

Universidade de Brasília

Raul Brochado Maravalhas

“ENTRE AS ESTÁTUAS: UMA ANÁLISE SOBRE A POSSIBILIDADE DE  
INTERAÇÃO ENTRE AS IDADES DO MUNDO HINDUÍSTAS E DANIEL 2”

Brasília

2011

Raul Brochado Maravalhas

“Entre as estátuas: uma análise sobre a possibilidade de interação entre as idades do mundo hinduístas e Daniel 2”

Monografia apresentada ao Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília para a obtenção do grau de licenciado em História e defendida no dia 16/12/2011. Constituíram a banca avaliadora os professores doutores Vicente Dobroruka (orientador), Celso Silva Fonseca e Henrique Modanez de Sant'Anna (avaliadores).

Orientador: Vicente Dobroruka

Brasília

2011

“Whatever became of the moment when one first knew about death? There must’ve been one. A moment. In childhood. When it first occurred to you that you don’t go on forever. Must’ve been shattering. Stamped into one’s memory. And yet, I can’t remember it. It never occurred to me at all. We must be born with an intuition of mortality, before we know the word for it, before we know that there are words. Out we come, bloodied and squalling with the knowledge that for all the points on the compass, there is only one direction. And time is its only measure.”

Rosencrantz/Guildenstern. *Rosencrantz and Guildenstern are dead*, de Tom Stoppard.

## Lista de abreviações

AN – *Antologia*

BY – *Bahman Yasht*

Dn – Livro bíblico de Daniel

GJ – *Gārgīya-jyotiṣa*

MBh – *Mahābhārata*

RV – *Ṛg Veda*

VP – *Viṣṇu Purāṇa*

YP – *Yuga Purāṇa*

## Resumo

Este trabalho visa verificar a proposta feita por Widengren a respeito das interações entre a doutrina hinduísta das idades do mundo (*yugas*) e as quatro monarquias mundiais descritas no livro bíblico de Daniel (Dn 2). Tal análise, porém, versará exclusivamente sobre a tradição indiana. Abordarei, inicialmente, os problemas relativos à datação do sistema de *yugas*, passando em seguida a questões específicas. Um ponto a ser tratado com mais cuidado diz respeito aos homens da primeira idade (*krta yuga*), os quais são descritos como andróginos por Widengren. Essa característica justificaria o estabelecimento de um elo entre as *yugas* hinduístas e a descrição feita ao gnóstico sírio Bardesanes por emissários indianos acerca de uma estátua antropomórfica hermafrodita, em cujo corpo está representada toda a criação. No entanto, será demonstrado que essa androginia atribuída aos seres da *krta yuga* não parece ser respaldada pelas fontes. Assim, embora pareça, de fato, constituir um testemunho consideravelmente confiável a respeito da tradição indiana, o fragmento de Bardesanes não parece estar relacionado com a doutrina das *yugas*. Logo, acredito que o fio condutor estabelecido por Widengren para unir as idades indianas a Dn 2 não é apropriado. Isso, contudo, não deve implicar necessariamente num abandono da tese da influência indo-iraniana sobre a concepção meta-histórica daniélica.

## Abstract

This work is intended to verify Widengren's proposal regarding the interactions between the Hindu doctrine of World Ages (*yugas*) and the four World Monarchies described in the biblical Book of Daniel (Dn 2). Such an analysis, however, shall be employed exclusively within the Indian tradition. I shall deal initially with the problems related to the date of the *yuga* system, dwelling forthwith upon specific questions. One matter of special interest concerns the human beings of the first age (*krta yuga*), who are described by Widengren as androgynes. This characteristic could justify the establishment of a connection between the Hindu *yugas* and the description made to the Syrian Gnostic Bardesanes by Indian emissaries about a hermaphrodite and anthropomorphic statue, in whose body all creation is represented. However, it will be demonstrated that such a feature ascribed to the

beings during *krta yuga* doesn't appear to be confirmed by the sources. Therefore, though it apparently configures a considerably trustworthy source regarding the Indian tradition, Bardesanes' fragment seems not to be related to the *yuga* doctrine. Thus, I believe that the reasoning proposed by Widengren, uniting the Hindu World Ages and Dn 2 is not appropriate. Nevertheless, that should not necessarily imply a denial of the thesis of indo-iranian influence on the danielic metahistorical conception.

**Palavras-chave:** Literatura apocalíptica, Sincretismo religioso na antiguidade, Religião indiana antiga, *yugas*.

**Keywords:** Apocalyptic Literature, Religious syncretism in the Antiquity, Ancient Indian religion, *yugas*.

## Sumário

Lista de abreviações .....	3
Resumo .....	4
Introdução.....	7
Capítulo 1 – Uma visão geral sobre as <i>yugas</i> .....	11
Capítulo 2 – Androginia e a <i>kṛta yuga</i> .....	20
Capítulo 3 – O caminho entre as duas estátuas .....	29
Conclusão .....	34
Referências bibliográficas .....	35

## Introdução

A discussão que permeia este trabalho surgiu no âmbito do Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos (PEJ), estabelecido na Universidade de Brasília (UnB) e coordenado pelo Prof. Dr. Vicente Dobroruka. O tema das chamadas “idades do mundo” constitui o eixo central das pesquisas realizadas no grupo e torna-se necessário analisá-lo em diferentes contextos culturais.

Fiquei fascinado pelo tema já a partir do primeiro contato, durante uma disciplina oferecida pelo Prof. Vicente Dobroruka. A partir daí, ingressei no PEJ e realizei seguidamente três Projetos de Iniciação Científica (PIC / PROIC), organizados pela UnB. Embora tenha sido uma das minhas grandes motivações para a entrada no PEJ, o tópico das idades do mundo só constituiu um objeto central de minha pesquisa no último plano de trabalho de PROIC, o que concluí neste ano.

Meu objeto, no que concerne à sua delimitação, oferece dificuldades. Pode-se, por um lado, dar uma definição básica como uma divisão do “fluxo do tempo [...] em fases, cada uma dotada de uma essência peculiar e que seguem uma seqüência degradante” (DOBROKUKA, 2009, p.17). Permanece, no entanto, a questão de quais devem ser os critérios para incluir documentação específica na série, já que as possibilidades se abrem para fontes oriundas de contextos muito diferentes. Deve a semelhança formal ser o único parâmetro, já que o contato histórico-cultural entre as culturas que formularam tais concepções nem sempre é fácil de ser determinado? Quando se deve falar de influências e difusão? Quando de origens comuns? Ou ainda, será que de fato essas ocorrências devem ser tratadas em conjunto?

O mito das idades do mundo, como já mencionado, ocorre em várias culturas antigas do Velho Mundo. Especialmente importantes no Ocidente são as formulações apresentadas *Nos trabalhos e os dias*, por Hesíodo, e no livro bíblico de Daniel (Dn), capítulos 2 e 7<sup>1</sup>. Nessas passagens bíblicas temos os quatro reinos (ou reis) sucessivos e gradualmente decadentes (representados em Dn 2 como partes de uma estátua antropomórfica, e em Dn 7 como bestas surgidas do mar), culminando num desfecho escatológico, o advento do reino eterno de Deus. A centralidade dos quatro reinos de Daniel na formulação das concepções metahistóricas judaico-cristãs é atestada pela enorme literatura posterior que os tem como referência (PODSKALSKY, 1972). Pode-se dizer que as quatro monarquias daniélicas, uma

---

<sup>1</sup> Para as passagens bíblicas utilizarei a edição da Bíblia de Jerusalém (1991).



variante do *topos* das idades do mundo, constituíram um tema fundador para a formação da escatologia histórica, i.e., a reflexão sobre o destino comum da humanidade no final dos tempos, e das filosofias de história no Ocidente (LÖWITH, 1990).

No que diz respeito ao trajeto da concepção das idades de mundo até o Dn, porém, nosso olhar deve voltar-se mais para o Oriente. Aqui se encontram ocorrências que, segundo a tese atualmente mais aceita na historiografia, teriam dado origem às concepções metahistóricas presentes em Dn 2 e 7 (WIDENGREN, 1995, p. 51-59; COHN, 1996, p. 286-296). Especial importância tem o texto persa *Bahman Yasht*, no qual encontramos quatro ou sete idades, associadas a reis e que culminam num desfecho escatológico favorável àqueles que se mantiveram pios na perspectiva zoroastriana.

O foco da minha pesquisa, porém, é a Índia antiga, no qual analisarei a doutrina hinduísta das idades do mundo, as chamadas *yugas*. Ocorrências noutras religiões indianas, como o budismo e o jainismo, também são atestadas (JACOBI, 1908, p. 202) e merecem igualmente a atenção de mais estudos. Contudo, devido a opções metodológicas, meu trabalho restringe-se ao contexto hindu.

O interesse na doutrina das *yugas* não se deve simplesmente ao fato dela constituir mais uma ocorrência das idades do mundo. Widengren (1995, p. 24-27), num texto cujo objeto principal é composto pelas interações entre a tradição persa e a apocalíptica judaica, tenta estabelecer um fio condutor que una a apocalíptica judaica à tradição indiana, buscando elementos comuns entre a Pérsia e a Índia que sejam perceptíveis na especulação daniélica.

Um dos argumentos de Widengren versa sobre a questão da androginia, que, embora ausente em Dn, contribuiria para a compreensão do trajeto de transmissão do mito de idades do mundo até a Bíblia. Segundo Widengren, seria dito numa ocorrência das *yugas* no *Mahābhārata* (MBh), o grande épico indiano, que os homens da primeira idade nasciam como gêmeos andróginos (WIDENGREN, 1995, p. 24-25).

A androginia dos seres da primeira idade encontraria paralelo num relato transmitido ao gnóstico sírio Bardesanes (séc.II-III d.C.) por emissários indianos à Roma no séc.III d.C. A passagem, preservada num fragmento do filósofo neoplatônico Porfírio<sup>2</sup>, possui a descrição de uma estátua antropomórfica, metade homem, metade mulher, que seria uma representação do cosmos, uma *imago mundi*. Esse relato, do qual está ausente qualquer referência a idades do mundo, poderia ser ligado às *yugas* primeiramente pelo hermafroditismo da estátua descrita, que estaria relacionada aos seres supostamente andróginos da primeira idade. Outro elemento

---

<sup>2</sup> O fragmento provém da obra perdida *Sobre o Estige* e chegou até nós pelo texto de Stobias, *Antologia* 1.3.56.

que justificaria essa ligação é o fato do mundo constituir o corpo do deus supremo não apenas no caso da estátua, como também numa passagem (MBh 3.186-189) onde as idades do mundo hinduístas são apresentadas<sup>3</sup>.

A estátua descrita a Bardesanes, que remeteria, então, ao mito das idades do mundo por sua androginia e pelo uso do corpo antropomórfico divino como representação cósmica, poderia, por outro lado, ser ligada à estátua antropomórfica compósita presente em Dn 2. A origem indo-iraniana desse símbolo, explicaria, então, a escolha pouco apropriada, na visão de Noth (apud WIDENGREN, 1995, p. 49), de uma estátua antropomórfica para representar o transcorrer do tempo. A destruição da estátua inteira no final dos tempos por uma pedra lançada “sem intervenção de mão alguma” (Dn 2:32), representação do reino de Deus, implicaria num contra-senso já que todos os reinos seriam destruídos de uma vez só, quando apenas o quarto e mais perverso reino persistiria no momento final.

Assim, o uso de uma imagem tão pouco efetiva como a da estátua seria explicado pela estátua de Bardesanes. Embora não haja qualquer menção às idades do mundo no fragmento em questão, a estátua é descrita como uma representação do cosmos e é andrógina, tal como seriam os seres da primeira idade no MBh.

Ao tomar o texto de Widengren como eixo orientador para minhas pesquisas, não pude deixar de notar que sua argumentação sobre o assunto é por vezes um tanto incongruente. Especialmente obscuro é o seu tratamento das fontes indianas: para a descrição do sistema de *yugas* ele diz utilizar apenas comentadores modernos, nomeadamente, Olrik, Reitzenstein e Abbegg, não especificando quais são as fontes utilizadas para fundamentar seu argumento; já sua tradução francesa do fragmento de Porfírio (onde foi preservado o relato de Bardesanes) (WIDENGREN, 1995, p. 24-25) é tão livre e lacunar que está mais próxima de uma paráfrase.

Central para a argumentação que liga Dn ao MBh é a questão da androginia: não fosse essa suposta característica dos homens da primeira idade, o fio condutor entre as idades do mundo hinduístas, a estátua de Bardesanes e a estátua de Dn 2 seria enfraquecido. Sendo assim, decidi tratar especificamente desse problema, buscando uma análise mais detalhada e cuidadosa das fontes do que aquela realizada por Widengren. O resultado deste esforço, a meu ver, traz contribuições importantes não apenas para a discussão das interações entre diferentes ocorrências das idades do mundo, como também para uma melhor compreensão do mito indiano em seu contexto.

---

<sup>3</sup> Widengren segue Reitzenstein (1965, p. 81-94) neste raciocínio, excetuando-se a questão da androginia.

Vale mencionar que entrarei, neste trabalho, o mínimo possível em discussões que extrapolem o campo da indologia. Tratarei, portanto, da doutrina das *yugas*, discorrendo especificamente acerca da suposta androginia dos seres humanos da primeira idade.

## Capítulo 1 – Uma visão geral sobre as *yugas*

Convém, inicialmente, realizar aqui uma visão geral sobre o sistema das idades do mundo no hinduísmo. Estas, como já mencionei anteriormente, recebem o nome de *yugas*. Ao que tudo indica, o vocábulo é anterior ao desenvolvimento do sistema de idades em si e possui em sânscrito dois grandes significados.

O primeiro, menos relacionado com o tema deste estudo, é de “jugo”, o instrumento que une um animal de tração a um carro, ou “junta”, “junção”. Provém da raiz sânscrita *yuj*, que indica união, a mesma raiz da palavra *yoga*. Como o leitor já deve ter desconfiado, o vocábulo sânscrito e os portugueses estão relacionados nas suas origens indo-européias (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988, p. 58-59).

O outro significado, mais importante aqui, é de uma “geração”, ou uma “era”, no sentido mais amplo do termo. Este chegou a ser traduzido por Geldner e Griffith, responsáveis por traduções modernas do *R̥g Veda*, como “raça” (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988, p. 55-56). Essa postura, contudo, parece mais uma influência do contexto de produção dessas traduções (final do séc.XIX e início do séc.XX) do que do contexto indiano antigo.

Mesmo dentro do significado de “era” as possibilidades são bastante variadas. Possivelmente, o termo referia-se originalmente ao intervalo de tempo da vida humana, i.e. uma geração, e posteriormente teria seu significado ampliado para denotar outros tipos de periodizações. É importante aqui uma observação quanto ao uso do termo nos textos antigos: nem todo caso em que *yuga* é empregado no sentido de uma era se tem uma ocorrência do sistema de idades do mundo indiano.

No que consiste, então, o sistema clássico de *yugas*, cuja maturidade é alcançada a partir dos *purāṇas* (textos mitológicos da literatura religiosa pós-védica)? Partirei das descrições disponíveis no MBh 3.148, 3.186-189<sup>4</sup> e no *Mārkaṇḍeya Purāṇa* 46.22-44, que, com algumas variações, configuram o modelo que prevaleceu de um modo geral na tradição hinduísta, mas que de forma alguma esgotam a rica literatura sobre o tema.

O tempo divide-se em quatro eras, *kṛta*, *tretā*, *dvāpara* e *kali yuga*. Cada uma possui uma duração específica, à qual são somados dois períodos de transição (*sandhi*, também

---

<sup>4</sup> Para os livros de 1 a 5, usarei a tradução em três volumes de Johannes A. B. van Buitenen (1973-1978), que infelizmente morreu antes de poder completá-la. Para o restante, utilizarei a tradução de Protap C. Roy (1884-1894), ou passagens transcritas em livros de comentadores modernos, devidamente apontadas. Deve-se notar, porém, que a tradução de Roy não é baseada na edição crítica padrão de Puna, causando variações na redação e na numeração das passagens. As traduções para o português apresentadas aqui foram feitas por mim.

chamados nos textos de aurora e crepúsculo) que a precedem e sucedem e cuja duração unitária é sempre de um décimo da *yuga* em si. A primeira idade tem a duração de 4.000 anos, aos quais se juntam 400 de aurora e 400 de crepúsculo, somando um total de 4.800 anos. A segunda era, *tretā*, dura 3.000 anos, com 300 precedendo-a e 300 sucedendo-a, somando 3.600 anos. A terceira, *dvāpara*, dura 2.000 anos, mais 200 anos de *sandhi* antes e 200 depois, totalizando 2.400 anos. Por fim, a terrível *kali yuga* dura 1.000 anos, com *sandhis* de 100 anos, somando 1.200, ao final da qual se reinicia o ciclo com o advento da *krta yuga*. O total de anos de um ciclo completo, chamado de *mahāyuga* (“grande *yuga*”) é de 12.000 anos.

O cálculo da duração das *yugas* no sistema clássico, porém, não é feito em termos de anos humanos, mas divinos: um ano humano corresponde a apenas um dia e uma noite dos deuses, de modo que são necessário 360 “anos humanos” para se completar um ano divino, já que 360 é o número de dias que constituem um ano na Índia védica<sup>5</sup>. Assim, vemos aqui uma correspondência interessante entre níveis macroscópicos e microscópicos. Essa distinção entre anos humanos e anos divinos, porém, provavelmente não estava presente em períodos mais antigos: os testemunhos relativos ao tema são frequentemente discordantes e há muitas passagens em que não é feita essa diferenciação. Sendo assim, é razoável supor tratar-se de uma reelaboração posterior com fins de adiar o fim da nossa era a um ponto “confortável” no futuro (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988, p. 97-98).

Os cálculos matemáticos vão se tornando cada vez mais complexos ao longo do desenvolvimento do sistema das idades, um ponto importante a ser salientado nesta descrição é o escalonamento das durações das idades segundo uma lógica 4-3-2-1: *krta* (400 + 4.000 + 400 = 4.800) > *tretā* (300 + 3.000 + 300 = 3.600) > *dvāpara* (200 + 2.000 + 200 = 2.400) > *kali* (100 + 1.000 + 100 = 1.200). Esse escalonamento não diz respeito apenas à duração das idades e revela uma característica muito importante desse sistema: a decadência gradual do mundo e da humanidade a cada período. O *dharma*<sup>6</sup> decai em um quarto a cada era. Numa passagem (MBh 3.148.7) chega-se ao extremo de mencionar que não só os homens, como também a terra, os rios, as montanhas, os vegetais e até os deuses conformam-se com as

<sup>5</sup> No RV 1.164 o ano é representado pela “roda (*cakra*) da ordem” que gira incessantemente. Nessa roda, que possui doze raios, cada um representando um mês, estão colocados “720 filhos arranjados em pares”, os quais representam os dias e noites de um ano. Assim, a astronomia védica prevê um ano com 12 meses e 360 dias, aos quais é adicionado um décimo terceiro mês intercalado para manter correspondência com o movimento solar, cf. González-Reimann (1988, p. 29-31).

<sup>6</sup> Existem dois grandes sentidos para esta palavra. O primeiro corresponde mais ou menos ao que chamamos de “lei”, “lei canônica”, ou seja, os preceitos existentes nos textos sagrados e os pressupostos nos quais essa lei é baseada, ou seja, algo como “religião”. O segundo sentido, mais transcendente e difícil de se apreender, diz respeito à lei geral e eterna que governa o mundo como um todo, nas questões humanas e não humanas (ZAEHNER, 1962, p. 1-3). Os indianos denominam a própria religião como *sanātana dharma*, “eterno dharma”.

*yugas*. Por fim, deve-se mencionar que em cada *yuga* o deus supremo (Viṣṇu, no caso das ocorrências aqui utilizadas) possui uma cor diferente: branca na *kṛta*, vermelha na *tretā*, amarela na *dvāpara* e negra na *kali yuga*.

A *kṛta yuga* consiste, então, em uma era mítica de perfeição, onde os males do mundo estão ausentes. As quatro castas que ordenam a sociedade bramânica (*varṇas*) vivem com suas características bem definidas e cada indivíduo faz aquilo a que fora designado pelo *dharma* de sua casta (MBh 3.148.11-17):

*Aí as leis [dharma] não decaem e os seres não morrem, [...] os frutos surgem pelo pensamento [...] não havia doenças, nem enfraquecimento dos sentidos, nem descontentamento, nem lágrimas, nem arrogância, nem conflitos, nem preguiça, nem ódio, nem hostilidade, nem medo, nem sofrimento, nem inveja e nem ciúmes. [...] Brâmanes, kṣatriyas, vaiśyas e sūdras [i.e., as quatro varṇas] estavam bem definidos na kṛta yuga e as criaturas mantinham-se nos seus deveres.*

Por outro lado, cada era impõe condições de existência diferentes, específicas àquele tempo, tanto aos homens, quanto aos outros seres, como bem esclarece o deus Hanumān ao Pāṇḍava Bhīma (MBh 3.148.6-7):

*Os tempos são diferentes na kṛta yuga, na tretā e na dvāpara. Este é um tempo de decadência [...] A terra, os rios, árvores e montanhas; siddhas [seres divinos], deuses e grandes videntes ajustam-se ao tempo de era em era; pois a força, tamanho e capacidade decaem e novamente ascendem.*

Assim, o modo de vida na *kṛta yuga* é inalcançável para aqueles que já não vivem nesta era: há, inclusive passagens que atrasam a criação das *varṇas* – instituição central na sociedade bramânica, cuja não observação na *kali yuga* é indicativo do final dos tempos – para as idades seguintes (MBh 6.11.1-9; *Yuga Purāṇa* 12-22). Também os quatro *Vedas*, os livros mais sagrados da religião bramânica, inexistem na *kṛta* segundo alguns textos, quando apenas um *Veda* é utilizado (MBh 3.148.13-19) Outros aspectos da *kṛta yuga* serão aprofundados mais à frente.

A esse estado de perfeição mítica contrapõe-se a realidade pessimista da *kali yuga*, especialmente em sua parte final – uma época de barbárie extrema e decadência generalizada do mundo. A hierarquia e os deveres das quatro *varṇas* estão invertidos; os homens já não

seguem a religião, nem praticam os ritos e sacrifícios, são gananciosos, egoístas e cruéis; os filhos já não respeitam os pais e matam-se; meninas dão à luz aos cinco ou seis anos de idade e meninos são pais aos sete ou oito. As impiedades praticadas pelos homens também ecoam na natureza e ocorre uma quebra da ordem cósmica. Enfim, é elencada uma grande lista de desgraças que representam vivamente os temores dos brâmanes responsáveis pela composição das descrições da última era, já que a perspectiva clássica situa o nosso tempo aí. Com o fim da *kali yuga*, porém, o mundo começa a se regenerar gradualmente e uma nova *krta yuga* se reinicia (MBh 3.188).

Mil repetições desses ciclos de quatro idades equivalem a um *kalpa*, também chamado de dia de Brahmā, deus criador no hinduísmo. Ao final de seu dia, Brahmā dorme, promovendo a destruição do universo, que permanece dissolvido durante o tempo equivalente a um *kalpa*, e é novamente criado no seu despertar<sup>7</sup>.

Há, contudo, um ciclo ainda mais amplo, adicionado a partir dos *purāṇas* (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002, p. 3-4): o da vida de Brahmā. Esta é constituída de 100 anos, sendo cada ano equivalente a 360 dias desse deus. Ao final de sua vida teríamos, enfim, uma destruição total do universo e a reabsorção de todos os elementos na unidade original (*Mārkaṇḍeya Purāṇa* 46.22-44). O cálculo, como se pode notar, alcança proporções elevadíssimas, superando até mesmo as cifras alcançadas nos cálculos astronômicos atuais: a duração total da vida de Brahmā, intervalo de tempo necessário para a destruição completa do universo, é de  $3,1104 \times 10^{14}$ , mais do que 20.000 vezes a idade do universo segundo a teoria do *big-bang* (MAGALHÃES, 2003, p. 20)<sup>8</sup>.

Outro tipo de ciclo presente na tradição indiana são os chamados *manvantaras*, “períodos de Manu”. Consistem em uma era iniciada por um “Manu” – o primeiro homem e progenitor da humanidade na concepção hinduísta –, por um novo grupo de deuses e de sete *ṛṣis* (espécie de sábios patriarcas). O fim de cada *manvantara* dá início a outro, de modo que um *kalpa* (mil *mahāyugas*) possui 14 *manvantaras*, cada um consistindo de 71 *mahāyugas* mais um período não-especificado. Essa harmonização pouco precisa com sistema de *yugas* / *kalpas* (que foi posteriormente desenvolvida e aperfeiçoada) aponta para uma origem diversa da periodização por *manvantaras* (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988, p. 116-121). Sendo assim,

<sup>7</sup> É comum encontrar a menção de que um *kalpa* equivale a uma *mahāyuga* (cf. WIDENGREN, 1995, p. 24; REITZENSTEIN, 1965, p.53), e não a mil *mahāyugas*, em desacordo com a enunciação clássica e mais comum do sistema de idades. Esta confusão, no entanto, é fundamentada por um caso desviante presente no *Mahābhārata* 12.291.14, (cf. GONZÁLEZ-REIMANN, 2002, p. 72).

<sup>8</sup> Atualizo aqui os cálculos feitos por González-Reimann (1988, p. 122).

por se tratar de uma tradição independente daquela das *yugas*, os *manvantaras* não serão objeto de análise neste trabalho.

Como se pode notar, a ciclicidade é um conceito caro às concepções indianas antigas, traço que perdura até hoje (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002, p. 180-187) e repete-se desde um nível microscópico (as reencarnações pessoais do mundo do *saṃsāra*) até um nível macroscópico (os ciclos de decadência do mundo - *yugas* -, de nascimentos do primeiro homem - *manvantaras* -, as criações e destruições sucessivas do universo - *kalpa* -, e os nascimentos e mortes do deus criador) (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988, p. 85-88).

Estabelecidas suas linhas gerais passarei agora a tratar de alguns problemas relativos à antiguidade da doutrina das idades do mundo indianas. É significativo, em primeiro lugar, o aparente silêncio da literatura védica, i.e., as porções mais antigas da literatura indiana, a respeito do sistema de *yugas* (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988, p. 57-73)<sup>9</sup>, o que leva a crer que esse sistema surgiu com o final do período védico. O seu desenvolvimento, em conjunto com a composição dos dois grandes épicos indianos, o *Mahābhārata* e o *Rāmāyaṇa*, marcariam o fim da religião védica antiga e o início do chamado hinduísmo (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002, p. 1-2). Tal afirmação, contudo, está longe de ser ponto pacífico na indologia. Com efeito, há uma passagem que foi interpretada por diversos historiadores como testemunho da doutrina das *yugas* em textos védicos. Antes de analisá-la, porém, faz-se necessária uma breve explanação acerca dos nomes das quatro *yugas*.

A origem dos termos *kr̥ta*, *tretā*, *dvāpara* e *kali* está no jogo de dados védico, que podia ocorrer tanto num contexto litúrgico, como parte do ritual de consagração de um rei, quanto no cotidiano, modalidade que parece ter sido bastante popular na antiguidade (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988, p. 59-62). Ainda que sua ocorrência seja bastante freqüente na literatura védica, não se sabe ao certo o modo pelo qual o jogo transcorria. Há, contudo, razões para acreditar que se tratava de algo bastante diverso daquilo que entendemos por um jogo de dados atualmente. Em primeiro lugar, os dados, feitos a partir da castanha da árvore *Vibhīdaka* (*Terminalia bellerica*), provavelmente não tinham vários lados com valores diferentes, de modo que o fator essencial do jogo provavelmente era o número de dados lançados (MACDONNELL; KEITH, 1912, p. 2-3). Em segundo lugar, o jogo aparentemente não dependia apenas da sorte, mas também de algum tipo de habilidade de contagem da

<sup>9</sup> A literatura sagrada hindu pode ser dividida em duas partes: *śruti* (“audição”, mais sagrada, revelada) e *smṛti* (“memória”, menos sagrada, transmitida pela tradição, mas não menos importante). A primeira compreende o *Veda*, que significa “sabedoria”, “verdade eterna”, e pode ser dividido em três partes: os *Samhitās* (coleções de hinos e fórmulas, sendo o *Ṛg Veda* a mais antiga coleção), os *Brāhmaṇas* (textos sacrificiais) e os *Āraṇyakas* (“tratados das florestas”, que culminam com os *Upaniṣads*, tratados filosófico-esotéricos), a literatura védica, portanto, inicia-se com o *Ṛg Veda* e termina com os *Upaniṣads*, (ZAEHNER, 1962, p. 9-10).



quantidade de peças lançadas (MACDONNEL; KEITH, 1912, p. 4). Por fim, havia quatro (ou possivelmente cinco, numa época mais antiga) jogadas possíveis, cujos nomes, segundo o *Taittirīya Brāhmaṇa* 3.4.16 são *kṛta*, *tretā*, *dvāpara* e *kali* (DUMONT, 1963, p. 177-182)<sup>10</sup>. Estas quatro jogadas aparentemente estavam ordenadas segundo a seqüência 4-3-2-1, respectivamente, sendo *kṛta* o lance vencedor e *kali* o perdedor (MACDONNEL; KEITH, 1912, p. 3-4).

Feita essa breve explanação do jogo de dados e da origem dos nomes das *yugas*, podemos agora analisar a passagem que foi frequentemente interpretada como a primeira menção às *yugas*, e constituiria um exemplar único em toda a literatura védica (*Aitareya Brāhmaṇa* 7.15.4 – séc.VII a.C.)<sup>11</sup>:

*Torna-se kali aquele que se deita,  
Dvāpara quando se levanta,  
Tretā quando ele está ereto,  
E kṛta quando ele se move.*

O trecho é parte de uma exortação do deus Indra para que um jovem personagem se ponha em movimento, perambule pela floresta e não fique estagnado em sua vila. Parece pouco lógico que tal passagem se refira às quatro idades do mundo. Tampouco faria sentido imaginar aqui uma referência às jogadas de dados. Os nomes de duas destas, no entanto, também possuem outro significado num sentido figurado, que parece ser empregado aqui. De um lado, *kṛta* designa boa sorte, êxito; e do outro, *kali* má sorte, conflito ou o pior de algo. Com efeito, estes dois termos, mesmo em textos em que o sistema de *yugas* aparece plenamente desenvolvido, mantiveram esses sentidos metafóricos de má e boa sorte. Os outros dois termos, *dvāpara* e *tretā* parecem ter sido utilizados aqui como gradações desses dois pólos, tal como no jogo de dados. Infelizmente, esse detalhe semântico foi de um modo geral ignorado por comentadores e tradutores (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002, p. 60-61). Sendo assim, deve-se ter o cuidado de não associar automaticamente a menção dos nomes das *yugas*, ou mesmo o próprio termo *yuga* – que, como vimos, possui outros significados – com o sistema de idades do mundo do hinduísmo.

<sup>10</sup> Nessa lista temos também a menção de *akṣarāja*, o “rei dos dados”. Porém, não é certo que se trate realmente de um lance de dados, (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988, p. 61-62).

<sup>11</sup> A tradução da passagem é minha, feita a partir da tradução inglesa de Arthur B. Keith (1920, p. 302).

Outro trecho da literatura védica interpretado como testemunho do sistema de *yugas*<sup>12</sup> é o *R̥g Veda*<sup>13</sup> 10.10.10, onde lemos que “idades futuras [*uttarā yugāni*] virão, de fato, quando parentes de sangue agirão como se não tivessem parentesco” (O’FLAHERTY, 1981, p. 248). O contexto da passagem é de um diálogo entre os gêmeos primordiais, Yama e sua irmã Yamī, no qual esta tenta, sem sucesso, seduzir seu irmão a possuí-la, cometendo o incesto. Ainda que o texto explicita a idéia da decadência futura da humanidade, não menciona de forma alguma um sistema de idades ou algo parecido.

A doutrina das *yugas*, enquanto um sistema de idades do mundo, portanto, parece estar ausente da literatura védica. O que poderia, então, ser dito a respeito da sua datação? As seções do *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, um dos mais antigos *Purāṇas*, em que são mencionadas as *yugas* são datáveis no séc.III d.C. e possivelmente anteriores. Já o *Mānava Dharma Śāstra* já devia existir em sua forma atual no séc.II d.C. (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988, p. 99). No entanto, o testemunho mais antigo e datável com precisão acerca das *yugas* do qual dispomos é o chamado *Yuga Purāṇa* (YP). Este consiste em um capítulo de uma obra de astrologia (*jyotiṣa*, i.e., o estudo de fenômenos naturais), chamada *Gārgīya-jyotiṣa* (GJ). Seu autor é Garga ou Vṛddha-Garga (“Garga, o velho”) (MITCHINER, 2002, p. 1-3).

A data de composição sugerida por Mitchiner (2002, p. 92-94) para esse texto é 25 a.C. Tal precisão na datação é, com certeza, algo incomum no contexto da indologia. Comparações com outros textos e análises filológicas permitem formular essa hipótese<sup>14</sup>, porém, mais decisivas são as referências a personagens e eventos históricos presentes no YP, ocorridas na forma de profecias *ex eventu*. Ou seja, grande parte daquilo que é colocado como eventos futuros corresponderia historicamente aos acontecimentos contemporâneos ao autor. Assim, as profecias *ex eventu* que mencionam as referências históricas mais recentes nos permitem situar o texto num período mais específico, estabelecendo um *terminus ante quem*.

As referências ao rei Agnimitra (YP 77) e à sua dinastia (*Śuṅga*) estabelece que o texto não pode ser anterior ao séc.II a.C. Por outro lado, a menção de uma incursão cita (*śaka*,

<sup>12</sup> Os termos *kr̥ta*, *khārvā*, *dvāpara* e *puṣya* aparecem no *Ṣaḍviṃśa Brāhmaṇa* 5.6, texto da literatura védica tardia. No entanto, não são aplicados a idades, mas a fases da lua (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002, p.223-226). A passagem parece especialmente interessante por constituir talvez a primeira ocasião em que os nomes das jogadas de dados são aplicados a uma forma de divisão do tempo.

<sup>13</sup> Embora não o faça explicitamente, Widengren (1995, p. 24-25) parece pressupor isso ao argumentar que os seres da primeira idade eram gêmeos andróginos. Para as passagens do *R̥g Veda* (RV) utilizei para as minhas traduções para o português, a tradução inglesa de O’Flaherty (1981).

<sup>14</sup> Assim, a linguagem utilizada é uma forma híbrida de sânscrito, vigente na Índia entre o séc.I a.C e V. d.C. O relato provavelmente foi composto antes dos *Purāṇas*, do MBh 3.186-189, e no *Harivaṃśa* (esses textos, explicitamente ou não, usam trechos do próprio YP ou outras partes do GJ como fonte) e antes da tradição do *Rāmāyaṇa* se tornar popular (o texto ignora a tradição relativa a esse épico). Por esses motivos, Mitchiner (2002, 92-94) acredita que o YP deve ter sido composto até o séc.II d.C. Para um aprofundamento de uma discussão filológica do tema, ver Mitchiner (2002, p. 33-51).

YP 62, 88-89), ao invés do estabelecimento na Índia propriamente de um reino por esse povo sugere um intervalo entre 60 a.C. (datação das primeiras incursões citas na Índia) e 25 d.C. (data do estabelecimento de reinos indo-citas e indo-partas). Tampouco há menção de *kuṣāṇas* e *pahlavas*, povos que invadiram a região em meados do séc.I d.C, sugerindo, portanto, uma composição anterior. Já a menção da dinastia dos *Śātavāhanas* (início em 50 a.C., cf. YP 63) sem detalhar os reis posteriores ao segundo membro da dinastia (rei “Śata”) faz a datação do YP e do GJ como um todo mais provável ser por volta de 25 a.C. (MITCHINER, 2002, p. 55-86; 92-94).

O YP é importantíssimo na discussão do tema das *yugas* por tratar-se de um dos poucos textos tão pontualmente datáveis nessa área. Embora a argumentação levantada por Mitchiner seja bastante convincente, parece-me, contudo, que o YP está longe de representar indubitavelmente o testemunho mais antigo da doutrina das *yugas*, tal como pretende esse autor. Acredito que maior atenção deva ser dada aqui ao MBh. Neste temos numerosas menções do sistema de *yugas*, e a datação do texto como um todo se estende desde o séc.V a.C. até o séc.V d.C. (VAN BUITENEN, 1973, p. XXIV-XV). Uma vez que é fruto de uma tradição oral, o épico possui um caráter marcadamente compósito. Por isso seu período de composição é tão largo e pode até mesmo extrapolar esse intervalo de oito séculos, principalmente em relação ao seu *terminus ante quem*. Assim, deve-se salientar que esse caráter compósito do MBh impede, à primeira mão, a afirmação da anterioridade do YP em relação a qualquer passagem acerca das *yugas* do épico<sup>15</sup>.

No que diz respeito às origens do MBh, se por um lado não há dúvidas de se tratar de um texto pós-védico (VAN BUITENEN, 1973, p. XXIV), por outro, é possível que seu conteúdo preserve concepções mais antigas, védicas, ou mesmo pré-védicas, indo-européias. Dumézil e Hildebeitel se baseiam na validade dessa hipótese e defendem que o fato de certos aspectos não aparecerem no RV ou em outros textos védicos não implica que eles não existissem na época pré-hinduísta da história indiana (HILTEBEITEL, 1972, p. 95-135)<sup>16</sup>.

A questão da datação da doutrina das *yugas*, portanto, depende em grande parte da postura que se adota na análise do processo de composição do MBh. González-Reimann (2002, p. 201-207), argumentando a partir da lógica interna do texto e analisando com mais precisão a terminologia relacionada ao tema, defende que o sistema de idades do mundo não faz parte do núcleo original do épico. As referências claras a essa doutrina proveriam de

<sup>15</sup> O que vale para o MBh 3.186-189, cuja posterioridade em relação ao YP ficou bem demonstrada (cf. supra, nota 13), não necessariamente valerá para outros trechos

<sup>16</sup> Semelhante concepção é defendida por Biardeau, que, no entanto, prefere não recuar essas origens à sua raiz indo-européia (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002, p. 8-9).

estratos mais recentes do texto e ela não seria um tema essencial à narrativa<sup>17</sup>. De acordo com essa perspectiva, seria possível, tanto que a doutrina tenha sido gradualmente inserida, quanto que ela tenha se desenvolvido aos poucos no seio do texto. A formação do sistema de *yugas* estaria, de qualquer forma, atrelada à composição do épico (séc.V a.C. - séc.V d.C.) e se trataria de um processo marcante do fim da religião védica e do início daquilo que chamamos de hinduísmo.

A argumentação de González-Reimann acerca desse tema me parece bastante razoável; o debate, porém está longe de terminar. Especialmente interessante é sua proposta de associar o surgimento das *yugas*, que parecem refletir um estado de desordem social, política e religiosa ao período compreendido entre os séc. III a.C. ao séc. IV d.C. Nesse intervalo de tempo, vê-se motivos de sobra, na perspectiva de um brâmane da época, para o pessimismo e o horror expressos nas descrições da terrível *kali yuga*, nossa era contemporânea. Em primeiro lugar, há a ascensão das duas grandes religiões desviantes do bramanismo, o jainismo e especialmente do budismo, abraçada pelo imperador Aśoka (séc. III a.C.) e responsável por exercer grande influência na Índia. Em segundo lugar, há as invasões estrangeiras (de citas, gregos, *kuṣāṇas* etc.), mencionadas no MBh 3.186.25-55 e, como referido anteriormente, também largamente no YP. Por fim, a mim parece questionável, até pelo enorme volume da literatura védica, que o sistema de idades tenha passado despercebido em todo o período pré-hinduista, já que ele parece estar ausente da literatura védica. Isso poderia indicar, portanto, um surgimento tardio da doutrina.

Por outro lado, ao notar as semelhanças que o sistema de *yugas* possui com as cinco raças de Hesíodo (*Os trabalhos e os dias* 106-201, séc.VIII-VII) e as quatro (ou sete) idades do texto persa *Bahman Yasht*, é tentador estabelecer uma origem indo-européia comum a essas concepções. Parece-me, de fato, que uma possibilidade de resposta para essas questões possa estar justamente numa análise da relação desses sistemas de idades com possíveis modelos indo-europeus, caminho cujo ponto de partida pode ser a da trifuncionalidade proposta por Dumézil (LYLE, 1982, p. 25-27).

---

<sup>17</sup> As adições posteriores das *yugas* estariam fortemente relacionadas com a apropriação do épico pelos Vaiṣṇavas, adoradores de Viṣṇu. Aponta para isso a grande insistência na definição desse deus como divindade suprema em passagens relativas às *yugas*, (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002, p. 203-206).

## Capítulo 2 – Androginia e a *krta yuga*

Feita essa introdução aos principais problemas envolvendo o sistema das *yugas*, pretendo avançar na discussão envolvendo sua relação com o tema da androginia e a argumentação de Widengren a esse respeito.

Ao fazer uma breve exposição acerca do funcionamento das idades do mundo hinduístas, Widengren, afirma em certo momento que os seres da primeira idade “são formados como gêmeos (andróginos)” (WIDENGREN, 1997, p. 25, tradução nossa). Como já mencionado anteriormente, o autor diz utilizar para todo o delineamento da doutrina de *yugas* três autores modernos: Olrik (1922), Reitzenstein (1965) e Abegg.

O único trecho de uma fonte primária indiana citado por Widengren para justificar sua proposição é o RV 10.10.10, onde temos um diálogo entre os gêmeos primordiais, Yama e sua irmã, Yamī. Estes constituiriam, segundo esse raciocínio, uma forma variante do andrógino primordial, embora tampouco essa idéia seja explicada pelo autor. Por outro lado, já foi comentada acima a ausência de uma elaboração do sistema de *yugas* nesta passagem. O fato da expressão *uttarā yugāni* (“idades/gerações futuras”) ser empregada aí não implica necessariamente na presença de um sistema de idades como aquele traçado no capítulo 1 deste trabalho.

Em nenhuma das ocorrências que tive contato pude encontrar qualquer referência aos seres da primeira idade como gêmeos andróginos. Também não percebi indicações nesse sentido ao ler a obra de Olrik e de Reitzenstein. Estes, por sua vez, baseiam-se seus trabalhos no MBh 3.148.5-37 e 3.186-189, onde nada é mencionado a esse respeito. Por fim, não é especificada qual obra de Abegg é utilizada, o que me impossibilitou a consulta deste autor.

Uma outra passagem presente no MBh, porém, pareceu-me à primeira vista como uma possível resposta para a questão. O trecho está situado numa seção onde há uma longa discussão acerca da cosmologia e cosmografia indianas. Em certo ponto o texto versa sobre as *yugas*<sup>18</sup>, onde temos a afirmação de que (MBh 6.11.8): “pessoas muito fortes e nobres, dotadas com o poder da procriação, nasciam na *krta*, ó rei, como se fossem grandes sábios ascetas”<sup>19</sup>. O YP 9-11 corrobora, em parte, com essa passagem ao afirmar que todos os

<sup>18</sup> Estranhamente, o texto dá a entender que a sucessão das *yugas* ocorre apenas na terra dos *bhāratas*, i.e., o reino disputado na guerra que constitui o eixo central da narrativa do MBh (cf. MBh 6.11.1-3).

<sup>19</sup> A tradução para o português é minha e baseada na tradução para o inglês de González-Reimann (2002, p. 212).

homens da *kṛta yuga* possuíam o poder do *tapas*, do ascetismo<sup>20</sup> e que não havia entre eles união sexual.

À primeira vista o trecho causa estranhamento: porque aparecem aqui associados ascetismo, que significa, no contexto indiano, antes de mais nada, castidade (O'FLAHERTY, 1973, p. 40-41), e um “poder de procriação”? Referir-se-ia essa passagem, que parece implicar num modo de procriação assexuada, a uma característica andrógina dos seres da primeira idade? A proposição faria sentido se considerássemos que o andrógino, ao possuir os dois sexos em si, seria capaz de reprodução sem a necessidade de unir-se com outro. A esse respeito, portanto, convém analisar atentamente como o andrógino é retratado nos mitos indianos.

Por mais lacunar que seja a argumentação de Widengren, deve-se reconhecer que, de fato, o andrógino é, na tradição indiana, em várias ocasiões relacionado com a primordialidade. Um exemplo disso, aludido pelo próprio Widengren, encontra-se no já mencionado fragmento do gnóstico sírio Bardesanes (c. 154-222 d.C.), onde este relata a descrição de uma estátua andrógina feita a ele por enviados indianos à corte do imperador romano Elagabalus (218-222 d.C.).

O primeiro fator a ser considerado em relação a esse fragmento é que a descrição da estátua chegou até nós pela mediação de quatro narradores diferentes: os enviados indianos fizeram a descrição a Bardesanes, o qual a reproduziu num texto. Este texto, dependendo da ocasião, teria sido repetido literalmente ou parafraseado pelo filósofo neoplatônico Porfírio (234-c. 305 d.C.). Por fim, o relato de Porfírio é citado literalmente por Stobias na sua obra *Antologia*.

Sabemos, portanto, que o filósofo neoplatônico nem sempre segue sua fonte ao pé da letra. Paralelismos com outros textos greco-romanos podem ser encontrados nas partes em que o texto de Bardesanes não é citado literalmente (LACROSSE, 2008, p. 222-223). Felizmente, para a descrição da estátua, trecho mais relevante neste estudo, Porfírio menciona explicitamente estar seguindo o texto original “palavra-por-palavra” (κατὰ λέξιν, AN 1.3.56.29), o que faz da passagem em questão um relato de segunda mão. Não conhecemos, contudo, o processo da transcrição do relato dos indianos a Bardesanes. Sendo assim, fica

---

<sup>20</sup> Este termo, que significa primariamente “calor”, denota aqui o fervor do ascetismo ou o poder advindo dele (MONIER-WILLIAMS, 2008). O *tapas* é acumulado pelo asceta mediante meditação, mortificação e castidade, e gasto com o ato sexual, com paixões, ou com ações tidas como ímpias pela religião hindu, tais como a morte de um brâmane. O MBh 3.148.13 também parece reputar o ascetismo aos homens da primeira idade ao afirmar que a renúncia (*saṃnyāsa*) era o único *dharma*, i.e., a única lei, o único caminho a ser seguido (cf. GONZÁLEZ-REIMANN, 2002, p. 216)

claro que se deve tomar especial cuidado com interpretações muito literais durante a análise deste fragmento.

O contexto da descrição, de forma simplificada, é o seguinte. Porfírio, desejando provar o poder das águas (especificamente as do Estige) como garantidoras da verdade, cita dois casos de ordálios pela água que seriam praticados na Índia. Um desses ordálios ocorreria num lago situado dentro de uma caverna. É no seu interior que se encontra a estátua em questão. Segue-se, portanto, a descrição (AN 1.3.56.29-46<sup>21</sup>):

*E [os enviados indianos] diziam também haver uma grande caverna natural em uma montanha altíssima, aproximadamente no centro da terra. Na caverna há uma estátua, que estimam ter dez ou doze cúbitos [5 a 6 metros], de pé e ereta, tendo os braços abertos na forma de uma cruz. O lado direito de seu semblante é masculino e o esquerdo feminino. Igualmente, o braço e o pé e todo o seu lado direito é masculino e o esquerdo feminino. Ao ver [a estátua] espanta-se com a combinação e com a assimetria dos dois lados em um só corpo. Dizem eles que nesta estátua está gravado em volta do seio direito o sol e em volta do esquerdo a lua e que abaixo dos dois braços está gravado com técnica uma série de seres divinos [ἀγγέλων], e tudo quanto existe no universo, isto é, o céu, as montanhas, o mar, os rios, o oceano, as plantas, os animais, enfim, tudo o que existe. Dizem ter dado deus esta estátua para seu filho, no momento em que criava o universo, para que ele tivesse um modelo a ser observado.*

A julgar pela descrição, tudo indica que a figura em questão corresponde com certa precisão a uma forma do deus Śiva, chamada *Ardhanārīśvara*, na qual aparece unido em um mesmo com a sua consorte, *Pārvatī/ Śakti* (LACROSSE, 2008, p. 224-227). Além disso, uma vez que possui a representação de “tudo o que existe” e sendo um modelo visual usado para a criação do universo, a estátua parece constituir uma *imago mundi*, i.e., uma imagem

<sup>21</sup> A tradução apresentada aqui é minha a partir do texto grego, cuja edição utilizada aqui é a do *Thesaurus Linguae Graecae* - TLG (2001). A tradução inglesa presente em Ramaswami (1979, p. 43-44) serviu-me como apoio. Segue a passagem em grego: Ελεγον δὲ καὶ σπήλαιον εἶναι αὐτοματον, μέγα, ἐν ὄρει ὑψηλοτάτῳ σχεδὸν κατὰ μέσον τῆς γῆς, ἐν ᾧ σπηλαίῳ ἐστὶν ἀνδριάς, ὃν εἰκάζουσι πηχῶν δέκα ἢ δώδεκα, ἐστῶς ὀρθός, ἔχων τὰς χεῖρας ἠπλωμένας ἐν τύπῳ σταυροῦ· καὶ τὸ μὲν δεξιὸν τῆς ὄψεως αὐτοῦ ἐστὶν ἀνδρικόν, τὸ δ' εὐώνυμον θηλυκόν· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ βραχίον ὁ δεξιὸς καὶ ὁ δεξιὸς ποὺς καὶ ὄλον τὸ μέρος ἀρσενικόν καὶ τὸ εὐώνυμον θηλυκόν, ὡς ἰδόντα πινὰ ἐκπλαγῆναι τὴν σύγκρασιν, πῶς ἀδικοῦτως ἐστὶν ἰδεῖν τὴν ἀνομοιότητα <τῆνδε> τῶν δύο πλευρῶν ἐν ἐνὶ σώματι. Ἐν τούτῳ τῷ ἀνδριάντῳ λέγουσι γεγλύφθαι περὶ τὸν μαζὸν τὸν δεξιὸν ἥλιον καὶ περὶ τὸν ἀριστερὸν σελήνην καὶ κατὰ τῶν δύο βραχιόνων ... τέχνη γεγλύφθαι ἀγγέλων ἀριθμὸν καὶ ὅσα ἐστὶν ἐν τῷ κόσμῳ, τουτέστιν οὐρανὸν καὶ ὄρη καὶ θάλασσαν καὶ ποταμοὺς καὶ ὠκεανὸν καὶ φυτὰ καὶ ζῶα καὶ ἀπλῶς ὅσα ἐστί. Τοῦτον τὸν ἀνδριάντα φασὶ δεδωκέναι τὸν θεὸν τῷ υἱῷ, ὀπηνίκα τὸν κόσμον ἐκτιζεν, ἵνα θεατὸν ἔχη παράδειγμα.

microscópica do cosmos. Esta representação está intimamente ligada com o chamado *axis mundi*, o eixo sustentador de toda a criação. Estes conceitos, cunhados por Eliade (1992, p. 23-37) para interpretar a cosmologia de vários povos antigos, estão relacionados ao centro do mundo, ao local de origem da criação<sup>22</sup>. Outro fator que liga essa estátua à primordialidade é a própria menção de que ela teria servido como um modelo no momento cosmogônico.

Outro exemplo de hermafroditismo primordial, provavelmente o mais antigo no contexto indiano, é o par védico Céu-Terra (Dyāvā-Prithivī), no qual o primeiro é masculino e o segundo feminino. O primeiro ato cosmogônico, atribuído a Viṣṇu, Indra ou Varuṇa, dependendo do texto, foi o de separá-lo em duas partes (ou três, incluindo a atmosfera) (O'FLAHERTY, 1980, p. 310-312). Neste, como em outros casos onde encontramos a androginia associada a um momento primordial, o andrógino é estéril, não possui a capacidade de criação, sendo, de certo modo, uma forma de representação do caos primordial. Por isso tal separação constitui um ato cosmogônico.

Semelhante idéia, de separação dos sexos como requisito para a criação, é encontrada no mito em que Prajāpati (ou Brahmā, ou Puruṣa, dependendo da versão), o deus criador, se divide em “marido e mulher”, e gera os homens a partir da cópula com sua parte feminina (cf. *Matsya Purāṇa* 3.1-12, *Bṛhaddharma Upaniṣad* 1.4.3-4). Esta, temendo o incesto, tenta fugir dele transformando-se em diversos animais; o deus, por sua vez, faz o mesmo, dando origem às diversas espécies que há no mundo (O'FLAHERTY, 1980, p. 310-312). O incesto implícito após a separação de Prajāpati pode ser interpretado na mitologia como entre pai e filha, ou entre irmão e irmã, normalmente gêmeos (O'FLAHERTY, 1973, p. 112-117). Aqui a ligação entre os gêmeos primordiais Yamā e Yamī (cf. RV 10.10.10, citado acima) e o andrógino, pouco explicada por Widengren, é esclarecida: os gêmeos seriam frutos da separação do ser hermafrodita primordial, embora não constituam o ser primordial em si.

A divisão do andrógino em duas partes também aparece numa série de mitos que descrevem a fundação do ato sexual como meio de reprodução dos homens. Segue uma ocorrência presente no *Viṣṇu Purāṇa* 1.7<sup>23</sup>:

---

<sup>22</sup> O *axis* é um pilar que, situado no centro, sustenta toda a criação. Esse eixo atravessa os três níveis cósmicos (o submundo, a terra e os céus), estabelecendo uma ruptura e um canal de comunicação entre eles. Por ser o ponto mais alto da terra, uma das formas possíveis de manifestação do eixo cósmico é o da montanha sagrada. Na Índia essa formulação também é concretizada com o simbolismo do Monte Meru, o qual está igualmente presente na cosmogonia de hindus, budistas e jainas. Presente desde a criação, ele é o pilar que separa o céu da terra e comunica-se com os infernos, é o centro do universo (ELIADE, 1992, p. 23-37).

<sup>23</sup> A tradução do trecho é minha, a partir da tradução inglesa de Wilson (1840, p. 100-104). Daqui para frente, será referido como VP.



*De Brahmā, continuando a meditar, nasceu prole engendrada pela mente, [...] mas, como eles não se multiplicavam, Brahmā criou outros filhos engendrados pela mente, como ele próprio [...] mas eles eram desprovidos de desejo e paixão, inspirados com a sabedoria sagrada, apartados do mundo e sem vontade de descendência. Quando Brahmā percebeu isso, encheu-se de ira capaz de consumir os três mundos [...] Então, a partir de sua testa surgiu Rudra [Śiva] [...], com uma aparência metade masculina e metade feminina, ‘Separa-te’, disse-lhe Brahmā [...] Obedecendo ao seu commando, Rudra tornou-se duplo, separando sua natureza masculina e feminina.*

Assim, inicialmente, as primeiras criaturas são concebidas mentalmente por Brahmā, o deus criador. Mas são incapazes de procriar, ou, em outras versões, tornam-se ascetas, ignorando as ordens do deus para se multiplicarem. Em algumas ocorrências desse mito, a reprodução não era possível pela ausência de mulheres (O’FLAHERTY, 1973, p. 70-73). Assim, a criação mental, assexual, feita por Brahmā, dá origem a seres igualmente assexuados e deve ser substituída por outra modalidade de criação para que os homens se multipliquem. A concepção deve ser sexual, de modo que as criaturas geradas seguirão o mesmo modelo e se reproduzirão. Śiva, então, surge para resolver a situação, aparecendo na sua forma andrógina, a qual é, em seguida, dividida em duas partes, uma masculina e uma feminina, possibilitando o intercuro sexual.

A partir dos exemplos aqui citados podemos reconhecer como o andrógino é na mitologia hindu frequentemente relacionado a um momento primordial e intimamente ligado à criação, seja ela num nível macroscópico (cosmogonia), seja num nível microscópico (reprodução humana). No entanto, em todos os contextos em que é evocado, o andrógino deve separar-se para que seu papel no mito seja cumprido, pois ele é, em si, estéril. Enquanto os dois princípios sexuais coexistirem num mesmo corpo, a fertilidade e a reprodução não são impossíveis. Assim, a função do andrógino nos mitos relacionados a um momento primordial, de fundação, é em última instância separar-se.

Tendo isso em vista, uma interpretação de que os homens da *kr̥ta yuga* são gêmeos andróginos parece improvável a partir do MBh 6.11.8, onde é referido a eles “poder de procriação”. Além disso, o YP 15 afirma que as mulheres e as características femininas só foram criadas na segunda era, a *tretā yuga*, e sem características femininas não pode haver um andrógino. Talvez uma melhor solução possa ser buscada para a questão.

Acredito que uma interpretação mais adequada dessas passagens é possível à luz da visão da cultura indiana sobre o ascetismo e sobre o poder a ele associado (*tapas*). A imagem do *tapas* nos mitos possui traços fantásticos, que imputam ao asceta poderes sobre-humanos. Assim, um asceta poderoso é capaz de queimar seus inimigos com o pensamento (MBh 3.113-15) ou perturbar o envio da chuva. Nos mitos envolvendo o sábio R̥ṣyaśṛṅga, de uma forma geral, o asceta muito casto e poderoso é visto como uma ameaça pelos deuses, sendo, de uma forma ou de outra, causador da escassez da chuva. Em outros casos, é o poder advindo da castidade de R̥ṣyaśṛṅga que provoca a chuva (cf. MBh 3.110-113). O deus Indra, responsável pelo envio das chuvas e temendo o poder excessivo de R̥ṣyaśṛṅga envia uma ninfa divina (*apsaras*) para seduzi-lo e quebrar sua castidade (O'FLAHERTY, 1973, p. 42-52). O resultado assemelha-se a um ato de “magia simpática”: derramamento de sêmen, enfim, provoca o derramamento das águas do céu.

Além disso, o *tapas* é, no plano mitológico, associado à fertilidade ou mesmo ao próprio poder criativo. Em várias ocorrências nos *Brāhmaṇas*, o demiurgo (Brahmā, Prajāpati ou outro), cria a partir do *tapas*, do calor criativo advindo do ascetismo, que esquentas as águas primordiais (*Śatapatha Brāhmaṇa* 6.1.3.1-2; *Kauṣītaki Brāhmaṇa* 6.1). Igualmente, no famoso hino cosmogônico RV 10.129 é do *tapas* que surge a força vital que dá origem ao universo (O'FLAHERTY, 1973, p. 41-42). Mesmo no plano humano, ascetismo e a castidade são mencionados como fomentadores dos poderes sexuais e da virilidade de um indivíduo: o abade Dubois, visitando a Índia no séc.XIX, descreve com horror como os ascetas se gabavam de sua virilidade, citando outros sábios lendários capazes de manterem intercuro sexual por milhares de anos, capacidade que seria advinda precisamente de sua castidade (O'FLAHERTY, 1973, p. 5).

Desse modo, o cenário delineado pelas passagens do MBh 6.11.8 e YP 9-11 acerca dos homens da primeira idade torna-se mais claro à luz das características atribuídas ao poder ascético na Índia. Os seres vivendo no tempo mítico da *kṛta yuga*, época de uma perfeição já não alcançável, não praticavam o intercuro sexual (YP 9<sup>24</sup>, já que ainda não havia mulheres, cf. YP 15), eram ascetas dotados do poder do *tapas* (YP 11) e, ainda assim, capazes de procriar-se. Embora não haja menção explícita disto, é possível supor tratar-se de uma reprodução assexuada, unilateral, tal qual a realizada por Brahmā no supracitado VP 1.7. Esta característica é atribuída também a alguns deuses védicos que por vezes são representados como machos grávidos, como Tvaṣṭṛ (cf. *Atharva Veda* 9.4.1-6), e Prajāpati, o deus criador,

<sup>24</sup> O MBh 3.148.20 parece dizer o mesmo onde se lê que as pessoas na *kṛta yuga* “atingiam o objetivo supremo [...] obtendo frutos sem desejo [*akāmaphalasamyogāi*]” (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002, p. 216-219).

que mesmo sendo um deus masculino, pode ser retratado com seios e barriga saliente (O'FLAHERTY, 1980, p. 26-29). Outra possibilidade é supor a ausência de qualquer tipo de procriação, já que os seres vivem 100.000 anos (YP 8) ou mesmo não morrem (YP 7; MBh 3.148.11). De qualquer forma, o aspecto chave aqui é a ausência do sexo ou do desejo (tal como os primeiros homens criados por Brahmā no VP 1.7) como um traço da era mítica.

Como, então, interpretar esse aspecto do mito? A meu ver, um dos grandes significados da doutrina das *yugas* é precisamente a explicação e justificativa da dura e penosa condição humana (condição natural, social, religiosa, etc.) atual, da *kali yuga*, em oposição ao passado mítico da *krta yuga*, cuja natureza e modo de vida são inatingíveis e não devem ser mais buscados. Assim, se hoje se vê a ascensão de hereges e o desrespeito às atribuições das *varṇas* (MBh 3.186.25-55); antes vivia-se de acordo com o *dharma* (YP 16-20); se hoje as pessoas têm doenças e morrem logo, na *krta yuga* inexistia a morte (YP 7<sup>25</sup>), ou a vida durava milhares de anos (MBh 6.11.5-6); se hoje a terra deve ser cultivada para a produção de alimentos, na *krta yuga* os víveres cresciam por conta própria (MBh 3.148.13; 12.70.12)<sup>26</sup>.

Ora, a reprodução sexual, tal como a morte, é apenas mais uma das condições impostas ao homem na *kali yuga*. Analogamente, em uma versão do mito de criação<sup>27</sup> (O'FLAHERTY, 1973, p. 136-137), a criação sexual é relacionada à mortalidade, enquanto que a ascética gera seres imortais. No texto lê-se que a terra havia se tornado excessivamente cheia de criaturas vivas, levando Brahmā a resolver destruir todas elas. Śiva, porém, aconselha-o a ter piedade e, ao invés de destruir todos de uma vez, criar um “período de quietude” para todas as criaturas (i.e., criar a morte). Brahmā, então, cria o ciclo de nascimentos e mortes, que constituem a roda do *samsāra*. Em seguida, de sua raiva e de seu suor surge uma mulher, o “espírito de morte e dissolução universal”, a quem o deus instrui a matar as criaturas vivas periodicamente.

A mulher, nesse mito, introduz no mundo a dualidade dos sexos (e conseqüentemente, o intercuro sexual<sup>28</sup>) e traz consigo a morte. O paralelo com o YP aqui é patente: na primeira

<sup>25</sup> O YP se contradiz no verso seguinte, ao afirmar que a vida durava 100.000 anos.

<sup>26</sup> É interessante notar a presença desse mesmo tema em Hesíodo. *Os trabalhos e os dias* 116-120.

<sup>27</sup> A passagem se encontra no primeiro apêndice do sétimo livro do MBh e é reproduzida por O'Flaherty (1973, p. 136-137).

<sup>28</sup> Muito embora nada seja afirmado na passagem em relação à criação do ato sexual, não deve ser por acaso que a morte é trazida por uma mulher. Uma idéia semelhante pode ser encontrada em outro mito hesiódico, o de Pandora, presente *Nos trabalhos e os dias* 42-105, obra que é em grande parte dedicada à descrição da condição penosa do homem. Aqui, a mulher também é responsável por introduzir no mundo os males e as doenças que causam a morte entre os homens: νόσων τ' ἀργαλέων ἅ τ' ἀνράσι κῆρας ἔδωκαν (“penosas doenças que deram a morte aos homens”, *Os trabalhos e os dias* 92).

idade não havia nem mulheres (YP 15) nem a morte (YP 7), elementos que só vão surgir no mundo a partir da era seguinte.

Outra formulação dessa mesma idéia pode ser encontrada em mais um mito de criação, relatado no *Śiva Purāṇa* 7.1.12.1-2, 7.1.12.19-22, 7.1.12.44-47 (O’FLAHERTY, 1973, p. 72) e que constitui uma variante do mesmo tema apresentado no VP 1.7: Brahmā, após criar a partir de sua mente seres “sem paixão” e desinteressados em procriar, pede auxílio a Śiva. Este, então, gera seres imortais, que encham a terra, provocando novamente o descontentamento de Brahmā. Desejando, então, criar mediante o intercuro sexual, Brahmā realiza *tapas* por Śiva. Este, enfim, aparece na sua forma andrógina, dando a Brahmā seu poder criativo feminino. A partir do andrógino são criados homem e mulher, os quais dão início à raça dos mortais. Essa versão do mito é ainda mais explícita ao colocar a sexualidade numa relação de causa e consequência para com a mortalidade<sup>29</sup>.

De forma análoga, se na *kr̥ta yuga* os homens não estão sujeitos ao contato carnal, pois a reprodução sexual não é uma necessidade; na *kali yuga* o devoto deve derramar sua semente para viver de acordo com seu tempo. A quebra da castidade é uma característica negativa, mas inevitável na presente era, pois, embora a *kr̥ta yuga* expresse um estado ideal de perfeição, essa condição ideal se restringe àquela idade. A realidade a ser vivida é outra, e nela há trabalho, sofrimento, conflitos, mentiras, doenças, morte, intercuro sexual, entre outras coisas. Nesse sentido, as *yugas* constituem, de certa maneira, um mito alentador: se a conduta religiosa busca sempre um ideal, a *kali yuga* nos garante que tal objetivo é inatingível e que um outro ideal, apropriado a esta era, deve ser seguido<sup>30</sup>.

A descrição presente no MBh 6.11.8, em conjunto com algumas passagens do YP, contribuíram para a compreensão do mito das idades hinduístas como um mito de fundação da condição humana, simbolizada pelo contraste entre o modo de vida na *kr̥ta yuga* e os males da *kali yuga*. No entanto, ainda deve ser respondida a própria proposição que impulsionou esta pesquisa, da qual tratarei no próximo capítulo. Enfim, o fio condutor estabelecido por

---

<sup>29</sup> Vale lembrar que, de acordo com os mitos envolvendo o sábio R̥ṣyaśṛṅga, é por meio da sexualidade que Indra quebra o crescente e perigoso poder do asceta, advindo de um grande *tapas*. O fato de Śiva ser ao mesmo tempo um deus erótico e um deus destruidor (de demônios) é significativo, pois também ele utiliza-se de métodos e subterfúgios sexuais para quebrar o poder dos demônios e matá-los. Os mitos em que Śiva combate demônios, portanto, são ricos em materiais que indicam a natureza perigosa e por vezes fatal do sexo e também da mulher como provocadora desse mal (O’FLAHERTY, 1973, p. 179-190).

<sup>30</sup> O mito das raças em Hesíodo. *Os trabalhos e os dias* 109-201 aparece com um significado semelhante. Considerando o contexto no qual se situa, uma admoestação a seu irmão Perses, que vive uma vida reprovável e pouco dedicada ao trabalho, Hesíodo apresenta dois mitos: primeiramente o de Pandora e depois o das cinco raças, ambos servindo para mostrar como o mundo já não é livre de males como outrora fora e que, portanto, o homem deve enfrentar uma luta diária (*Os trabalhos e os dias* 11-27)

Widengren, unindo a doutrina das *yugas*, o RV 10.10.10, a estátua andrógina descrita por Bardesanes e a estátua da profecia daniélica pode ser seguido satisfatoriamente?

### Capítulo 3 – O caminho entre as duas estátuas

A essa altura do trabalho convém expressar uma consideração. Não se pretende questionar aqui toda a argumentação de Widengren em relação à influência do zoroastrismo sobre o judaísmo e especificamente da concepção de idades presente no BY sobre aquela presente em Dn 2 (WIDENGREN, 1997, p. 28-56), com a qual tendo a concordar. Algum tipo de influência entre as doutrinas apresentadas nos dois textos é bastante provável, como parece indicar uma comparação entre eles. O que está sendo colocado em questão aqui é a argumentação apresentada por Widengren (1997, p. 24-27) para incluir a tradição indiana junto à persa como *locus* original da concepção de idades do mundo encontrada em Dn, assim como a explicação do uso da estátua em Dn 2 a partir da estátua descrita por Bardesanes. Isso não significa que o mundo indo-iraniano não possa ser de fato o contexto original do mito. Por questões metodológicas e pela natureza deste trabalho, porém, não pretendo adentrar nessa questão. É desnecessário dizer que uma avaliação da controvérsia relativa à origem das idades do mundo está muito além do escopo desta pesquisa. No que diz respeito à Índia, porém, a meu ver, a hipótese de uma influência sobre Dn deve ser mais bem discutida.

Recapitulando a questão, de acordo com Widengren (1995, p. 24-56), as quatro monarquias do livro de Daniel poderiam ser ligadas às *yugas* indianas mediante a simbologia presente na descrição de Bardesanes<sup>31</sup>.

Embora não constitua propriamente um testemunho pertencente à tradição indiana, o relato de Bardesanes traria informações importantes a esse respeito, como demonstra a caracterização surpreendentemente aproximada da iconografia do *Śiva Ardhanārīśvara*<sup>32</sup> presente na passagem. Nesta, porém, nada é mencionado a respeito das idades de mundo ou de algo semelhante e qualquer idéia de temporalidade está ausente da estátua de Bardesanes.

Um dos fatores aludidos por Widengren para relacioná-la às *yugas* é a sua característica hermafrodita, que encontraria paralelo numa suposta androginia dos homens da

---

<sup>31</sup> Deve-se considerar também as eras descritas no BY, que ocupam a maior parte da atenção de Widengren (1997, p. 28-42). O esquema presente nesse texto persa apresenta diversos pontos em comum com as monarquias daniélicas, tais como: a associação de cada idade a um metal: ouro, prata, bronze e ferro misturado com argila (em Dn 2) ou simplesmente “ferro misturado” (no BY 1); o estabelecimento de um desfecho escatológico positivo e eterno após o fim da sucessão das idades (no BY 2-3), entre outras coisas. As relações entre a concepção de idades no judaísmo e no zoroastrismo, porém, não são objeto deste trabalho e, portanto, são mencionadas aqui apenas de forma passageira. Novamente, meu propósito aqui é analisar a possível interação entre Dn e as *yugas* e não as origens ou a transmissão do mito de idades do mundo.

<sup>32</sup> A esse respeito, pode-se consultar a obra de Yadav (2001), que, embora desorganizada e pouco científica, traz uma descrição pormenorizada dos diversos elementos que constituem a iconografia de *Ardhanārīśvara*.

primeira idade. Procurei apontar no capítulo anterior a ausência de uma fundamentação apropriada da parte de Widengren para sustentar uma suposta androginia dos seres da *krta yuga*, e a partir de uma passagem que mais se aproximava de sua proposição, busquei demonstrar a pouca probabilidade de haver tal atribuição.

Outro argumento utilizado por Widengren nesse sentido é o uso do corpo divino (e antropomórfico) como representação do mundo, traço claramente presente tanto na estátua de Bardesanes, que constitui ao mesmo tempo o corpo do deus Síva e “tudo que existe” (AN 1.3.56.44), como em uma ocorrência da doutrina de *yugas*.

Com efeito, um dos exemplos mais célebres dessa identificação está presente no MBh 3.186. Nesse trecho, o sábio de idade imemorial Mārkaṇḍeya relata ter encontrado, após a destruição do universo no fim de um ciclo de mil *mahāyugas*, uma criança sentada em uma árvore em uma ilha, o deus supremo na forma de um menino. Dirigindo-se ao sábio, a criança convida-o a entrar em seu corpo e, abrindo a sua boca, o engole. Lá dentro, no estômago divino, Mārkaṇḍeya vê o universo restaurado, toda a terra, as cidades, os reinos, os rios (MBh 3.186.96-109):

*[...] Todos esses e quaisquer outros rios que correm na terra eu vi enquanto vagava dentro do Grande Espírito.*

*Eu vejo o oceano cheio de peixes, uma mina de pérolas, vasto berço de águas. Eu vejo os céus iluminados pelo sol e pela lua [...] eu vejo a terra, rei, adornada com florestas [...] eu vejo o Himālaya [...] e quaisquer outras montanhas que existem [...] eu vejo tigres, leões, javalis, cobras e todas outras espécies que habitam o mundo, ó senhor da terra.*

*Tendo entrado em seu ventre [...] eu vejo todas as hordas dos deuses liderados por Śakra [Indra] [...] Qualquer criatura, que se move ou não, que eu tenha visto antes no mundo eu vejo novamente no ventre do Grande Espírito.*

Essa idéia possui diversos paralelos na literatura sânscrita (REITZESTEIN, 1965, p. 82-90). No MBh 6.35 (*Bhagavad-Gītā* 11), durante o famoso diálogo entre Arjuna e Kṛiṣṇa, uma das formas encarnadas de Viṣṇu, este revela a sua forma divina suprema, que consiste no universo inteiro, ao que Arjuna, espantado diz:

*Você é o indestrutível, aquilo que é, que não é e o que transcende isso. Você é o deus primordial, o ser primordial, o suporte mais superior deste universo [...] Por você é este universo permeado.*

No RV 10.90 encontra-se o *Hino de Puruṣa*<sup>33</sup>. A palavra *puruṣa* significa em sânscrito “pessoa masculina”, mas nesse hino, como em outros contextos, denota o ser primordial que, através de seu sacrifício, deu origem a toda a criação. Entre as coisas mencionadas provenientes de seu corpo estão as quatro *varṇas*: os brâmanes de sua boca, os kṣatriyas de seus braços, os vaiśyas de suas coxas e os śudras de seus pés<sup>34</sup>. Desse sacrifício, efetivamente tudo surgiu, desde o céu e a terra, até os Vedas e o dharma.

Pode-se notar que tal associação do corpo divino com a totalidade do mundo é algo comum no mundo indiano<sup>35</sup>. Sendo assim, há motivos para creditar ao relato de Bardesanes alguma fidelidade à tradição indiana. No entanto, tomada isoladamente, a representação do mundo como corpo divino, traço presente tanto em Bardesanes, quanto no MBh 3.186, parece insuficiente para estabelecer entre a doutrina de *yugas* e o relato de Bardesanes uma relação mais próxima do que apenas a de dois testemunhos que dizem respeito à tradição indiana. De fato, sem o argumento da androginia, não parece haver nenhum motivo especial para estabelecer um elo entre a estátua de Bardesanes e as *yugas*.

Como ficaria, então, a questão relativa a Dn 2? De especial importância para a argumentação de Widengren é a observação feita por Noth (apud WIDENGREN, 1995, p. 49) a respeito da estátua compósita, utilizada em Dn 2 como símbolo das quatro idades. Tal imagem, como argumenta Noth, se mostra pouco apropriada para simbolizar a idéia do transcorrer do tempo. Essa incongruência fica mais clara com a destruição simultânea da totalidade da estátua (e não apenas a porção correspondente à última idade, que precede o desfecho escatológico) sinalizando o estabelecimento do Reino de Deus (Dn 2:32-44).

Widengren, como já mencionado, recorre à estátua de Bardesanes para resolver a questão, levantando a possibilidade de que o autor do texto daniélico teria se utilizado de um esquema tradicional e pronto, o qual “teria sido incapaz de modificar” (WIDENGREN, 1997,

<sup>33</sup> Também há um outro hino em honra a esse ser primordial no RV 10.2.

<sup>34</sup> Vemos atribuição idêntica no *Mānava Dharma Śāstra* 1.87-91 e no MBh 3.189 – o trecho figura na edição de Roy (1884, p. 567), mas está ausente do texto da edição crítica. É interessante notar que as partes do corpo do *Puruṣa* que dão origem a cada casta correspondem, *grosso modo*, com as partes do corpo da estátua de Dn 2:32-33: a cabeça (ao invés da boca, no caso indiano); o peito e os braços (ao invés de apenas braços); as coxas; as pernas e pés (ao invés de apenas os pés).

<sup>35</sup> Há ainda a idéia de que o cosmos tem a forma do corpo humano, mas não divino, no *Nādabindu Upaniṣad* 3-4 e também na tradição jaina (KIRFEL, 1922, p. 55).



p. 51, tradução nossa<sup>36</sup>). Esse esquema tradicional consistiria, na perspectiva de Widengren, numa estátua antropomórfica representando o mundo e relacionada às idades. No entanto, como mencionei acima, há poucos motivos para reputar à estátua de Bardesanes alguma relação com a doutrina das *yugas*. Além disso, deve ser apontado que a representação do mundo na forma de uma estátua ocorre numa perspectiva temporal em Dn – onde as partes da estátua simbolizam as quatro monarquias vindouras – e atemporal, estática em Bardesanes, onde ela retrata a totalidade do mundo visível, sem qualquer marca de temporalidade e muito menos de idades do mundo. Assim, a mesma observação feita por Noth em relação à estátua de Dn 2 poderia se aplicar àquela descrita por Bardesanes, a qual tampouco parece um símbolo adequado para representação das idades do mundo<sup>37</sup>.

Também acredito haver problemas em relação ao RV 10.10.10, outra passagem utilizada por Widengren em sua discussão. O trecho faz alusão clara a um conceito chave para a doutrina das *yugas* – o da decadência futura da humanidade –, além disso, o vocábulo *yuga* é utilizado na passagem. No entanto, como já mencionei em outra oportunidade, mais do que cada uma das quatro idades do esquema hinduísta, essa palavra pode designar simplesmente “geração”, “período”, ou “era”, num sentido mais amplo, e o RV 10.10.10 carece de outros elementos que caracterizem o sistema de *yugas*. A ausência de ocorrências dessa doutrina (e não apenas da palavra *yuga*) na literatura védica, inclusive em estratos mais tardios, aponta para uma menor probabilidade de essa passagem constituir um caso do sistema de idades indiano.

Os gêmeos primordiais Yamā e Yamī do RV 10.10.10, por sua vez, podem ser relacionados ao andrógino primordial dos mitos cosmogônicos indianos, cuja divisão gera

---

<sup>36</sup> Utilizo a expressão “tradução nossa” por ser ela requerida pela norma da ABNT NBR 10520: 2002. Gostaria de deixar registrado, porém, meu desacordo com esse uso do plural majestático bem como a intromissão ao texto do autor que constitui tal exigência.

<sup>37</sup> Desconheço qualquer outra menção na cosmologia indiana de uma estátua como símbolo cósmico. Não parece muito provável que tal simbolização constitua na Índia uma tradição muito antiga, uma vez que a representação de antropomórfica de deuses é algo tardio na arte indiana, como o próprio Widengren aponta (1997, p. 26). A iconografia dos deuses hindus provavelmente se iniciou entre os últimos séculos a.C. e primeiros séculos d.C. (BOSCH, 1994, p. 199-210) e as representações mais antigas que chegaram até nós do Śiva *Adhanārīśvara* provêm dos sécs. II e III d.C. (YADAV, 2001, p. 33-34). Além disso, deve-se lembrar que a descrição de Bardesanes constitui um relato de segunda mão, transmitido até nós através de alguém estranho à cultura indiana. Seria razoável, portanto, considerar que nem todas as informações ali contidas devem corresponder de forma precisa a elementos dessa tradição. Fico tentado a desconfiar que a idéia de uma “estátua como símbolo do mundo” (WIDENGREN, 1997, p. 57, tradução nossa) possa refletir justamente esse olhar exterior. Pois seria mais coerente pensar que na perspectiva indiana a idéia em questão não é a de uma estátua representando o mundo (tal como seria o caso de Dn 2), mas do mundo constituir o corpo do deus (tal como em outras instâncias apresentadas neste trabalho), representado nesse caso na forma de uma estátua. Tal proposição, porém, esbarra na passagem onde se lê: “Dizem ter dado deus esta estátua para seu filho, no momento em que criou o universo, para que ele tivesse um modelo a ser observado” (AN 1.3.56.44-46). Aqui há uma menção clara da estátua como representação do mundo, mas creio, novamente, que se deve ter em mente a possibilidade de tal menção não constituir um retrato fiel da tradição indiana.

pares aparentados (pai e filha, irmão e irmã). No entanto, tal relação com a androginia primordial não parece dizer respeito ao sistema de *yugas*, já que a misteriosa proposição de Widengren de que os homens da primeira idade constituiriam seres andróginos ainda deve ser comprovada. Não pretendo por um fim à questão, mas parece-me improvável que se possa fazer tal atribuição aos homens da *krta yuga*, tendo em vista a capacidade de reprodução imputada a eles no MBh 6.11.8 (em contraste com o andrógino indiano, que enquanto ser indiviso, é estéril [O'FLAHERTY, 1980, p. 312-314]) e a ausência de características femininas mencionada no YP 15 relativamente à primeira idade.

## Conclusão

Levando tudo isso em consideração, parece-me que Widengren não apresentou uma argumentação satisfatória para relacionar a estátua de Bardesanes às *yugas*. Sem esse elo, a explicação empregada pelo autor para o estranho uso de uma estátua como símbolo das idades do mundo em Dn 2 ficaria inviabilizada. Acredito, sem negar a possibilidade de algum contato, direto ou indireto, entre as tradições das idades do mundo hinduístas e judaicas, que talvez algum outro caminho deva ser tomado para estabelecer essa ligação.

Não é meu escopo aqui julgar a questão das origens do tema das idades, seja no judaísmo, seja no hinduísmo, e busquei orientar minha pesquisa no sentido de verificar a proposta de Widengren a partir do ponto de vista da indologia. Apesar de todos os problemas envolvendo a questão, acredito que a possibilidade da doutrina das idades já existir num período mais antigo (védico ou mesmo anterior) permanece aberta, em grande medida devido ao MBh. Esse texto, de datação extensa e imprecisa, passível de manter conceitos mais antigos que aqueles que presentes em sua época de composição (séc.V a.C. – séc.V d.C.), está repleto de ocorrências da doutrina das *yugas*. Duas possibilidades se colocam perante o historiador para o tratamento da questão: de um lado, pode-se tratar a doutrina das *yugas* como uma adição tardia, não essencial ao épico (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002); por outro, pode-se considerá-la, não apenas indissociável ao texto, como proveniente de um estrato mais antigo, indo-europeu (HILTEBEITEL, 1972, p. 95-135). Em relação a esta última proposta, as comparações com Hesíodo e com o BY, aludidas de forma passageira neste trabalho, parecem ser especialmente produtivas, seja para afirmar ou negar tal possibilidade.

## Referências bibliográficas

Fontes primárias:

*Aitareya Brāhmaṇa* in: KEITH, Arthur B. *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1920.

*Bahman Yahst* in: WIDENGREN, Geo. *Les Quatre Ages du Monde*. In: WIDENGREN, Geo et al. (org.). *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995. P. 23-62.

Daniel (Dn) in: Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias* in: MOST, Glenn W. *Hesiod – Theogony; Works and Days; Testimonia*. Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 2006.

*Mahābhārata* in: ROY, Protap C. *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*. Calcutta: Bharata Press, 1884-1894; VAN BUITENEN, Johannes A. B. *The Mahābhārata*. Chicago / London: The University of Chicago Press, 1973-1978.

*Mānava Dharma Śāstra* in: BÜHLER, Georg. *The Laws of Manu*. Oxford: Clarendon Press, 1886.

*Mārkaṇḍeya Purāṇa* in: PARGITER, Federick E. *The Mārkaṇḍeya Purāṇa*. Calcutta: The Asiatic Society, 1904.

*R̥g Veda* in: O’FLAHERTY, Wendy Doniger. *The Rig Veda*. London: Penguin Books, 1981.

STOBIAS. *Antologia* in: *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG Workplace 9.0). Compilação de todos os textos em prosa ou verso em grego, dos sécs.VIII a.C. até VI d.C. Cedar Hill: Silver

Mountain Software, 2001. CD-ROM; RAMASWAMI, Nalattinputtur S. *Indian Monuments*. New Dehli: Shakti Malik Abhinav Publications, 1979.

*Taittirīya-Brāhmaṇa* in: DUMONT, Paul-Emile. The Human Sacrifice in the Taittirīya-Brāhmaṇa: The Fourth Prapāṭhaka of the Third Kāṇḍa of the Taittirīya-Brāhmaṇa with Translation. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Philadelphia, v. 107, n. 2, p. 177-182, abril 1963.

*Viṣṇu Purāṇa* in: WILSON, Horace H. *Vishnu Purana: a System of Hindu Mythology and Tradition – Vol. 1*. London: Trübner, 1864.

*Yuga Purāṇa* in: MITCHINER, John E.. *The Yuga Purāṇa – Critically edited, with and English Translation and a detailed Introduction*. Kolkata: The Asiatic Society, 2002.

Comentadores:

BOSCH, Frederik D. K. *The Golden Germ: An Introduction to Indian Symbolism*. New Dehli: Munshiram Manoharlal Publishers, 1994.

COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DOBRORUKA, Vicente. *História e apocalíptica: ensaios sobre tempo, metahistória e sincretismo religioso na Antigüidade*. Brasília: Edição do autor, 2009.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GONZÁLEZ-REIMANN, Luis. *Tiempo cíclico y eras del mundo em la Índia*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1988.

\_\_\_\_\_. *The Mahābhārata and the Yugas: India's great epic poem and the Hindu system of world ages*. New York / Washington / Baltimore / Bern / Frankfurt am Main / Berlin / Brussels / Vienna / Oxford: Peter Lang, 2002.

HILTEBEITEL, Alf. The 'Mahābhārata' and Hindu Eschatology. *History of Religions*, Chicago, v.12, n. 2, p. 95-135, novembro 1972.

JACOBI, H. Ages of the World (Indian). In.: HASTINGS, James (Org.) *Encyclopaedia of Religion and Ethics* – Vol. 1. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908.

KIRFEL, Willibald. *Die Kosmographie der Inder, nach den Quellen dargestellt*. Bonn/Leipzig: K. Schroeder, 1920.

LACROSSE, Joachim. Uma passagem de Porfírio relativa ao Śiva andrógino dos brâmanes da Índia. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 117, p. 219-233, junho 2008.

LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1990.

LYLE, Emily. Dumezil's Three Functions and Indo-European Cosmic Structure. *History of Religions*, Chicago, v. 22, n. 1, p. 25-44, agosto 1982.

MACDONNEL, Arthur A.; KEITH, Arthur B. *Vedic Index of Names and Subjects* – Vol.I. London: John Murray, 1912.

MAGALHÃES, Antonio Mário. O nosso universo. In: FRIAÇA, Amâncio C. S. et al. (org.) *Astronomia: uma visão geral do universo*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2003. P. 13-21.

MITCHINER, John E.. *The Yuga Purāṇa* – Critically edited, with and English Translation and a detailed Introduction. Kolkata: The Asiatic Society, 2002.

MONIER-WILLIAMS. *Sanskrit-English Dictionary*. Disponível em: <<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>>. Acesso em 23 nov. 2011, 17:29.

O'FLAHERTY, Wendy Doniger. *Śiva, the erotic ascetic*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

\_\_\_\_\_. *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

OLRIK, Axel. *Ragnarök – Die Sagen vom Weltuntergang*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1922.

PODSKALSKY, Gerhard. *Byzantinische Reicheschatologie*. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972.

REITZENSTEIN, Richard. Vom Töpferorakel zu Hesiod; Ein orphisches Fragment. In: REITZENSTEIN, Richard e SCHAEDEER, Hans H. *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965. P. 38-103.

VAN BUITENEN, Johannes A. B. *The Mahābhārata*. Chicago / London: The University of Chicago Press, 1973-1978.

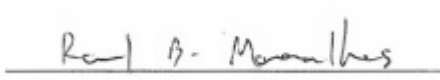
WIDENGREN, Geo. Les Quatre Ages du Monde. In: WIDENGREN, Geo et al. (org.). *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrâniën*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995. P. 23-62.

YADAV, Neeta. *Ardhanārīśhvara in Art and Literature*. New Dehli: D. K. Printworld, 2001.

ZAEHNER, Robert C. *Hinduism*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

### **Declaração de autenticidade**

Eu, Raul Brochado Maravalhas, declaro para todos os efeitos que o trabalho de conclusão de curso intitulado “Entre as estátuas: uma análise sobre a possibilidade de interação entre as idades do mundo hinduístas e Daniel 2” foi integralmente por mim redigido, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, idéias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro departamento e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.



Raul Brochado Maravalhas

Brasília, 28/11/2011