
RESENHA

BRANDÃO, J. L. **EM NOME DA (IN)DIFERENÇA: O MITO GREGO E OS APOLOGISTAS CRISTÃOS DO SEGUNDO SÉCULO.** CAMPINAS: EDITORA DA UNICAMP, 2014.

POR MILTON L. TORRES¹

A tese do novo livro de Jacyntho Lins Brandão, professor da faculdade de Letras da UFMG, é de fácil compreensão. Segundo o autor, os apologistas cristãos do segundo século se engajaram numa intensa negociação com o passado grego, dele se aproximando ou se distanciando segundo a conveniência do momento, com uma exceção única e conspícua: o estatuto literal dos deuses gregos, acerca do qual pouca negociação houve. A tese é fácil de compreender; o livro, não. Desde a dificuldade de definir o mito, que passa pela aporia agostiniana de se saber a definição, até o momento em que se peça para anunciá-la (p. 9) e pela fluidez de sua própria essência, que depende da autoridade conferida pela tradição e pelas reescrituras (p. 11-14), até a tentativa de entender por que os apologistas tiveram que lidar com ele (p. 14-18), o autor se embrenha nos caminhos pouco trilhados dos originais gregos e latinos dos dois lados da disputa. Por isso, não tentarei, aqui, criticar o livro, mas resumi-lo de um modo que suponho esclarecedor.

.....

¹ Doutor em Arqueologia Clássica pela University of Texas System e em Letras Clássicas pela USP. Com estudos pós-doutorais em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: milton.torres@ucb.org.br

Segundo Brandão, os ataques cristãos ao mito se deveram à desqualificação do falso como forma de vindicação do verdadeiro, à busca de salvaguarda contra a perseguição, à preferência pelo proselitismo aos gentios, à afirmação da originalidade dos documentos cristãos e ao precedente fornecido pela própria filosofia. Segundo o autor, esses ataques tomaram a forma de posicionamentos bem definidos: os gregos imitaram o que não entendiam; seus deuses nunca passaram de demônios; e o cristianismo sempre foi uma opção filosófica (p. 18-23). Para dar sustentação à trajetória que postula, Brandão discute a invenção do conceito de religião, optando por apresentar a palavra sempre entre aspas, em respeito a seus matizes, e considerando o cristianismo como uma “religião” greco-romana (p. 24-32). Afinal de contas, “só se critica o que se admira” (p. 30). Para isso, o autor gasta quase metade das páginas do livro tratando, em três capítulos, do que chama de temas prévios que servem para contextualizar o mito (p. 37-241). Depois disso, dedica dois capítulos (p. 243-387) às mitologias e um capítulo (p. 389-443) às historiografias com elas relacionadas.

130

O primeiro capítulo (p. 37-79), intitulado “Onomasiologias”, se ocupa da designação atribuída aos grupos que participam do debate sobre o mito, passo considerado importante pelos apologistas (como Aristides e Justino), cristãos não apologistas (como Eusébio) e pelos adversários dos apologistas (como Celso). Sua conclusão, na primeira seção do capítulo (p. 39-51), com base em evidência do NT (At 11:19-26; 26:28 e 1Pe 4:12-18), de um *graffito* de Pompeia, de um testemunho de Flávio Josefo e das referências de Tácito e Suetônio, é que o termo “cristão” é um hibridismo greco-latino (p. 37-42). Por que, então, um nome grego para um movimento judaico? A princípio teria sido apenas uma tradução; depois, devido ao ambiente helenizado que deixou poucas marcas tradutórias no NT, houve um distanciamento intencional do judaísmo. Além disso, há indícios de que o próprio Jesus falava grego (Mc 7:26; Jo 12:20-21).

Na segunda seção (p. 51-64), o autor explica o surgimento do termo judaísmo, “religião” que ele entende como “espaço”. Segundo ele, a revolta dos macabeus (2 Macabeus 2:19-23; 8:1; 14:37-4-6; Gl 1:6-10) produz uma inversão topológica na qual são os gregos que devem ser considerados “bárbaros”. Em seguida, o autor explora as divisões internas do judaísmo que determinariam o aparecimento de grupos como os fariseus, saduceus, essênios e zelotes, uma vez que essas divisões acabaram adquirindo elementos filosóficos em função de seu contato com as escolas gregas.

Na terceira seção (p. 64-78), Brandão se ocupa em explicar a opção feita pelos cristãos de evangelizar os gregos em detrimento dos judeus ou, pelo menos, em pé de igualdade com eles (Rm 1:16; 2:9; 3:9; 10:12; 1Co 12:13; Gl 3:28;

CI 3:11), chegando à conclusão de que, no contexto das hostilidades dos judeus, essa escolha não foi nenhuma “reviravolta”. De fato, o termo “helenismo” teria adquirido, em Eusébio de Cesareia, Gregório de Nissa, Epifânio, Atanásio e Basílio, “um sentido eminentemente religioso, construído no contraponto com ‘judaísmo’ e, naturalmente, ‘cristianismo’”. Foi natural, então, que surgissem comparações, por exemplo, entre Moisés e Platão, e entre a torre de Babel e os alóadas de Homero. Na última seção (p. 78-79), o autor apresenta evidência favorável ao uso inicial do termo “cristianismo”, especialmente pelos autores não cristãos: os manuscritos dos *Anais* de Tácito; um trecho da *Vida de Cláudio*, de Suetônio; e a *Carta a Autólico*, de Teófilo de Antioquia. Trata-se de uma confusão natural, já que a palavra *chrēstos* significa, entre outras coisas, “útil, honesto, honrado”.

O segundo capítulo (p. 81-149), intitulado “Topologias”, fala de espaços instáveis que “necessitam ser constantemente redesenhados”. A primeira seção (p. 82-94) apresenta o pano de fundo para a ideia de que os cristãos formam uma “terceira raça”. Segundo Brandão, essa ideia é anterior ao conceito de paganismo, as primeiras referências sendo encontradas na *Proclamação de Pedro* e na *Carta a Diogneto*. Depois de tratar brevemente da biografia de Peregrino Proteu, líder de uma pequena comunidade cristã no segundo século, mencionado por autores como Luciano de Samósata, Aulo Gélío, Taciano e Atenágoras, o autor aborda a questão da expansão do cristianismo, descrevendo-a como rápida, voltada principalmente para o Oriente, urbana e focada em pequenos grupos. A segunda seção (p. 94-109) se volta propriamente para a questão da terceira raça, empreendendo uma análise da *Apologia* de Aristides. O problema é que a tradição textual da obra depende de diferentes variantes. A variante grega apresenta uma divisão tripartite influenciada provavelmente pela *Proclamação de Pedro*, dedicada ao imperador Adriano e preservada no romance *Barlaão e Josafá*, de João Damasceno. A variante síriaca, por sua vez, apresenta uma divisão quádrupla e é dedicada a Adriano e Antonino Pio.

Diante da dificuldade, o autor pausa para advertir que não se deve pensar que “raça” seja um dado objetivo e fixo, nem dissolver “raça” em identidade cultural e nem tampouco supor que não considerar “raça” como dado fixo seja suficiente para garantir um viés universalista. Para exemplificar o peso dessas preocupações, o autor documenta abundantemente a situação de Luciano de Samósata, que parece ter sido sempre capaz de negociar sua identidade grega, síria e romana em seu próprio benefício. Na terceira seção (p. 109-118), o autor estende essas preocupações a outras situações, incluindo a invenção de uma Roma grega (em autores como Políbio e Dioniso de Halicarnaso) e a criação do conceito de “gentios” (em obras como o romance *José e Asenet* e o *Apocalipse dos Animais*). Nesse processo, Brandão considera, ainda, as objeções de Josefo, em *Contra Ápio*, de que os gregos

só recentemente haviam se interessado por história, de que os historiadores gregos vituperavam injustamente os judeus, de que os bárbaros são mais antigos do que os gregos e de que a história contada pelos gregos é cheia de contradições. Na quarta seção (p. 118-144), o autor se volta inicialmente para os relatos de Hesíodo, Apolodoro e Aristides quanto à origem das raças. Ao tratar do mito de Prometeu e Pandora, Brandão fala de duas antropologias diferentes que operam em Hesíodo. Segundo ele, na operação conjuntiva, Hesíodo elabora uma etiologia do trabalho, traçando, em uma cronologia linear, a mesma origem para deuses e seres humanos, que culmina no domínio do fogo pela raça humana. Na operação disjuntiva, o mito das raças envolve um recenseamento etnológico e elabora uma etiologia da morte, traçando, em uma cronologia topográfica, uma origem variada para as raças, que culmina com o domínio dos seres humanos pelos deuses (heterologia).

No relato de Apolodoro, o Dilúvio funciona, para Brandão, como fato separador entre bárbaros e gregos. Nesse sentido, embora Apolodoro atribua uma origem comum para gregos e egípcios, estabelece um contraste entre o tempo de Cronos e o de Zeus. Dependendo principalmente da análise de O'Ceallaigh, Brandão explica que a origem judaica das raças é mascarada pela conservação múltipla das versões grega, síriaca e armênia da *Apologia* de Aristides. Para solucionar os problemas de os egípcios aparecerem, naquela obra, como apêndice aos gregos, e de o judaísmo gozar de uma apreciação extremamente positiva, em se tratando de uma obra cristã, O'Ceallaigh postula um possível caráter judeu-cristão por parte do autor ou, em vez disso, a possibilidade de a obra originalmente judaica ter sofrido uma edição cristã, que teria desenvolvido uma gradação negativa das raças e feito o acréscimo de genealogias para dar conta da ligação entre os gregos e egípcios. Segundo O'Ceallaigh, é possível que o judeu Marciano Aristides tenha produzido a versão dedicada a Adriano e que o cristão Aristides de Atenas a tenha trabalhado para dedicá-la a Antonino Pio. De qualquer forma, O'Ceallaigh nota que a obra demonstra inegável dependência das *Tapeçarias*, de Clemente de Alexandria.

Como limitações da obra, O'Ceallaigh lamenta a restrição dos dados às fontes cristãs, o sentido "fechado" de seu conceito de "raça" e a rigidez das fronteiras por ele impostas. Ainda assim, o autor sente que o uso, na *Apologia*, de uma mesma tradição por duas religiões (judaísmo e cristianismo) emana de sua declaração da unidade da raça humana, seu desejo de contrapor uma única verdade às várias "errâncias", o traço comum da dispersão entre outras raças, a possibilidade de formar dois grandes blocos, a partilha de um estatuto social elusivo, a existência de inimigos comuns (isto é, gregos e romanos) e sua provisão de um vasto recenseamento do mundo. Deixando a análise da *Apologia* por O'Ceallaigh, Brandão se propõe, então, a dar sua própria solução para esses problemas. Para

ele, a busca de uma saída para as aparentes inconsistências do texto de Aristides depende da atenção aos “ganchos”: a ordem da exposição dos elementos canônicos (terra, água, fogo e vento), as referências a homens divinizados e os fatores de multiplicidade dos deuses (a divisão em deuses e deusas bem como a atribuição a eles de capacidade reprodutora). De modo geral, Brandão entende o objetivo central da passagem como uma crítica à cidade de Alexandria; daí, o estatuto inferior dos egípcios. Nesse sentido, sua solução parte de uma perspectiva topográfica, em que se hierarquizam bárbaros, gregos, egípcios e judeus/cristãos, com a inclusão tanto de novas categorias além de homens e deuses (demônios e anjos) quanto de novas relações (cristãos-Deus-vento; judeus-anjos-fogo; gregos-demônios-água e bárbaros-homens-terra). A última seção (p. 144-149) apresenta os elementos de sustentação da topografia das raças: um eixo de indefinições (em Justino), de argumentação (em Aristides) e de inversões (em Clemente de Alexandria e Hipólito). No eixo de inversões especificamente, os gregos teriam roubado a filosofia dos judeus e os judeus seriam mais antigos do que os gregos.

O capítulo três (p. 151-242), como o próprio título indica, se volta para as “cronologias”. Brandão entende a historiografia judaica como sendo uma tradição quase inexistente, com uma única cronografia antiga: *Seder Olam Rabba*, do segundo século d.C., que depende exclusivamente da Bíblia Hebraica (BH), pondo ênfase na convergência e não na divergência. Para ele, Flávio Josefo é a exceção, devido a seu caráter profundamente helenizado e a sua preferência por debater com os historiadores gregos e não com seus congêneres judaicos. De fato, Brandão lhe atribui o desejo de imitar Tucídides, na abertura de sua obra, no uso da língua grega e em sua postura geral. Apesar disso, acaba hierarquizando suas fontes, atribuindo inerrância ao Pentateuco e tratando com desconfiança os profetas posteriores. O cômputo do tempo depende de genealogias cuja pretensa unidade Josefo faz um esforço discreto para harmonizar. Então, de fato, o que se vê mesmo em Josefo é uma memória arquivista cuja ênfase recai sempre na concordância. Sendo assim, Brandão dedica a primeira seção do capítulo (p. 157-183) às genealogias. Sua primeira preocupação se volta, portanto, para o relato da natividade de Jesus em Mateus, cujo ambiente judaico exige que os argumentos tratem de provar que Jesus é o Cristo.

A linha temporal do evangelho desenvolve três pontos de referência (Abraão, Davi e Jesus), a ênfase repousando no número 14, simbólico da realeza de Davi. Para tanto, o evangelista esbarra em um problema numérico, já que as genealogias desde a deportação para Babilônia até Jesus se limitam a 13. Brandão postula possíveis razões para a discrepância: equívoco do autor, acidente na transmissão do texto e existência de dois Jeconias. A interrupção do padrão em Mateus 1:16 é

vista como forma de enfatizar a linhagem de Davi e a concepção virginal de Jesus. De modo geral, porém, a organização da genealogia se assemelha à da BH, numa lógica temporal em que Jesus é a última e mais radical inflexão. Brandão passa, então, à análise da genealogia de Lucas, buscando explicações para as diferenças em relação a Mateus: obediência à lei do levirato e retrospecto pela via materna (conforme sugerido por João Damasceno). A organização é, de fato, inversa à de Mateus, demonstrando, além disso, pouco interesse nas inflexões temporais e atribuindo pouca importância à genealogia em si mesma. Mesmo assim, há um problema textual agudo na sequência Abinadabe-Arão. Brandão cogita que Lucas pode ter tido a intenção de discordar de Mateus, considerando aquela genealogia como uma espécie de calcanhar de Aquiles e desejando conectar Jesus não à linhagem de Davi, mas à condição universal de filho de Deus. Nesse contexto, o autor aborda o debate entre Celso (*Discurso verdadeiro*) e Orígenes (*Contra Celso*) acerca da natividade de Jesus. As acusações de Celso giram em torno do nascimento ilegítimo, da condição indigente e operária de Maria e do Egito como sendo a fonte mística dos poderes de Jesus. A defesa de Orígenes aponta a natureza retórica do expediente de Celso e se vale da tirada de Temístocles, registrada na *República* de Platão, para se defender dos ataques de um serífio invejoso: “Nem eu, se fosse serífio, seria assim tão famoso, nem você, se houvesse tido a sorte de nascer ateniense, seria Temístocles.” Com respeito à nódoa do adultério que repousou sobre Maria, Brandão se refere às *Atas de Pilatos*, documento do quarto século, cujo texto desenvolve a cena do julgamento de Jesus pelo procurador romano, a que supostamente teriam comparecido doze testemunhas do casamento de José e Maria. Depois, menciona o *Protoevangelho de Tiago*, do segundo século, uma peça apologética em defesa da concepção virginal. Retornando às acusações de Celso de que o pai verdadeiro de Jesus seria conhecido e seria nada mais nada menos do que um soldado de nome Pantera, Brandão as contrasta com o *Panárion*, de Epifânio, cuja solução é inserir Pantera na genealogia de Jesus como pai de José e atribuir a José a idade de 80 anos por ocasião do matrimônio.

O nome de Pantera tem ocupado mesmo a atenção das autoridades modernas, que vacilam entre considerá-lo uma paródia (Meier), um patronímico efetivo (Deissmann), uma lenda baseada em semelhança sonora (Patterson) ou um cacofemismo, isto é, uma zombaria etimológica como as que ocorrem no Talmude (Boyarin). De fato, segundo Brandão, a referência a Pantera também aparece no Talmude da Babilônia, que rejeita Jesus sob a alegação de que este não serve de modelo, já que nasceu de uma relação adúltera e viveu no Egito. A questão do levirato retorna quando Brandão faz referência à obra de Africano Cronógrafo. No contexto da discussão da ocultação da genealogia de Herodes, o Grande, cuja

obscura linhagem idumeia o teria levado a queimar o registro das genealogias, aquele autor justifica, assim, o desaparecimento das informações pertinentes aos parentes de Jesus, restando-nos a dependência exclusiva dos evangelhos. Para Brandão (p. 183), essa queima de arquivo libertou a cronologia cristã das “injunções da memória judaica”. A segunda seção (p. 183-201) deixa as genealogias e se volta para as sucessões. Depois de analisar um dos raros trechos do Talmude referentes a Jesus, Brandão mostra como o cristianismo procurou se estabelecer como filosofia, buscando antecedentes em Pitágoras, Sólon, Tucídides, Górgias, Sócrates, Platão, Isócrates, Aristóteles e na tradição dos sete sábios. Para isso, as sucessões se mostram muito importantes, pois assumem o papel de elemento legitimador. Nesse sentido, o surgimento de escolas filosóficas (*haireseis*) a partir do quarto século a.C., envolvendo os acadêmicos, cínicos, peripatéticos, epicureus e céticos, vai servir de substrato para o futuro desenvolvimento de uma filosofia cristã. Segundo Brandão, os primeiros contatos dos cristãos com a filosofia grega se dão com o apóstolo Paulo (At 17:16-21; Cl 2:8-11), no primeiro século, e Hérmiás, autor cristão da obra *Escárnio dos filósofos deles*, no segundo ou terceiro século. Em ambos os casos, a cena é “montada de modo a implicar um descrédito da filosofia”, estabelecendo uma relação fundamentalmente divergente entre cristãos e filósofos. Para Brandão, o fato é que, desde o princípio, a fé cristã se filiou à retórica e não à filosofia, a persuasão tendo sido um conceito essencialmente grego que inexistia na BH. Assim, conforme postula Buber, a *pistis* nasce como categoria cristã, imersa na temporalidade, e não judaica, formando, juntamente com a esperança e o amor, as três virtudes cardeais do cristianismo. Como a fé se constitui como categoria que necessita de confirmação, a *ekklêsia* surge como organização retórica, estando disponível esse termo não marcado, apesar de suas nítidas implicações políticas. Após essa constatação, Brandão passa a explicar como se deu, a partir do segundo século, a guinada cristã da retórica para a filosofia, específica da parte oriental do Império Romano.

A primeira razão seria a relativização do sentido de urgência oriunda principalmente do golpe do não cumprimento imediato da profecia escatológica, o que teria levado os cristãos a uma releitura de suas previsões. Diante do impacto do martírio de Tiago, Paulo e Pedro, houve uma mudança de ênfase para a vigilância quanto a um futuro indeterminado, conforme a possibilidade estabelecida por Marcos 13:32-33. Ora, é a afinidade da filosofia com a falta de urgência que a aproximará também do cristianismo.

A segunda razão para a guinada teria sido o exclusivismo cristão, que estabelecia um contraste entre a conversão e a adesão observada nas demais “religiões” da época, exceto o judaísmo. Outros fatores teriam também contribuído: a natureza polêmica da filosofia, a oficialização das *haireseis* tradicionais no

ambiente romano, a democratização da filosofia e o pluralismo da época. Antes de a transição se concretizar, ouviram-se, porém, os críticos à filosofia. Os cristãos seguiram no esteio de, por exemplo, Luciano de Samósata que, no *Hermótimo*, reclamou que as escolas filosóficas digladiavam entre si; que a filosofia tinha “um vício de origem”, já que a opção filosófica depende de uma pré-escolha; que seriam necessários 200 anos para uma escolha consciente; que os filósofos não se interessavam pela verdade, mas, ridiculamente, disputavam sobre a sombra de um asno; e seu argumento definitivo (e misógino), que faltavam a alguns as “partes” necessárias para filosofar. Além disso, em *Icaromenipo*, Luciano faz sátira ao estereótipo do filósofo, às contradições filosóficas e às incoerências entre o discurso filosófico e sua prática. Brandão menciona, ainda, as objeções de Sexto Empírico e Galeno, especialmente a observação deste último de que há poucos exemplos de sábios que se “converteram” às quatro correntes filosóficas principais e que com elas se familiarizaram. Isso possibilita uma ligação com o *Diálogo com Trifão*, de Justino, um estudo cristão dessas quatro escolas que, por sua vez, serve de ponte para a introdução de *Tapeçarias*, de Clemente de Alexandria, onde a filosofia é apresentada como dádiva de Deus aos gregos. Sendo assim, o desencanto com os filósofos não deveria levar ao desencanto com a filosofia. Eusébio de Cesareia e Orígenes aparecem, depois disso, no estabelecimento de uma sucessão de sábios que vai possibilitar a adesão dos cristãos às escolhas filosóficas a eles disponíveis. Isso nos leva à última seção do capítulo (p. 229-242), destinada às “ortodoxias” e que já aponta para o cristianismo/judaísmo como uma filosofia de vida. Os primeiros reconhecimentos desse fato teriam vindo de Aristobulo (em relação aos judeus) e Galeno (em relação aos cristãos), sendo Justino o primeiro autor cristão a concordar com essa avaliação.

Segundo Brandão, Justino se torna instrumental para a invenção de uma ortodoxia marcada por características bem explícitas: sensibilidade à verdade (*philalêthês*), natureza prática (*philergos*), caráter de atalho, acessibilidade, capacidade de fazer demonstrações e reivindicar unicidade. Em Justino, a ortodoxia aparece, portanto, como a coalescência integral entre filosofia e verdade, uma práxis capaz de conduzir todos os seus praticantes à felicidade e recuperar a dimensão retórica da fé por meio de argumentos externos (os milagres cristãos) e éticos (a autoridade dos profetas e apóstolos). Assim, a demonstração (*apodeixis*) passa a servir de elo entre a fé e a filosofia por meio de uma exegese prosopológica, em que se pretende que o foco da BH seja apenas Cristo e que os judeus se afastam da verdade ao não crer em Jesus. Concomitantemente, Justino inventa também a heresia, a heterodoxia e a heresiologia, já que, para ele, a filosofia é o padrão com o qual se avaliariam as correntes cristãs, procedimento que é confirmado por outros pensadores cristãos,

especialmente HérCIAS e Taciano. Nesse contexto, a dimensão temporal adquire o estatuto de fator de discernimento entre o autêntico e o herético. Em última análise, a verdade ganha uma cronologia e passa a depender dela.

O quarto capítulo (p. 243-336), intitulado Mitologias I, é o primeiro dedicado especificamente ao tema do mito e leva em consideração as confluções que contribuíram para a persistência da mitologia no segundo século, especialmente no *Livro de Enoque*, Filo, Josefo e Justino. No início do capítulo, Brandão relembra a inexistência, naquela época, da categoria “religião” e faz o contraponto do mito com a filosofia e a história. Na opinião do autor, as mitologias se tornaram, com o passar do tempo, uma espécie de *langue de bois* (“linguagem de madeira”), isto é, uma linguagem pomposa e vaga capaz de desviar a atenção dos pontos salientes da discussão - nas próprias palavras de Brandão: “uma linguagem baseada em estereótipos e fórmulas fixas que põem em xeque justamente os conceitos de verdade a ela alienígenos”. No viés do mundo antigo, o pluralismo havia se tornado uma categoria discursiva, em função de uma amplitude social alargada e da estabilidade surpreendente produzida pela insistência mitológica na diversidade. Os manuais de mitologia, por exemplo, optavam pela confiança naquilo que era conhecimento comum, fazendo apelos apenas ao geral e só mencionando de passagem as diferenças, especialmente quando havia interesse na citação das fontes dessas diferenças. A reação dos intelectuais cristãos, segundo Brandão, foi sempre a de se munirem de uma atitude polêmica. Sentindo-se uma minoria no meio de outra minoria, eles disputavam a hegemonia da *paideia* com a produção e aquisição do mesmo capital cultural, assumindo como sua a antiga disputa entre poetas e filósofos. O sucesso cristão se deu, então, com a reconfiguração das crenças tradicionais em um complexo processo de negociações, tese principal do livro de Brandão. A primeira seção do capítulo (p. 250-252), intitulada “Teogonia”, explora a reação de Justino, um intelectual cristão, às mitologias antigas. Em sua *Apologia*, Justino elabora uma cosmoteogonia em resposta a duas perguntas. A primeira pergunta é pontual: se Deus é poderoso, por que os romanos estavam dominando os cristãos? A segunda pergunta é mais ampla: se Deus é bom, por que existe o sofrimento? Justino quebra, então, a ordem com a introdução de uma *anomia*: a razão disso não é uma falta humana, mas uma transgressão angélica. A partir daí se cria uma tensão entre duas grandes explicações: a da *anomia* angélica e a do “*logos disseminado*” (*logos spermatikos*).

Na seção seguinte (p. 252-262), Brandão explica a origem e os desenvolvimentos da primeira dessas explicações: a narrativa obscura e lacônica de Gênesis 6 no preâmbulo para a história do Dilúvio. Para Brandão, trata-se do remanejamento de tradições muito antigas com respeito às ansiedades ligadas

a problemas como o crescimento da população, a diminuição da expectativa de vida, a infecundidade, a mortalidade infantil e o celibato. Essas tradições são principalmente as narrativas mesopotâmicas do Dilúvio. No entanto, no caso da Torah, há a imposição de uma perspectiva monoteísta a um fundo politeísta, perceptível ainda na abundância de nomes para Deus, nas relações entre os “filhos de Deus” e as “filhas dos homens” e nas referências aos *nephilim* e *refa'im*. A seção seguinte (p. 262-269) se volta para a primeira interpretação desses *nephilim*, que, segundo Brandão, teria vindo da Septuaginta (LXX), a tradução grega produzida no que o autor considera o período imediatamente posterior à cristalização do texto do Pentateuco (isto é, o terceiro século a.C.), e fonte de Justino e de quase todos os outros autores cristãos. Brandão vê na LXX “sinapses” com o imaginário grego, especialmente com a gigantomaquia, o que explicaria a preferência por “anjos de Deus”, em vez de “filhos de Deus”, no Códice Alexandrino (importante manuscrito da LXX), em Filo e em Josefo. A seção seguinte (p. 269-280) apresenta os contrastes da versão do *Livro de Enoque* com a concisão das narrativas de Gênesis que, segundo Auerbach, representa “um poderoso convite à complementação”. O *Livro de Enoque* introduz nomes para os personagens, opta pelo discurso direto, expande as ações e atribui novos sentidos aos eventos. A importância da obra advém de seu caráter semicanônico, sua presença em Qumran e sua citação em Judas 14. Sua versão grega é conservada em Jorge Sincelo, que interpreta os *nephilim* como “vigilantes”. Suas diferenças em relação à versão etíope são, segundo Brandão, principalmente a lista diferente dos personagens e ensinamentos angélicos, sua referência ao Dilúvio, suas informações cronológicas, sua falta de ênfase na reprodução dos anjos e sua referência à geração de três raças. Na versão etíope, obviamente, não há referência nem ao Dilúvio, nem à geração das raças, nem informações cronológicas, mas há certa ênfase na reprodução dos *nephilim*, identificados como “anjos” ou “vigilantes”. A obra é a fonte do *Livro dos Jubileus*, onde os *nephilim* são também identificados como “anjos” e sua reprodução é vista como a explicação para o surgimento demoníaco do mal. Na versão grega do *Livro de Enoque*, os capítulos 6 a 36, normalmente conhecidos como “livro dos vigilantes”, são especialmente relevantes para o tema que Brandão discute, pois não somente incluem o relato original da *anomia* angélica, mas apontam suas consequências: o surgimento dos gigantes, da violência e da antropofagia. A cura para tudo isso é o Dilúvio, cujo relato inclui desdobramentos para a narrativa de Gênesis, o dado original sendo o ensinamento, aos seres humanos, das artes e das ciências. Os anjos ficam no primeiro plano da narrativa, obscurecendo sua prole. A antropofagia dos personagens pode ter Homero ou Éforo como inspiração. Além disso, há certa dificuldade para conciliar as cinco listas de nomes que aparecem no livro.

Na versão etíope do *Livro de Enoque* (provavelmente posterior a Qumran), os capítulos 37 a 71, com apenas duas listas de nomes e normalmente conhecidos como “livro das parábolas”, consistem de uma “reflexão, expandida e agudizada, que põe em xeque toda forma de conhecimento”, uma espécie de “contraensinamento” e “antídoto contra a sabedoria humana”. Na seção seguinte (p. 280-297), Brandão investiga a preocupação de Filo de Alexandria em estabelecer limites entre Gênesis e a mitologia grega, numa constatação por parte do filósofo de que havia, de fato, semelhanças entre as duas tradições. Nos dois tratados que dedica ao tema (*Sobre os gigantes* e *Sobre a imutabilidade do divino*), Filo opta pela alegorização. No primeiro deles, recorrendo a sua teoria das almas, Filo nega, com base na LXX, a natureza mítica do relato e faz o combate filosófico à própria noção de demônios, o que considera uma superstição, mas reconhece que a tradição grega não induz ao temor supersticioso desses seres. Para Brandão, seu objetivo é, portanto, oposto ao de Enoque. Em outro tratado (*Sobre a feitura do mundo de acordo com Moisés*), Filo contrasta o mito com uma tripartição de legisladores, dando preferência à *cosmopoiese*, em vez de à teogonia ou cosmogonia. Trata-se de uma recusa estrutural do mito com vistas a uma apologia da filosofia mosaica. A conclusão de Brandão é que a recusa enfática do mito por parte de Filo, em sua proposta de criação de uma república mosaica, se dá por influência platônica. É, de fato, uma radicalização do platonismo que redundando no afastamento da exegese judaica e contrasta com a leitura literal de Gênesis proposta pelos demais documentos judaicos. Filo está, portanto, autorizando uma leitura alegórica de Gênesis. Ao fazer isso, reconhece, porém, que a alegoria é diferente da interpretação literal tradicional. Apesar da acusação que faz aos poetas de que foram eles os principais criadores e transmissores de mitos, o filósofo não consegue disfarçar seu gosto por citar esses mesmos poetas. Assim, assume, nada mais nada menos, do que a postura dos filósofos gregos de tratar, sem qualquer condescendência, os poetas como criadores de mito. Na quinta seção do capítulo (p. 297-315), Brandão se ocupa da opinião de Josefo, o historiador. Antes disso, apresenta brevemente a ideia de que o mito é uma criação exclusivamente grega, sendo a história e a filosofia palavras-bonde que servem de seu contraponto.

Brandão adverte que *Antiguidades judaicas* não é história propriamente dita, uma vez que seus dez primeiros livros nada mais fazem do que refletir o relato bíblico. Nesse aspecto, Josefo concorda com Filo: Moisés teria sido legislador e não historiador. Em sua crítica aos historiadores gregos e em seu desejo de complementar a LXX, Josefo se apresenta como testemunha ocular das batalhas que narra em *Guerras judaicas*. Além disso, chama *Antiguidades judaicas* de arqueologia, fazendo uma apologia da antiguidade. Seu desejo, nessa obra, nada mais é do que traduzir a lei no discurso próprio da história, na tentativa de alcançar os não judeus. Sendo assim,

Brandão considera surpreendente a introdução na obra, sem qualquer elo causal, do episódio dos gigantes, sendo o Dilúvio, como no Gênesis, um elemento de inflexão temporal. Diferentemente de Gênesis, porém, Josefo não recorre a palavras-chave e abandona a estrutura de elos paralelísticos, reordenando livremente o material de Gênesis e expandindo a descrição tanto da corrupção humana quanto do heroísmo de Noé. Em seu desejo de tingir sua fonte bíblica com as cores da história, opta pelo discurso indireto e pressupõe conhecimentos prévios sobre os gigantes. Apesar disso, mantém também a intenção apologética de apresentar os judeus de forma condizente com os valores clássicos. Assim como na variante da LXX e no *Livro de Enoque*, os “filhos de Deus” são entendidos, em *Antiguidades judaicas*, como anjos, embora Josefo dê indícios de conhecer a interpretação das *Crônicas de Jerameel*, que os entende como descendentes de Sete.

140 Numa aproximação perigosa da mitologia, Josefo os compara aos gigantes gregos. *Contra Ápio*, outra obra de Josefo, constitui, na opinião de Brandão, a mais expressa desconsideração da mitologia. Seus ataques a “sofistas desclassificados” (*adokimoi sophistai*) o levam a recusar o mito como possibilidade mosaica e a considerar, como Platão, a filosofia como inimiga dos mitos. Junta-se, assim, a Hecateu, Heródoto, Luciano e Tucídides na apreciação de que a história também é inimiga dos mitos. Por isso, Brandão chega à conclusão de que não é possível, para Josefo, a simples adoção de uma posição evemerista. Além disso, a LXX adquire, por seu sentido desconcertantemente literal, bastante importância, para ele, na desantropomorfização de Deus. Resta-lhe, portanto, subordinar a história à lei. Daí, sua decisão de não descartar os gigantes que, em sua obra, são aparição recorrente, embora lhe falte uma explicação para sua sobrevivência ao Dilúvio. Na quinta seção (p. 315-331), Brandão se volta para Justino, cujo pano de fundo coloca numa passagem da *República* de Platão em que o filósofo é apresentado como bom herdeiro de um amálgama de tradições. O relato dos gigantes aparece em sua segunda *Apologia*, onde o filósofo procura, através de um discurso etiológico, se apresentar como bom herdeiro.

A união sexual fora dos padrões é o seu mitologema central, sendo a sua a leitura mais inovadora e ousada de Gênesis. Em um hibridismo muito mais acentuado do que o de seus predecessores, em que a coleta é a operação filosófica por excelência, Justino faz uma tradução cultural em três etapas, cuja consequência última é a abolição do conteúdo legal do AT. Brandão atribui essa versatilidade ao pano de fundo cultural de Justino, que não teria tido a necessidade de ser nem helenizado, nem romanizado. Nas tensões identitárias que testemunhava entre os cristãos greco-romanos, seria inviável, para ele, o simples descarte da mitologia. A divergência da narrativa bíblica para com o mito seria, para ele, apenas o resultado do conhecimento parcial que

os gregos tinham desenvolvido em relação a esses temas. Assim, Justino se lança à reformulação da tradição por meio do hibridismo, transformando a mitologia em apêndice de Gênesis. Para isso, sob a influência do platonismo, o autor explora os muitos sentidos de *daimôn*, estabelecendo uma aproximação entre os anjos bíblicos e os “anjos” mitológicos. Na última seção do capítulo (p. 331-336), Brandão explora a consequência da audácia de Justino: a fabricação de um novo mito, em um cenário de ordenação em que ocorre uma quebra da taxonomia a partir da miscigenação. Justino acaba, portanto, atribuindo aos anjos e sua prole “toda sorte de vícios e maldades, bem como aos homens que os têm por deuses”.

No capítulo 5 (p. 337-388), intitulado “Mitologias II”, o interesse se volta para as homologias. Nele, Brandão apresenta os precedentes judaicos e cristãos que permitiram a equação com a qual Justino iguala os deuses gregos aos demônios da Bíblia. Iniciando com o apóstolo São Paulo, Brandão analisa 1 Coríntios 10:14-21, cujo problema crítico-textual foi uma dificuldade prática também enfrentada por Justino no *Diálogo com Trifão*. Já em 1 Coríntios 8:1-6, Brandão vê uma dificuldade semântica, uma vez que a palavra “ídolo” pertence à esfera da visão. Por isso, ele insere na discussão a polêmica da LXX contra o paganismo, cujo sentido principal é de que os “ídeos” são as divindades pagãs, uso comensurável com o de outros textos do NT, especialmente os paulinos, e com o de outros autores gregos. O principal contraste repousaria, segundo ele, entre a multiplicidade e a unicidade, a única relação patente entre os sacrifícios gregos e judeus sendo seu aspecto cruento. Depois disso, a atenção se volta para *Tapeçarias*, de Clemente de Alexandria, cuja compreensão depende da *Proclamação de Pedro*, especialmente no que tange às referências à terceira raça. Para Clemente, a lei judaica é equivalente à filosofia grega, razão por que faz um apelo geral a gregos, judeus e cristãos. Apesar de valorizar o NT, depende ainda de outra fonte extracanônica, a *Carta a Diogeneto*, que contrasta os sacrifícios oferecidos ao Deus onipotente com aqueles oferecidos aos deuses impotentes e, ao tratar de Colossenses 2:16-18, faz críticas às leis cerimoniais dos judeus. Brandão leva em consideração a declaração da *Proclamação de Pedro*, repetida mais tarde por Aristides e Celso, de que os judeus eram adoradores de anjos, uma acusação também comum em Celso. Retornando a Paulo, Brandão considera que a fonte paulina era Deuteronômio 32:17, onde a LXX traduz *shedim* por *daimones*.

Na primeira seção do capítulo (p. 352-361), Brandão fala sobre as interseções, especialmente em relação à questão da perspectiva das homologias. Para ele, a homologia é um meio-termo entre a tautologia e a heterologia. Nesse sentido, é necessário que haja movimentos de concessão em um processo de envelopamento que depende da existência de pelo menos dois polos. A polionímia é o canal para isso,

sendo que o mito é visto, mais uma vez, como *langue de bois* que atenua o atrito. Dessa forma, Noé pode ser equiparado a Deucalião, os milagres cristãos às monstrosidades gregas e a imortalidade da alma aos ensinamentos de Platão e Homero. Exemplos disso abundam em Justino e Taciano. De qualquer forma, afirma-se, sempre, a superioridade dos filósofos em relação aos poetas. Na segunda seção (p. 361-377), estudam-se as polionímias do Dilúvio, incluindo as referências clássicas (Apolônio de Rodes, Plutarco, Epicarmo, Píndaro, Ovídio, Higino e Apolodoro) e as influências das tradições mesopotâmicas. Analisam-se as semelhanças e as diferenças.

Na opinião de Justino, mais dado à antropologia do que à filologia, há mais convergências do que divergências, mais polionímia do que paronímia. Seu critério é o da relevância: aproveita-se tudo o que pode ser útil à causa cristã. Não obstante, essa aceitação indiscriminada não fica sem seus objetores, principalmente Celso e Teófilo de Antioquia. Na seção seguinte, última do capítulo (p. 378-388), Brandão analisa, conforme a opinião de Justino, as *parapoeses* (isto é, “as imitações clássicas”), que o filósofo cristão considera “parasitárias”, produto de demônios, não oriundas de coincidência e aplicadas aos aspectos mais extraordinários dos relatos bíblicos. Ou seja, de forma paradoxal, ele as entende como pertencentes à mesma comunidade de tradições. Em sua opinião, essas imitações atacariam principalmente o epíteto de “filho de Deus” pertencente a Jesus e os relatos inspirados de seu nascimento, curas e morte. Longamente estabelecidas como artifício literário, inclusive por Aristóteles, essas *parapoeses* teriam um valor profético e antecipatório. Para Brandão, o uso do ridículo a elas associado seria adotado, mais tarde, nessa mesma tradição, por autores cristãos como Hérmiás, Taciano e Justino.

No capítulo 6 (p. 389-444), intitulado “Historiografias”, Brandão se dedica às historiografias da apostasia dos anjos. Para ele, trava-se uma guerra no campo do *logos*, em que a filosofia é vista como resultado da multiplicidade, da falta de concordância e da corrupção empreendida pelos demônios. Sendo assim, para os cristãos estudados por Brandão, a imperfeita sabedoria grega seria oriunda da perfeita sabedoria hebraica por meio de um processo de transmissão fragmentário. Atenágoras, por exemplo, em sua *Embaixada a favor dos cristãos*, estabelece o contraste entre verdade e persuasão, citando um famoso hexâmetro de Hesíodo: “sabemos muitas mentiras dizer a verdades semelhantes” (*Teogonia* 27).

Para Brandão, esta única passagem da literatura antiga em que as musas falam, razão de seu fascínio incontornável, marca o contraponto entre o verdadeiro e o verossímil. Atenágoras coloca essas palavras, no entanto, na boca do “príncipe da matéria” (*archôn tês hylês*), o que suscita a discussão sobre sua identidade: o *logos* dierético, “o poder contrário a Deus” (*dynamis antitheos*), as almas dos gigantes (isto é, os demônios)? Brandão defende, com base na matriz platônica recebida

por Atenágoras de Máximo de Tiro, sua principal influência no médio-platonismo, que o filósofo cristão se refere aos demônios. Para isso, estabelece uma detalhada comparação da posição de Atenágoras com a obra *Sobre o deus de Sócrates* (de Apuleio), que apresenta os *daimones* como seres intermediários, múltiplos e recipientes dos sacrifícios oferecidos pelos seres humanos. Sendo assim, preserva-se o politeísmo tradicional. Os apologistas cristãos (Atenágoras, Justino, Teófilo de Antioquia e Taciano) não são exceção. Todos eles veem a apostasia dos anjos à luz da tradição enoquiana da paixão pelo corpo feminino e todos eles recusam explicações antropomórficas e alegóricas. Para Atenágoras, principalmente, o “príncipe da matéria” é o opositor de Deus e o inspirador dos filósofos e poetas, uma operação demoníaca importante.

Na primeira seção do capítulo (p. 410-422), Brandão apresenta a evidência levantada pelos apologistas do segundo século de que os filósofos e os poetas eram porta-vozes dos demônios. A união dos demônios com as mulheres vira um mapa de rupturas e tensões e a motivação maior das apologias, mais até do que as próprias perseguições. Brandão vê na multiplicidade, destreza e ubiquidade dos demônios a principal razão para a longa vitalidade do paganismo. Os sacrifícios não seriam, então, oferecidos aos deuses, mas aos demônios, daí o poder das estátuas, suas curas e predições, sua farmacopeia enganadora, suas atividades e operações. Os demônios causariam as doenças e, no momento certo, demonstrariam seu poder de curá-las. Sua natureza intermediária e ação mimética lhes dariam condições de contrafazer os milagres de Cristo sob a alcunha de Dioniso, Perseu, Hércules, Asclépio, Mitra e Core. Apesar disso, trata-se de uma mimese fundada na incompreensão. Na segunda e última seção do capítulo (p. 422-443), Brandão apresenta a releitura da história grega feita pelos apologistas do segundo século, sempre baseada na necessidade de avaliar as profecias *post eventum* e na natureza ambígua dos ditos proféticos. Brandão mostra, então, que os primeiros cristãos empreenderam uma investigação das motivações do passado a fim de provar a antiguidade do cristianismo. Para isso, realçaram as ligações com o judaísmo e enfrentaram as acusações gregas de exclusivismo (para os gregos, conforme diz Celso, os cristãos seriam comparáveis a uma fila de morcegos dependurados se gabando de sua própria importância) e imitação às tradições gregas. Nesse processo, reorganizam a temporalidade de tal forma, que criam uma nova teoria da história que se apropria do passado grego. Sócrates não teria sido ninguém a não ser um cristão antes de Cristo. Os filósofos não teriam sido nada mais do que precursores dos cristãos na batalha contra os poetas.

Na disputa pela originalidade, teriam sido os gregos os imitadores dos cristãos, argumento repetido por Taciano e Clemente de Alexandria sob o

precedente de Flávio Josefo e dos judeus de Alexandria. Nega-se, então, a origem mítica da ciência e elabora-se, com Taciano, Eusébio de Cesareia e Clemente de Alexandria, uma cronologia comparada para enaltecer a antiguidade de Moisés e denegrir a importância de Homero e Platão. Os apologistas desenvolvem, segundo Brandão, três teses para explicar a suposta sabedoria de seus oponentes gregos: os demônios falaram aos gregos (1ª tese); os gregos pilharam de Moisés (2ª tese); e os gregos receberam o *logos spermatikos* (3ª tese). A palavra final pertence a Atenágoras que invoca Heródoto para afirmar que os deuses gregos foram homens que viveram no Egito. Se os gregos receberam seus deuses do Egito, isso significa, então, que o panteão grego era recente. Teria cabido, então, aos historiadores gregos, especialmente Evêmero e Paléfato, absorver esses deuses em seus relatos.

A conclusão (p. 445-456), intitulada "Economias", pretende explicar por que os apologistas cristãos do segundo século não podiam abrir mão da literalidade dos deuses. Para eles, a sabedoria grega era um reflexo da judaica. Uma vez, porém, que o cristianismo se mostrava novo e estranho, era preciso provar que os antigos nunca foram aptos a receber a revelação plena. Daí a importância da influência da lei mosaica sobre outros povos. Em certo sentido, portanto, foi o próprio Deus cristão que preparou e permitiu a grandeza de Roma. Dessa forma, os apologistas tiveram que rejeitar a atenuação dos deuses pelos filósofos gregos. Para eles, havia a obrigatoriedade do literal e essa obrigatoriedade os levou à guerra tanto contra os poetas (que afirmavam excessivamente essa literalidade) quanto contra os filósofos (que a atenuavam). Mesmo diante do risco de que prevalecesse o argumento de Apeles de que há mito no Pentateuco, o literal nunca fez parte da ampla negociação empreendida pelos apologistas. Dizer que os deuses são demônios sempre implica dizer que existiram.