

Novas reflexões sobre a identidade dos *zonoforoi* no ‘Oráculo do oleiro’ e no *Bahman Yašt*

Vicente Dobroruka

Professor de História Antiga da UnB

Doutor em Teologia, Oxford

Nos últimos anos, o enfoque sobre os textos apocalípticos tem mudado consideravelmente; se dos anos 60 aos 80 do último século a ênfase colocava-se em seu papel de resistência cultural, dos 90 para cá tem-se enfatizado muito mais as experiências visionárias descritas nos textos; em meu entender, muitas vezes se trocou de posição em prejuízo dos textos mesmos, que expressam ambas. Muitas vezes a resistência cultural exprime-se através do episódio visionário e este, transposto de um contexto a outro e servindo-se de técnicas extáticas que lhe são estranhas para falar do sentido da história e, portanto, da resistência ao invasor - normalmente o grego, posteriormente o romano.

O texto de que me ocuparei neste artigo é especialmente útil para essa discussão, já que ele exhibe tanto características de experiência visionária como também de resistência cultural. Trata-se do *Bahman Yašt*¹, ou melhor, do *zand* do *Bahman Yašt*, (um *zand* é um comentário tardio ao texto original, muitas vezes perdido, como é o caso do BY). O BY, no estado em que o possuímos, compõe-se de uma coleção de quatro manuscritos, e é questão acadêmica muito discutida se é possível de fato falar-se de um original avéstico por trás do texto persa².

O texto teve diversas edições desde o séc.XIX e a divisão em nove artigos, tal como tornou-se habitual, deve-se a Behramgore T. Anklesaria em sua edição de 1957

¹ A grafia varia bastante, encontrando-se *Vohuman*, *Wahman* ou simplesmente *Bahman* e *Yašt*, *Yasht* ou mesmo *Yasn*. Os *yashts* eram hinos consagrados às divindades menores no zoroastrismo, e *Vohuman* é o consagrado ao “bom pensamento”. Por comodidade, adotarei aqui *Bahman Yašt* abreviado como BY, já que essa é a forma mais usual - embora não exatamente a mais correta - de referir-se ao texto em questão. Do mesmo modo, optamos por utilizar termos consagrados nas traduções (i.e. do modo como eles nos chegaram através do grego), mesmo quando sua grafia não for a mesma nos textos persas - p.ex. “Zoroastro” e não “Zarthosht” ou similar. Reitero que se trata apenas de questão de comodidade para o leitor.

² Philippe Gignoux. “Sur l’inexistence d’un *Bahman Yasht* avestique” in: *Journal of Asian and African Studies* 32, 1986.

(*Zand ī Vohūman Yasn and two Pahlavi Fragments with Text, Transliteration and Translation in English*. Bombaim: /s.ed./, 1957)³.

Em todo caso, normalmente é com referência aos episódios extáticos dos artigos 1 e 3 (ambos lidando com uma visão de Zoroastro relativamente à árvore cósmica e, portanto, ao sentido da história) com que lida a maior parte dos autores contemporâneos a citar o BY, e isso mais do que se justifica pela importância dos caps. 1-3 para o desenvolvimento da apocalíptica judaica, em especial no que se refere à tradição daniélica⁴.

O objeto deste artigo consiste, no entanto, num sub-problema relativamente à identificação dos agentes da destruição do tecido social, político e religioso do Irã, nos termos do BY; trata-se dos “demônios descabelados da raça da ira” (*xēšm*), que surgem em diversas oportunidades ao longo do texto, como veremos. O paralelo oferecido por esses personagens de identificação difícil - pela superposição de camadas redacionais no texto - mas cujos atributos e aparência são invariáveis relativamente a outro texto conhecido de resistência cultural egípcio (o “Oráculo do oleiro”). O estudo comparado dos termos utilizados, ou melhor, de como os atributos dessas hostes permanecem semelhantes, é o propósito deste artigo.

O cap.4 é o mais longo do BY, e nele encontramos um catálogo dos povos não-iranianos que sucessivamente dominarão a Pérsia e destruirão a excelência da doutrina e modo de vida zoroástricos. Desse modo, temos em BY 4.58-59 que

a soberania e o domínio passarão para aqueles de origem não-iraniana, como os hyōn [hunos], os turcos, os xadur [khazares?], os tōbīd [tibetanos], como os

³ Outras traduções dignas de nota surgiram, antes e depois da de Anklesaria; a que utilizaremos neste artigo, bem como seu aparato crítico, é a de Carlo G. Cereti (ed.). *The Zand ī Wahman Yasn: a Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Instituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995. Nas pp.7-8 de seu livro, Cereti oferece um resumo das traduções feitas, seu histórico e as vantagens e desvantagens de cada. A edição de Cereti serve-se dos quatro mss. - K20, K20b, DH e K43; os dois primeiros remontam a original comum, do mesmo modo que os dois últimos; os quatro remontam a uma matriz que, por sua vez, leva a um texto mais curto, em *pāzand*; West teve acesso a dois desses mss. mais curtos em sua edição (Edward W. West (ed.). *Pahlavi Texts. Sacred Books of the East*. Oxford: Clarendon Press, 1880). O texto persa, segundo Cereti, provavelmente foi compilado por Rostam Esfandiyār de Yazd em 1496 d.C. (Cereti, op.cit. p.7).

⁴ A questão de os *zands* poderem ter de fato originais avésticos é de suma importância por envolver outra, a da validade da tese da influência iraniana sobre a apocalíptica judaica, embora existam autores que sustentem o contrário e seu principal argumento é precisamente o caráter recente da tradição de manuscritos persas por comparação com a comprovada antiguidade das fontes judaico-cristãs. Cf. Philippe Gignoux. “L’apocalyphtique iranienne est-elle vraiment la source d’autres Apocalypses?” in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1-2), 1988 e Jacques Duchesne-Guillemin. “Apocalypse juive et apocalypse iranienne” in: Ugo Bianchi e Maarten J. Vermaseren (eds.). *La soteriologia dei culti orientali nell’Impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell’Impero romano, Roma, 24-28 settembre 1979*. Leiden: Brill, 1982.

hindūg [“montanhese de Samarcanda”; uma referência do livro de Al-Biruni sobre a Índia parece equivaler os termos], *os kōfyār* [os que vivem além de Samarcanda], *os čīnīg* [chineses], *os kābulīg*, *os subdīg* [sogdianos], *os hrōmāyīg* [termo genérico para romanos e demais inimigos ocidentais dos persas, como se verá abaixo] *os karmīr hyōn* [“hunhos vermelhos”] e *os spēd hyōn* [“hunhos brancos”]. *Eles serão os governantes dessas terras iranianas que eu, Ahuramazda, criei; suas ordens serão correntes no mundo. A autoridade passará dos que usam o cinto de couro [dawal kustigan], dos tāzīg [árabes], e dos hrōmāyīg para eles.*

O foco de nossa análise reside precisamente nos indivíduos que usam o cinturão de couro, cujos atributos de maldade são enfatizados vezes sem conta ao longo do BY, mas cuja identidade real (já que o catálogo lista povos cuja existência histórica não pode ser comprovada e que, portanto, podemos considerar como “imaginários”) parece mudar no ritmo em que mudam os inimigos dos persas - gregos, romanos, bizantinos, árabes e turcos são as opções mais prováveis⁵.

Todavia, em BY 4.27, o cinturão é de outro tipo; trata-se de uma distinção sacerdotal que não poderá mais ser observada, em função da malícia e sede de sangue dos *xēšm*.

A identificação com os turcos é explícita em BY 6.6: “Os turcos com a cintura de couro [...]”, seguida da descrição de três combates escatológicos. Em BY 7.7 um líder messiânico de linhagem real (i.e. mítica, ligada aos kayânidas) nascerá e dará cabo dos *xēšm*; essa é a dúvida de Zoroastro que inicia o artigo, pois seu número é tão grande que, no diálogo, o profeta não vê meios normais de os aniquilar.

Tudo parece então apontar em duas direções: trata-se de inimigos normais dos persas dos séculos imediatamente anteriores à conquista árabe, i.e. de invasores vindos do norte, etnicamente hunos ou turcos - isso é explicitado no texto. Entretanto, em BY

⁵ A tradução oferecida por Samuel K. Eddy (*The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1961. Pp.343 ss.) vai nessa direção, que é a mesma em essência daquela proposta por West, de quem ele também utiliza a numeração e divisões; em BY 4.5 Ahuramazda deixa uma espécie de “enigma” para Zoroastro, ao dizer que a “origem daqueles nascidos da semente de *xēšm* não é revelada”; mas poder-se-ia objetar que, se trata aqui da sua descendência, e não dos próprios *xēšm*. Eddy sugere que a sua procedência, indicada nos versos anteriores (4.2-4), seja a Armênia (*Xwarāsān*; cf. *Bundahišn* 20.12). Cereti, seguindo Mary Boyce (“The poems of the Persian sybil” in: *Studia Iranica* 7, 1989 [sic]. Pp.73 ss.) sugere que numa versão original o termo deveria referir-se aos macedônios, mas não é isso que a evidência interna do BY, tal como chegou até nós, sugere (Cereti, op.cit. p.174. O mesmo autor nos lembra que até os dias atuais certos povos da Ásia Central utilizam o cabelo partido ao meio, como os inimigos dos persas (o termo completo é *dewan i wizar-d-wars i xesm tohmag*). Hans G. Kippenberg (“Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen” in: *Studia Iranica* 7, 1978. P.60) os identifica com os hunos e ancestrais dos turcos, estabelecidos no Khorasan desde o séc.IV d.C.. O “enigma” pode ter sido uma interpolação posta pelo compilado no momento em que as tradições que um dia identificavam os “demônios da raça da ira” com clareza suficiente já haviam se perdido. O fato de usarem armaduras negras e urinarem veneno não contribui em nada para a sua identificação (BY 4.4).

7.27-32, quando o salvador zoroástrico *Pišotan* derrota os *xēšm*, há uma referência distinta e que parece revelar uma camada muito mais antiga de redação do texto, que o compilador deixou passar por ignorância ou por não ter como alterar o texto sem que este deixasse de fazer sentido: aqui, os *xēšm* são relacionados a Alexandre, o *hrōmāyīg* (i.e. “romano”, “bizantino”, “grego” ou “macedônio”):

30. Eles esmagarão os deus e aqueles de origem obscura⁶ [...] 32. ‘Quanto ao acordo que ele fez, [está claro que] até agora Dahāg⁷, da religião do mal, os tūr frāsyāb⁸, Alexandre o hrōmāyīg⁹ e aqueles com o cabelo partido e a cintura de couro mantiveram a soberania por um período mil anos acima [dos combinados] no tratado [segue-se a derrota de todos os inimigos dos persas etc.]

Portanto, Alexandre aparece aqui associado aos que usam cabelo partido e a cintura de couro (estes últimos num único grupo; poder-se-ia objetar que Alexandre nada tem com eles, embora isso não faça sentido no texto tal como ele se encontra). O cinto de couro surge ligado a dois grupos (gregos e turcos), o que *pode* equivaler a duas camadas redacionais (nada impede que a referência seja a ambos e mais, que tenha vindo do mesmo autor / compilador).

Há aqui dois aspectos distintos a considerar:

1. O equipamento militar dos *xēšm* (inconclusivo, como veremos).
2. A atribuição do uso do couro em cinturões aos gregos, com base num texto mais antigo, também ele fortemente antigrego (como ao menos BY 7.32 mostra-se) mas de origem egípcia, o “Oráculo do oleiro”.

Quanto ao primeiro item, o do equipamento militar, somente um auxiliar do *Numerus Felicium Theodosiacus*, tropa bizantina do séc.VI, pôde ser identificado como

⁶ Uma das marcas do tempo do fim é o desrespeito mútuo dos homens entre si no que concerne às suas posições sociais; esse é um tema especialmente caro ao compilador do BY mas pode ser muito anterior e talvez se relacione com o mito zoroástrico dos três períodos da existência do universo - um em estado latente, *getig*; outro em criação material, *menog*, e o terceiro, o da mistura de ambos. Ahuramazda, em sua onisciência, fez acordo com a divindade das trevas, Angra Mainyu, para que durante um tempo houvesse algo de ambos no mundo - essa é a luta e a razão de ser do dualismo zoroástrico. A mistura dos nascidos de baixa extração com os nobres pode ser o que o autor da passagem quer indicar.

⁷ Demônio que dominará o mundo por mil anos antes de ser acorrentado e destruído no final dos tempos.

⁸ Inimigo tradicional dos míticos reis kayânidas.

⁹ O termo é o usual para se referir ao Alexandre histórico, por contraste com o mais raro *kilīsāyīg*, para o qual não se tem explicação clara; pode tratar-se de um “eclesiástico”, de Teodósio ou de algum membro de um *Männerbund*. Cf. Cereti, op.cit. p.214.

utilizando algo que se assemelhe a um cinturão de couro: na reconstituição iconográfica de um soldado bizantino das tropas auxiliares, um especialista diz que

Sua proteção para o corpo é de um tipo freqüentemente mostrado na arte bizantina do séc.VI em diante. Sua construção é desconhecida mas foi aqui interpretada como camadas de feltro. Ele está armado com uma espada derivada do modelo huno¹⁰.

Não se pôde reconstituir nenhuma peça de vestuário militar que fosse, de algum modo, típica dos *xēšm*; isso explica-se, talvez, pela ausência de padronização nos equipamentos militares nos inimigos possíveis dos persas (exceção feita ao exército romano, mas este não utilizava cinturões de couro grandes o bastante para serem tão importantes na constituição da sua identidade no BY).

Para o segundo problema, examinemos brevemente o “Oráculo do oleiro”.

A importância do “Oráculo do oleiro” justifica-se por fornecer ao historiador evidência para os temas da resistência cultural egípcia ao helenismo e do que estava em jogo nas disputas dinásticas em torno de 130 a.C.. O historiador das religiões pode utilizar o texto para mostrar como profecias escatológicas surgem em resposta a problemas específicos, que projetam o mito e o rito da entronização no futuro, diante de um presente desesperador. O enredo compõe-se do seguinte: durante o reinado de Amenhotep, um oleiro, por ordem de Hermes-Tot, é mandado para exercer seu ofício na ilha de Hélios-Ra. O povo local, incomodado com o sacrilégio, abre o forno do oleiro, destrói sua cerâmica e o conduz preso ao rei. O oleiro justifica-se dizendo que se trata de um ato simbólico: do mesmo modo que a sua cerâmica foi quebrada, o Egito também será. O rei reconhece o oleiro como um profeta e manda colocar por escrito suas profecias; assim termina o papiro. O oleiro age como encarnação do oleiro divino, Khnum, o criador do homem a partir de sua roda de oleiro.

Ao fazer sua cerâmica, o protagonista do oráculo repete o gesto de Khnum e, ao mesmo tempo, oferece um sinal visível para o futuro - o mundo será recriado. O incidente tem lugar na “ilha das chamas”, onde Hélios nasceu no começo dos tempos, e foi nas águas em torno que ele enfrentou as forças do caos. É na mesma ilha que se reestabelecerá a ordem contra o caos: trata-se de uma reelaboração do mesmo tema. As profecias do oleiro são de todo tipo, mas sempre envolvem o colapso econômico, social

¹⁰ David Nicolle e Angus McBride. *Romano-Byzantine Armies 4th-9th Centuries*. Oxford: Osprey Publishing, 1992. P.40 e gravura C3.

e político do Egito ptolomaico; o país mergulhará no caos mas um rei-salvador o resgatará. Essa concepção básica corresponde ao mito e rito egípcios da entronização¹¹.

Como os demais povos dominados primeiro por Alexandre e depois pelos romanos e bizantinos, os egípcios não possuíam tratados abstratos acerca da monarquia - **peri/basileiaj**. Seus mitos mostravam como, no princípio, os deuses tornaram-se reis; com a morte de Shu, o rei dos deuses, o mundo mergulhou no caos até a coroação de seu filho, Geb. É a mesma estrutura no “Oráculo do oleiro”: o Sol entra em eclipse, e a ordem é reestabelecida por um novo governante, de outro lado. No “Oráculo do oleiro”, os gregos são identificados com os seguidores de Seth. No oráculo, o novo rei é instalado no poder como Hórus foi por sua mãe, Ísis; e acorda seu pai, o vento norte (**eṯhsiai**) e as águas do Nilo retornam. A cidade dos seguidores de Seth será destruída, metáfora para a destruição dos gregos¹².

Portanto, as profecias do oleiro acerca do mundo e de sua renovação refletem a concepção de realeza egípcia. As profecias de Neferti (1991 a.C.) constituem o protótipo para as do “Oráculo do oleiro”. Nos dois casos o rei-salvador repete um ato criativo primordial e reestabelece a ordem. Esse tipo de texto, obviamente, era usado como propaganda política: o mesmo se pode dizer da “Crônica demótica”, na qual o pano de fundo é a luta pelo poder entre pretendentes do Alto e do Baixo Egito, após a batalha de Raphia¹³.

Para apoiar um desses pretendentes, o autor da “Crônica” cita eventos históricos com precisão e apresenta seu candidato como um rei-salvador, que na verdade já havia sido coroado quando da escrita do texto. Mas o tipo de adaptação exigido fazia com que muitas vezes o conteúdo original do mito tivesse de ser *muito* retrabalhado - é o caso do “Oráculo do oleiro”, paralelo à revolta em 130 a.C., a de Harsiesis. Mas como esse rebelde não tinha qualquer chance real de vitória, o “Oráculo do oleiro” descreve o rei-salvador como despido de características individuais notáveis; nem será ele que destruirá os gregos, mas estes que se destruirão uns aos outros. Tampouco destruirá Alexandria - ela será destruída pela partida da divindade que a protege.

O “Oráculo da ovelha” é também uma reinterpretação dos mitos de criação e realeza (devemos lembrar também que a ovelha é um animal de Khnum; logo ambos

¹¹ Ludwig Koenen. “The prophecies of a potter: a prophecy of world renewal becomes an apocalypse” in: Deborah H. Samuel (ed.). *Proceedings of the 12th International Congress of Papyrology*. Toronto: Hakkert, 1970. P.249.

¹² Idem, p.250. Convém lembrar que Manethon a identificou com a cidade dos leprosos em revolta contra Amenhotep, Auaris (FrGH 609 F 10).

¹³ Idem, p.251.

foram compostas pelos seus sacerdotes). Ele data do período persa, mas sobreviveu num papiro muito fragmentário do 33º. ano de Augusto. O período de 900 anos anunciado para o desastre tem significado simbólico - foram 9 os dias de caos entre a morte de Shu e a coroação de seu filho Geb¹⁴.

Como a história se passa no reinado de Bochoris (709 a.C.), pode-se supor que 192 d.C. era a data esperada como a da renovação e ressurreição nacional. Como isso implica um novo ciclo cósmico (o de Sothis, ou Sirius) isso implicaria por sua vez uma renovação cósmica e, por isso, talvez se possa enxergar nas interpolações do “Oráculo da ovelha” e no do “Oleiro” a transformação do texto num apocalipse. Cópias do “Oráculo do oleiro” ainda estavam sendo feitas no séc.III d.C.. Como uma delas não tem o contexto narrativo especificado, entende-se ou que lhe foi dado um novo contexto histórico ou que ele se transformou num apocalipse. Um texto gnóstico da época, o *Apocalipse de Asclépio*, circulava no Egito na época, segue o padrão do “Oráculo do oleiro” e reinterpreta algumas de suas profecias. No *Apocalipse de Asclépio*, a natureza é reconstituída, após um período de caos, somente para os pios¹⁵.

Lactâncio, nas *Instituições divinas* 7 cita o *Apocalipse de Asclépio* e o relaciona aos profetas do Antigo Testamento, à sibila e ao *Oráculo de Histaspes* (este um texto muito controverso mas que aponta para uma origem persa ou ao menos, para o sincretismo judaico-persa na Ásia Menor). Assim, ele descreve o desastre final que virá ao final do mundo, e o subsequente milênio de paz a ser inaugurado por Cristo¹⁶.

Portanto, é razoável supor que tenha sido a influência da escatologia iraniana que transformou as profecias egípcias sobre um rei-salvador em escatologia, e os mesmos traços podem ser vistos no *Apocalipse de Elias* (cóptico)¹⁷.

Em resumo: quanto ao “Oráculo do oleiro”, a profecia propriamente dita divide-se em duas partes: na primeira, encontramos a descrição de uma situação de caos social causado por três agentes (tifônios, *zonoforoí*¹⁸, e um rei não-identificado vindo da Síria), que por sua vez levam ao caos a ordem natural (o Sol ficaria escuro, o Nilo se esvaziaria e as estações sairiam de ordem); começa então a segunda parte, na qual há a restauração

¹⁴ Idem, pp.251-252.

¹⁵ Idem, p.253.

¹⁶ Idem, p.254. Cf. ainda David Flusser. “John of Patmos and Hystaspes” in: *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, 1988 e Hans Windisch. *Die Orakel des Hystaspes*. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, 1929.

¹⁷ Cf. Paul J. Alexander. *The Oracle of Baalbek, the Tiburtine Sibyl in Greek Dress*. Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1967.

¹⁸ O termo grego é *zwnoforoí*.

da ordem devido a duas intervenções: a primeira do *Agaton daimon*¹⁹ (a “boa divindade”) e de Knéfis, e a segunda do “rei vindo do Sol” estabelecido pela deusa Ísis. Desses agentes, interessa-nos a identidade dos *zonoforoi*.

O plural nominativo identifica-se no grego com os portadores ou usuários da *zwñh*, precisamente um cinturão; metaforicamente, “desatar o cinto” significa “descansar”; em Xenofonte e Homero surge como *zwsth̄r* e é peça de vestuário tipicamente masculina (embora existam também cinturões femininos, a serem usados acima ou abaixo dos seios, este último designado *strofion*²⁰.

O paralelismo entre *Tufwhioi* e *zwnoforoï* pode ser explicado como parte da hostilidade da comunidade grega em Mênfis com relação à fundação de Alexandria; nesse caso, entre os fragmentos do “Oráculo do oleiro”, o de Dublin adquire importância especial²¹. Para entender o paralelismo, examinemos as passagens pertinentes no “Oráculo do oleiro” no fr. de Dublin:

Col.i

[...] oi(zwnoforoï a)vel ouseibn
[tej...]j kakw̄j [...]

Col.ii

[...] oi)zwnoforoï
a)vel ouseibntej kailau)toï\Tufwhioi kata/te o(a)gaqōj
daimwn katal ei)yei thh ktizomehhn pol ein [...].

Embora o grego do texto seja vulgar, o ódio de falantes do grego por outros gregos (presumivelmente, de Alexandria) implica necessariamente na maior helenização do restante do Egito e, portanto, numa datação mais tardia²². A implicação disso é que o paralelo com os “homens de cinturão de couro” do BY fica dificultada se pretendermos que o *zand* do BY teve de fato original avéstico, hoje perdido mas que invocaria epíteto para os gregos relativo a um item de equipamento militar ou, ao menos, de vestuário:

¹⁹ O termo grego é *Agaton daimona*.

²⁰ Lidell-Scott médio (*An Intermediate Greek-English Lexicon. Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 2001. P.345).

²¹ O texto do “Oráculo do oleiro” encontra-se preservado em dois papiros (“G”, de Graf, em Viena, e “R”, da coleção Rainer). Há um fragmento tardio (séc.III d.C.) e mal preservado em Dublin, e o *P.Oxy.* 2332; não se pode estabelecer conexão direta entre ambos - cf. Colin H. Roberts. “The Oracle of the Potter” in: *Oxyrynchus Papiiri* 22, 1954. P.90. William W. Tarn (“Ptolemy II and Arabia” in: *Journal of Egyptian Archaeology* 15, 1929) considera o termo *zwnoforwn pol ij* como referindo-se à Antioquia e não à Alexandria, endossando o ponto de vista de Struve tal como exposto no artigo de Arthur D. Nock in: *Gnomon*, 1949, pp.XX.

²² Roberts, *op.cit.* p.93.

como se viu, não é possível atribuir aos gregos tal peça e, se os queixosos do “Oráculo do oleiro” servem-se do eufemismo do cinturão para falar de outros gregos, o fazem num período relativamente tardio ou, em outra hipótese, quando da fundação da cidade²³.

Evidentemente, a escassez de cópias do “Oráculo do oleiro” acaba transformando-se numa bênção inadvertida para o estudioso - menos cópias, menos camadas redacionais a examinar. O volume de cópias do BY não é muito maior (quatro mss., como vimos), mas as referências cruzadas que o envolvem são muito freqüentes. E nisso reside o problema crucial - seria arbitrário datar *todo* o texto a partir da referência ao Alexandre histórico, como seria arbitrário fazer o mesmo a partir do cruzamento entre a referência ao cinturão de couro dos *xēšm* e o auxiliar bizantino ou a referência aos turcos. O paralelo com o “Oráculo do oleiro” serve para, no máximo, *sugerir* a antigüidade redacional *da passagem* em que *xēšm* e o cinturão estão relacionados; esta passagem seria depois mal compreendida pelo compilador medieval do BY tal como o possuímos.

A guisa de conclusão, consideramos que o paralelo pode ser gratuito - não dispomos de elementos para afirmar outra coisa -, mas que, pela similaridade na descrição, reforçam a possibilidade (e nada mais do que isso) de que tenha havido um original do BY, hoje perdido, no qual os gregos recebiam epíteto relativo a uma peça de vestuário. Quanto ao seu uso, deixamos o tema para outra oportunidade, pelo caráter a um só tempo especializado e secundário que este possui com relação ao presente artigo.

²³ “A *ktizomehh pol ij* tem de ser idêntica à *zwnofotwn pol ij*, exatamente como os *Tufwhoi* são um sinônimo para *zwnofotoi*”. Cf. o fr. dublinense e Roberts, op.cit. p.93.