Ela apresenta-se já #lgo desacompanhada neste seu percurso terminal, mas ainda mostra claros sinais de vida e personalidade próprias.

E será que tais prolongamentos da história de Israel até ao tempo de Adriano, no século II d. C., já descolaram declarada e definitivamente do mundo pré-clássico? Na verdade, utilizar a diferença conceptual entre Antigo e Novo Testamento, que é de origem teológica e confessional, para com ela implicar uma ruptura de periodização historiográfica e colocar o tempo das origens do cristianismo e do próprio judaísmo fora do âmbito da história do Israel pré-clássico é uma violência ideológica imposta à realidade da historiografia. De qualquer modo, desde os tempos de Alexandre Magno, pelo menos, também o mundo dos hebreus vai apresentando sintomas bem perceptíveis de se encaminhar para um fim de qualquer espécie.

21

Assim acontece com H. Cazelles, *História política de Israel desde as origens até Alexandre Magno*. Esta paragem deixa-nos a sensação de uma interrupção abrupta. O livro desenvolve e prolonga um estudo publicado anteriormente em inglês sobre a história de Israel no período pré-exílico. Era parcelar, mas era por um objectivo. No entanto, a sua reescrita em francês foi para ilustrar o pano de fundo político que preside à produção dos livros da Bíblia. É o que aparece declarado no prólogo (p. 13). Ora, para esta intenção, a extensão da história até Alexandre é claramente insuficiente. Para mais, o próprio H. Cazelles coordenou a obra colectiva *L'Ancient Testament. Introduction historique et critique*, tendo encomendado a E. Cavaignac, P. Grelot e J. Briand um “Cadre historique de la Bible” (pp. 17-94), onde levam a história de Israel até à época romana. S. Herrmann, *Historia de Israel*, que também pretende apresentar a história de Israel na época do Antigo Testamento, vai até à entrada de Pompeio em Jerusalém.

E a solução do clássico J. Bright, *História de Israel*. Nota-se o peso do compromisso, que parece resistir bem às objecções, porque os historiadores sentem próximo e implícito um outro conjunto histórico de grande vulto voltado para a época histórica e literária do Novo Testamento. Com isto anda evidentemente solidário o estatuto historiográfico das histórias do judaísmo no período que, em terminologia de ciências bíblicas, se chama intertestamentário.

<sup>24</sup> Assim J. A. Soggin, *Storia d'Israele*. O mesmo faz F. Castel, *Historia de Israel y de Judá*. M. del C. Die Goyanes, «Palestina y el pueblo de Israel», 328, vai até à consolidação do Império Romano no Oriente, o que, segundo ela, ocorreria com a queda de Jerusalém, no ano 70 d. C.

<sup>23</sup> W. D. Davies; W. D. Finkelstein, *The Cambridge history of judaism*, vol. I-II.

No caso do Egipto e da Mesopotâmia, por outro lado, este deslizar para o fim foi acontecendo desde épocas até mesmo anteriores. Haja em vista a grande importância dos mercenários nas instituições e nos empreendimentos militares e a permeabilidade progressiva representada pelo comércio<sup>26</sup>. Como já foi dito, aquilo que pode ter sugerido um fim para as histórias locais do Egipto e da Mesopotâmia foi certamente o facto de o poder se encontrar, a partir de certa altura, na mão de dinastias estrangeiras ou integradas por reis de origem estrangeira. Para além disso, no entanto, os conteúdos da vivência histórica não apresentam uma relação com o passado tão profundamente diferente daquilo que continuava a acontecer entre os hebreus. Por aquela altura, o espaço identificado com o mundo pré-clássico apresentava ainda sinais visíveis de continuidade.

Na verdade, o fim político das várias unidades do mundo pré-clássico aconteceu, o mais das vezes, por vontade dos conquistadores, violentando, portanto, o curso natural das sociedades. E isso foi ocorrendo rotativamente até à última afirmação de domínio por parte do Império Romano. Estas imagens de fim tanto se aplicam ao conjunto dos espaços políticos alargados como a cada cidade. A cultura oriental habituou-se a sentir a destruição de uma cidade como se fosse uma autêntica catástrofe cósmica, como o fim de uma história ou o fim de um mundo. Este é um *topos* literário que se mantém e avoluma até aparecer expresso na Bíblia com as célebres *Lamentações*, de tão grande ressonância na memória cristã ocidental<sup>27</sup>. Aliás a destruição da cidade da Babilónia proclamada no *Apocalipse*<sup>28</sup> é uma antevisão do fim de um mundo de poder e de

22

<sup>26</sup> É apenas o acentuar destes fenómenos de permeabilidade o que estamos aqui a valorizar como sintomas de fim para o mundo pré-clássico. Na generalidade, o mundo oriental sempre se mostrou permeável a qualquer destes dois modelos de penetração. E a uniformidade, étnica ou cultural, nunca foi uma característica generalizada do mundo pré-clássico, nem nas suas unidades mais autossuficientes e autónomas. Os sinais de rejeição e de autodefesa que podemos perceber na mentalidade egípcia, por exemplo, contra os asiáticos e outros povos estranhos afins, não é suficiente para definir a sua cultura e a sua sociedade como claustrófilas. E o mundo pré-clássico sempre se manteve e se exprimiu como um espaço aberto.

<sup>27</sup> O tema do fim dramático de uma sociedade, de uma época ou especificamente de uma cidade é um género literário dos mais antigos, na literatura mesopotâmica. Cf. J. N. Carreira, *Literaturas da Mesopotâmia*, 67-79. Uma síntese actualizada sobre o livro bíblico das *Lamentações*, jóia e modelo deste género literário, pode ver-se em V. Moría Asensio, *Libros sapienciales y otros escritos*, 493-528.

<sup>28</sup> Ap 18. Todos os exegetas dirão que esta Babilónia, declarada como estando à beira do seu fim, é Roma, porque é a sede do poder inimigo rejeitado. E nenhum fim de Roma ocorreu de imediato, o que não parece ter perturbado os primitivos leitores deste livro.

afirmação cultural, é como que o fim do mundo<sup>29</sup>, o fim do mundo inimigo, mais propriamente. Também para a antiga Babilónia histórica o fim ocorreu, a quando da sua conquista por parte dos Persas. \*E este império persa apresenta-se para a Babilónia como uma transição para outro género de fim. A manutenção da língua dos conquistados, como língua de administração por parte da potência conquistadora, foi uma decisão política que prolongou e promoveu a civilização conquistada e projectou a ideia de fim para novos parâmetros que o futuro haveria de definir melhor.

Há, de facto, germes múltiplos de fim, nos ciclos do imperialismo oriental. É a pretensão de hegemonia sobre um mesmo espaço, por parte de projectos oriundos de sectores mais dinâmicos. Em perspectiva macroscópica, podemos aperceber-nos de um claro avolumar da fórmula imperialista como modelo de organização de sociedades alargadas e expansivas<sup>30</sup>. O Egipto e a Mesopotâmia apresentaram modelos imperialistas diversos. Enquanto o do Egipto está voltado para a hegemonia estratégica sobre as regiões vizinhas, o da Mesopotâmia tende a uma expansividade de anexação e de domínio, procurando refundir e refundar as estruturas sócio-políticas dos espaços conquistados<sup>31</sup>.

Os grandes impérios orientais tenderam a administrar os territórios conquistados como uma máquina de gestão que não se identifica com as entidades étnicas submetidas, por muito que alguns tenham mostrado alguma tolerância para com essas entidades culturais, como, nalguns casos, aconteceu com o império persa. Esta descoincidência entre a identidade administrativa e as identidades étnico-culturais foi produzindo graus progressivos de inconsistência. E os impérios orientais tiveram sempre alguma tendência para ser mais abrangentes do que os confins mais naturais da sua própria identidade. A deterioração das condições político-sociais foi conduzindo, mais tarde ou mais cedo, ao fim destas

23

<sup>29</sup> A literatura apocalíptica utiliza o conceito de fim, mesmo quando o faz em forma radicalizada, com a intenção de marcar sobretudo o fim de um período e o princípio de outro. O fim proclamado por esta literatura não é o do seu próprio mundo, mas o fim do mundo do inimigo. A apocalíptica é, portanto, uma literatura de recomeço. Neste sentido, converge com as questões que aqui estamos a tratar. Ver J. A. Ramos, «A literatura apocalíptica e a ideia de ordem e de fim», 48-50.

<sup>30</sup> A. B. Knapp, na sua interessante síntese sobre a história pré-clássica, *The history and culture of ancient western Asia and Egypt*, mostra bem a evolução política do mundo oriental (ver índice, p. XI-XIV), a partir de modelos primitivos de maior identidade e delimitação étnica, passando por períodos de maior permeabilidade intencionalista e culminando no primeiro milénio com a passagem para o império de modelo asiático.

<sup>31</sup> S. Moscati, *The face of the ancient Orient*, 308.

formações políticas, mal assentes no espaço social: é o desmoroamento motivado pela incapacidade de se enraizar e subsistir.

A afirmação progressiva da dimensão imperialista poderá ter conduzido a história do mundo pré-clássico para uma interminável voragem, na qual ele mesmo aparece sorvido por um império exterior cujo modelo tivera origem precisamente na história milenar que agora conquistava. É o que acontece com esse fenómeno pré-clássico que é o império de Alexandre. Porém, é ainda difícil ver nesta despersonalização ou descaracterização pela via imperialista o factor mais importante para o fim do mundo pré-clássico. Afinal, a pureza étnica ou a singularidade cultural não parecem ter sido nunca uma característica importante daquele mundo. E as diásporas provocadas pelas migrações, por um lado, e pelas guerras, por outro lado, tomam difícil a tarefa de definir em que etnias ou culturas se encontra exactamente o domicílio da identidade. Haja em vista as disputas que ocorreram na fase pós-exílica dos hebreus, cada vez mais sublinhadas pela historiografia, com as quais cada grupo tentava reter para si mesmo a identidade do “Israel” histórico<sup>32</sup>.

O fim do mundo pré-clássico poderia ainda ter algo a ver com a falta daquela consistência específica que corresponde à existência de “países”. Pois, se por um lado o Egipto podia apresentar, sob este ponto de vista, uma espécie de contínua e revigorada perenidade, o mundo semita caracterizava-se por um tipo de regime e por modelos institucionais de permanentemente efémera representatividade. Se exceptuarmos o Egipto, o Médio Oriente antigo foi conhecendo regimes políticos marcadamente precários, não somente na sua fórmula política mas também na sua base social de suporte.

Em suma, podemos entender o fim do mundo pré-clássico como um processo que, para além da definição de cronologias muito concretas, se pode prolongar, através de múltiplos vectores, durante toda a segunda metade do último milénio da era pré-cristã. Esta conclusão, no entanto, começa a encaminhar-nos para uma percepção de fim de teor bastante diferente. Poderíamos antecipar que o fim do mundo pré-clássico se haveria de consumir finalmente com a eclosão e a afirmação do cristianismo de recepção grega, isto é, daquela modalidade de cristianismo que se exprime na literatura do Novo Testamento. Aquele começo tem todo o sabor de um fim. E o facto de a literatura essencial que exprime esta transição ser hoje exclusivamente em grego é mais um sinal de que o

<sup>32</sup> F. Gonçalves, «La conquête babylonienne de Juda (597-587 avant J.-C.), ses interprétations bibliques», 243; Id., «Exílio babilónico de “Israel”. Realidade histórica e propaganda», 184-187.

mundo pré-clássico se encontra ali fixado em expressão final e já, de algum modo, transposta como que ultrapassando a primitiva formulação. Estamos, portanto, já no âmbito de uma segunda definição do que pode ser o fim.

### *3 A tipologia de fim como resolução civilizacional*

Em complemento e até mesmo para correctivo a esta percepção e definição do fim em sentido político-cronológico, podemos contrapor-lhe um outro tipo de fim, para o qual contribuem mais directamente os factores civilizacionais e culturais. Neste âmbito, poderíamos considerar um fim de cariz mais propriamente teleológico, visto em termos históricos e sem atribuir a esta expressão uma excessiva carga metafísica. Um fim teleológico é um processo de encaminhamento civilizacional para uma meta, na qual, mesmo perdendo-se certas coisas, se alcançam objectivos, se resolvem enigmas e se apuram fórmulas e consequentemente valores que as respectivas civilizações já traziam em projecto. O fim é, desta maneira, uma dinâmica presente ao longo de todo o processo histórico. Do ponto de vista civilizacional, a visão teleológica vai perscrutar aquilo que na evolução histórica representa um passo ou um progresso em direcção a um modelo ou fórmula apetecível como meta e alvo. A decorrência e a coerência destes dados vê-se no acto historiográfico. O fim é uma lúcida assunção das finalidades do percurso. Ele é, portanto, mais um recurso de contemplação da fenomenologia da História do que uma mecânica operativa<sup>33</sup>. É uma leitura da progressão coesa e lógica, como uma releitura dos percursos e definição do sentiido. Aquilo que se costuma chamar a releitura cristã do Antigo Testamento tem, enquanto hermenêutica de leitura, alguns parâmetros análogos a este. E é a longa distância que aqui nos permite falar de teleologia em sentido mais hermenêutico do que filosófico-metafísico.

A primeira versão de uma perspectiva de cariz teleológico pode identificar-se com o processo de desenvolvimento das culturas e civilizações orientais até se verem configuradas como um legado amadurecido e válido para entregar às civilizações que se lhe seguiram. Esta definição final como património acolhido e reconhecido é um fim teleologicamente

<sup>33</sup> Ver Celestino Pires, «Fim», em *Logos-Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Verbo, Lisboa, 1990, 2, cc. 633-638; Idem, «Teleologia», *ibidem*, 1992, 5, cc.45-46. Ver igualmente os matizes de fim como fmitude, finalidade e finição, em F. Catroga, *Caminhos do fim da História*, p. 141. Ver ainda 153-154. O sentido que aqui utilizamos é mais como finalidade do que como finição.

conseguido e pode ser materialmente identificado com um conjunto de legados específicos das civilizações orientais. Tais eram alegadamente a ciência dos Caldeus, a sabedoria dos Egípcios<sup>34</sup>, a religião dos Hebreus, a escrita alfabética dos Fenícios e, genericamente, a mitologia com que se identificavam quase todos os sectores do mundo pré-clássico. Por outro lado, a época greco-romana dá continuidade a muitos dos cânones tanto egípcios como orientais em geral e, neste espírito de legítima continuidade, vai produzir dos mais belos conjuntos. Como um belo exemplo disto, é costume apontar-se o conjunto arquitectónico greco-egípcio de Edfu<sup>35</sup>. É certamente no sentido de uma continuidade cultural que o *Dicionário do Antigo Egipto*<sup>36</sup> prolonga a cronologia do Egipto, bastante para além da sua época baixa, até à época copto-bizantina, a terminar em 641 d. C. Esta teleologia valoriza os aspectos convergentes com a rotulação mais espontânea e habitual, para exprimir a sequência entre o mundo pré-clássico e o clássico.

São, portanto, verificações de um fim segundo o modelo teleológico ou de meta alcançada e transmitida. Aquilo que podemos resgatar da história da recepção ao mundo pré-clássico por parte das sociedades antigas. Estamos a deixar de parte alguns fenómenos mais recentes de retomada de legados antigos, tal como o da “egiptomania”<sup>37</sup>. Este revisionamento tem algo de celebração de uma história revestida de sucesso e isto implica certamente uma fenomenologia e uma dinâmica de sentido teleológico. É uma valorização do adquirido e isto corresponde a um fim que se justificou.

Aprofundando mais este conceito de fim em sentido teleológico, poderíamos falar em processos de resolução na história do mundo pré-clássico, no sentido em que a sua própria dinâmica de crescimento e de evolução a conduziu para uma ultrapassagem de algumas das suas posições e para o aparecimento de outras. Este movimento assume deste modo um sentido de progresso e paulatino esclarecimento de horizontes que condizem, por um lado, com categorias de fim em progressiva definição e, por outro, com exigências de novos valores para o indivíduo e para a sociedade. É o encadeamento das progressivas metas imediatas. A dinâmica das culturas leva-as a transcenderem-se e este é um processo

<sup>34</sup> Nomeadamente sob a fórmula densa do hermetismo.

<sup>35</sup> Ver F. J. Presedo, « Las dinastías de Tanis y Sais y Egipto bajo persas y griegos », 239.

<sup>36</sup> L. M. de Araújo (coord.), *Dicionário do Antigo Egipto*, 15.

<sup>37</sup> Ver L. M. Araújo, « Egiptomania », 313-315.

de resolução para os problemas que no seu meio se vão formulando. Vai, assim, tomando realidade o processo de resolução histórica.

A resolução do mundo pré-clássico implica também a percepção de que a sua fórmula de validade poderia estar em causa ou mesmo a atingir o seu termo. O mesmo aconteceria com alguns dos seus produtos, apesar do aquilatado valor dos conteúdos que produzira e trazia como tesouro e que acabaria por transmitir como legado universal. Este conceito de resolução, enquanto fim e meta ou enquanto aproximação à mesma, implica o reconhecimento de legados reconhecidamente positivos, que funcionam como semente; mas implica também a consciência de algumas questões em aberto ou em falta, para as quais se esperava que a etapa posterior proporcionaria uma resposta<sup>38</sup>. Neste sentido, o fim é a expectativa, mais ainda, ele é a esperança.

Um factor importante para a evolução até à última configuração do mundo pré-clássico pode ter sido a política de tolerância e promoção ecuménica das culturas regionais do Oriente. Isso aconteceu até mesmo no Egipto, apesar de algumas reacções adversas que o tema terá suscitado entre os egípcios<sup>39</sup>. O belo texto do chefe dos médicos, Udjahorresnet, que se conserva no museu do Vaticano, descreve a sua carreira como representante do imperador persa junto do templo de Neit em Saís<sup>40</sup>.

Os Persas perfilhavam uma política que aceitava conviver com outras semânticas culturais que não a sua. E assumiam mesmo, até como relação de soberania, alguma solidariedade com o conteúdo dessas culturas. O seu papel para a organização da literatura bíblica e da imagem cultural dela decorrente pode ter sido significativa<sup>41</sup>. Na periodização de base política, aludia-se às dúvidas de muitos em integrar o tempo dos persas como sendo mundo pré-clássico. Pelo contrário, nesta periodização de base cultural é imprescindível considerar o papel e o contributo dos persas para o imenso processo de convergência de culturas que deu ao mundo pré-clássico a sua última imagem consistente, o seu legado e, por esta via, lhe deu a sua própria resolução e o seu fim. A eles precisamente ou talvez

27

<sup>38</sup> S. Moscati, *The face of the ancient Orient*, 329.

<sup>39</sup> Ver J. Assmann, *Ägypten*, 410.

<sup>40</sup> J. Assmann, *Ägypten*, pp. 408-409. Esta mediação ao serviço da administração persa faz pensar na comunidade hebraica de Elefantina, a qual, a espaços, terá assumido em benefício dos persas a mesma função.

<sup>41</sup> Ver A. Paul, *E o homem criou a Bíblia*, 49-54.

a toda a época por eles hegemonzada atribui S. Moscati<sup>42</sup> a função de sintetizar os componentes que definem, de uma vez por todas, a face do antigo Oriente.

O facto de os egípcios terem colaborado com os gregos, a partir da batalha de Maratona, fez com que a política persa tenha mudado, neste particular, relativamente ao Egipto. As solidariedades do mundo pré-clássico tinham já motivos para opções diferenciadas. Aparentemente, só no reinado de Dario I aquele clima hostil, contrário ao da habitual administração persa, ali se manteve<sup>43</sup>. O entusiasmo com que os egípcios e o macedónio Alexandre se sentiram mutuamente sintonizados pode ter aqui algumas raízes<sup>44</sup>. Objectos egiptizantes no comércio mediterrânico são sinal da grande presença grega e fenícia no mundo do Egipto. Não são propriamente uma afirmação directa deste último<sup>45</sup>. Igual sintoma representa a infiltração de mercenários do exército, no Egipto da época saíta bem como por todo o Oriente<sup>46</sup>. Isto tem a ver com o processo de convergência de culturas e com a ideia de que em cada uma delas se vão resolvendo os dados essenciais do seu próprio sistema cultural. De facto, um tal processo é naturalmente sincrético. A convergência das culturas pré-clássicas prosseguiu em múltiplas direcções. E é este o espaço comum que Moscati designa como os “isóides” do mundo pré-clássico<sup>47</sup>.

A história das culturas do Próximo Oriente antigo apresenta movimentos de tipo convergente e movimentos de tipo divergente relativamente a estes factores de intencionalidade que conduzem e parecem arrastar para um “fim” antevisto, seja ele positivo e desejado ou negativo e inevitável. Manifestações de estranheza ou de antipatia cultural relativamente ao outro existem naturalmente, como as dos romanos contra a religião dos hebreus. Esta atitude poderia apontar para o fim das culturas

28

<sup>42</sup> *The face of the ancient Orient*, pp. 285-306. Esta síntese de Moscati abunda em metáforas de ingredientes e metabolismos aplicados no processo histórico como os componentes (IIª parte: referindo os Sumérios, Babilónicos e Assírios, Egípcios), os catalizadores (IIIª parte, referindo os Hititas, Hurritas, Cananeus, Arameus e Israelitas) e a síntese (IVª parte).

<sup>43</sup> Cf. A. J. Ramos dos Santos, «Persas no Egipto», 676.

<sup>44</sup> J. Assmann, *Ägypten*, 412.

<sup>45</sup> Ver F. J. Presedo, «Las dinastías de Tanis y Sais y Egipto bajo persas y griegos», 238.

<sup>46</sup> Ver F. J. Presedo, «Las dinastías de Tanis y Sais y Egipto bajo persas y griegos», 238.

<sup>47</sup> *The face of the ancient Orient*, 307.

desaprovadas. Mas a história do Oriente mostra também algumas das novas potências hegemónicas a exibirem frequentemente respeito para com os conteúdos das velhas civilizações politicamente vencidas, tal como aconteceu na relação entre gregos e romanos. É, por exemplo, aquilo que acontece com o comportamento dos assírios face à Babilónia. Esta veneração foi o que levou Assurbanípal a empreender a recolha das fontes literárias babilónicas para a sua própria biblioteca de Nínive. O mesmo se verifica da parte de Alexandre Magno no seu face a face com a cultura egípcia. Os aspectos que mais atraíam eram os da sua antiquíssima civilização, das vetustas instituições políticas, da economia de grande sucesso e dos cultos familiares com os quais se identificavam.

Entre os Hebreus, tanto podemos verificar a existência de uma literatura de crítica e de escárnio<sup>48</sup> para com o que é estranho como verificamos também o entusiástico aproveitamento da literatura sapiencial produzida no Egípto<sup>49</sup>. Na parte final da sua história, também se manifestaram os movimentos convergentes e os divergentes desta intencionalidade que parecia conduzir para um "fim". Por um lado, os helenistas, mesmo os de origem oriental e solidários com a cultura pré-clássica, reformulavam os valores e conceitos antigos nos novos moldes: intuía que a sua aventura fazia parte integrante de uma fase que para eles era um final de cultura. Entretanto, outros grupos reagiam de forma dramaticamente conservadora<sup>50</sup>. Esta é a imagem do judaísmo ao avançar-se na era helenista; e desta dupla atitude resulta, de algum modo, a linha de bifurcação que vai conduzir, por um lado, pela via do cristianismo, ao encontro do mundo e, por outro lado, pelo caminho do judaísmo rabínico, valorizando a cultura e o sentimento nacionalistas.

Alguns monarcas orientais assumiram-se, eles mesmos, como grandes promotores da helenização. Tal é o caso de Herodes. Se bem que cioso do seu espaço geográfico e político oriental, este rei simultaneamente oriental, judeu e helenista assume estrategicamente a convergência

29

<sup>48</sup> É o caso, para dar apenas um exemplo, da crítica às concepções politeístas de Deus, expressas contra a mentalidade egípcia, nos cap. 13 a 15 do *Livro da Sabedoria*, escrito provavelmente em Alexandria na época ptolemaica e da crítica às concepções mesopotâmicas de ofertas culturais, expressa no livro 14 do *Livro de Daniel*.

<sup>49</sup> J. Baraibar Lopez, «Egípto y la Biblia: paralelos literarios y sapienciales», nomeadamente as 148-152.

<sup>50</sup> Os livros dos Macabeus são o repositório literário destas memórias. Ver particularmente o cap. 4 do *Segundo Livro dos Macabeus*.

política com os romanos; e os seus modelos culturais são clara e assumidamente helenistas<sup>51</sup>. E esta sua vontade é o reconhecimento daquilo que temos estado a chamar um processo de resolução ou transformação cultural.

O processo de resolução que encaminha um mundo cultural ao encontro de novas sínteses pode ter uma manifestação particularmente vívida e expressiva no fenómeno da tradução como expressão de um estado de espírito cultural. Num sector literariamente representativo deste mundo pré-clássico terminal, temos um testemunho de intensa representatividade na *Carta de Arístéas*. Com ela a mentalidade judaica da época helenista mostra-se consciente de que, com o seu antigo mundo cultural, se encontra num face a face exigente e estimulante com um outro mundo cultural. Mesmo que as estratégias concretas não estejam explícitas, não parece existirem reticências a que esse encontro tenha lugar<sup>52</sup>. Nem se pressupõe que tenham medo de vir a perder algo de essencial com ele. Esta tradução refere-se ao seu património literário integral e pretende salvaguardá-lo. No entanto, outros processos de tradução se encontram em acção nestes tempos de convergências culturais. Entre os principais, estão os da tradução como expressão das referências essenciais de cada cultura. Um caso de grande visibilidade é o das metáforas maiores, representativas de cada um dos lados. É a tradução, a transposição e a equivalência entre os nomes dos deuses de ambas as partes<sup>53</sup>. Esta capacidade de transposição condizia bem com a essência do politeísmo no Oriente, que sempre integrou estas virtualidades de transposição cultural. O processo de sinonimização das formas representativas de Deus percebe-se que está em curso ao longo de todas as épocas do mundo pré-clássico. No entanto, ele acentua-se cada vez mais na época terminal. No caso dos egípcios, isto articula-se com a hermenêutica da variedade de formas que se verificam no mundo divino<sup>54</sup>. O monoteísmo é, de algum modo, a expressão da época pós-axial no Próximo Oriente antigo<sup>55</sup>, exprimindo algumas coordenadas de convergência cultural.

30

<sup>51</sup> Sobre o significado civilizacional de Herodes, ver E. Schürer, *Historia del pueblo judío*, I, 396-416.

<sup>52</sup> J. Treballe Barrera, *A Bíblia hebraica e a Bíblia cristã*, pp. 353-383. J. A. M. Ramos, «Transmissão da cultura bíblica no mundo clássico e cristianização do Império», 200-205.

<sup>53</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 438.

<sup>54</sup> Ver J. Assmann, *Ägypten*, 415 e 421.

<sup>55</sup> M. Liverani, *Antico Oriente: storia, società, economia*, 939.

Aliás, quando aqueles a quem pertence uma história têm de se relacionar com ela por meio de recursos hermenêuticos e recorrem aos intermediários de tradução para o fazer, verifica-se a consciência evidente de uma ruptura. Nesta perspectiva, qualquer relação hermenêutica com os temas da própria cultura se pode definir como um processo dinâmico e, portanto, epistemologicamente teleológico e resolutivo, no qual se afirmam complementar e dialecticamente aspectos de identidade e aspectos de ruptura. A necessidade de transpor margens linguísticas até mesmo no interior do seu próprio mundo<sup>56</sup> significa a consciência de que se está realmente numa situação de alguma descontinuidade e de fim<sup>57</sup>. É a desidentificação com a cultura passada e com os seus veículos. Haja em vista o destino da língua hebraica na sociedade judaica coetânea deste final do mundo pré-clássico<sup>58</sup>.

Verificamos, por conseguinte, que existem razões bastante diferentes que antecipam a hipótese do fim. Existem aquelas que são surtos latentes de corrosão e existem aquelas que se podem considerar como valores estruturais e promotores do progresso. De facto, em muitos aspectos, o helenismo apresenta-se como um processo de resolução para com a cultura do Egipto<sup>59</sup>. Já o historiador estrangeiro Hecateu de Abdera<sup>60</sup>, ainda antes de Manéton, era da opinião de que todas as culturas são aparentadas entre si e que a cultura egípcia era a origem de todas elas. É a experiência da sinonímia entre sistemas diferentes de pensamento e cultura. E o tempo do encontro é o fim daquilo que era prévio e provisório.

Todos estes processos encaminham a história deste mundo em direcção a um fim e têm uma notória coincidência com as convicções e com as imagens da apocalíptica. É evidente que a retoma que era desejada pelos ambientes apocalípticos não se devia realizar em favor dos que

<sup>56</sup> Na vida quotidiana dos próprios hebreus, esta necessidade de traduzir para si mesmos o essencial do legado literário e religioso atingiu dimensões inauditas. Os “targuns”, traduções da Bíblia para a língua aramaica usada no quotidiano, são a expressão da descontinuidade cultural, mesmo que tanto a língua de partida, o hebraico, como a de chegada, o aramaico, sejam ambas línguas semíticas com muita semelhança entre si. Ver A. Paul, *Intertestamento*, 26-34; J. Trebolle Barrera, *A Bíblia hebraica e a Bíblia cristã*, 384-395.

<sup>57</sup> F. Lot, *O fim do mundo antigo*, 13-14.

<sup>58</sup> De facto, a sociedade hebraica palestinese tendeu pouco a pouco a secundarizar a sua língua literária tradicional e passou a falar sobretudo uma língua afim, mas bem diferente, o aramaico.

<sup>59</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 471.

<sup>60</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 470 e 472.

eram detentores do poder. Na verdade, o domínio tinha passado para a mão dos estrangeiros, enquanto o desiderato mais intenso do homem apocalíptico era que o poder fosse colocado nas mãos dos “santos do altíssimo”<sup>61</sup>. E, bem ao contrário das ressonâncias optimistas com que temos vindo a conotar o conceito de resolução, pareceria ser de catástrofe a imagem de fim do mundo pré-clássico que se apreende na apocalíptica. Esta combateu certamente pelo fim de um estado do seu mundo, mais propriamente do hebraico, degradado e oprimido por poderes provenientes do exterior. O seu mais lídimo objectivo era, no entanto, anunciar e promover o recomeço do seu próprio mundo em moldes inteiramente renovados<sup>62</sup>. Os sentimentos que, em contexto apocalíptico, acompanham a experiência de fim são de protesto pelo presente, de raiva para o confronto final e de optimismo pela esperada vitória da justiça. Apesar destas diferenças de perspectiva, a apocalíptica é, bem a seu modo, uma testemunha intensa da ideia de fim no mundo pré-clássico<sup>63</sup>.

O designado processo de resolução de que falamos implica uma selecção espontânea de aspectos que, por falta de adesão e atractivo, se mostram ultrapassados e arcaicos e que, por essa razão, vão caindo em desuso. É bastante longo este ciclo do fim para as culturas pré-clássicas e temos, por conseguinte, o privilégio de, pela longa distância a que nos situamos, podermos assistir a estes processos que, a uma curta distância, nos podiam parecer imperceptíveis. Haja em vista, por um lado, a intensificação do culto dos animais no Egipto, ainda bem presente na época ptolemaica<sup>64</sup>, e, por outro lado, os sinais de desafeiçoamento cultural relativamente a estes símbolos<sup>65</sup>. A conquista de Alexandre implica também muitos aspectos de resolução / consagração do mundo pré-clássico,

32

<sup>61</sup> Cf. Dn 7,18: «Os santos do Altíssimo são os que hão-de receber a realeza e guardá-la para toda a eternidade.»

<sup>62</sup> Ver J.A. M. Ramos, «A literatura apocalíptica e a ideia de ordem e de fim», pp. 48-50.

<sup>63</sup> Com uma distância de aproximadamente duzentos e cinquenta anos, poderíamos sublinhar as notórias diferenças que o conceito de fim apresenta entre a perspectiva do livro de Daniel 7 a 12 e a do Apocalipse.

<sup>64</sup> Ver J. Assmann, *Ägypten*, 414-415. Os cap. 13 a 15 do *Livro da Sabedoria*, com a crítica às práticas do politeísmo relativamente à representação de Deus, parecem atingir sobretudo a mentalidade religiosa do Egipto final, excessivamente apreciadora da simbologia e do culto de animais.

<sup>65</sup> J. P. Presedo, « Las dinastias de Tanis y Sais y Egipto bajo persas y griegos », p. 238, sublinha a contradição entre os arcaísmos retardadores e os factores de estimulação para o processo de resolução cultural. Esta dialéctica de conservadorismo e de abertura é também sublinhada para a época baixa egípcia por L. M. de Araújo, em «Egipto», 303, designando estes dois pólos da antítese cultural como “arcaísmo e mediterraneização”.

pela forma como o acontecimento aparece desejado e assumido. Haja em vista a forma como se encaixa no sentido e na semântica que a história do Egípto demonstrava<sup>66</sup>.

Esta perspectiva do fim pode considerar-se que está ligada ao sentido da História<sup>67</sup>, um sentido sobriamente imediato, sequencial e entrelaçado com as fases seguintes através das estruturas de verificação apresentadas pela própria História. A ideia de progresso, em que a cultura do Oriente generalizadamente se revia de forma entusiasta, exprime igualmente esse dinamismo<sup>68</sup>. A da coerência e consistência cultural também.

O fim do mundo pré-clássico, exibindo os seus intensos vectores de convergência com outros mundos, pode apresentar alguma ligação com uma certa consciência de globalização que já está presente e que apresenta formulações cada vez mais apodícticas. Expressão disso são as manifestações da consciência do universalismo. Esta globalização converge com a ideia mítica da unidade da humanidade e pode entender-se facilmente sob os pontos de vista antropológico e cultural e até mesmo do ponto de vista político, mesmo que esta dimensão seja mais difícil de definir e organizar. É a ideia de uma monarquia universal que constitui um isótopo progressivamente definido, ao longo das várias histórias do Oriente antigo<sup>69</sup>.

Esta questão da resolução da história pré-clássica é um conceito evidentemente ambicioso. Ela pode sugerir um sereno e consciente definir de ingredientes essenciais como processo dinâmico da própria cultura; são as possibilidades da própria vivência cultural e alguma capacidade de criar fórmulas para reformulação ou reactivação. É claro que isto coloca a questão precisamente no âmbito da consciência da história ou de uma “Sinngeschichte”<sup>70</sup>, atitudinal, prática e militante.

33

#### *4 A cultura como identidade e sobrevivência*

A cultura representou para numerosas sociedades do Oriente antigo a possibilidade de manterem e afirmarem a sua própria personalidade, mesmo quando por longos séculos se encontraram submetidas ao

<sup>66</sup> Ver J. Assmann, *Ägypten*, 411-412.

<sup>67</sup> Ver J. Assmann, *Ägypten*, 9-11.

<sup>68</sup> M. Liverani: *Antico Oriente: storia, società, economia*, 947.

<sup>69</sup> S. Moscati, *The face of the ancient Orient*, 309-310.

<sup>70</sup> Alusão ao subtítulo da obra de J. Assmann, *Ägypten*, “Eine Sinngeschichte” (Uma história do sentido, da cultura sentida).

domínio político estrangeiro. E era isso que continuava a garantir-lhes uma dose significativa de autonomia; dava-lhes, pelo menos, a autonomia de pensar e de sentir. Fora precisamente isso o que acontecera, já no segundo milénio, com a cidade-estado de Ugarit, a qual, frequentemente sujeita a variadas situações de vassalagem, parece ter investido o essencial da identidade na sua religião e na sua mitologia expressas numa língua autóctone grafada em alfabeto autóctone também<sup>71</sup>.

Os poderes estrangeiros interferiram nas opções de identidade que os Hebreus tiveram de enfrentar, de tempos a tempos. Os Persas favoreceram a entrega do poder em Jerusalém aos judeus regressados da diáspora<sup>72</sup> e estimularam a dinamização cultural da nova comunidade, mesmo que os moldes algo xenófobos<sup>73</sup> em que isso se processou possa condizer mal com a solidariedade imperial oferecida. Os gregos selêucidas interferiram na designação de sumos sacerdotes<sup>74</sup>. E dos Romanos é sabido como apenas deixavam em mãos de judeus o exercício do poder “étnico”, que se limitava ao domínio religioso-cultural. Era a essa dimensão que a vida nacional judaica se restringia.

O Egipto que se encontra em estado final, desde o fim do Império Novo<sup>75</sup>, aparece governado com alguma frequência por poderes de origem estrangeira. Isto constitui sempre um sinal de fim, mesmo que, algumas vezes, esses governantes o façam confessando e professando entusiasticamente alguns valores da cultura egípcia. Fora já este o caso dos núbios da XXV dinastia bem como foi a dos Lágidas<sup>76</sup>.

Apesar do que pode transparecer na historiografia mais comum, as instituições culturais e a vida da cultura, em geral, apresentam maior capacidade para definir identidades do que conseguem fazê-lo as realidades específicas do domínio político. Essas instituições culturais são o espaço apropriado e eficaz para se proceder à definição do património e

<sup>71</sup> Cf. J. A. M. Ramos, «Ugarit: mitologia para uma cidade», 31-35.

<sup>72</sup> Cf. F. Gonçalves, «La conquête babylonienne de Juda (597-587 avant J.-C.), ses interprétations bibliques», p. 243; Id., «Exílio babilónico de “Israel”. Realidade histórica e propaganda», 184.

<sup>73</sup> Veja-se a oposição aos casamentos com mulheres estrangeiras, referida nos cap. 9 e 10 do *Livro de Esdras*.

<sup>74</sup> Nos livros dos *Macabeus*, podemos perceber frequentes referências a este tipo de intromissões. Por exemplo, 1 Mac 7,9.

<sup>75</sup> C. Aldred, *Os Egípcios*, 153-159. Designações como esta são correntes na história do Egipto de teor mais sintético.

<sup>76</sup> F. J. Presedo, «Las dinastías de Tanis y Sais y Egipto bajo persas y griegos», 236.

à gestão do legado. Era esta a situação em que se encontrava a sociedade judaica em Jerusalém e na Judeia, em geral, quando, durante o domínio político do império aqueménida, continuava a ser liderada e dinamizada pelos sacerdotes. Este estado de coisas, se bem que com diferentes vicissitudes culturais também devidas às diferentes interferências de questões políticas, é igualmente aquele que prevalecerá em boa parte do próprio período de dominação romana.

Também no Egipto os sacerdotes são reconhecidos pela administração ptolemaica como os lídimos representantes da alma egípcia tradicional e legítima e como os cultores legítimos do seu património<sup>77</sup>. E foram as imagens do mundo pré-clássico valorizadas por outros agentes aquelas que carregaram a memória e a identidade das antigas entidades culturais por entre gentes anteriormente estranhas ao seu mundo. Veja-se a incomensurável importância das divindades Serápis e Ísis, dotadas de nova forma e de novo vigor, de modo a ultrapassar a definição e as delimitações históricas do próprio mundo egípcio<sup>78</sup>.

Neste quadro e por este processo, assistimos de forma generalizada a uma progressiva resolução do passado, nos seus aspectos civilizacional, institucional e cultural. Este processo de resolução constitui um vector interno de evolução, de transformação e de transcendência nas várias histórias do Oriente. A questão do fim poderia estar ligada à ideia de estabilidade ou de instabilidade que antiteticamente pressupõe. No caso do Egipto, há uma base histórica que oferece a imagem da estabilidade ou pelo menos de grande perdurabilidade institucional. As restantes sociedades orientais poderiam ter uma cultura de grande persistência, mas estavam habituadas a um estatuto mais sujeito à lógica do efémero.

Sinal de alguma decadência do Egipto era o fraco verniz de cultura egípcia com a qual se besuntavam os detentores estrangeiros do poder. Outro sinal da decadência egípcia era o feudalismo eclesiástico dos templos, que era quem detinha a vida económica no Egipto da época tardia<sup>79</sup>. Na verdade, a dinastia dos Ptolemeus poderia não ser sequer contabilizada como egípcia. E, assim, o Egipto poderia bem considerar-se ter terminado com Nectanebo, o qual antes da segunda época de conquista

<sup>77</sup> Ver N. Grimal, *A history of ancient Egypt*, p. 384. A identificação com uma civilização em fase de ultrapassagem implicava alguns lados menos positivos na visão dos sacerdotes (386).

<sup>78</sup> Ver J. Assmann, *Ägypten*, 415.

<sup>79</sup> Cf. F. J. Presedo, «Las dinastías de Tanis y Sais y Egipto bajo persas y griegos», 236; N. Grimal, *A history of ancient Egypt*, 386.

persa (343-333 a. C.), “fugiu e nunca mais se soube dele”<sup>80</sup>. Mas a identidade egípcia que persiste consistia sobretudo na sua rica e ainda influente cultura, apesar de alguns matizes de contradição que nos seus comportamentos se podiam albergar. A onda de egiptomania poderia, já nessa altura, ser um factor significativo do processo que conduz à definição do modelo característico do Egipto<sup>81</sup>. E é neste sentido que o Egipto se encontra nas bases da civilização posterior<sup>82</sup>.

Simbolicamente e de modo pertinente, pode incidir aqui a imagem representativa das bibliotecas, enquanto repositório intencional do mundo cultural pré-clássico. Mantém-se a expressividade simbólica da biblioteca do templo de Dagan e da biblioteca da casa do sumo sacerdote como santuários da língua local, da literatura, da cultura autóctone e da identidade de Ugarit, por altura do seu fim, no séc. XII a. C.<sup>83</sup>. Refira-se paradigmaticamente a biblioteca de Assurbanípal, que fazia da literatura o repositório memorial da Mesopotâmia e transformava a cidade de Nínive no seu santuário; refira-se ainda a biblioteca de Alexandria, a cuja figura mecenática, Ptolemeu II, Filadelfo, foi atribuída por estrangeiros contemporâneos uma explícita intencionalidade no sentido de recolher, com as respectivas literaturas, o legado das antigas civilizações orientais. Mesmo sem se saber que quota parte se lhe pode imputar das declarações de intenção sublinhadas pelo autor da *Carta de Arísteeas*<sup>84</sup> e mesmo que o autor judaico esteja a falar em benefício da sua própria cultura, o facto é que a intenção de dar a conhecer na sua capital o legado cultural dos hebreus é explicitamente atribuída ao rei lágida e essa intenção é vista pelo autor judeu como uma atitude digna, providencial e inteiramente justificada. O judeu que ali se exprime concorda com a perspectiva cultural atribuída a Ptolemeu. E a ideia de um encontro de culturas que aqui se realiza aparece claramente sancionada.

36

##### 5. *A literatura como codificação e fim*

Dos vários quadrantes do mundo pré-clássico se deduz a ideia de que os tempos marcados pela impressão de fim de um mundo são sempre tempos de grande escrita. A história da cultura pré-clássica conhecera

<sup>80</sup> J. P. Presedo, «Las dinastías de Tanis y Sais y Egipto bajo persas y griegos», 235-236, citando um excerto frásico de A. Gardiner.

<sup>81</sup> Ver J. Assmann, *Ägypten*, 413.

<sup>82</sup> N. Grimai, *A history of ancient Egypt*, 388.

<sup>83</sup> G. Saadé, *Ougarit*, 192 e seguintes.

<sup>84</sup> N. Fernández Marcos, «Carta de Arísteeas», 11-13.

já anteriormente contextos análogos igualmente caracterizados por uma alta produtividade literária. Foi precisamente desta maneira criativa que ficou assinalado o fim do mundo sumério<sup>85</sup>. Esta literatura incidia tanto sobre as ocorrências do fim real e físico de cidades, acontecido em forma de catástrofe, como tomava a forma concreta de obras preocupadas em exprimir o essencial do espírito da respectiva civilização. Um bom exemplo disso é a produtividade específica do tempo da III dinastia de Ur, coincidente com o fim político-cultural da Suméria e na qual ficaram condensadas as importantes questões do mundo sumério e se formularam as suas definições essenciais.

O dinamismo da literatura bíblica parece também coincidente com a sensação de se estar numa história impregnada do sentimento de que um fim está a ocorrer e cujo sentido se pretende inverter, de modo a ganhar a vitalidade concentrada de uma fórmula literária e poder tomar-se a imagem de uma história chamada a recomeçar de novo<sup>86</sup>.

A mesma coisa nos sugere a experiência histórica do Egipto. O fim de cada época histórica, implicando o fim de uma forma cultural e de uma ordem político-social, apresenta os mesmos sintomas discursivos que verificamos num fim mais decisivo e transcendente como é este do final do mundo pré-clássico. Jan Assmann assinala essa fenomenologia como uma característica dos períodos de transição dentro da história do antigo Egipto<sup>87</sup>. E também no Egipto final, a literatura se apresenta como o elemento histórico de maior afirmatividade, apesar de a interculturalidade parecer retirar-lhe alguma pertinência<sup>88</sup>. Este processo de eclosão da literatura coloca, por conseguinte, um ponto de analogia entre a experiência cultural da crise ou da transição e a experiência do fim de um mundo histórico ou cultural.

Ao pegar nos temas essenciais de uma civilização, a escrita realiza como que uma anatomia cultural: destrói e desmonta, mas também rotula e define, classifica, sistematiza e conserva. Como sugere J. Assmann, é sobretudo na literatura, enquanto espaço de gestão,

<sup>85</sup> Ver J. Nunes Carreira, *Literaturas da Mesopotâmia*, 22.

<sup>86</sup> M. Liverani, *Antico Oriente: Storia, società, economia, 688-692* chama a esta eclosão literária a refundação historiográfica de Israel; A. Paul, *E o homem criou a Bíblia*, 119-125.

<sup>87</sup> J. Assmann, *Ägypten*. 18: «...in Krisenzeiten, Traditionsbrüchen und historischen Wendepunkten jedoch kommt es immer wieder zu Diskursen, die die semantischen Rahmen und Fundamente der Kultur beleuchten.»

<sup>88</sup> Cf. F. J. Presedo, «Las dinastías de Tanis y Sais y Egipto bajo persas y griegos», 238.

digestão e de redefinição cultural, que se processam estas questões atinentes ao processo de resolução histórica. Sempre assim acontece, aliás, pois a resolução é a evolução da consciência de identidade<sup>89</sup>, são os avatares dessa consciência.

Esta acção de literarização ou transposição dos conteúdos culturais em literatura, intensificada pela consciência de fim, tem uma sequência muito natural com alguns exemplos de remitificação da imagem do fim. Nem sempre esta dimensão se pode apontar com inquestionável evidência, mas ela é indubitável na literatura apocalíptica cuja ressonância não ocorre exclusivamente dentro do judeo-cristianismo, mas que tem ali a sua máxima expressão. Ela é, sem sombra de dúvidas, uma literatura de fim

Esta perspectiva de fim expressa em literatura pode considerar-se uma mnemo-história<sup>90</sup>. O fim é uma intensa verificação de sentido; e o espaço para a sua identificação é a memória. Com efeito, o sentido é a lucidez da definição e a capacidade do projecto. Na verdade, o fim que esta literatura significa não é de morte, é de transformação ou transsignificação.

É evidente que a “literatura de fim” poderá ter diferentes possibilidades de conservação, consoante os contextos e as culturas. É possível que se conserve com mais eficácia, se esse fim conseguiu prometer uma verdadeira transformação. A canonização ou a classicização de um conjunto literário de transição denota que já aconteceu o fim da época representada pela referida literatura e que a nova época é o seu fruto mais natural e por isso fica dela dependente, por estatuto cultural. A canonização da literatura define o fim como fixação de um novo patamar de vida e não como uma morte<sup>91</sup>. Provavelmente pela literatura ou até mesmo pela falta

38

<sup>89</sup> J. Assmann, *Ägypten*, 22-23.

<sup>90</sup> J. Assmann, *Ägypten*, 22.

<sup>91</sup> Sobre a categoria de cânon como questão cultural e intercultural nas culturas antigas ver G. Widengren, *Fenomenologia de la religión*, pp. 527-544. Sobre o conceito de cânon aplicado a um amplo leque de literaturas religiosas da antiguidade e da actualidade, pode ver-se U. Tworuschka, *Heilige Schriften*. As questões da canonização não são somente dependentes da escrita ou do estatuto do escritor, mas sobretudo do estatuto da leitura. Do ponto de vista bíblico, a questão do cânon estaria ligada à da inspiração e esta pertenceria ao processo de autoria do livro. Parece, no entanto, mais correcto ver na formação dos cânones de cada literatura sobretudo um acontecimento derivado do processo de recepção dos livros, com um conjunto de parâmetros que os torna clássicos. E um processamento próprio da sociologia da leitura. Seria também possível e desejável que a categoria de inspiração, mesmo para a Bíblia, pudesse ser pensada como uma categoria teológica de leitura, isto é como uma definição teológica sobre o estatuto de um determinado texto, mais enquanto lido

de literatura se poderá também definir mais concretamente de que modalidade de fim se está a tratar em cada caso.

Muita da literatura hebraica tem, de facto, a ver com movimentos e fracturas ideológicas, onde era profundamente relevante a temática do fim. E este espaço conduziu a uma vasta produção literária. De facto, estes contextos são ricos em matéria de choques culturais, que despoletam vivacidade de discussão e promovem a produção. A antevisão ou a apetência por um fim que se presente como iminente exprime-se na literatura apocalíptica com uma hipersensibilidade e mesmo com uma hipertrofia imagética e metafórica sobre a função do livro<sup>92</sup> que são notórias e mesmo algo incómodas na leitura.

É expressiva a função da literatura entre os Hebreus, quer como arma de combate quer como definição de padrões e de modelos essenciais<sup>93</sup>. Praticamente desde a catástrofe do exílio, em 587/586, os judeus laboraram numa criação que se afirma nos fundamentos culturais. E isso faz com que a resolução do fim se afirme particularmente nos acontecimentos que constituem sobretudo factos culturais.

E uma conclusão se pode extrair desde já: a de que o processo que define o fim do mundo pré-clássico não ocorre como um estado de adormecimento cultural, mas como uma intensa lucidez que se manifesta, pelo contrário, em notória produtividade.

### *6 Memórias culturais transformadas em religião*

Já se aludiu ao facto de o cristianismo poder ser visto como um fim ou como o ponto de chegada de um processo de resolução ou transformação que define um legado do mundo pré-clássico. Teremos de voltar ainda a esta ideia, porque parece situar-se aí uma chave capaz para fechar a abóbada da construção hermenêutica que vimos empreendendo. No entanto, também entre as restantes culturas históricas do mundo pré-clássico esta transformação em conjuntos culturais de teor religioso pode ser um outro modo de realizar e definir o fim respectivo. Outra formulação deste modelo de sobrevivência poderia ser a de se terem mantido como último remanescente de uma cultura os seus lados mais estritamente religiosos. Ambas as formulações têm muito de equivalente.

Um sinal interessante e expressivo deste movimento generali-

do que enquanto escrito. Aliás, a canonicidade sempre foi um estatuto de legibilidade. Sobre isto, ver J.A Ramos, «Sobre as categorias de leitura específicas da Bíblia».

<sup>92</sup> Cf. Is 29, 11-12; Ez 2,8-10; Dn 12,4,9; Ap 5,1-14.

<sup>93</sup> A. Paul, *E o homem criou a Bíblia*, 131-139.

zado tendente a transformar em memória religiosa o acervo das próprias culturas por parte das populações pré-clássicas é o facto de o essencial do calendário das culturas semíticas do Oriente ter ficado para a História como o calendário religioso que define a estrutura religiosa do tempo entre os judeus. K. Jaspers<sup>94</sup> sugere uma articulação entre filosofia e história das religiões. Aqui articulamos a religião com um sistema cultural assumido como património.

Quanto à evolução do pensamento no Egipto, sob este ponto de vista, J. Assmann declara de forma lapidar que a cultura egípcia teve a sua morte e adquiriu um sentido final, atingindo como que uma meta ou um *telos*, na sua transformação em religião de salvação<sup>95</sup>. Segundo o seu entender, essa transformação foi uma declaração de morte da cultura e isso foi a morte declarada do Egipto. Veja-se também a progressiva mitificação da cultura egípcia em hermetismo, com a dialéctica entre o arcaísmo e o demótico<sup>96</sup>. A cultura morta transformara-se em religião, tal como os reis mortos, em algumas regiões do Oriente antigo, eram frequentemente transformados em deuses<sup>97</sup>.

O mundo pré-clássico, quando já se encontrava claramente em fim de ciclo do ponto de vista histórico-político, abasteceu o mundo clássico ou genericamente o espaço mediterrânico com um volume muito significativo de materiais culturais, já muito modulados pelo matiz de um discurso literário-simbólico de grande ressonância religiosa. Do Egipto vêm divindades de grande sucesso como Serápis e Ísis já referenciadas, vêm muitos temas incrustados na sensibilidade religiosa popular de tipo gnóstico e toda a vaga de hermetismo, volume incomensurável de sabedorias recônditas e inacessíveis, nuclearmente indecifráveis. Da Mesopotâmia directamente não aparecem religiões com visibilidade suficiente<sup>98</sup>. Daquela região, o legado mais referido na antiguidade era o da ciência dos Caldeus. O tempo dos persas parece ter constituído um verdadeiro interregno; e isto dá alguma razão aos que colocam o fim da Mesopotâ-

<sup>94</sup> *Introduction à la philosophie*, 229.

<sup>95</sup> J. Assmann, *Ägypten*, 474: «Die ägyptische Kultur fand ihren Tod als Sinnwelt in den Erlösungsreligionen.».

<sup>96</sup> F. J. Presedo, «Las dinastias de Tanis y Sais y Egipto bajo persas y griegos», 238.

<sup>97</sup> G. del Olmo Lete, *La religion cananea*, 115-118; 120-122.

<sup>98</sup> Fica-nos a curiosidade de saber por que é que da cultura mesopotâmica não se definiu nenhuma religião, tendo o legado babilónico ficado mais definido em termos científicos do que teológicos ou religiosos. As dificuldades em manter um grupo social capaz de guardar viva a consciência de identidade pode ter sido um factor.

mia em 540, a. C. No entanto, do tampão histórico constituído pelo tempo imperial dos persas e com os produtos religiosos com eles conotados, nomeadamente o mitraísmo e o dualismo, as raízes da cultura e as virtualidades da religião mesopotâmica não deixam de marcar igualmente presença. Em suma, nesta perspectiva de fim, estamos quase a assistir ao momento em que o longo e largo espaço histórico do mundo pré-clássico se esvai ou alternativamente se funde em produtos e fórmulas de religião. A transformação em religião constitui um processo de memorialização paradigmática da cultura.

Sintomas de mudança de cultura no Próximo Oriente Antigo podem ver-se nos actos verificáveis de mudança de religião. Ao longo de uma imensa curva histórica, o espírito, a sensibilidade e a prática do homem egípcio sentiu-se atraído primeiramente por uma religião do cosmos, voltando-se posteriormente para um modelo de religião que era marcadamente contra o cosmos". No entanto, a definição das religiões no final do mundo pré-clássico não consistiu numa simples fixação romântica das formas do passado. Por esta altura, muitas transformações se inocularam nos seus sistemas axiológicos e simbólicos, normalmente derivados de situações de intercultural idade cada vez mais habituais. Haja em vista as transformações na antropologia semítica, no tocante às expectativas humanas sobre o mundo do além. Nesse capítulo, tanto o judaísmo como o cristianismo e outras antropologias de origem diferente, ultrapassando as suas bases específicas, se encaminharam para uma espécie de antropologia ecuménica, compartilhando os elementos essenciais dessa representação.

Os processos de resolução histórica tendem a transformar-se em movimentos de configuração utópica\* <sup>100</sup>. Haja em vista os conteúdos específicos e toda a teleologia que é própria de conceitos privilegiados como apocalíptica, messianismo, escatologia, nova criação e idade de ouro<sup>101</sup>. Todos estes conceitos coincidem com as modalidades da atitude religiosa e todos são ricos em virtualidades periodizantes para a duração da história, enquanto tendem a sublinhar e promover rupturas dinâmicas, de modo a instaurar no tempo os processos que conduzem a uma finalidade assumida como meta (*telos*).

Até no Egipto final, e em matéria cheia de significado para

<sup>99</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 430.

<sup>100</sup> Cf. A. Paul, *E o homem criou a Bíblia*, pp. 104-107; J. Assmann, *Ägypten*, 428.

<sup>101</sup> J. A. M. Ramos, «A literatura apocalíptica e a ideia de ordem e de fim», em *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, I (2002), n.º 1, 48-50.

o destino da historia, os ritos sacerdotais dirigidos para os animais sagrados vão substituindo a função mítica que era tradicionalmente atribuída ao faraó<sup>102</sup>. A impressão sobre a procedência do caos e da ordem mostra-nos como a percepção se modificou de modo igualmente muito profundo. É que no Egipto antigo, o caos vem de baixo, enquanto a ordem ou salvação vem da realeza. No entanto, a monarquia deixou de ser a depositária legítima do padrão do bem e da virtude<sup>103</sup>. Por outro lado, é no culto dos animais, no ascendente da deusa Ísis e no culto aos antepassados que se concentra o essencial dos valores egípcios e da sua sensibilidade. E, neste Egipto com marcas de época final, o caos vem de cima e, pelo contrário, a salvação ou ordem decorre do bom tratamento cultural que é proporcionado aos seus animais sagrados. É disto precisamente que se encarrega o clero. O rei serve para instituir e prover devidamente os templos<sup>104</sup>. Verificamos que não só houve um acentuar da mentalidade religiosa como também esta se tornou algo restrita, sobrevalorizando aspectos rituais e litúrgicos e apoderando-se do cerne simbólico que assentava na imagem e na função atribuídas à monarquia<sup>105</sup>.

42 No final, pode verificar-se que, desde sempre, até mesmo a cultura política do Egipto apresentou uma forma de cariz religioso. Desde as suas mais antigas figuras, esse ingrediente se torna visível e notório<sup>106</sup>. Aliás, pode até não haver grandes transformações; o religioso era um ingrediente normal e inseparável das antigas culturas. Actualmente terá tendência a ser percebido como uma transformação, porque, entretanto, retém aspectos indispensáveis de uma antiga cultura que, como conjunto histórico, teve o seu fim. Poderá considerar-se um processo de acentuação do religioso o facto de as literaturas terminais do mundo pré-clássico terem operado uma remitificação dos aspectos culturais. Haja em vista o facto de as histórias de síntese e despedida destinadas a definir historiograficamente o essencial do passado de vários conjuntos históricos pré-clássicos terem um aspecto marcadamente

<sup>102</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 427.

<sup>103</sup> B. C. Trigger, etc., *Historia del Egipto antiguo*, 424.

<sup>104</sup> J. Assmann, *Ägypten*, 427.

<sup>105</sup> A referência clássica a esta matéria ainda é o livro de H. Frankfort, *Reyes y dioses*. Mas pode ver-se mais recentemente J. C. Sales, *A ideologia real académica e egípcia*.

<sup>106</sup> J. Assmann: «Durch die Gestalt des Menes gewinnt die ägyptische Sinnwelt etwas von der zeitresistenten Struktur einer gestifteten Religion», *Ägypten*, 55.

mítico-religioso<sup>107</sup>.

Podem pertencer a este processo de reclassificação e intensificação de parte do património cultural como sistema religioso as tentativas de construção de muros metafóricos de Protecção contra aquilo que lhe devia ser considerado estranho. Estas defesas representam uma atitude apologética que traduz hipervalorização do legado cultural próprio, que é uma atitude consentânea com as categorias e recursos da mentalidade religiosa. Isso aconteceu no Egipto tardio tal como aconteceu na Judeia. O carácter tardio deste tipo de protecções sugere que já são entendidos como autodefesa de um edifício arvorado em realidade transcendente e intocável. Bem ilustrativo desta atitude é a proibição de casamentos mixtos defendida por Esdras<sup>108</sup>. Trata-se de um comportamento mais de sensibilidade religiosa e apologética do que de processamento normal de uma cultura. A atitude simples de uma vivência cultural aceita mais facilmente o desafio dos sincretismos. Desta especial autodefesa resultam “culturas de enclave”, rodeadas de fortificações simbólicas, que lhes servem de resguardo e se situam em domínios visíveis e identificáveis do uso e costume, tais como por exemplo em práticas relativas à dietética<sup>109 110</sup>. A *Carta de Arístéas* recorda estas barreiras não somente como Protecção, mas também como elemento definidor e constituinte<sup>11</sup> °. À distância a que se situa esta análise, é natural que o percurso da história se processe pela via dos aspectos positivos. Mas na vivência imediata, as barreiras ofereciam margens mais ríspidas. A sua própria história podia seguir por um caminho num sentido diferente daquele que na altura lhes parecia.

A proibição da entrada de estrangeiros nos templos é uma

Os restos de memória das três regiões clássicas do Oriente antigo que nos ficaram de Beroso, Filon de Biblos e Manéton exprimem os respectivos legados, sobretudo em sentido mítico.

<sup>108</sup> Esd 10.

<sup>109</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 435.

<sup>110</sup> Cabe aqui transcrever os números 139-140, na tradução castelhana de N. Fernandez Marcos: « A la vista de todas estas aberraciones, el legislador, sabio como era y dispuesto por Dios para el conocimiento de todas ellas, nos rodeó de un tupido seto y de murallas de hierro, para que no nos mezclamos lo más mínimo con ninguno de los otros pueblos, manteniéndonos santos de cuerpo y alma, libres de opiniones vacías, adorando al único Dios poderoso antes que el conjunto de la creación. De ahí que los sacerdotes que están al frente de los egipcios, que han profundizado en muchos problemas y se han metido en los asuntos de la vida nos llamen "hombres de Dios", título que no se aplica a los demás, que son hombres de comer, beber y vestir, sino a los que adoran al Dios verdadero». E era este autor que celebrava a difusão da literatura bíblica através de uma tradução destinada à biblioteca de Alexandria.

amostra da impossibilidade de partilhar com outros estas intimidades culturais profundas. Tal como acontecia em Jerusalém<sup>111</sup>, assim também aparecia no Egipto<sup>112</sup> \*. Em contraposição, a filosofia religiosa dos gregos não comportava tanta delimitação de fronteiras. Ela era aparentemente de teor menos religioso. Mas será que poderemos interpretar isto como se na cultura grega estivesse menos adiantado este processamento da cultura como religião?

Expressivo de uma cultura cada vez mais transformada em religião é o facto de a identidade essencial se transformar num ideal destinado sobretudo aos sacerdotes e não tanto aos cidadãos comuns<sup>112</sup>. Eles passam a representar também o modelo da existência religiosa. O sacerdote é uma forma de vida ligada com as comunidades de texto. Sobre estas comunidades de texto, chega-nos a indicação de que aparecem muitos grupos na época helenística. É cultura da memória textualizada<sup>114</sup>; e este tipo de texto é a sagração da memória. O precoce aparecimento do monaquismo e as suas fortes raízes egípcias<sup>115</sup> podem bem conter vectores de persistência destas concepções e modelos<sup>116</sup>. E desta maneira ficam ilustradas algumas razões que induzem naturalmente a associar a religião com a história.

## 44

### 7. *O cristianismo e o fim do mundo pré-clássico*

As diferentes vicissitudes do relacionamento do mundo oriental com o fenómeno do helenismo contêm evidentes sintomas de fim. É um verdadeiro contexto do fim aquele que ali se encontra em processo. Mas

<sup>111</sup> O templo é o último bastião de defesa contra o estranho; é o espaço mais íntimo identidade. O exemplo mais significativo é o ataque e profanação do templo de Jerusalém por parte de Antíoco IV Epifânio, 1 Mac 1, 20-28; 2 Mac 5,15-21. O desaparecimento do templo de Jerusalém em 70, d. C., como sendo o fim do história dos Hebreus condiz com estes parâmetros.

<sup>112</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 436.

<sup>113</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 436. J. C. Sales, «Egipto ptolemaico», 308; J. A. Ramos, «Os sacerdotes na história das religiões como mediadores do sagrado», 51-53.

<sup>114</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 454.

<sup>115</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 452-455.

<sup>116</sup> É interessante verificar que uma antiga comunidade monacal cristã-gnóstica do Egipto deixou a sua memória ligada à biblioteca gnóstica de Khenobóskion ou Nag Hammadi. O mesmo se poderia dizer de uma espécie de comunidade religiosa formada por judeus conservadores identificados literariamente pela biblioteca de Qumrân. Mas o judaísmo não evoluiu propriamente nesta direcção e o próprio cristianismo também não parece ter ali uma grande fonte de inspiração, apesar de a literatura de Qumrân poder ser muito útil para ilustrar a história do judaísmo na época helenista.

não quer dizer que tenha sido a morte do Oriente, para ser substituído por uma cultura propriamente helénica. Na verdade, um tipo muito requintado daquela resolução cultural do mundo pré-clássico, de que falámos anteriormente, pode também encontrar-se no processo de eclosão do cristianismo. Além de transmitir alguns grandes conceitos que pertencem ao legado principal do mundo pré-clássico, o cristianismo funcionou também como um espaço e um metabolismo de catálise, que promoveu transformações inesperadas de velhos dados. O próprio nome do cristianismo é a lídima expressão de que nele se veicula um dos parâmetros de sociedade e de instituição essenciais e universais do mundo pré-clássico. O messianismo para o Próximo Oriente antigo é cultura, política, mitologia e religião.

É frequente encontrar-se a metáfora dos dinamos metabólicos para exprimir mecanismos civilizacionais do mundo pré-clássico. S. Moscati observou que, já em tempos mais antigos da história pré-clássica, coubera este papel de civilizações catalisadoras ao caso dos hititas, hurritas, cananeus, arameus e israelitas<sup>117</sup>. Juntando-se a coordenada política da ideologia real, na sua versão utópica, com a coordenada religiosa, resultou um messianismo como cerne utópico de uma religião social e histórica. E este é um factor novo, relativamente às religiões antigas<sup>118</sup>. Conheciam-se os ingredientes do messianismo como vectores da ideologia real isto é, como mitologia. A sua transformação em utopia e a sua redefinição em moldes religiosos produziu uma religião integral de modelo político-comunitário e humanista, não naturalista. Assim se operou a catálise cultural e se definiu o seu produto novo. Temos, por conseguinte, de considerar que a questão do messianismo transcende historiograficamente a simples base hebraica do messianismo enquanto raiz do pensamento cristão<sup>119</sup>.

A experiência do fim é uma descoincidência de horizontes e de objectivos que ocorre na vivência global da cultura. Analisar este fim é procurar perceber quanto os povos mesopotâmicos, os egípcios e os siro-palestinos deste tempo se sentiam a descoincidir do horizonte, dos valores e das preocupações dos mesopotâmicos, dos egípcios, dos arameus sírios e dos judeus ou hebreus palestinos das eras anteriores. Esta

<sup>117</sup> *The face of the ancient Orient*, 161-281.

<sup>118</sup> S. Moscati, *The face of the ancient Orient*, 310-311; W. F. Albright, *From the stone age to Christianity*, 395-399.

Ver A. Piñero, *Orígenes del cristianismo*, p. 86. As bibliografias e teologias bíblicas exacerbam em excesso o carácter hebraico do conceito de messianismo. Há forçosamente que enquadrar o tema na historiografia geral do Oriente antigo.

resolução tem a ver com uma mudança radical de paradigmas<sup>120</sup> entretanto ocorrida.

No entanto, se o fim se apresenta como uma descoincidência relativamente a alguns aspectos tradicionais da identidade do mundo pré-clássico, ele é também uma avançada consciente ao encontro de uma outra fórmula de cultura e de um outro tipo de mundo. O fim do mundo oriental está a decorrer no âmbito de um novo encontro cultural. Não se trata propriamente de uma conquista. Se o fosse, deveriam então ser reconhecidas duas conquistas: a do Oriente pelo mundo greco-romano e, em sentido contrário, a do mundo greco-romano pelo cristianismo. Os conquistadores são agentes estranhos. Ora, o que aqui acontece é um fenómeno de encontro cultural com muita miscigenação, sincretismo e cumplicidade. O eclodir do cristianismo acontece de maneira integrada com as transformações culturais ocorridas no seu espaço de assentamento. As mudanças culturais que se iam multiplicando mostravam o fim da consciência da cultura egípcia<sup>121</sup>. E ao cristianismo coube assumir esta situação cultural como se de uma capitulação do paganismo<sup>122</sup> se tratasse.

As origens do cristianismo são, desta maneira, uma verificação e confirmação de convergências que interferem entre si<sup>123</sup>. A transformação e reformulação de antigas categorias simbólicas, tais como as encarnações das antigas divindades supremas, quer no rei, quer nos animais<sup>124</sup>, ofereciam boas plataformas para algum entendimento cultural. Com isto se pode associar a simbólica e a semântica da encarnação de Deus em Jesus, facultando bases semânticas para a questão cristológica da divindade de Cristo. Se, pelas referências literárias e solidariedades sociais e doutrinárias, o cristianismo é um fenómeno de indiscutível origem judaica, pela estrutura essencial que o dirige como messianismo, ele pode representar o espírito do Oriente antigo, de forma alargada e mais profunda do que o judaísmo fazia<sup>125</sup>. O cristianismo foi não somente mais universalista do que o judaísmo; ele foi também mais representativo dos dados culturais comuns ao mundo pré-clássico. A teologia messiânica tem virtualidades mais universais do que a teologia da aliança. Esta teologia da aliança marca mais o judaísmo e tende a isolá-lo, enquanto o cristianismo

46

<sup>120</sup> Ver J. Assmann, *Ägypten*, 18.

<sup>121</sup> ? J. Assmann, *Ägypten*, 429.

<sup>122</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 430.

<sup>123</sup> J. A. M. Ramos, « A Bíblia e o seu mundo », 187-190.

<sup>124</sup> Ver J. Assmann, *Ägypten*, 415.

<sup>125</sup> S. Moscati, *The face of the ancient Orient*, 311.

se identifica pelo seu próprio nome como a mais universal teologia do messianismo.

O messianismo pode ter conhecido momentos variados para se propor e poder chegar ao mundo clássico. Para além do caso sobejamente conhecido da literatura bíblica, o messianismo assume significado noutras culturas religiosas do mundo oriental. A *Crónica Demótica* e o *Oráculo do Cordeiro* testemunham desse interesse por parte da cultura egípcia de época tardia<sup>126</sup>. Mas estas manifestações literárias marginais não são a essência egípcia do messianismo. Esta anda muito mais próxima das expressões simbólicas, teóricas, metafóricas ou imagéticas da sua ideologia real. O cristianismo, no entanto, é a forma e o momento de maior elaboração que o pensamento messiânico certamente conheceu. Por isso, pôde assumir como sua função de antonomásia a representação de todas as aspirações messiânicas do mundo pré-clássico. O messianismo é uma categoria dotada de particular dinamismo e de grande matiz teleológico<sup>127</sup>. A sua transformação, entretanto já ocorrida, faz com que esta nova forma de messianismo se possa ter apresentado já sob uma forma aparentemente pouco identificável com o seu longínquo ponto de partida.

Outra forma de messianismo oriental era certamente a daquele simbolismo que se oferecia ao sonhador político, Alexandre Magno, quando recebeu o testemunho ideológico sob a forma de um oráculo de eleição real<sup>128</sup>. Esta foi a base da ideologia real dos reis macedónios estabelecidos no Egipto. Foram politicamente messianizados, por conseguinte.

Ora bem, este tipo de cultura mitificada ou religiosa do político e do social ou da sociedade como comunidade parece não ter existido na cultura greco-romana<sup>129</sup>. A assunção da mitologia real egípcia, a que

<sup>126</sup> J. Assmann, *Ägypten*, 421-423. Ver a síntese sobre messianismo egípcio nas 426-427. O cordeiro é o “carneiro” de Heracleópolis, que pode representar como que a Sião do messianismo egípcio. Continua válida a ampla apresentação do carácter messiânico da ideologia real oriental no livro de H. Franckfort, *Reyes y dioses*.

<sup>127</sup> Vale a pena citar aqui F. Catroga, *Caminhos do fim da História*, 102: «O cristianismo, consubstanciado no acontecimento sacro-histórico anunciador da boa nova, potenciou ainda mais a localização terrena de ideias e valores, que nele só tinham valor transcendente. Poder-se-á mesmo dizer que a integração cristã do messianismo judaico pôs em acção um movimento de auto-superação, através da incessante conversão do antigo em novo a saber: “a Tora em Evangelho, o Logos em Carne, a Polis na cidade de deus” (Gérard Bensussan, 2001) processo dialéctico de conservação/superação de oposições internas e externas (Franz Rosenzweig 1982).»

<sup>128</sup> Ver J. Assmann, *Ägypten*, 412.

<sup>129</sup> Ver J. Assmann, *Ägypten*, 425-427.

equivale simbolicamente o messianismo, por parte de Alexandre Magno poderá não ter sido simplesmente um golpe político genial, mas possivelmente uma vivência natural<sup>130</sup> e uma apetência que o mundo sócio-político greco-romano parece ter ido lentamente desenvolvendo. Aliás, a filiação divina coloca Alexandre, tal como os outros faraós e mesmo Jesus, numa linha simbólica de insofismável convergência<sup>131</sup>.

O próprio processo de passagem da ideologia real ao messianismo é um percurso de resolução finalizante cuja subtileza não aparece muito explicitada na historiografia cultural pré-clássica, mas que se apresenta como de uma visibilidade incontornável e não deixa grandes dúvidas. O Egipto não morreu como algumas outras culturas orientais e exóticas<sup>132</sup>. Segundo alguns, o rápido sucesso do cristianismo no Egipto parece ter-se baseado em razões sociológicas, situadas nas camadas superficiais da sociedade, e terá pouco a ver com os vectores da cultura que se definem ao longo da história egípcia<sup>133</sup>. É, no entanto, difícil pensar que os aspectos superficiais possam justificar um enraizamento tão profundo, rápido e eficaz como aquele que o cristianismo teve no Egipto. A facilidade de grecização do Egipto diz bem do facto de as fronteiras culturais se apresentarem sem carácter impeditivo. Assmann tenderia a pensar que seria o Egipto a pátria de uma concepção helenista unificada do divino. A sua diferença relativamente à perspectiva da Bíblia estaria na contraposição à concepção de uma divindade claramente nacional<sup>134</sup>. No entanto, mesmo entre duas culturas marcadas por alguma contraposição entre si, a evolução da experiência histórica foi forjando claras linhas de convergência e de analogia nas situações<sup>135</sup>. No entanto, a linguagem transnacional necessária acabou por vir de dentro do próprio judaísmo pela via do cristianismo. De facto, o Egipto e o cristianismo tiveram algumas linhas de convergência na definição da nova fórmula cultural, apesar de poderem ter conhecido também linhas de eventual divergên-

48

<sup>130</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 419.

<sup>131</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 418, nota 10. Ver ainda o capítulo «Pharao und Jesus als Söhne Gottes», em E. Brunner-Traut, *Gelebte mythen*, 31-59.

<sup>132</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 475.

<sup>133</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 474.

<sup>134</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 468. De facto judeus e egípcios tiveram algumas complicações recentes que tinham claras implicações antigas. *Ib.*, 440-445.

<sup>135</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, p. 473 : «Dass sich Ägypten und das Israel des II. Tempels jetzt semantisch annähern verwundert nicht, da beide Kulturen unter denselben Bedingungen leben».

cia<sup>136</sup>. E, para além da hebraica, a religião pré-clássica de cujo legado o cristianismo mais conservou poderá ter sido a do Egipto. Este fim de caminho poderia significar quase uma reviravolta relativamente às coordenadas do Êxodo.

Não parece, no entanto, que a fórmula para esta nova religiosidade de marca helenista deva ser a de um cosmoteísmo monístico de inspiração egípcia, como propõe Assmann<sup>137</sup>. O monoteísmo bíblico negaria os outros deuses. No entanto, a expressão da religiosidade helenista pós-bíblica também não parece coincidir precisamente com essa franja de cosmoteísmo monístico, se bem que esta formulação possa representar alguns ambientes e muita literatura da época, nomeadamente a de carácter mistérico e hermético. Em contraposição com a sensibilidade esotérica e gnóstica de muitas correntes do humanismo religioso helenista e mesmo das religiões da salvação, cujo conceito envolveu o próprio mundo cristão, o cristianismo continuou a valorizar sobretudo um conceito de religião que define como seu espaço essencial o horizonte de solidariedade das comunidades humanas, nas urgentes e transcendentais tarefas colectivas com que a história as confronta.

A cultura bíblica apareceu, portanto, globalmente transposta como religião e passou a representar a outra vertente do espírito legado ao Ocidente como património, em complemento da epistemologia que aparece representada como legado de Atenas<sup>138</sup>. É uma maneira de registar as coisas.

49

### *& O fim do mundo pré-clássico e o fim do mundo clássico*

Percorridos até aqui alguns vectores de finalização que se verificam no mundo pré-clássico, é altura de finalizar também esta exposição, observando, muito de passagem, que se pode ainda verificar alguma convergência, coincidência ou proximidade entre os processos que integram o fim do mundo pré-clássico e o próprio fim do mundo clássico. É que o fim do mundo pré-clássico pode ainda, de algum modo, fazer parte do fim ou do princípio do fim que diz respeito ao próprio mundo clássico. Na verdade, dentro do mundo oriental, a Pérsia continuou a ser, pelo menos, a herdeira do mundo pré-clássico e continuou a ser tomada como modelo

<sup>136</sup> J. A. M. Ramos, «Cristianismo», 252-254

<sup>137</sup> Cf. *Ägypten*, 464-468.

<sup>138</sup> Ver J. A. M. Ramos, «A transmissão da cultura bíblica no mundo clássico e a cristianização do Império», 228.

por parte do mundo institucional romano<sup>139</sup>. E as lutas entre cristianismo e império romano, no tempo de Diocleciano, traduzem a ideia de que está ainda em processo o desenrolar do fim ou a resolução do mundo pré-clássico, precisamente em concorrência com a principal instituição que, do ponto de vista político e civilizacional, representava o mundo clássico<sup>140</sup>.

Na fenomenologia e na cronologia dos acontecimentos exteriores nem é muito grande a distância entre o fim respectivo de cada um destes dois mundos, o clássico e o pré-clássico. Se dermos alguma unidade histórica ao chamado mundo clássico, devemos verificar que ele tem o seu fim repartido em etapas diferentes e o fim do mundo romano não é coincidente com o fim do mundo grego. Por seu lado, também o mundo pré-clássico foi acumulando uma sequência de fins parciais, até ao seu fim definitivo. A fórmula final global implicou uma transformação cultural em que todas as partes foram de algum modo implicadas e se encontravam representadas. E mais uma vez podemos parafrasear F. Lot<sup>141</sup>. A tragédia do mundo pré-clássico que não quer morrer e que contra tal destino vai lutando até à total exaustão é um dos espectáculos mais apaixonantes que podem oferecer-se aos olhos do historiador. Situações de força e violência análogas a esta, vários povos do Oriente pré-clássico as tinham vivido em épocas anteriores da história de cada um, se bem que não fossem terminais.

O fim do mundo pré-clássico é sobretudo o fim da sua civilização. Será, no entanto, que esta terá tido realmente um fim? É que o fim do mundo pré-clássico, tal como o estivemos a analisar, pode ser definido como simples fim ou, noutra perspectiva, como resolução de uma formulação cultural que leva dentro de si mesma uma intencionalidade detectável, projectável e duradoura, valorizada como legado. Esta resolução pode derivar da personalidade constituída do mundo pré-clássico e do atractivo bem como da capacidade cultural que o mundo clássico, enquanto ponto de chegada e acolhimento, lhe proporcionava<sup>142</sup>. O movimento de convergência entre estes dois mundos teve no desenrolar da história posterior como que a sua confirmação. Entre ambos ofereceram

50

<sup>139</sup> Ver F. Lot, *O fim do mundo antigo*, 29, 31. Ver ainda 40, para o título oriental de «rei dos reis» atribuído a um neto de Constancio Cloro.

<sup>140</sup> Ver F. Lot, *O fim do mundo antigo*, 37-39.

<sup>141</sup> F. Lot, *O fim do mundo antigo*, 254.

<sup>142</sup> Estamos a simplificar evidentemente, quando referimos o mundo clássico como meta cultural dos movimentos de inovação que atravessavam o final do mundo pré-clássico. As dinâmicas que o atravessavam tinham certamente múltiplas metas virtuais e corriam em várias direcções.

os fundamentos para a cultura que se seguiu no Ocidente. Atenas e Jerusalém, que desta maneira ficavam na memória como capitais de cada um dos legados respectivamente, colocam a questão do fim dos dois mundos culturais da antiguidade em moldes frequentemente encarados como em rota de colisão. Mas podemos cada vez mais descobrir entre eles uma verdadeira rota de convergência<sup>143</sup>. Esta convergência é tanto mais visível quanto mais nos damos conta de que o fim do mundo pré-clássico engloba já, de algum modo também, o fim de uma parte significativa do mundo clássico. Este pode ser o caso da Grécia<sup>144</sup>. E esta analogia parece resistir bem ao facto de a cultura grega se ter apresentado nesta convergência de fim com as tonalidades de entidade vencedora. Ambos convergem para o estatuto de património. E a cultura do mundo que findou entra em estado de perene encontro cultural, porque mantém a sua personalidade.

Desta maneira, o essencial do mundo pré-clássico passou a convergir de modo estrutural com o mundo clássico, especializando-se cada um deles numa modalidade cultural complementar: o mundo clássico legou a filosofia e as mitologias mais divulgadas como discurso literário; o mundo pré-clássico deu a religião<sup>145</sup> ou as raízes para as religiões do Ocidente, onde se pode incluir até o Islamismo<sup>146</sup>, e as alternativas religiosas marcadas por algumas heterodoxias, que guardam ainda sabor pré-clássico<sup>147</sup>. E ambos os pólos partilham em grande medida a mitologia fundamental que se encaminhava para uma antropologia ecuménica. Desta maneira se pode definir a dupla culturalidade para um novo

51

<sup>143</sup> Cf. J. Assmann, *Ägypten*, 476; J. A. Ramos, «Transmissão da cultura bíblica no mundo clássico e cristianização do Império», 228.

<sup>144</sup> No romance de Ivan A. Efremov, *Tais de Atenas*, p. 74, só depois de se questionar sobre o fim da Hélade, a ateniense de viagem para o Egipto se questiona analogamente sobre o fim do Egipto: «Seria que a beleza luminosa criada pela Hélade também desapareceria no Érebo, como uma cascata brilhante desaparece no abismo insondável? E o Egipto, aonde tinha pressa de chegar? Transformar-se-ia também ele num reino de sombras, desapareceria num mundo novo, deixando apenas a memória do passado?»

<sup>145</sup> M. Liverán i, *Antico Oriente: storia, società, economia*, 940.

<sup>146</sup> A imagem deste Ocidente é muito específica e significa o mundo histórico que se situa da Suméria para cá, uma vez que, por serena convenção, a História que nos diz respeito começa aqui, precisamente na Suméria. Do ponto de vista religioso é explícita no islamismo a cadeia hermenéutica que vai de Abraão-Moisés a Jesus e a Maomé. Esta cadeia é uma sequência de solidariedade cultural e religiosa, uma sequência hermenéutica ininterrupta.

<sup>147</sup> A alusão inclui, pelo menos, algumas de tipo gnóstico e sobretudo muitas de teor apocalíptico, ao longo da História.

mundo<sup>148</sup>, a qual é derivada de dois mundos que acabam por ir terminar ambos no interior de uma nova síntese. É outra etapa hermenêutica. Já no interior do judaísmo, o fim do antigo mundo se marcava com um profundo acentuar da atitude e da tarefa hermenêutica. É deste teor o esforço e a intenção maior da cultura judaica, de onde nasceu o cristianismo e até o próprio judaísmo rabínico. A cultura oriental, superada enquanto espaço político, manteve, como linguagem mais próxima da religião vigente, o pensamento mitopoieico. Este não exclui o pensamento racional mas inclui uma síntese ulterior e interior ao mesmo<sup>149</sup>. Nada se acaba, tudo se reinterpreta e transforma.

De qualquer modo, apesar de a história do Próximo Oriente pré-clássico ter conhecido, na sua ponta final, fluxos e refluxos variados de afirmatividade, que oscilam entre o domínio político e o simplesmente cultural, e apesar ainda de esses vaivéns poderem apontar para algumas concretizações de fim, com fenomenologias e com datas sensivelmente diferentes, é evidente que o fim deste mundo se traduziu numa linha de continuidade das suas formas político-institucionais e culturais que vemos serem acolhidas pelas sociedades e pelas formas políticas que lhes sucederam<sup>150</sup>. E parece ser muito mais interessante a questão do fim como resolução cultural do mundo pré-clássico do que a questão fácil e perfeitamente convencionável do seu fim, como mero encerramento, no sentido cronológico aplicado às suas formas políticas. Com efeito, resolver é progredir. E, parafraseando Oliveira Martins, que falava sobre a civilização grega<sup>151</sup>, a decadência e o fim do mundo pré-clássico “são uma condição

52

<sup>148</sup> Foi por esta pertinência cultural que, no Renascimento, o hebraico fazia parte das três línguas clássicas cuja renascença se queria promover.

<sup>149</sup> A fórmula de síntese de Moscati pode ser aqui referida explicitamente: «The Oriental is not unable to think rationally, but he feels no need to isolate reason as an independent faculty and theorize it as such.» S. Moscati, *The face of the ancient Orient*, 329-330. Ele próprio assenta sobre H. e H. A. Frankfort; J. A. Wilson; T. Jacobsen; W. A. Irwin, *The intellectual adventure of ancient man*, muito criticado no seu tempo, mas muito importante.

<sup>150</sup> Mesmo no final deste caminho, vale a pena recolher ainda a última síntese de A. B. Knapp, *The history and culture of ancient western Asia and Egypt*, 265: «The Persian empire had fostered a synthesis of all Near Eastern cultures: Mesopotamian, Egyptian, Syro-Palestinian, Anatolian, and Persian itself. Imperialism, an excellent system of roads, communication and commerce, and a monumental, eclectic architecture were its immediate legacy to the conquering Macedonians. Even the Romans eventually came to emulate the world empire of the Achaemenid dynasts. The just governance inspired by Ahura-Mazda, however, conditioned and guided all these secular elements. Divinely inspired authority, another relict of the Mesopotamian past, bolstered Persian rule just as it continues today to sustain and rationalize political dominion».

<sup>151</sup> *O helenismo e a civilização cristã*, 194.

necessária da evolução histórica”. E, como diz o mesmo pensador a propósito de Alexandre Magno a história do fim do mundo pré-clássico “não é simplesmente a de uma civilização que termina, é a de uma civilização que, terminando, difunde em tomo de si os elementos constitucionais da civilização subsequente”.

#### Bibliografia

Allbright, William Foxwell, *From the stone age to Christianity: monotheism and the historical process*, New York Doubleday & Cie 1957.

Aldred, Cyril, *Os Egípcios*, Lisboa, Editorial Verbo 1972.

Araújo, Luis Manuel de (coord.) *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Ed. Caminho 2001.

Araújo, Luis Manuel de, «Egiptomania», em Araújo, Luis Manuel de (coord.) *Dicionário do Antigo Egipto*, 313-315.

Arruda, Ana Margarida, *Fenícios e mundo indígena no Centro e Sul de Portugal (séculos VIII-VI a. C'.)*, dissertação, Fac. de Letras de Lisboa, 2000.

Assmann, Jan, *Ägypten: eine Sinngeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996.

Baraibar López, Juan, «Egipto y la Biblia: paralelos literários y sapienciales», em E.Martínez Borobio, *Literatura e historia en el Próximo Oriente antiguo*, 147-153.

Blázquez, José María; Jorge Martínez-Pinna; Francisco Presedo; Raquel López Melero; Jaime Alvar, *Historia de Oriente Antigo*, Madrid, Cátedra 1992.

Bright, John, *Historia de Israel*, São Paulo, Edições Paulinas 1985.

Brunner-Traut, Emma, *Gelebte my then: Beiträge zum altägyptischen Mythos*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft 1988.

Carreira, José Nunes, *Literaturas da Mesopotâmia*, Centro de História da Fac. de Letras de Lisboa 2002, 22.

Carreira, José Nunes, *Introdução à História e cultura pré-clássica*. Guia de estudo, Mem Martins, Publicações Europa-América 1992.

<sup>152</sup> *O helenismo e a civilização cristã*, 248.

- Carreira, José Nunes, *Filosofia antes dos gregos* Mem Martins, Publ. Europa-América 1994
- Castel, Francois, *Historia de Israel y de Judá, desde los orígenes hasta el siglo II d.C.*, Estella (Navarra), Ed. Verbo Divino 1984
- Catrogá, Fernando, *Caminhos do fim da História*, Coimbra, Quarteto 2003.
- Cazelles, Hemi, *História política de Israel, desde as origens até Alexandre Magno*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1986.
- Cazellés, Hemi (dir.), *L'Ancient Testament: introduction historique et critique*, Paris, Desclée 1973.
- Collon, Dominique, *Ancient near eastern art*, Londres, British Museum Press 1995.
- Davies, W. D.; Louis Finkelstein, *The Cambridge history of judaism* I-II, Cambridge Univ. Press 1984-1989.
- Durand, Françoise; Zivi-Coche, Christiane, *Dieux et hommes en Égypte, 3000 av. J. C. - 305 apr. J.C.*, Paris, Armand Colin 1991.
- Die Goyanes, Maria del Carmen, «Palestina y el pueblo de Israel», em A. Montenegro (coord.), *Antiguos Imperios Orientales*, 303-328.
- Diez Macho, Alejandro Diez, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, Ednes Cristiandad 1983.
- Dunand, Françoise; Christiane Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte: 3000 av. J.-C. - 395 apr. J.-C.*, Paris, Armand Colin, 1991.
- Efremov, Ivan A., *Tais de Ateraz* Lisboa, Slávia Edições 2002.
- Fernández Marcos, N., «Carta de Arístas», em A. Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, 11-63.
- Frankfort, Henry, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad: entanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Aléanza Editorial 1983.
- Frankfort, H. e H. A.; J. A. Wilson; T. Jacobsen; W. A. Irwin, *The intellectual adventure of ancient man*, Chicago, Penguin Books 1943.
- Gonçalves, Francolino J., «La conquête babylonienne de Juda (597-587 avant J.-C.), ses interprétations bibliques», *EPHE, Section des Sciences Religieuses*, T. 109 (2000-2001), 241- 243.
- Gonçalves, Francolino J., «Exílio babilónico de “Israel”: realidade histórica e propaganda», em *Cadmus* 10, 2000, 167-196.
- Grimai, Nicolas, *A history of ancient Egypt*, Oxford, Blackwell 1993.
- Guia do Departamento de História*, Lisboa, Universidade de Lisboa/Faculdade de Letras 2002.

- Herrmann, Siegfried, *Historia de Israel, en la época del Antiguo Testamento*, Salamanca, Ediciones Sígueme 1996.
- Hölbl, Günther, *Geschichte des Ptolemäerreiches: Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Grossen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft 1994.
- Hornung, E., *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt 1966.
- Jaçq, Christian, *O Egipto dos grandes faraós: a história e a lenda*, Porto, Asa 1999.
- Jaspers, Karl, *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon 1966.
- Krapp, A. Bernard, *The History and Culture of ancient western Asia and Egypt*, Chicago, The Dorsey Press 1988.
- Koenen, L., «Die Adaptation ägyptischer Königsideologie am Ptolemäerhof», em Van 'tDack, E.; Van Dessel, P.; Van Gucht, W. (Eds.), *Egypt and the hellenistic world*, Louvain 1983, 143-190.
- Küng, Hans, *O Cristianismo, essência e história*, Lisboa, Círculo de Leitores 2002, (original alemão de 1994).
- Liverani, Mario, *Antico Oriente: Storia, società, economia*, Roma, Laterza 1988.
- Lot, Ferdinand, *O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média*, Lisboa, Edições 70 1980.
- Martínez Borobio, E. (ed.), *Literatura e historia en el Próximo Oriente antiguo*, Madrid, Museo Sefaradi 1996.
- Martins, (J. P. de) Oliveira, *O helenismo e a civilização cristã*, Lisboa, Guimarães Editores 1985.
- Matos, Sérgio Campos, «Oriente e orientalismo em Portugal no século XIX: o caso de Oliveira Martins», em *Cadmo*, 12 (2002), 211-224.
- Olmo Lete, Gregorio del, *La religion cananea, según la liturgia de Ugarit*, Barcelona, Editorial AUSA, Sabadell 1992.
- Montenegro, Angel (coord.), *Antiguos Imperios Orientales*, Madrid, Najera 1987.
- Moria Asensio, Victor, *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino 1994.
- Moscatti, Sabatino, *The face of the ancient Orient. A panorama of near eastern civilization in the pre-classical times*, New York 1962.
- Moscatti, Sabatino, *L'Orient avant les grecs: Les civilisations de la Méditerranée antique*, Paris, PUF 1963.
- Moscatti, Sabatino (dir.), *L'alba della civiltà*, Turim, UTET 1976.
- Oates, Joan, *Babilonia: ascensa e decadenza di un impero*, Roma, Newton Compton Editori 1984.

José Augusto Martins Ramos

Padró, Josep, «Los Fenicios», em A. Montenegro (ed.), *Antiguos Imperios Orientales*, 288-302.

Paul, André, *Inter testamento*, Lisboa, Difusora Bíblica 1989.

Paul, André, *E o homem criou a Bíblia: De Heródoto a Flavio Josefa*, Lisboa, Instituto Piaget 2000.

Pifféro, Antonio (dir), *Los orígenes del cristianismo*, Valencia, Inst San Jerónimo 1991.

Presedo, F. J. «Las dinastias de Tanis y Sais y Egipto bajo persas y griegos», em A. Montenegro (ed.), *Antiguos Imperios Orientales*, 229-245.

Ramos, José Augusto M. , «O mundo da Bíblia», em *Revista da Faculdade de Letras*, 1997, nº 21-22, 5ª Série, 1996/97, 155-196.

Ramos, José Augusto M., «Ugarit: mitologia para uma cidade», em *Anais*, vol. III-IV, 1996-1997, 25-38.

Ramos, José Augusto M., «Os sacerdotes na historia das religiões como mediadores do sagrado», em *Bíblica (série científica)*, 10, 2001, 35-54.

Ramos, José A. M., «Cristianismo», em L. M. de Araújo (coord.), *Dicionário do Antigo Egipto*, 252-254.

Ramos, José Augusto M., «Transmissão da cultura bíblica no mundo clássico e cristianização do império», em *Humanitas*, LIV (2002), 189-230.

Ramos, José Augusto M. , «A literatura apocalíptica e a ideia de ordem e de fim», em *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, Ano 1, 2002, nº 1, 43-53.

Saadé, Gabriel, *Ougarit. Métropole cananéenne*, Lattaquié 1979.

Sales, José das Candeias, «Egipto ptolemaico», em L. M. de Araújo (coord.), *Dicionário do antigo Egipto*, 307-308.

Sales, José das Candeias, *A ideologia real acádica e egípcia: representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Estampa 1997.

Santos, António Joaquim Ramos dos, «Persas no Egipto», em L. M. de Araújo (coord.), *Dicionário do antigo Egipto*, 676-678.

Sartre, Maurice; Tranoy, Alain, *La Méditerranée antique: IV siècle . J.-C. / III siècle ap. J. C.*, Paris, Armand Colin 1990.

Schürer, Émil, *Historia del pueblo judío en la época del Nuevo Testamento*, Madrid, Ednes Cristiandad 1985.

Soggin, J. A., *Storia d'Israele: dalle origini a Bar Kochbà*, Brescia, Paideia Editrice 1984. Trad, castelhana: *Nueva historia de Israel, de los orígenes a bar Kochba*, Bilbao, Desclée de Brouwer 1997.

- Tavares, Antonio Augusto, *As Civilizações pré-clássicas. Guia de estudo*, Lisboa, Estampa 1981, (2ª ed. 1987; 3ª ed. 1995).
- Tavares, Antonio Augusto, *Civilizações Pré-Clássicas*, Lisboa, Universidade Aberta 1995.
- Trebolle Barrera, Julio, *A Bíblia judaica e a Bíblia crista*, Petrópolis, Editora Vozes.
- Trigger, B. G.; B. J. Kemp; D. O'Connor; A. B. Lloyd, *Historia del Egipto Antiguo*, Barcelona, Ed. Crítica 1985.
- Tworuschka, Udo (ed), *Heilige Schriften: eine Einführung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000.
- Van't Dack, E.; Van Dessel, P.; Van Gucht, W. (Eds.), *Egypt and the hellenistic world*, Louvain, 1983.
- Widengren, Geo, *Fenomenologia de la religion*, Madrid, Cristiandad 1976.