

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO – UMESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Anderson Dias de Araújo

**Anjos Vigilantes e Mulheres Desveladas:
Uma relação possível em 1 Coríntios 11,10?**

São Bernardo do Campo

2009

Anderson Dias de Araújo

**Anjos Vigilantes e Mulheres Desveladas:
Uma relação possível em 1 Coríntios 11,10?**

Dissertação apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira.

São Bernardo do Campo

2009

À minha esposa Madalena e filha
Carolina, pacientes em meus estudos
e incentivadoras deste trabalho.

Agradecimentos

Agradeço a todos os professores que me acompanharam e contribuíram para minha formação nesses dois anos que estive na UMESP, em especial ao professor **Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira** que me orientou e contribuiu na organização desse trabalho e aos colegas de classe que se tornaram amigos do decorrer do curso.

Resumo

O texto completo do livro pseudoepígrafo *1 Enoque* chegou aos nossos dias graças à Igreja Cristã Etíope. No entanto, sabe-se que certas comunidades Cristãs do I ao IV século adotaram o livro de *1 Enoque* como parte de seus livros sagrados. O objetivo, então, dessa pesquisa foi levantar, por meio da análise bibliográfica, as possíveis influências do *Mito dos Anjos Vigilantes*, na igreja primitiva, com o propósito de verificar se o autor de 1 Coríntios 11,2-16 lançou mão de temas e do imaginário apocalíptico desse mito em sua argumentação a favor do uso do véu descrita em 1 Coríntios 11,10. Para isto, primeiramente investigamos o desenvolvimento do *Mito dos Anjos Vigilantes* na tradição de Enoque no judaísmo intertestamentar: as fontes, o seu desenvolvimento e as influências. Em seguida, pesquisamos a recepção de temas e textos do *Mito dos Anjos Vigilantes* pela igreja primitiva: autores neotestamentários e pais da igreja. Por último, verificamos a influência de alguns temas do mito no texto de 1 Coríntios 11,2-16. As conclusões a que chegamos demonstram suficientemente as hipóteses formuladas, em torno basicamente das seguintes percepções: alguns autores do Novo Testamento (1 Pedro e Judas) se apropriaram dos temas desenvolvidos no *Mito dos Anjos Vigilantes*; há também ecos deste mito nos escritos dos pais da igreja; e por último, o autor de 1 Coríntios 11,2-16 compartilhava da mesma mundividência da tradição judaica do período intertestamentário e, conseqüentemente, verificamos fortes evidências de que o apóstolo Paulo conhecia a narrativa do *Mito dos Anjos Vigilantes*.

Palavras-chave: 1 Enoque, Igreja Primitiva, Mulher, Anjos Vigilantes, Véu.

Lista de Abreviações*

AJS	American Journal of Sociology
ARA	Bíblia – Almeida Revista e Atualizada
ARC	Bíblia – Almeida Revista e Corrigida
ARS	Annual Review of Sociology
ARS	Annual Review of Sociology
BA	Biblical Archaeologist
BI	Biblical Interpretation
BJ	Bíblia de Jerusalém
BTB	Biblical Theology Bulletin
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CIRCE	Circe de Clásicos y Modernos
ER	Estudos de Religião
EvQ	Evangelical Quarterly
GELNT	Greek-English Lexicon of The New Testament
GELNTSD	Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains
HTR	Harvard Theological Review
HTS	Harvard Theological Studies
HUCA	Hebrew Union College Annual
IDBSup	The Interpreter's dictionary of the bible
JSJ	Journal for the Study do Judaism
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSup	Journal for the study of the New Testament Supplement Series
JSOTSup	Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series
JBL	Journal of Biblical Literature
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
LSJ	Liddell-Scott - A greek-english lexicon
NTS	New Testament Studies
OTP	The Old Testament Pseudepigrapha
PRS	Perspectives in Religious Studies
R&C	Religião & Cultura
ST	Studia Theologica
SJLA	Studies in Judaism in late Antiquity
SI	Symbolic Interaction
CBQMon	The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
TEB	Bíblia – Tradução Ecumênica
TynBul	Tyndale Bulletin
VC	Vigiliae Christianae

* As abreviações de títulos de periódicos aqui adotadas seguem o padrão sugerido por JBL n. 107/3, 1988. p. 579-596. As abreviações dos nomes dos livros bíblicos seguem a Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003. p.16-17. E as abreviações das obras do *Corpus Hipocraticum* e *Aristotélico* seguem LSJ.

SUMÁRIO

Introdução	
1 Delimitação do assunto.....	01
Capítulo I	
A Tradição de Enoque e o Mito dos Anjos Vigilantes.....	05
Capítulo II	
O Mito dos Anjos Vigilantes e a Igreja Primitiva.....	30
Capítulo III	
O Mito dos Anjos Vigilantes e a Primeira Epístola aos Coríntios.....	55
Considerações Finais	
Conclusão.....	103
Excurso	
O Mito dos Anjos Vigilantes: etnia e limite no sagrado e no sexo.....	106
Referências bibliográficas.....	122

INTRODUÇÃO

i. Delimitação do assunto

Em 1 Coríntios 11,2-16 Paulo está interessado em retificar a interpretação que a igreja de Corinto fizera de seus ensinamentos anteriores sobre a *unidade de homem e mulher* (Gal. 3,28), a liberdade *em Cristo* e corrigir a *prática* que aquela igreja adotara ao *abandonar a diferenciação dos sexos* no que se refere ao *tratamento em relação aos cabelos* e ao *uso do véu* no ato litúrgico.

O que nos chama a atenção nessa perícopes é a recomendação que Paulo faz no v. 11,10 para a *mulher cobrir a cabeça como sinal de autoridade, por causa dos anjos*. Alusão aos *anjos* somada ao *dever de cobrir a cabeça da mulher como sinal de autoridade* ecoam imagens similares presentes em textos do judaísmo formativo que floresceram no período intertestamentário concernentes ao papel dos anjos na criação. Assim, diante do que foi exposto, o objetivo dessa pesquisa é levantar, por meio de pesquisa bibliográfica, as possíveis influências do *Mito dos Anjos Vigilantes*, na igreja primitiva, com o propósito de verificar se o autor de 1 Coríntios 11,2-16 lançou mão do imaginário apocalíptico desse mito em sua argumentação a favor do uso do véu descrita em 1 Coríntios 11,10. Para isto, primeiramente investigaremos a tradição de Enoque, mais especificamente o *Mito dos Anjos Vigilante*, no judaísmo formativo. Em seguida, pesquisaremos a recepção de alguns temas e textos do *Mito dos Vigilantes* pela igreja primitiva e pelos pais da igreja. Por último, verificaremos a possível influência de temas desse mito no texto de 1 Coríntios 11,2-16.

ii. Justificativa e relevância do tema

Afora o nosso interesse pessoal, o tema se impõe pela recorrência das discussões sobre a importância da literatura apocalíptica do período intertestamentário para compreensão da hermenêutica praticada pela igreja primitiva e a influência que essa literatura exerceu sobre o texto do Novo Testamento e pais da igreja. Assim, a relevância da pesquisa reside nos subsídios que o estudo fornecerá para compreensão do contexto histórico-cultural da época que precedeu o ministério de Jesus e o surgimento da igreja primitiva, e pela contribuição que uma pesquisa dessa natureza pode emprestar à compreensão dos textos do Novo Testamento à luz do apocalipsismo reinante da época intertestamentária.

iii. Problematização e delimitação do tema

São quatro os problemas que a pesquisa procurará responder, a partir de um problema central: *A admoestação de Paulo para a mulher se cobrir durante o culto estaria relacionada ao temor à concupiscência dos anjos vigilantes descrita em 1 Enoque 6-11?*

Deste problema principal decorrem as seguintes questões que delimitarão nosso tema:

- Temas do Mito dos Anjos Vigilantes, desenvolvidos em 1 Enoque, influenciaram autores do Novo Testamento e em especial o autor de 1 Coríntios?
- Há ecos de temas do Mito dos Anjos Vigilantes nos escritos dos pais da igreja?
- Haveria alguma relação entre o relato de 1 Enoque sobre a queda dos anjos que desejaram as filhas dos homens e o uso do véu no culto?
- Qual seria a função do uso do véu nas sociedades do mundo mediterrâneo antigo: (1) meramente social ou (2) teria também um caráter litúrgico ou espiritual?

Essas questões nos nortearão na pesquisa, possibilitando-nos adentrar no mundo do texto e do autor, respeitando-os em seus limites.

A partir dessas questões, percebemos a necessidade de buscarmos, no texto, tradições, temas e perspectivas que nos ajudem na tarefa de identificar o campo de tradições e idéias, origem do texto e o possível significado para seus destinatários.

Esperamos, através das pesquisas, nos aprofundar nessas questões, considerando em nosso trabalho a contribuição dos estudiosos que nos precedem, e levando em conta também o contínuo desenvolvimento em várias áreas de pesquisa da atualidade.

iv. Hipóteses

Às questões colocadas no item anterior, propomos a seguinte *hipótese geral*: ***Há relação entre o relato de 1 Enoque sobre a queda dos anjos vigilantes e a obrigatoriedade das mulheres usarem o véu no culto.***

Decorrentes da *hipótese geral* propomos as seguintes *hipóteses corolárias*:

- I. O Novo Testamento, analisado da perspectiva literária, apresenta vários textos com características próprias do gênero apocalíptico e tais textos apresentam idéias, temas comuns e até citações diretas de obras da tradição de Enoque.

- II. Vários pais da igreja citam textos ou temas relacionados ao Mito dos Anjos Vigilantes e fundamentam muitas de suas doutrinas em idéias expressas nesse mito.
- III. A crença de que os anjos estavam presentes nos cultos era bastante difundida e aceita, como se pode perceber pelos textos de Qumran. Além disso, no período de que se trata o presente trabalho, a mulher era considerada responsável pela lascívia masculina, e de forma semelhante, poderia ser responsabilizada por gerar tal desejo nos anjos presentes nos cultos.
- IV. O uso do véu era bastante difundido em todo o mediterrâneo, tanto no período grego como no romano. Há discordância quanto ao significado do uso; para alguns seria um símbolo da submissão da mulher ao marido ou sinal modéstia; para outros, proteção contra potestades e lascívia masculina.

v. **Organização do material**

Elaboraremos a pesquisa seguindo etapas próprias, a partir de algumas hipóteses norteadoras, já relacionadas acima. Faremos uma análise bibliográfica, além da análise exegética do texto de 1Cor 11,2-16. Com isso em mente, o material será organizado tematicamente a partir de um eixo cronológico. Desse modo, na presente pesquisa, investigaremos os possíveis traços do Mito dos Anjos Vigilantes no período intertestamentário e nos três primeiros séculos de existência da igreja primitiva. Para isso lançaremos mão de uma pesquisa bibliográfica onde procuraremos encontrar *elementos centrais* e *comuns* tratados no Mito dos Anjos Vigilantes e seu continuísmo nos testemunhos textuais da igreja primitiva (Novo Testamento e Pais da Igreja).

Primeiramente serão arroladas as fontes primárias da tradição de Enoque, isto é, serão pesquisados os textos que deram origem ao Mito dos Anjos Vigilantes, época de sua composição e sua evolução, para em seguida, tratar-se de possíveis desdobramentos desta tradição em novas literaturas em um período posterior à sua elaboração, anterior ou contemporânea à igreja primitiva. Neste ponto daremos ênfase à literatura que floresceu no período intertestamentário em especial aquelas evidenciadas pelas descobertas dos Manuscritos do Mar Morto (Qumran).

Em seguida, antes de investigar a probabilidade da influência do Mito dos Anjos Vigilantes sobre o autor de 1 Coríntios 11,2-16, será conveniente verificar até que ponto esta expressão do judaísmo intertestamentário permeou a vida e os ensinamentos da igreja

primitiva. É evidente que certas comunidades cristãs do I ao IV século adotaram o livro de 1 Enoque como parte de seus livros sagrados. No entanto, a obra completa de 1 Enoque foi preservada como texto “canônico” da Bíblia Cristã somente no idioma etíope, e foi utilizada por essas comunidades cristãs. Este contexto levanta a questão de qual foi o grau e a extensão da influência dos elementos e temas do Mito dos Anjos Vigilantes na igreja primitiva, e de que maneira permeou a hermenêutica dos autores do Novo Testamento, e em especial o autor de 1 Coríntios 11,2-16.

Com o propósito de verificar nossas hipóteses, o primeiro capítulo do presente trabalho será dedicado à investigação do Mito dos Anjos Vigilantes no judaísmo intertestamental para contextualizar a possível influência teológica e apocalíptica da mundividência do mito em 1 Coríntios 11,10.

No segundo capítulo, pesquisaremos a recepção de temas e textos relacionados ao Mito dos Anjos Vigilantes pela igreja primitiva (Novo Testamento e Pais da Igreja). No terceiro capítulo nos ocuparemos com a análise exegética da perícopes 1 Coríntios 11,2-16, e, por último, elaboraremos nossas considerações finais e a conclusão da pesquisa.

CAPÍTULO I

A Tradição de Enoque e o Mito dos Anjos Vigilantes

1 A tradição de Enoque – Mito dos Anjos Vigilantes

Neste capítulo, nos ocuparemos com as fontes primárias da tradição de Enoque com o propósito de verificar como se deu a origem do Mito dos Anjos Vigilantes, época de sua composição e sua evolução.

Ocupar-nos-emos, também, com os desdobramentos desta tradição em novas literaturas em um período posterior à sua elaboração, anterior ou contemporânea à igreja primitiva, como por exemplo, o livro de Jubileus, que tem sua origem no II século a.C. e é um exemplo clássico da recepção do Mito dos Vigilantes no período intertestamentário. Por conseguinte, daremos ênfase à literatura que floresceu no período intertestamentário em especial aquelas evidenciadas pelas descobertas dos Manuscritos do Mar Morto (Qumran) e nos restringiremos aos *temas próprios* do Mito dos Anjos Vigilantes *relacionados* aos anjos e às mulheres.

1.1. Introdução

A referência textual mais antiga que faz menção à pessoa de Enoque é encontrada nas narrativas bíblicas de *Gn 5,21-24* e *1Cr 1,3*. A partir dessas narrativas, e em períodos mais tardios, certos grupos¹ judaicos desenvolveram uma vasta literatura ao redor da figura deste patriarca. Nestes grupos, a personagem de Enoque foi revestida de significados escatológicos e características supra-humanas. Ele se tornou um mediador entre Deus e os anjos vigilantes – um papel que os próprios anjos deveriam desempenhar perante a humanidade.

A tradição de Enoque, ou enoquismo, teve um grande florescimento no período pós-exílico devido ao contexto político, sociológico e cultural do Oriente Médio, período este marcado por intensas lutas políticas², divisões, levantes e diversidade ideológica entre os

¹ NICKELSBURG, George W. E. *1 Enoque 1: A Commentary on the Book of 1 Enoque, Chapters 1—36; 81—108*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001. p. 62-65; VANDERKAM, James C. *Enoch: A Man for All Generations. Studies on Personalities of the Old Testament*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995 p. 17.

² DONNER, Herbet. *História de Israel e dos povos vizinhos*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 490-526.

judeus³, favorecendo, dessa forma, o surgimento do apocalipsismo⁴ e da literatura apocalíptica da qual *I Enoque* faz parte.

Diante da extensão do material que poderia ser utilizado acerca da tradição de Enoque, um inventário completo dos elementos temáticos legados à tradição não será possível, pois estaria além do escopo dessa pesquisa. Por conseguinte, somente alguns temas do Mito dos Anjos Vigilantes serão examinados, em especial aqueles *relacionados* aos anjos e às mulheres. Sendo assim, devemos aqui a explicação acerca da metodologia aplicada no trabalho para selecionar elementos específicos que provem ser importantes para esta investigação. *A priori*, assumiremos que 1 Coríntios 11,2-16 é de fato influenciada por certas correntes da tradição de Enoque que se desenvolveu no judaísmo intertestamentário. A suposição nessa pesquisa não necessariamente precisa chegar a essa conclusão. Ao contrário, ela é construída consciente e intencionalmente de modo a permitir a focagem de alguns pontos do Mito dos Anjos Vigilantes que hipoteticamente justapõem o enredo de 1 Coríntios 11,2-16. Em outras palavras, se há elementos e temas herdados do Mito dos Vigilantes que servem como pano de fundo desse texto (1 Coríntios 11,2-16), então esse estudo irá focar os elementos e temas do mito pertinentes ao objeto de estudo desta pesquisa (cf. item 1.3). Adicionalmente, alguns elementos do mito ganharão maior destaque, de modo a demonstrar a continuidade de tradições judaicas, em especial às relacionadas ao Mito dos Anjos Vigilantes, na tradição das comunidades cristãs primitivas⁵.

³ Para mais detalhes, ver STEGEMANN, Ekkehard W. e Stegemann, Wolfgang. *História social do protocristianismo*. São Paulo: Paulus e Sinodal, 2004, em especial o capítulo “*Pluralismo religioso na terra de Israel no período helenístico-romano*” p. 164-216.

⁴ Hanson, *IDBSup*, 30. Paul D. Hanson define *apocalipsismo* como “um movimento histórico” ou “se refere ao universo simbólico no qual um movimento apocalíptico codifica sua identidade e a interpretação da realidade”. Para discussão das definições de *apocalipse*, *apocalíptica* e *apocalipsismo* ver HANSON, Paul D. *The dawn of apocalyptic: the historical and sociological roots of Jewish apocalyptic eschatology*. Philadelphia: Fortress, 1979; COLLINS, John J., Introduction: Towards the Morphology of a Genre: *Semeia*, n. 14 (1979): p. 1-19; COLLINS, John J., *Apocalypticism in the dead sea scrolls*. Edição de Adolfo Roitman. London: Routledge, 1997; COLLINS, John J. *Apocalyptic imagination, the: an introduction to Jewish apocalyptic literature*. 2. ed. Grand rapids: W. B. Eerdmans, 1998; BOER, Martinus, A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social. In: *ER*, São Bernardo do Campo, SP: Umesp, v. 19 (2000); para crítica às definições acima, ver GRABBE, Lester L. and HAAK, Robert D. ed. *Knowing the End from the Beginning: The Prophetic, the Apocalyptic and their Relationships*. In: *JSPSup* v. 46 (2003): p. 2-37 e p. 107-130 e STURM, Richard. Defining the word "apocalyptic": a problem in biblical criticism. In: MARCUS, Joel e SOARDS, Marion L. eds. In: *JSNTSup*, v. 24 (1989): p. 17-48. Para um breve resumo em português sobre o tema ver AMARAL, André Luiz do. Considerações sobre pesquisa das origens da apocalíptica. In: *Oracula*: São Bernardo do Campo, 3.6, (2007).

⁵ VANDERKAM, James C. e ADLER, William. *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Minneapolis: Fortress Press, 1996, p. 1-31.

Com base em uma investigação prévia da perícopes 1 Coríntios 11,2-16 e do uso do Mito dos Anjos Vigilantes nas comunidades cristãs primitivas, concluímos que os seguintes elementos deverão ser investigados: (1) designação dos “*beni ha-elohim*” [בְּנֵי־הָאֱלֹהִים] (filhos de Deus) ou anjos vigilantes, (2) o papel que exercem ao ensinarem sedução e vícios à humanidade, (3) suas transgressões com as mulheres gerando os “gigantes, filhos bastardos”, e (4) o julgamento e condenação de ambos (os anjos – “filhos de Deus” – e sua prole) pelo dilúvio. Esses tópicos representam o que há no enredo do Mito dos Anjos Vigilantes que podem ser relevantes à compreensão do versículo 1 Coríntios 11,10, onde se faz referência “aos anjos”.

1.2. O Mito dos Anjos Vigilantes – Análise Literária

Um grande número de documentos da literatura judaica pseudoepígrafa que floresceu no período do segundo templo de Israel faz referências ao Mito dos Anjos Vigilantes. Tais documentos serão apresentados a seguir de forma breve e em ordem cronológica. Essa seção deste estudo irá apresentar a recepção do mito tal como registrada nestes documentos. Na conclusão, serão relacionados todos os elementos dos vários textos *pertinentes ao nosso objeto*.

1.2.1. O Livro dos Vigilantes (3º século a.C. – 250-150)

O Livro dos Vigilantes (1-36), texto pseudônimo com características de uma teodicéia, serve como etiologia do pecado e do mal, e atribui ambos à uma rebelião nos céus protagonizada pelos *anjos vigilantes* contra Deus⁶. Os capítulos de 1-5, onde consta o anúncio do juízo futuro contra os vigilantes e contra a humanidade, inicialmente foram criados para servir como introdução ao Livro dos Vigilantes (1-36), mas em seu estado atual servem como uma introdução a todo o livro de *1 Enoque*⁷. Esses capítulos se constituem em oráculos proféticos, nos quais Enoque anuncia o julgamento divino contra os anjos rebeldes que

⁶ Nickelsburg, 2001, p. 46. CORRIENTE, Federico e PIÑERO, Antonio. *Libro 1 de Henoc*. In: DÍEZ MACHO, Alejandro (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*, Madrid: Cristiandad, 1984. p 14-15.

⁷ NICKELSBURG, George W. E.; VANDERKAM, James C. *1 Enoch: A new translation*. Minneapolis: Fortress, 2004: p. 1. O livro de *1 Enoque* é um texto composto formado por cinco grandes seções e dois apêndices: O Livro dos Vigilantes (Cap. 1-36); O Livro das Parábolas (Cap. 37-71); O Livro das Luminárias (Cap. 72-82); O Livro dos Sonhos (Cap. 83-90); A Epístola de Enoque (Cap. 91-105); O Nascimento de Noé (Cap. 106-107); Outro Livro de Enoque (Cap. 108). Estas seções representam estágios de desenvolvimento da tradição de Enoque, cada uma construída com bases na anterior. Para mais detalhes ver capítulo introdutório de CORRIENTE, Federico e PIÑERO, Antonio. *Libro 1 de Henoc*. p. 13-37.

abandonaram seus postos nos céus, introduziram o mal no mundo e também contra uma parcela da humanidade que o perpetrou.

1.2.1.1. Capítulos 6-11

Estes capítulos expandem o relato bíblico e fornecem uma interpretação de Gênesis 1-4⁸ que relaciona eventos primordiais do passado com a origem do pecado na esfera humana. O *Livro dos Vigilantes* é permeado por dois mitos primitivos⁹: o mito de *Shemiaza* e o mito de *Asazel*, os quais são utilizados para *expandir* o relato de Gênesis e *interpretá-lo* teologicamente. De acordo com o relato dos capítulos 6-11, um grupo de seres angelicais nomeados como *Os Vigilantes* sentiram-se atraídos pela *beleza das filhas dos homens*, e conspiraram entre si sob a liderança de *Shemiaza*, com o propósito de tomar como esposas as belas mulheres, filhas dos homens.

Quando os filhos dos homens se multiplicaram, naqueles dias, nasceram-lhes filhas bonitas e graciosas. E os vigilantes, filhos do céu, ao verem-nas, desejaram-nas e disseram entre si: “Venham, escolhamos para serem nossas esposas as filhas dos homens, e tenhamos filhos!” Disse-lhes então o seu chefe Shemiaza: “Eu receio que vós não queirais realizar isso, deixando-me no dever de pagar sozinho o castigo de um grande pecado.” Eles responderam-lhe e disseram, “Nós todos estamos dispostos a fazer um juramento, comprometendo-nos a uma maldição comum mas não abrir

⁸ Esta questão ainda está em debate. Há autores que defendem a dependência de Gênesis em relação ao Livro dos Vigilantes. Desta perspectiva, o relato de Gênesis seria apenas uma referência resumida e truncada à narrativa enóquica. Sacchi, por exemplo, defende a hipótese que Gen. 6,1-4 seria apenas um sumário de uma narrativa mais longa que não só explicaria a multiplicação da raça humana, mas também que teria se tornado malévolos. A narrativa mais longa, segundo Sacchi, encontra-se em 1 Enoque 6-11, cujo cerne seria um fragmento do antigo Livro de Noé. SACCHI, P., *Jewish apocalyptic and its history*. In: *JSOTSup*, v. 20. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. p. 82-87. O debate aprofundado foge ao nosso escopo. Todavia, seguem alguns textos que aprofundam a discussão, ver MILIK, J., *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran cave 4*, Clarendon Press, Oxford, 1970, p. 31-40; Nickelsburg, 2001, p. 166.; REED, Annette Yoshiko. *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity*. Cambridge: University Press, 2005.; BHAYRO, Siam. *The Shemihazah and Asael Narrative of 1 Enoch 6-11: Introduction, Text, Translation, and Commentary with Reference to Ancient Near Eastern and Biblical Antecedents*. Ugarit-Verlag, 2005. p. 1-6; Para um resumo do debate, ver KVANVIG, Helse S., Gen 6,3 and The Watcher Story. In: *Enoch*, vol. 25 (2003).

⁹ O caráter composto de 1 Enoque 6-11 é apontado por diversos autores, *grosso modo*, defende-se que o mito de Shemiaza e o mito de Asazel pertencem à tradições diferentes, e portanto são extratos distintos sendo que o primeiro teria a função de anunciar a rebelião dos anjos e o segundo relatar os ensinamentos ilícitos dos anjos. O debate sobre essa questão pode ser encontrado em HANSON, Paul D. Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11. In: *JBL*, vol. 96, n. 2 (1977): p. 195-233; NICKELSBURG, George W.E. Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11. In: *JBL*, vol. 96, n. 3 (1977): p. 383-405; DIMANT, Devorah, “*The Fallen Angels*” in the Dead Sea Scrolls and in the Apocryphal and Pseudepigraphic Books Related to them. Hebrew University of Jerusalem, 1974. (Dissertação de doutorado não publicada, em Hebraico. Conseguimos uma cópia da dissertação em Inglês traduzida pelo Prof. James Vanderkam. Deixamos aqui registrado o nosso agradecimento ao Prof. Vanderkam pela gentileza.); NEWSOM, Carol A., The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgment. In: *CBQ*, n. 42 (1980); BHAYRO, 2005. p. 11-20.

mão do plano, e assim executá-lo.” Então eles juraram conjuntamente, obrigando-se a maldições que a todos atingiram. Eram ao todo duzentos os que, nos dias de Jared, haviam descido sobre o cume do monte Hermon. Chamaram-no Hermon porque sobre ele juraram e se comprometeram a maldições comuns. (1 Enoque 6,1-5)¹⁰

Ao “descerem” à terra, os anjos apresentaram aos seres humanos a arte da metalurgia e da confecção de armas. Eles ensinaram às mulheres a arte de ornamentar-se (maquiagem, etc.), sobre a arte de adivinhação, magia, encantamentos, astrologia e cultivo de raízes (8,1-3), até que o clamor dos homens chegou a Deus (8,4).

Asazel ensinou aos homens a confecção de espadas de ferro e armas e escudos e armaduras e todo tipo de instrumento de guerra. Ele mostrou aos homens os metais de terra e como eles poderiam trabalhar o ouro de maneira adequada, e a prata, de modo a transformá-la em braceletes e ornamentos para as mulheres. E ele ensinou sobre o uso do antimônio e a pintura dos olhos e todas as formas de pedras preciosas e tingimento. E os filhos dos homens criaram essas coisas para eles mesmos e para suas filhas, e então eles transgrediram e conduziram os santos ao descaminho. E assim grassou uma grande impiedade sobre a terra, e eles tornaram seus caminhos desolados. Shemiaza ensinou encantamentos e as porções de feitiço. Hermani ensinou feitiçaria e dissipação de encantamentos, mágica e outras técnicas. Baraqel ensinou [a leitura ou interpretação] dos sinais dos relâmpagos. Kokabel ensinou [a leitura] dos sinais das estrelas (astrologia). Ziqel ensinou [a leitura ou interpretação] dos sinais das estrelas cadentes. Arteqof ensinou os sinais da terra. Shamsiel ensinou os sinais do sol. Sahriel ensinou os sinais da lua. E todos eles começaram a revelar os mistérios a suas esposas e a seus filhos e os homens pereceram, e o lamento chegou ao céu. (1 Enoque 8,1-4).

Além disso, possuíram as mulheres sexualmente e profanaram-se, cuja união gerou filhos gigantes que consumiram todas as provisões de alimentos dos homens. E quando as pessoas nada mais tinham para oferecer-lhes, os gigantes se voltaram contra elas e começaram a devorá-las. O derramamento de sangue poluiu toda a terra e a humanidade clamou a Deus.

Esses e todos os demais que estavam com eles tomaram mulheres [esposas], e cada um escolheu uma para si. Então começaram a frequentá-las e a profanar-se com elas. E eles ensinavam-lhes bruxarias, exorcismos e feitiços, e familiarizavam-nas com

¹⁰ Esta e as demais citações do texto de 1 Enoque foram extraídas de NICKELSBURG, George W. E. e VANDERKAM, James C. *1 Enoch: A new translation*. Minneapolis: Fortress, 2004. Tradução nossa.

ervas e raízes. E elas conceberam deles e geraram gigantes. E os gigantes geraram os Nephilim [...]. Estes consumiram todas as provisões oriundas do trabalho dos filhos dos homens, e os homens já não eram capazes de saciá-los. Os gigantes começaram a matar os homens e a devorá-los. Eles começaram a atacar os pássaros, os animais selvagens, os répteis e os peixes, rasgando com os dentes as suas carnes e bebendo o seu sangue. Então a terra clamou contra os sem lei [gigantes]. (1 Enoque 7,1-6).

Ao ver o caos instaurado sobre a terra, os anjos Miguel, Sariel, Rafael e Gabriel que estavam no céu intercederam ao *Altíssimo* a favor da humanidade (Cap. 9). Em resposta à solicitação dos anjos, Deus envia o anjo Sariel para alertar Noé do iminente julgamento que virá sobre o mundo.

Então o Altíssimo, o Santo, o Grande, tomou a palavra e enviou Sariel ao filho de Lameque [Noé], com a seguinte ordem: “Vá a Noé, em meu nome, e dize-lhe: Esconda-te! E anuncia-lhe o fim próximo! Pois toda a terra perecerá; e diga-lhe que um dilúvio cobrirá toda a terra e aniquilará tudo o que sobre ela existe. Ensine ao justo [Noé] o que ele deverá fazer, ao filho de Lameque como ele se preservará vivo e escapará para sempre. Dele, uma planta será plantada, e a sua semente permanecerá por todas as gerações da eternidade.” (1 Enoque 10,1-3).

Na sequência, Deus envia Rafael para prender *Asazel* nas profundezas do deserto e que lá aguardasse até o julgamento final. Então Deus envia Gabriel a fim de destruir sem misericórdia os gigantes (10,4-12).

E a Rafael disse o Senhor: “Prenda Asazel de mão e pés e lança-o nas trevas! Cava um buraco no deserto de Dudael e atira-o ao fundo! Deposita pedras ásperas e pontiagudas por baixo dele e cobre-o de escuridão! Deixa-o permanecer lá para sempre e veda-lhe o rosto, para que não veja a luz! E no dia do grande Juízo ele deverá ser arremessado à conflagração. [...]” E a Gabriel o Senhor disse: “Vá, Gabriel, aos bastardos, à raça mestiça, aos filhos da miscigenação; e destrua os filhos dos vigilantes de entre os filhos dos homens. Instiga-os uns contra os outros, para que na batalha se eliminem mutuamente! Não se prolongue mais o tempo de sua vida! Nenhum rogo dos pais em favor dos filhos deverá ser atendido; eles esperam ter vida para sempre, e que cada um viva quinhentos anos.” (1 Enoque 10,4-10).

E a Miguel, Deus ordena que prenda *Shemiaza* e seus comparsas angelicais e os encarcere por sete gerações nos vales da terra, até o dia do julgamento, até o dia do juízo final, quando finalmente serão lançados no fogo eterno.

A Miguel disse o Senhor: “Vá e prenda Shemiaza e os outros com ele, que se misturaram com as mulheres e com elas se contaminaram de toda sorte de impurezas! E quando os seus filhos se tiverem eliminado mutuamente, e quando os pais tiverem presenciado o extermínio dos seus amados filhos, amarra-os por sete gerações nos vales da terra, até o dia do Juízo Final. Nesse dia, eles serão atirados ao abismo de fogo, na reclusão e no tormento, onde ficarão encerrados para todo o sempre. E todo aquele que for sentenciado à condenação eterna seja juntado a eles, e seja com eles mantido em correntes, até o fim de todas as gerações. Destrua todos os espíritos dos mestiços e dos filhos dos vigilantes, porque eles desviaram a humanidade”. (1 Enoque 10,11-15).

E então, florescerá a justiça e a paz entre os justos da terra (10,16-11,2).

1.2.1.2. Capítulos 12-16

Os capítulos 12-16 interpretam os capítulos 6-11, empregando uma espécie de relato de comissionamento profético, no qual Enoque ascende aos céus e Deus o comissiona como seu “delegado” para anunciar aos anjos vigilantes o julgamento divino. De fato, Enoque exerce um papel crucial nesses capítulos, enquanto nos precedentes seu nome nem é mencionado. “Aqui o pecado dos vigilantes é descrito como a união proibida de *carne* e *espírito*. Diferentemente dos capítulos de 6-11, a morte dos anjos vigilantes não os aniquila, mas liberta seus *espíritos* para se constituírem um reino de *espíritos malignos* que perseguirá a humanidade até o final dos tempos”¹¹. Nesses capítulos (12-16), os anjos vigilantes são descritos como “sacerdotes” que abandonaram sua posição sacerdotal no templo celestial e “atravessaram” a fronteira entre céus e terra, e fornicaram com mulheres. Eles cruzaram a fronteira divina e “desceram” a um nível inferior, portando-se como seres humanos e não como seres celestiais.

“Enoque, tu, o Escriba da Justiça, vai anuncia aos vigilantes do céu que abandonaram as alturas do céu e lugares santos e eternos, que se corromperam com mulheres à moda dos homens, que se casaram com elas, produzindo assim grande

¹¹ Nickelsburg, 2004, p. 2.

desgraça sobre a terra; anuncia-lhes: ‘Não encontrareis paz nem perdão’’. (1 Enoque 12,4).

O tema “transgressão das fronteiras celestiais e terrestres” é mencionado com frequência nesta seção do livro. *Shemiaza* não é mencionado, e *Asazel* assume a liderança da rebelião. Assim, Enoque anuncia a condenação de *Asazel* (13,1-2) antes de anunciar o julgamento sobre os demais vigilantes (13,3). Os vigilantes tentam agradar Enoque para que interceda por eles junto a Deus, a fim de aplacar a ira divina (13,4-5). Enoque escreve as petições (orações) dos vigilantes com a finalidade de serem perdoados e receberem longevidade, porém as petições são negadas e Enoque recebe visões das pestilências que virão sobre os vigilantes (13,6-10). Os capítulos 14-16 são dedicados à descrição dessas visões. Após testemunhar a destruição dos gigantes (a prole dos anjos caídos), os vigilantes são perpetuamente consignados em cárceres nas profundezas da terra (14,5). Ainda em outra visão, Enoque é arrebatado e colocado na presença de Deus diante de seu trono celestial. O autor coloca este fato como algo espantoso, com o propósito de indicar a santidade de Enoque. Enoque é descrito como um *homem reto e justo, um escriba da verdade*, e Deus o comissiona a se dirigir aos vigilantes (15,1). Mais precisamente, Enoque é ordenado a repreendê-los por suas falhas, por não intercederem em favor da humanidade e pela violação das fronteiras entre o mundo celestial e o terrestre (15,3-7). Nesse ponto da narrativa, um novo elemento é introduzido na tradição de Enoque, a saber, a morte dos gigantes libertaria seus espíritos malignos, criando uma vasta horda de demônios que afligiriam a raça humana até o final dos tempos.

Os gigantes, porém, que foram gerados da união do espírito e da carne, deverão ser chamados de espíritos malignos sobre a terra; pois terão a sua morada sobre terra. Os espíritos que procederam de sua carne, são espíritos malignos, de humanos eles vieram à existência, e os santos Vigilantes foram a origem de sua criação. Espíritos malignos eles serão sobre a terra, e espíritos malignos eles serão chamados. Os espíritos do céu, no céu têm a sua morada; mas os espíritos da terra, que na terra foram nascidos, nesta terá a sua morada. Os espíritos dos gigantes são cheios de maldades, cometem atos de violência, destroem, agridem, brigam, promovem a devastação, por toda parte a confusão. Pois, embora famintos, não comem; bebem, e continuam a ter sede. E esses espíritos levantam-se contra os filhos dos homens e contra as mulheres, pois destas procederam. (1 Enoque 15,9-11).

Nascidos de uniões ilícitas e herdeiros da natureza rebelde de seus “pais”, os gigantes, híbridos, meio humanos, meio espirituais, liberariam seus espíritos no momento de suas mortes. Agora, esses demônios, habitando as profundezas da terra, iriam tornar-se uma fonte constante de tentação para a humanidade (15,10-16,3).

1.2.2. O Livro dos Sonhos (1 Enoque 83-90)

Nestes capítulos, Enoque relata duas visões (sonhos) de eventos futuros. No primeiro, ele prevê a destruição do mundo por meio do Dilúvio (83-84). Na segunda visão (85-90), Enoque vê a história do mundo contada de forma alegórica. Seres humanos são descritos como animais, os vigilantes como estrelas caídas, e os sete arcanjos como seres humanos¹².

1.2.2.1. O Apocalipse dos Animais (1 Enoque 85-90)

Neste apocalipse, a história do mundo é dividida em três grandes eras. A primeira inicia com a criação e termina com o julgamento e o dilúvio (85,3-89,58). A segunda era começa como um renovo da criação após o dilúvio (89,1). O relato termina com a terceira e última era, na qual haverá o julgamento final. Deus constrói a Nova Jerusalém. Os gentios vêm para prestar homenagens aos judeus. E os judeus da diáspora retornam, e, por último, os mortos são ressuscitados (90,28-33).

Neste livro, todas as personagens que participam da trama são retratadas como *animais*. O relato é baseado fundamentalmente nos primeiros capítulos de *1 Enoque* (6-11) e na tradição bíblica de Gênesis 6,1-4 (cap. 86-88). No entanto, os vigilantes são descritos como *estrelas decaídas* (86,1 e 3), descrição que difere das demais categorias, nas quais os seres humanos (gado: vacas ou touros) ou os gigantes (camelos, elefantes e asnos) são agrupados. Esta categorização sinaliza a origem sobrenatural dos vigilantes em contraste com a origem dos seres humanos. A primeira “estrela” a cair é *Asazel* (86,1). Outras estrelas (vigilantes) o seguem e caem do céu, tornam-se *touros*, os quais mantendo a mesma atitude anterior, continuam a manter relações sexuais com as bezerras (*i.e.*, mulheres), gerando, assim, *camelos, elefantes, e asnos* (*i.e.*, os gigantes). Esses gigantes se tornam fonte de medo e terror para toda a humanidade, que é *consumida* (86,5-6) antes de canibalizarem uns aos outros.

¹² Nickelsburg, 2004, p. 8; CORRIENTE, Federico e PIÑERO, Antonio. *Libro 1 de Henoc*. p. 19, 23.

Em seguida, Enoque recebe visões onde sete seres angelicais surgem dos céus, três deles o levam ao santuário celestial onde ele poderá testemunhar o destino dos vigilantes, dos gigantes e da humanidade (87,2-4), e quatro protagonizarão o julgamento (cap. 88). O primeiro dos quatro anjos prende *Asazel* nas regiões abissais; o segundo entrega espadas aos gigantes para lutarem entre si; o terceiro anjo atira pedras do céu, prende os vigilantes, e atira-os nas profundezas da terra (88,1-3). O quarto anjo se dirige a Noé para informar-lhe do iminente julgamento (dilúvio), evento descrito em 89,2-9. Os gigantes, limitados pela ação dos anjos, perecem no dilúvio (89,6).

1.2.3. O Livro dos Jubileus (c. 150 a.C.)

O livro de Jubileus é um texto que relata assuntos revelados a Moisés no período em que passara quarenta dias no Monte Sinai (Êx 24,18). Embora o texto reivindique a autoria de Moisés¹³, os textos foram, provavelmente, elaborados pela pena de um sacerdote¹⁴. Sugere-se que sua composição seja de 168 a 150 a.C., e “provavelmente o mais antigo testemunho da tradição de Enoque, excetuando os próprios textos de *1 Enoque*”¹⁵. Além da *revisão* das narrativas bíblicas de Gênesis 1 a Êxodo 12, o autor de Jubileus lançou mão do material de *1 Enoque* e da própria personagem de *Enoque*.

Nesta pesquisa serão abordadas as passagens que tenham relevância direta ao objeto de estudo deste trabalho, que incluem *Jub.* 4,15-26 (reconta a visão de Noé antecipando o dilúvio), 5,1-12 (relata o pano de fundo que motivou o dilúvio), 7,20-39 (Noé conta a história do dilúvio aos seus netos), 8,1-4 (relata o pecado de Cainan ao registrar os ensinamentos sobre astrologia que haviam sido ensinados pelos vigilantes) e 10,1-7 (apresenta a oração de Noé contra os demônios que estão desviando seus netos do caminho *reto*)¹⁶. A seguir serão descritas com mais detalhes as seções relevantes destas passagens, focando principalmente a referência aos anjos vigilantes em *Jub.* 5,1-11.

¹³ Recebeu o texto ditado por um anjo da presença do Senhor.

¹⁴ Wintermute sugere que o autor seja um judeu que vivia na Palestina, e provavelmente pertencia a uma família sacerdotal devido aos seus interesses pela origem dos festivais, pela determinação do calendário festivo e por seu incessante interesse pelos detalhes de rituais. Para mais detalhes, ver WINTERMUTE, Orval S., *Jubileus*. In: *OTP*, 1985, p. 45.

¹⁵ Nickelsburg, 2001, p. 72.

¹⁶ Para mais detalhes, ver Nickelsburg, 2001, p. 71-76.

Estruturalmente, *Jub.* 5,1-19 forma uma introdução aos v. 5,20-32 que relatam o propósito do dilúvio e apresenta um notável paralelismo com Gen 6,1-4¹⁷; um texto que introduz o pano de fundo à narrativa do dilúvio. Embora de fato haja este paralelismo entre Gênesis e Jubileus, há também diferenças. Em Jubileus há ênfase na *motivação* do dilúvio, assim descrita em Gen 6,5-13 e está intimamente associada ao relato de Gen 6,1-4, ou seja, a narrativa que relata o relacionamento dos *filhos de Deus* com as *filhas dos homens*. A narrativa de Jubileus expandiu o “motivo” que levou ao dilúvio, conforme expressado no relato de Gênesis. Pela observação dessas narrativas, podemos deduzir alguns pontos relevantes e outros paralelos aos relatos de *1 Enoque*.

Primeiramente, de acordo com o livro de Jubileus, os gigantes são a prole do relacionamento sexual entre as filhas dos homens e os anjos de Deus. Estes gigantes são vistos negativamente, tal como em *1 Enoque*, pois promovem o mal e prejudicam os seres humanos.

Por conta destes três [filhos de Noé] o dilúvio veio sobre a terra. Devido a fornicação a qual os vigilantes, independente de suas obrigações, praticaram com as filhas dos homens e tomaram para eles esposas de todas que eles escolheram e assim começou a impureza. E elas conceberam filhos, os Nephilim, e todos eles eram diferentes. E cada um devorou seu próprio parceiro. Os gigantes mataram Naphil, e Naphil matou Elio, e Elio a humanidade, e o homem seu vizinho. E todos se venderam para que pudessem fazer justiça e espalharam muito sangue, e a terra se encheu de injustiça. E depois disso, eles pecaram contra os animais selvagens, os pássaros e com tudo que se move ou anda sobre a terra. E eles espalharam grande quantidade de sangue sobre a terra. E todo os pensamentos e desejos dos homens restringiam-se a vaidade e ao mal. E o Senhor eliminou da face da terra por causa da maldade de seus atos. E por causa do sangue que eles derramaram no meio da terra, e Ele eliminou tudo. (Jubileus 7,21-25).¹⁸

Segundo, em completa oposição ao relato de *1 Enoque*, o autor de Jubileus apresenta a missão dos vigilantes inicialmente como positiva, isto é, “para ensinar os filhos dos homens, e exercer julgamento e promover a justiça sobre a terra” (*Jub.* 4,15). Terceiro, tal como em *1 Enoque*, o relato de Jubileus sobre o dilúvio apresenta três julgamentos inter-relacionados: (1) o julgamento de toda a humanidade (5,2-3); (2) julgamento dos anjos decaídos (5,6;10-11), e

¹⁷ Nickelsburg, 2001, p. 73.

¹⁸ WINTERMUTE, O. S., *Jubilees*. In: *OTP*, 1985, p. 70, vol. 2. Tradução nossa.

(3) julgamento dos gigantes (5,7-9). Em Jubileus, os anjos também são condenados à uma existência crítica até o julgamento final. Os gigantes também caem diante da espada divina que lhes é entregue para a própria destruição.

Após a narrativa do dilúvio no livro de Jubileus, o foco se move para Noé que instrui seus filhos e netos recordando os fatos que conduziram ao dilúvio. Novamente, o livro de Jubileus se apropria notavelmente de muitos detalhes de *1 Enoque 6-11*. Noé exorta seus filhos e netos a conduzirem suas vidas em obediência a Deus. O autor destaca alguns pontos: agir com justiça, cobrir a nudez, honrar a Deus, honrar aos pais, amar o próximo. No entanto, Noé foca a discussão em três comportamentos específicos. Sua audiência (filhos e netos) deve se preservar da (1) fornicção, (2) da contaminação, e (3) de toda injustiça (7,20). Isso tem um motivo, pois Noé conhece a origem desses males. Noé afirma que a impuridade que assolou a Terra teve início com as “atividades” dos anjos vigilantes, os quais cometeram especificamente cada uma dessas transgressões. Ao cruzarem as fronteiras de sua autoridade, os vigilantes fornicaram com as mulheres e injustamente contaminaram a Terra com o derramamento de sangue de animais, de homens e deles próprios (7,21-24). Por essas razões o Senhor enviou o dilúvio (7,25).

Nos versículos 10,1-7, a atenção se volta para os eventos imediatamente posteriores ao dilúvio. Os gigantes ao morrerem liberam seus espíritos que agora se tornam os demônios. Noé ora a Deus e intercede que esses espíritos não desviem seus filhos do caminho reto e que Deus possa aprisioná-los. Similarmente a *1 Enoque 6-11*, o autor de Jubileus atribui a origem da corrupção sobre a terra como sendo fruto da atividade dos espíritos demoníacos emanados dos gigantes. Como o dilúvio foi o resultado da infração dos anjos vigilantes, assim também o presente estado pecaminoso do mundo é fruto da atividade demoníaca.

1.2.4. O Documento de Damasco (2º século a.C.)

O *Documento de Damasco* é uma obra produzida provavelmente por penas de escribas/sacerdotes da seita do Mar Morto e aparentemente foi o documento mais importante daquela comunidade. VanderKam nota que a história dos vigilantes nesse documento ganhou conotações de persuasão moral. “Presumivelmente, este seria o propósito nas diversas versões

da história nos documentos da tradição de Enoque, mas este ponto não é explícito”¹⁹. Em CD-A Col II,14 – Col III,1 lê-se:

Agora, pois, filhos meus, escutai-me e eu abrirei vossos olhos para que vejais e compreendais as obras de Deus, para que escolhais aquilo que lhe compraz e rejeitais o que odeia, para que caminhais perfeitamente por todos os seus caminhos e não vos deixeis arrastar pelos pensamentos da inclinação culpável e dos olhos luxuriosos. Pois muitos se extraviaram por estas coisas; heróis valorosos sucumbiram por sua causa desde tempos antigos até agora. Por ter caminhado na obstinação de seus corações os **vigilantes dos céus caíram**; por ela se enredaram, pois não observaram os preceitos de Deus. O mesmo que caíram seus filhos, cuja altura era como a dos cedros e cujos corpos eram como montanhas. Toda carne que havia na terra seca pereceu e foi como se não houvera existido, por terem feito seus caprichos e não terem observado os preceitos de seu criador até que sua ira se acendeu contra eles. Por ela extraviaram os filhos de Noé e suas famílias, por ela foram eles desarraigados.²⁰ Grifo nosso.

O documento em pauta coloca ambos, o julgamento do dilúvio e os vigilantes, lado a lado. O texto relaciona a *queda* dos vigilantes (“*vigilantes dos céus*”) aos olhos *luxuriosos* dos anjos. A transgressão da fronteira entre o celestial e o terreno é evidenciada pelo termo “*caíram dos céus*” e na falha em observarem os *preceitos* de Deus. A narrativa preserva a tradição de 1 Enoque, na qual os gigantes foram gestados pela união dos vigilantes com as filhas dos homens e mantinham os mesmos comportamentos dos pais. De fato, os julgamentos dos vigilantes, gigantes e humanidade estão intrinsecamente ligados nesse texto. Assim, temos um exemplo claro da relação entre os pecados dos vigilantes e o julgamento por meio do dilúvio.

1.2.5. Outros textos de Qumran

A influência da tradição de Enoque em Qumran é evidente pela grande quantidade de textos que qumranitas usaram ou copiaram provenientes de *1 Enoque*. Nickelsburg sugere que a proliferação de matérias relacionadas a Enoque se deve em parte à grande apreciação e autoridade que os textos enóquicos exerciam sobre os membros daquela comunidade. Ele aponta dois possíveis cenários para esta proliferação: (1) A comunidade de Qumran atraía

¹⁹ VanderKam, 1995, p. 122.

²⁰ Tradução de MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran*. São Paulo: Vozes, 1995, p. 76-77.

peessoas que estimavam grandemente a tradição de Enoque e traziam cópias desses textos para a comunidade; (2) A comunidade provia um ambiente que encorajava a reprodução e uso desses textos e os incorporava à sua tradição por meio da produção de novos textos²¹. Outra possibilidade é aquela sugerida por Gabriele Boccaccini cuja hipótese (Judaísmo Enóquico) afirma que a seita de Qumran teria suas origens no enoquismo. Por conseguinte, o Judaísmo Enóquico seria o responsável pela paternidade de diversos textos encontrados em Qumran, e também parte da ideologia qumrânica teria sua gênese na ideologia do movimento pai (Judaísmo Enóquico). Daí a grande quantidade de textos enóquicos encontrados em Qumran²².

A seguir, serão relacionadas as passagens concernentes à história dos vigilantes. Devido ao estado dos manuscritos originais, algumas das passagens estão extremamente fragmentadas, mas pelo contexto, podemos perceber que se referem ao Mito dos Anjos Vigilantes.

1.2.5.1. 4Q Períodos da Criação (4Q180)

No texto de 4Q180 Frag. 1,7-10, lê-se: “Interpretação sobre Asazel e os anjos que [foram às filhas de homem] [e] geraram delas gigantes. E sobre Asazel [que os extraviou no erro] [para amar] a iniquidade e para fazê-los herdar a maldade todos os seus [períodos, para destruição] [pelo zelo] dos juízos do conselho de [...]”²³. É interessante notar que nesse texto é *Asazel* que lidera os anjos e a quem é atribuída a culpa por instruir a humanidade a amar o mal.

²¹ Nickelsburg, 2001, p. 77.

²² BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998. A hipótese de Boccaccini tem suas raízes e motivações na *Hipótese de Groningen* formulada por Garcia Martinez. Martinez defende que os textos de qumran têm vários estágios de desenvolvimento e provavelmente correspondam às diversas fases de desenvolvimento do grupo do qual a seita de Qumran surgiu. Segundo Garcia, os rolos de Qumran testemunham a evolução de uma comunidade desde suas raízes mais antigas (a), passando por uma fase formativa (b) e até o surgimento do grupo como uma entidade distinta do movimento pai (c). Uma versão popularizada da *Hipótese de Groningen* pode ser encontrada em GARCIA MARTINEZ, Florentino e TREBOLLE BARRERA, Julio. *Os homens de Qumran: literatura, estrutura e concepções religiosas*. Petrópolis: Vozes, 1996. Para críticas à hipótese de Boccaccini ver BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch And Qumran Origins: New Light On A Forgotten Connection*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005, em especial a parte V do livro: The Enochic-Essene Hypothesis Revisited na qual são apresentados 14 artigos que avaliam a hipótese de um Judaísmo Enóquico.

²³ Martínez, 1995, p. 252.

1.2.5.2. Gênesis Apócrifo (1QGênesis Apócrifo 1QapGn)

Outro testemunho interessante é a passagem onde Lameq desconfia da gravidez de sua esposa Bitenos como sendo fruto da relação sexual com os vigilantes. No texto de *Gênesis Apócrifo 1QapGn Col. II,1-2*, lê-se:

Eis que então pensei em meu coração que a concepção era obra dos **vigilantes**, e a gravidez dos Santos, e pertencia aos **Gigan[tes,...]** e meu coração se transformou em meu interior por causa desta criança.²⁴

Lameq questiona sua esposa sobre a veracidade dessa possibilidade, então Bitenos, consternada, responde ao marido (*1QapGn Col. II,12-17*):

Quando percebeu Bitenos, minha mulher, que se havia mudado meu semblante [...] então ela reprimiu sua ira, falando-me e dizendo-me: Oh meu senhor e [irmão! Recorda] meu prazer. Eu te juro pelo Grande Santo, pelo Rei dos cé[us...] que de ti vem esta semente, de ti vem esta gravidez, de ti vem a semente deste fruto, e não de nenhum estrangeiro, nem Vigilante, nem filho do céu [i.e. anjo].²⁵

Percebe-se pelo contexto que há uma clara dependência do texto de *1 Enoque 6-11*.

1.2.5.3. Livro dos Gigantes (1Q23 [1Qgiants^a])

No texto de 1Q23 [1Qgiants^a] Frag. 8,1-14, lê-se:

O livro [...] [...] Cópia da segunda tabuinha da e[pístola...] escrita pela mão de Enoque, o escriba distinto [...] e santo, a Shemiaza e a todos os seus [companheiros...] elas e seus filhos e as mulheres de [seus filhos...] por vossa prostituição na terra. Suceder-vos-á [...] e vos acusa a vós, pelas obras e vossos filhos [...] a corrupção com a qual tendes corrompido [...] até a vinda de Rafael. Eis que haverá destruição [...] os que há nos desertos e os que há nos mares. A interpretação de vosso assunto [...] sobre vós para o mal. Agora, pois, desligai vossas correntes [...] e rezai.²⁶

²⁴ Martínez, 1995, p. 273.

²⁵ Martínez, 1995, p. 273.

²⁶ Martínez, 1995, p. 303.

Apesar do carácter fragmentário do texto, fica evidente pelo contexto que temos aqui um típico exemplo do uso do Mito dos Anjos Vigilantes, onde *Shemiaza* e seus comparsas são vistos como os responsáveis pelas iniquidades que assolam a humanidade.

1.2.6. Outras fontes antigas Judaicas

1.2.6.1. O Testamento dos Doze Patriarcas (2º ao 1º século a.C.)

O Testamento dos Doze Patriarcas pretende ser o registro das últimas palavras dos doze filhos de Jacó, tendo como modelo as últimas palavras de Jacó descritas em Gen 40²⁷. Os livros em sua presente forma podem ser considerados em grande parte como obras judaicas, porém com interpolações cristãs²⁸. Duas passagens desta obra fazem menção ao relato dos anjos vigilantes: T. Ruben 5,4-6 e T. Nephtalí 3,4-5.

Em T. Ruben 5,4-6, o patriarca adverte sua prole a ficar atenta no que se refere aos “encantamentos” femininos:

De outra forma, nunca uma mulher poderia subjugar um homem² Fugi da prostituta, meus filhos! Proibi vossas mulheres e vossas filhas de enfeitarem a cabeça e o rosto! Pois toda a mulher que recorre a esses ardis atrai sobre si o castigo eterno. Foi desta maneira que elas também enfeitiçaram os Guardiões [Gen 6] antes do dilúvio. Eles olhavam-nas constantemente, e assim conceberam o desejo por elas. Engendraram o ato em sua mente, e transformaram-se em figuras humanas. E quando aquelas mulheres deitavam-se com os seus maridos, eles vinham e mostravam-se. E as mulheres em seus pensamentos conceberam desejos pelas formas visíveis deles, e assim deram luz à gigantes; pois os vigilantes apareciam-lhes como tendo a estatura do céu.²⁹

Nota-se que *Ruben* atribui a culpa pela “queda” dos vigilantes às mulheres, que os seduziram ao adornarem-se (*i.e.* maquiaram-se, usam jóias, etc). Assim, o patriarca exorta seus filhos a controlarem suas filhas e esposas no que diz respeito às vestes e aos adornos.

²⁷ KEE, Howard Clark, *Testaments of the Twelve Patriarchs*. In: *OTP*, p. 775.

²⁸ VanderKam, 1995, p. 144; Kee afirma, “Apesar das interpolações cristãs, as quais parecem ter uma afinidade especial com a comunidade joanina e provavelmente seja um texto do início do segundo século de nossa era, a estrutura básica da obra apresenta evidências de ter sido composta por um judeu helenizado.” Kee, 1983, In: *OTP*, p. 777.

²⁹ Kee, 1983, In: *OTP*, p. 784. Tradução nossa.

A segunda passagem (T. Nephtalí 3,4-5.), encoraja seus filhos a discernirem a presença de Deus pela ordem das coisas criadas.

Vós, porém, meus filhos, não vos comporteis assim! Pelo firmamento, pela terra, pelo mar e por todas as criaturas, podeis reconhecer o Senhor, que tudo criou. Do contrário, sereis semelhantes a Sodoma, na perversão da natureza. Da mesma forma, os vigilantes outrora subverteram a ordem da natureza. Por isto foram amaldiçoados por Deus pelo dilúvio, e por causa deles a terra ficou deserta de habitantes e de frutos.³⁰

Novamente, destaca-se a transgressão das fronteiras Celestial e Terrena por parte dos vigilantes que não observaram *adequadamente* a ordem criada, daí o dilúvio como consequência desta transgressão.

1.2.6.2. Os Oráculos Sibilinos (2º ao 7º século a.C.)

Os Oráculos Sibilinos são formados por um conjunto de oráculos, de origem pouco definida, mas com traço eminentemente judaico-cristão. Foram preservados em uma coleção de 12 “livros” de tamanhos variados. A designação do conjunto provém dos oráculos que eram produzidos pelas Sibilas, profetisas, inspiradas divinamente, que vaticinavam o futuro. Os vaticínios com frequência eram registrados e guardados cuidadosamente para consulta futura. Daí a coleção que sobreviveu até os nossos dias³¹. No primeiro livro dos oráculos lê-se o seguinte registro:

Estes [i.e. a segunda geração] estavam preocupados com feitos justos, ocupações nobres, honra de dar orgulho, e sabedoria astuta. Eles eram destros em todas as artes, descobrindo inventos para todas as suas necessidades. Um descobriu como cultivar a terra com arados, outro, carpintaria, outro se ocupava com a navegação, outro, astronomia e adivinhação por meio dos pássaros, outro, medicina, novamente outro, mágica. Cada um, diferentemente, se ocupava com a aquilo que lhe interessava, Vigilantes empreendedores, os quais receberam esta designação porque possuíam uma mente inquieta em seus corações e uma personalidade instável. Eles eram poderosos, de grande estatura, mas, apesar disso, eles foram [aprisionados] na

³⁰ Kee, 1983, In: *OTP*, p. 812.

³¹ Para mais detalhes ver o capítulo introdutório em COLLINS, John J. *Sibylline Oracles*. In: CHARLESWORTH, James H (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. Vol. 1. p 330-387.

assustadora casa do Tártaro, presos por correntes inquebráveis, para retribuir-lhes, o Geena terrível, extremo, fogo eterno. (Oráculos Sibilinos, Livro 1, 89-103)³²

Os Vigilantes de nosso texto são seres humanos; uma geração (segunda) que provou ser extremamente empreendedora e curiosa. Convém notar que os primeiros avanços da civilização humana são creditados de forma positiva aos Vigilantes. Contudo, no decorrer da descrição, aspectos negativos são acrescentados. Neste ponto, temas comuns ao Mito dos Vigilantes entram em cena: a arte da adivinhação, a magia, a grande estatura. Além disso, o texto também relata a condenação dos Vigilantes a associa à prisão no Tártaro, ou seja, no mundo subterrâneo e fogo eterno no Geena, tema de 1 Enoque 10,7.

1.2.6.3. Filo de Alexandria (c. 20 a.C. – 50 d.C.)

Fílon de Alexandria foi um estudioso e filósofo judeo-helenista que viveu em Alexandria. Em suas obras, buscou com afincado a interpretação do antigo testamento à luz das categorias filosóficas gregas e da interpretação alegórica. Foi autor de numerosas obras de cunho filosófico e histórico, nas quais expôs a sua visão platônica do judaísmo. Escreveu principalmente sobre os primeiros capítulos do livro de Gênesis e suas personagens. Filo, segundo Vanderkam,

consistentemente encontrava lições [morais] nas histórias e nos indivíduos enquanto lia os primeiros capítulos bíblicos por meio das lentes de seu próprio sistema filosófico. Seu método de interpretação é usualmente designado de *alegoria*; o método e os resultados demonstram que Filo não lia os texto de Gênesis do mesmo modo que os autores da tradição de Enoque o faziam.³³

Filo não faz nenhuma referência direta ao Mito dos Anjos Vigilantes em suas obras. Por isso, Vanderkam³⁴ conclui – ao nosso ver precipitadamente – que Filo não dá evidências de conhecer o Mito dos Vigilantes em suas análises de Gênesis. No entanto, outros autores³⁵ apontam noutra direção. Wright³⁶, por exemplo, afirma que provavelmente Filo faz algum

³² Collins, 1983. In: *OTP*, p 337, vol. 1. Tradução nossa.

³³ Vanderkam, 1995, p. 148.

³⁴ Vanderkam, 1995, p. 149.

³⁵ Para uma análise mais detalhada, ver WRIGHT, Archie T. Some observations of Philo's DE GIGANTIBUS and Evil Spirits in Second Temple Judaism. In: *JSJ*, vol. XXXVI, n. 4 (2005): p. 471-488 e MARTÍN, José Pablo. Alegoría de Filón sobre los ángeles que miraron con deseo a las hijas de los hombres. *CIRCE*, n. 7 (2002): p. 261-282.

³⁶ Wright, 2005, p. 475.

tipo de alusão ao Mito dos Anjos Vigilantes quando em *De Gigantibus* 58 adverte que o conteúdo de Gênesis 6,1-4 não deve ser interpretado como “fábulas proferidas por poetas sobre gigantes”, mas sim, como as lutas da alma humana. O esforço exegético de Filo parece girar entorno de uma negação da interpretação mítica de Gênesis 6,1-4. Vejamos algumas passagens no tratado *De Gigantibus*³⁷.

II. (6) “E quando os anjos de Deus viram que as filhas dos homens eram bonitas, eles tomaram para si esposas de todas elas das quais eles escolheram.” Aqueles seres, aos quais os filósofos chamam de **demônios**, Moises, usualmente, chama de **anjos**; e eles são almas que pairam no ar. (7) **E que ninguém suponha, o que aqui está se afirmando seja uma fábula**, pois é necessariamente verdade que o universo precisa ser preenchido com seres viventes em todas as suas partes, uma vez que todas as suas porções primárias e elementares devem conter animais apropriados e consistentes à natureza de cada parte. (*De Gigantibus*, Cap. II versos 6-7). Tradução e grifo nosso.

XIII. (58) “E havia gigantes sobre a terra naqueles dias.” Talvez alguns aqui pensem que o **Legislador [i.e. Deus, o doador da lei] esteja falando enigmaticamente e aludindo às fábulas proferidas por poetas sobre gigantes**, embora ele seja um ser tão longe quanto possível de inventar fábulas, e alguém que acha que sirvam exclusivamente para andar no caminho da verdade.; [...] (60) Por isso ele não expressa nenhuma **fábula**, qualquer que seja, a respeito dos gigantes. (*De Gigantibus*, Cap. XIII versos 58,60). Tradução e grifo nosso.

Para Filo os anjos de Deus em Gênesis 6,1-4 são almas corrompidas, perversas que cortejam e desejam as filhas dos homens que, por sua vez, representam os prazeres sensuais. Ele considera os gigantes do verso 6,4 uma classe de almas – aquelas mortais³⁸. Martín entende que a estratégia de Filo se divide em duas vertentes contrapostas: Filo se apropria do mito (p.ex. gerar gigantes), mas sua interpretação alegórica fecha, por completo, a passagem para a interpretação mitológica. Precisamente porque uma leitura mítica é impossível, aos olhos dele, e, portanto, o intérprete deve buscar outro sentido, o sentido verdadeiro (interpretação alegórica)³⁹.

³⁷ Nossa citação baseia-se na versão online de *The Works of Philo Judaeus*, disponível em: <<http://www.earlychristianwritings.com/yonge/>>, Acesso em: 23/05/2009, que por sua vez baseia-se na versão impressa de YONGE, C. D. *The works of Philo complete and unabridged*. Peabody: Hendrickson, 1993.

³⁸ Vanderkam, 1995, p. 149.

³⁹ Martín, 2002, p. 274.

Filo oferece uma interpretação diferente de Gênesis 6,1-4 em comparação com a tradição encontrada em 1 Enoque. Por conseguinte, Wright afirma que é possível dizer que a relação entre o Livro dos Vigilantes e De Gigantibus não deve ser concebida como uma “influência positiva”.

Embora seja possível que Filo estivesse familiarizado com a história dos Vigilantes ou alguma forma dela, parece que a influência do mito o encorajou a escrever uma interpretação corretiva daquela encontrada na tradição enóquica. No entanto, se Filo estiver sendo corretivo, ele não necessariamente se opõe completamente à interpretação de 1 Enoque, mas especificamente se coloca contra a idéia, tão comum no período intertestamentário, de que espíritos malignos fossem os responsáveis pelo sofrimento humano⁴⁰.

1.2.6.4. Flavio Josefo

O historiador judeu Flávio Josefo (c. 37 – c. 100 d.C.) deixou como legado duas grandes obras e outros pequenos escritos. As obras mais importantes são Guerra dos Judeus (c. 75) e Antiguidades Judaicas (c. 94). O que nos interessa aqui é a segunda obra, cujo enredo centra-se na história do mundo sob uma perspectiva judaica, com o propósito de divulgar aos Romanos o valor do Judaísmo e dos Judeus. Estas obras fornecem informações valiosas sobre a sociedade judaica da época, bem como sobre o período que viu a separação definitiva do cristianismo do judaísmo. Em Antiguidades Judaicas Josefo reconta a narrativa do Mito dos Vigilantes da seguinte forma:

Pois muitos *anjos de Deus se associaram a mulheres, e geraram filhos que provaram ser injustos*, desprezaram tudo aquilo que era bom, por conta da confiança que tinham na sua própria força; pois a tradição é que esses homens fizeram o que se assemelha aos atos daqueles que os Gregos chamam de gigantes. Mas Noé ficou extremamente inquieto com o que eles fizeram; e estando descontente pela conduta deles, tentou persuadi-los a mudarem de disposição e também seus atos para melhor: mas percebendo que eles não lhe davam ouvidos, mas *eram escravos de seus prazeres iníquos*. Noé temia que pudessem matá-lo, juntamente com sua esposa e filhos, e aquelas que eles haviam desposado. Então ele

⁴⁰ Wright, 2005, p. 482.

partiu daquela terra. (Antiguidades Judaicas - Livro I - Cap. 3 verso 1)⁴¹. Tradução e grifo nosso.

De acordo com Josefo, a união entre os anjos e as mulheres produziu a raça dos gigantes, que na antiguidade eram conhecidos como Nephilim. Embora curta, a citação de Josefo faz alusão à temas comuns do Mito dos Vigilantes, por exemplo, a união de anjos e mulheres, a procriação de filhos gigantes, a iniquidade, a violência dos anjos, e os prazeres iníquos. Não resta dúvida que Josefo conhecia o relato do mito semelhante àquele de 1 Enoque 6-11. Vanderkam, contudo, nos chama a atenção para o fato de que Josefo não associa a história dos vigilantes ao sétimo patriarca; antes ele faz de Noé o intercessor dos anjos. Assim, Vanderkam sugere que provavelmente Josefo tomou sua informação de um livro que continha apenas o trecho 1 Enoque 6-11, no qual não se faz menção à Enoque, e sim, somente a Noé⁴².

1.2.6.5. 2 Baruc (c. final do 1º século a.C.)

O Apocalipse siríaco de Baruc, também conhecido como 2 Baruc, é uma obra pseudoepígrafa judia, provavelmente do final do 1º século d.C., posterior à queda de Jerusalém no ano 70. O livro é um longo tratado sobre o plano de Deus, e estudiosos o consideram como fruto de uma reação à queda da Cidade Santa, e mais particularmente, à queda do Templo daquela cidade. A citação da história dos anjos de 1 Enoque 6-11 se resume a poucos versículos do capítulo 56. Vejamos.

O que poderia, portanto, ser mais negro e mais escuro que estas coisas? Este é o princípio das águas negras que você viu. E dessas águas negras novamente a escuridão nasceu, e uma escuridão muito escura se originou. E para aquele que já era um perigo para si próprio foi também um perigo para os anjos. Pois eles [i.e. anjos] possuíam livre-arbítrio naquele tempo no qual foram criados. E alguns *deles desceram e se misturaram com mulheres*. Naquele tempo eles que agiram desta maneira foram *atormentados em prisões*. Mas, o resto da multidão de anjos, inumeráveis, contiveram-se. E aqueles que viviam sobre a terra pereceram

⁴¹ Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com/jud/josephus/index.htm>>, acessado em: 24/05/2009.

⁴² VANDERKAN, James C. *Enoch: A Man for All Generations. Studies on Personalities of the Old Testament*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995. p. 153.

juntamente por meio das águas do dilúvio. Aqueles eram as primeiras águas negras. (2 Baruc Cap. 56,7-16)⁴³. Tradução e grifo nosso.

Segundo Vanderkam⁴⁴, um fato é significativo neste texto, pois esta única menção ao Mito dos Vigilantes vem em conexão com a visão apocalíptica, um tema – ele afirma – tão comum na tradição de Enoque. Ele acrescenta ainda que o mito não é fundamental no enredo do livro, uma vez que os anjos aparecem somente uma vez e não desempenham outros papéis na trama. Para os propósitos de nossa análise, porém, o extrato de 2 Baruc é relevante, visto que as poucas palavras concernentes ao papel dos anjos demonstram que o autor conhecia temas próprios do Mito dos Anjos Vigilantes: a descida dos anjos, a miscigenação com as mulheres e a punição em prisões. O texto de 2 Baruc além de recepcionar temas do mito acrescenta uma nova característica à tradição: os anjos agora são retratados como possuidores de livre-arbítrio. Isto é, eles fizeram uma escolha por contra própria, enquanto seus colegas [Mas, o resto da multidão de anjos, inumeráveis, contiveram-se] contiveram-se. Vanderkam levanta a hipótese de que a menção à liberdade angelical possa ser um eco do juramento em 1En 6, no qual o texto enfatiza que os anjos sabiam o que eles estavam fazendo, percebem que é algo inadequado, e apesar disso, o fazem⁴⁵.

1.2.6.6. 2 Enoque (c. final do 1º século a.C.)

O Segundo Livro de Enoque, também conhecido como Os Segredos de Enoque ou O Apocalipse Esclavo de Enoque, é uma obra pseudoepígrafa que sobreviveu somente em língua eslava e alguns fragmentos em língua copta. A datação do texto é bastante controversa⁴⁶, mas usualmente é considerado o final do 1º século d.C. como data provável de sua conclusão.

Segunda Enoque também faz menção ao Mito dos Anjos Vigilantes. Neste texto pseudoepígrafa os Vigilantes recebem o nome de Grigori, designação grega para Anjos Vigilantes – bons e maus, e o líder da rebelião é chamado de Sanatail. A recepção do mito sofre acréscimos, há pelo menos três adições dignas de menção: (1) embora o autor cite que são 200 miríades [1 Enoque 6,6] que “se afastaram do Senhor”, ele enumera apenas três anjos que desceram à terra, e possuíram as filhas dos homens e geraram os gigantes; (2) aqui os

⁴³ KLIJN, Albertus Frederik Johannes. 2 (*Syriac Apocalypse of Baruch*). In: OTP, 1983, p. 615-652.

⁴⁴ Vanderkam, 1995, p. 155.

⁴⁵ Vanderkam, 1995, p. 155.

⁴⁶ Para o problema de datação ver ANDERSEN, Francis I. 2 (*Slavonic Apocalypse of Enoch*). In: OTP, 1983, p. 94-97.

anjos ganham feições tristes e emudecidas; (3) e, por último, acrescenta-se a idéia de um local de punição para os anjos localizado no quinto céu, e, no segundo céu, reservado às almas dos seres humanos que os seguiram. Em 2 Enoque temos o seguinte testemunho:

E aqueles homens tomaram-me sobre suas asas e colocaram-me no quinto céu. E lá eu vi inumeráveis exércitos chamados Grigori. E sua aparência era como a aparência de seres humanos, *e seu tamanho era maior do que os grandes gigantes*. E sua face era triste, e o silêncio de suas bocas era perpétuo. E não havia liturgia no quinto céu. E eu disse aos homens que estavam comigo, “Qual é o motivo de estarem tão tristes, e suas faces tão miseráveis, e suas bocas tão silenciosas? E por que não há liturgia neste céu?” E aqueles homens me responderam, “*Estes são os Grigori*, que se *afastaram* do Senhor, 200 miríades, *juntos com o seu príncipe Satanail*. E *similar a eles estão aqueles que caíram como prisioneiros por segui-los*, os quais estão no segundo céu, *aprisionados em grande escuridão*.”

E três deles, partindo do trono de Deus, desceram à terra em um lugar chamado Monte Hérmon. E eles quebraram a promessa nos umbrais do Monte Hérmon. *E eles viram as filhas dos homens, e como belas elas eram; e tomaram para si esposas, e a terra foi contaminada por seus atos*.

Os quais e as esposas dos homens *criaram grande iniquidade* em todo o tempo desta era, agiram ilegalmente [i.e. contra as leis de Deus] e *praticaram a miscigenação* e deram *à luz aos gigantes e grandes monstros* e grande inimizade.

E por isso Deus os julgou com grande julgamento; e eles se entristeceram por seus irmãos [i.e. anjos caídos], e eles serão atormentados no grandioso dia do Senhor.” E eu disse aos Grigori, “E vi seus irmãos e os seus atos e suas grandes petições [ou orações]; e eu orei por eles. Mas o Senhor *sentenciou-os às prisões subterrâneas* até os céus e a terra serem destruídos para sempre.” (2 Enoque 18,1-7)⁴⁷ Tradução e grifo nosso.

Como podemos perceber, a história dos vigilantes está presente em 2 Enoque, mas assim como em 2 Baruc, o mito não desempenha um grande papel no enredo do livro. No entanto, para a nossa pesquisa, é suficiente notarmos que os itens em destaque (grifados) correspondem, ainda que não de forma plena, aos elementos do Mito do Anjos Vigilantes que nos propusemos investigar (cf. 1.1), ou seja, há menção aos Vigilantes (Grigori); menciona os

⁴⁷ ANDERSEN, Francis I. 2 (*Slavonic Apocalypse of Enoch*). In: *OTP*, 1983, p. 91-221

atos iníquos dos anjos; cita a transgressão com as mulheres; e, por último, descreve a condenação dos anjos em prisões subterrâneas.

1.3. Conclusão sobre a Tradição de Enoque – Mito dos Anjos Vigilantes

Neste capítulo investigamos vários textos pseudoepígrafos e sua relação com os quatro critérios apresentados na seção introdutória (cf. 1.1). Outras fontes poderiam ter sido acrescentadas à pesquisa para evidenciar o valor e a estima que a tradição de Enoque, em especial o Mito dos Anjos Vigilantes, gozavam no período em questão⁴⁸. Entretanto, para atingir os propósitos de nossa pesquisa, as fontes estudadas foram suficientes para investigar a história dos anjos vigilantes e os relatos do dilúvio. A partir da investigação, algumas observações com relação aos critérios de pesquisas podem ser tiradas. Embora os textos que tratam do Mito dos Anjos Vigilantes não sejam construídos de forma *sistematizada*, alguns *elementos centrais e comuns* estão presentes, entre os quais é possível citar:

1. Nos diversos textos que abordam o Mito dos Vigilantes a designação “filhos de Deus” (Gen 6,2) é reconhecida como o título dado a seres angelicais. O mesmo título, porém escrito como “anjos de Deus”, ocorre no *Livro dos Vigilantes* (1 Enoque 6-11), *Jubileus* (5,1) e no *Testamento de Ruben* (5,7)
2. Os textos pesquisados também retratam os anjos vigilantes como precursores de ensinamentos entregues a homens e mulheres que conduziram a humanidade a caminhos perniciosos (1 Enoque 7,1; 8,1,3; 4Q180 1,7-10).
3. Os anjos vigilantes transgrediram as fronteiras *divinamente* estabelecidas entre céus e terra coabitando com mulheres (1 Enoque 6,2-4; 8,2; 86,3-4; CD-A Col II,14 – Col III,1; T. Rubem 5,1-2; 2 Baruc 56,7-16; 2 Enoque 18,4), concebendo gigantes (1 Enoque 7,2; 86,4; 2 Enoque 18,5), os quais se comportaram malevolente, saqueando plantações, derramando sangue de animais, homens, e, por último, deles próprios (1 Enoque 7,3-6; 10,9-12; 86,5-97,1; Jub. 5,2; 7,21-25).

⁴⁸ Seguem algumas obras que se apropriaram da tradição de Enoque, porém não tratam dos temas ligados aos Anjos Vigilantes (por ex.: *Sabedoria de Salomão*, *2 Baruch*, *4 Esdras 11-13*, *T. Simeão 5,4*, *T. Levi 10,5* etc.). Para a recepção de temas da tradição de Enoque além dos Mitos do Vigilantes, ver VANDERKAN, James C. *Enoch and the growth of an apocalyptic tradition*. Washington, DC: The Catholic Biblical Association, 1984. (CBQMon) e do mesmo autor *Enoch: A Man for All Generations. Studies on Personalities of the Old Testament*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.

4. O julgamento dos anjos vigilantes ocorre antes do dilúvio, sentenciado-os à prisões subterrâneas (Jub. 5,6, 10-11; Oráculos Sibilinos, Livro 1,103; 2 Enoque 18,7), enquanto os gigantes são julgados perante o dilúvio (1 Enoque 89,6; Jub. 5,7-9). A culpabilidade varia entre os diversos textos pesquisados; alguns apresentam os seres humanos como tendo atraído os vigilantes (T. Rubem 5,2), enquanto outros colocam a culpa quase que exclusivamente nos vigilantes (1 Enoque 6-11). Por conseguinte, a tendência é relacionar o presente estado pecaminoso da humanidade à transgressão dos anjos vigilantes (transgressão da fronteira celestial, relacionamento sexual ilícito, ensinamentos de artes mágicas, e instrumentos de guerra), e a contínua presença de espíritos demoníacos emanados no momento da morte dos gigantes (1 Enoque 15,10-16; Jub. 10,1-7)⁴⁹.

Após esta breve pesquisa sobre o desenvolvimento e recepção do Mito dos Vigilantes, convém agora investigarmos a possível relação dos documentos enóquicos que tratam do mito com os autores do Novo Testamento e seu desdobramento nas obras dos pais da igreja. Além da busca de evidências do continuísmo dessa tradição na igreja primitiva, também ressaltaremos a relação dos textos produzidos pelos pais da igreja com os quatro critérios apresentados na seção introdutória do presente capítulo (cf. 1.1).

⁴⁹ VanderKam, 1995: p. 65-66;

CAPÍTULO II

O Mito dos Anjos Vigilantes e a Igreja Primitiva

2 A recepção do Mito dos Anjos Vigilantes no contexto da igreja primitiva

Após investigarmos no capítulo anterior a extensão e o desenvolvimento do Mito dos Anjos Vigilantes, convém agora verificarmos o grau de influência da história dos vigilantes sobre os autores do Novo Testamento e pais da igreja. Assim, no presente capítulo avaliaremos documentos dos três primeiros séculos da história da igreja primitiva que fazem referência a história dos anjos vigilantes de acordo com os *elementos centrais e comuns* resumidos na conclusão do capítulo anterior (cf. 1.3), a saber: (1) a identificação de “filhos de Deus” como seres angelicais, (2) que ensinaram sedução e vícios à humanidade, (3) que transgrediram a fronteira divina e coabitaram com as mulheres gerando os gigantes, e (4) o julgamento e condenação dos filhos de Deus e de sua prole pelo dilúvio ou encarceramento em prisões subterrâneas. Desta forma, formaremos uma visão panorâmica do legado do Mito dos Vigilantes à igreja primitiva – NT e aos pais da igreja –, e mais especificamente, avaliaremos possíveis traços desta herança em Paulo.

Tal como no Judaísmo, a tradição em torno do Mito dos Vigilantes na igreja primitiva não é uniforme. Portanto, em nossa pesquisa procuraremos demonstrar somente a continuidade das tradições entre certos segmentos do judaísmo intertestamental e certos segmentos da igreja primitiva.

2.1. Introdução

Atualmente entre as igrejas cristãs, somente a igreja da Etiópia e a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos dias (Mórmons) consideram os escritos de Enoque como canônicos e inspirados. Essa situação, entretanto, era bem diferente no princípio de nossa era, quando a igreja, ainda em seus primórdios, crescia em um solo irrigado pela apocalíptica judaica⁵⁰. Hoje se sabe que alguns círculos da igreja primitiva tinham grande estima pelos textos da tradição de Enoque, e em alguns casos, os incluía entre os textos canônicos. Há evidências

⁵⁰ Nickelsburg, 2001. p. 82.

que os textos de Enoque e desta tradição eram conhecidos e influenciaram de maneira significativa o pensamento cristão⁵¹, mas até que ponto a história dos *anjos vigilantes*, *decaídos*, influenciaram a crença da igreja primitiva? Teria a igreja primitiva feito uso das histórias relacionadas a esses anjos? Se sim, com qual propósito?

Convém salientar que quaisquer conclusões a respeito das questões acima serão meras tentativas, uma vez que a quantidade de informação textual sobre o assunto em questão é limitada, e nem sempre é possível avaliar adequadamente em qual tradição um determinado autor se fundamentou. Todavia, no geral, algumas conclusões podem ser extraídas. Pelas informações obtidas na pesquisa, a história dos anjos vigilantes parece ser proeminente e difundida na igreja do primeiro ao quarto século de nossa era⁵².

2.2. Correspondência em textos do Novo Testamento⁵³

Vários escritores cristãos primitivos aludem ou fazem referência direta à história dos

⁵¹ Para uma excelente discussão sobre este tema, ver VANDERKAM, James C., 1 Enoch, Enochic Motifs, and Enoch in Early Christian Literature em Section 3, vol. 4 *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Ed. VANDERKAM, James C. and ADLER, William, *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*. Minneapolis, Fortress Press, 1996: p. 33-60 e VANDERKAM, 1995, p. 169-182.

⁵² Vanderkam, 1996, p. 62; para um relato mais resumido ver Barker, 1989, p. 44-46.

⁵³ Devemos a James C. Vanderkam e a George W. E. Nickelsburg as referências quanto a utilização da tradição do Mito dos Anjos Vigilantes na igreja primitiva. Contudo, convém salientar que a influência do Mito dos Anjos Vigilantes sobre os livros e autores do Novo Testamento *poder* ir além das referências concretas que faremos menção no presente capítulo. Na edição inglesa de 1 Enoque de R. H. Charles (CHARLES, R. H. *The book of Enoch*. Oxford: Clarendon, 1912), por exemplo, há uma seção cujo título é “The Influence of 1 Enoch on the New Testament”, nela, Charles identifica dois tipos de evidências que poderiam ter influenciado os autores neotestamentários: (1) passagens que em sua fraseologia ou idéia dependem ou são ilustrativas de passagens correlatas em 1 Enoque; ou (2) doutrinas provenientes de 1 Enoque que poderiam ter moldado ou influenciado doutrinas semelhantes encontradas no Novo Testamento. Se tomarmos a lista de Charles, veremos que quase todos os livros do Novo Testamento sofreram algum tipo de influência do enoquismo. Sem dúvida alguma, a lista de evidências de Charles é exagerada, e alguns dos contatos de 1 Enoque e o Novo Testamento resumem-se à uso comuns de sintagmas com conteúdo teológico similar. Não necessariamente demonstram dependência direta, seja por citação ou por apropriação do imaginário mítico contido em 1 Enoque. Vanderkam (VANDERKAM, 1995, p. 169.) e Corriente e Piñero (CORRIENTE, Federico e PIÑERO, Antonio. *Libro 1 de Henoc*. p. 31-33.) tecem breves críticas aos exageros de Charles. Porém, apesar do otimismo de R. H. Charles, não podemos descartar a possibilidade de influências além das citações diretas de 1 Enoque. Dois trabalhos recentes, em língua portuguesa, ratificam nossa posição: NEVES, João Luis Ferreira das. *Imagens do feminino no mito dos vigilantes e sua recepção no cristianismo primitivo*. Dissertação Mestrado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005; e TERRA, Kenner R. C. A construção da mulher perigosa. A leitura do mito dos vigilantes nas tradições judaicas e cristãs. In: *Oracula*: 4.8 (2008). No primeiro, por exemplo, Neves analisa exegeticamente a perícopes de 1 Timóteo 2,9-15 e levanta a hipótese de dependência do autor em relação imaginário sobre a mulher contido no Mito dos Anjos Vigilantes; Kenner Terra, por sua vez, sugere que a linguagem e as imagens presentes na história dos vigilantes contribuíram para construção da idéia da mulher perigosa e da sexualidade de alguns grupos cristãos. Para outras possibilidades ver FORBES, Chris. Paul's Principalities and Powers: Demythologizing Apocalyptic? In: *JSNT*, n. 82 (2001): p. 61-88.; HERMS, Ronald. 'Being Saved without Honor': A Conceptual Link between 1 Corinthians 3 and 1 Enoch 50? In: *JSNT*, n. 29.2 (2006): p. 187-210.

anjos vigilantes da tradição de Enoque. Entre esses autores estão incluídos aqueles cujos textos eventualmente foram incorporados no Novo Testamento como textos canônicos, bem como certos pais da igreja. Esta seção pesquisará os relatos sobre Mitos dos Vigilantes em diversos textos cristãos dos três primeiros séculos d.C. A conclusão, ao final desta seção, estabelecerá a correlação entre os vários elementos do Mito dos Anjos Vigilantes encontrados em nossa investigação.

2.2.1. Epístola de Judas (composta na segunda metade do 1º século d.C.)

Grande parte desta pequena epístola é dedicada a exemplificar punições divinas ocorridas no passado e que se enquadram no contexto vivido pelo autor. A familiaridade com certos segmentos da tradição de Enoque é evidenciada pelo uso explícito e literal nos versículos 14-15 do texto de *1 Enoque 1,9*, atribuindo o texto ao ministério profético de Enoque. Outra alusão à tradição de Enoque é feita no versículo 6, onde o autor se refere a história dos anjos vigilantes de *1 Enoque 6-11*, parafraseando a transgressão de fronteiras dos anjos: “E, quanto aos anjos que não conservaram sua primazia, mas abandonaram as morada” (BJ). Judas emprega a história dos anjos vigilantes com o propósito de estabelecer uma analogia histórica para a punição divina que cairá sobre aqueles *falsos doutores* (v. 4) no final dos tempos (v. 7; 13).

2.2.2. Primeira Epístola de Pedro (composta na segunda metade do 1º século d.C.)

Os versículos 3,18-21 chamam a atenção, pois parecem empregar conteúdo da tradição de Enoque referente aos anjos vigilantes⁵⁴. O autor afirma que Cristo após “morto e vivificado no espírito, no qual foi também pregar aos *espíritos em prisão*, a saber, aos que foram incrédulos (rebeldes) outrora, nos *dias de Noé* [...]” (BJ). A menção aos *espíritos em prisão* e aos *dias de Noé* ecoa traços similares àqueles próprios do Mito dos Anjos Vigilantes⁵⁵. O texto de 1 Pedro 3,19-21 não deixa claro a identidade dos “*espíritos*”, o local de seu aprisionamento, e o conteúdo de mensagem que Jesus pregou a eles. Entretanto, à luz do contexto, é improvável que o autor esteja se referindo a seres humanos – aqueles que

⁵⁴ Nickelsburg, 2001, p. 86. Para uma análise mais detalhada da dependência destes versículos na história do anjos vigilantes ver ACHTEMEIER, Paul J. *1 Peter: a commentary on First Peter*. Minneapolis: Fortress, 1996; MICHAELS, J. Ramsey. *1 Peter*. Waco: Word Books Publishers, 1988; e PIERCE, Chad T. Reexamining Christ's Proclamation to the Spirits in Prison: Punishment Traditions in the Book of Watchers and their Influence on 1 Peter 3:18-22. In: *Henoah*, n. 28, (2006): p 27-42.

⁵⁵ VanderKam, 1996, p. 62.

morreram no dilúvio –, e uma vez que é estabelecida a identidade dos “*espíritos*” como seres angelicais, torna-se evidente que o texto deriva sua narrativa do Mito dos Anjos Vigilantes. O autor também cita explicitamente que estes “*espíritos*” foram rebeldes no tempo de Noé e, como resultado da transgressão, estavam *em prisão*; ambos os temas são comuns à 1º Enoque 6-11. Além disso, o texto também narra a *pregação da mensagem* aos “*espíritos*”, outro tema comum à história dos vigilantes. As últimas duas observações não podem ser inferidas a partir do texto de Gen 6,1-4, por conseguinte, derivam exclusivamente da tradição de Enoque.

2.2.3. Segunda Epístola de Pedro (composta no final do 1º século d.C.)⁵⁶

Similar à epístola de Judas, o autor de 2 Pedro emprega a história dos anjos vigilantes para emoldurar suas advertências contra os falsos profetas que serão punidos por sua iniquidade⁵⁷. Em 2,4 e 2,9, embora o nome de Enoque não seja mencionado, o autor afirma que “com efeito, se Deus não poupou os anjos que pecaram, mas lançou-os nos abismos tenebrosos do Tártaro, onde estão aguardados à espera de Julgamento, [...] é certamente porque o Senhor sabe libertar os piedosos da provação e reservar os injustos sob castigo à espera do dia do Julgamento”. (BJ) Tal como em Judas, o autor ressalta a transgressão e o aprisionamento angelical. A referência ao local do aprisionamento dos anjos é ambígua, embora Tártaro possa ser considerado como sinônimo de *Hades* na literatura judaica. O fato de estes textos citarem o aprisionamento dos anjos antes de mencionar o resgate de Noé do dilúvio (2 Pedro 2,5), pode indicar que o autor de Segunda Pedro compreendia que estes anjos haviam sido aprisionados antes do evento do dilúvio, tal como reza a tradição em torno do Mito dos Anjos Vigilantes.

⁵⁶ BILLINGS, Bradley S. 'The Angels who Sinned . . . He Cast into Tartarus' (2 Peter 2:4): Its Ancient Meaning and Present Relevance. In: *The Expository Times*, n. 119 (2008): p. 532– 537; ELLIOTT, John H.. 1 Enoch, 1 Peter, and Social Scientific Criticism. A Review Article on a Major 1 Enoch Commentary. In: *BTB*, n. 39 (2009): p. 39-43.

⁵⁷ VanderKam, 1996, p. 63. Ver também PAGELS, Elaine. Christian Apologists and "The Fall of the Angels": An Attack on Roman Imperial Power? In: *HTR*, vol. 78, n. 3/4 (1985): p. 301-325.

2.3. Correspondência em textos dos Pais Apostólicos

2.3.1. Justino Mártir (Morto em c. 167 d.C.)

Segundo VanderKam⁵⁸, Justino Mártir “parece ser o primeiro escritor – excetuando aqueles do Novo Testamento – a empregar a narrativa dos anjos vigilantes”, à qual faz referência em duas passagens de suas obras: *Primeira Apologia 5,1-4* e *Segunda Apologia 5, 2-5*. Na primeira referência (*1 Apol. 5,1-4*), Justino em sua defesa dos cristãos contra a acusação de ateísmo afirma:

O que pode haver nisso? Nós fizemos profissão de não cometer nenhuma injustiça e não admitir essas ímpias opiniões. Vós, porém, não examinais nossos juízos, mas movidos de paixão irracional e aguilhoados por demônios perversos, nos castigais sem nenhum processo e sem sentir remorso algum por isso. Digamos a verdade: antigamente, alguns demônios perversos, fazendo suas aparições, violaram as mulheres, corromperam os jovens e mostraram espantelhos [ensinaram coisas terríveis] aos homens. Com isso, ficaram apavorados aqueles que não julgavam pela razão as ações praticadas e assim, levados pelo medo e não sabendo eu eram demônios maus, deram-lhes nomes de deuses e chamaram cada um com o nome que cada demônio havia posto em si mesmo. Quando Sócrates, com raciocínio verdadeiro e investigando as coisas, tentou esclarecer tudo isso e afastar os homens dos demônios, estes conseguiram, por meio de homens que se comprazem na maldade, que ele também fosse executado como ateu e ímpio, alegando que ele estava introduzindo novos demônios. Tentam fazer o mesmo contra nós. De fato, por obra de Sócrates, não só entre os gregos se demonstrou pela razão a ação dos demônios, mas também entre os bárbaros, pela razão em pessoa, que tomou forma, se fez homem e foi chamado Jesus Cristo. Pela fé que nele temos, não dizemos que os demônios eu fizemos essas coisas são bons, mas demônios malvados e ímpios, que não alcançam ou praticam ações semelhantes, nem mesmo aos homens que aspiram à virtude. (*1 Apol. 5,1-4*)⁵⁹

Nesta passagem, Justino acusa aqueles que promovem a difamação dos cristãos de estarem motivados por possessão demoníaca, tal como aqueles que muito tempo antes haviam assassinado Sócrates. Além disso, ele observa que os mesmos demônios eram considerados na cultura grega como “deuses”, deste modo, ele rotula a religião grega como fundada em

⁵⁸ VanderKam, 1996, p. 63.

⁵⁹ JUSTINO de Roma: *i e ii apologias diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 22-23.

demônios. Em relação ao Mito dos Anjos Vigilantes, Justino ressalta o caráter falso e ignóbil destes demônios que “violaram as mulheres, corromperam os jovens e mostraram espantelhos [ensinaram coisas terríveis].” Em sua segunda referência ao mito (*2 Apol. 5,2-5*), escrita em Roma entre os anos de 148 e 161 d.C.⁶⁰, Justino identifica estes demônios:

Tendo Deus feito o mundo inteiro, submetido as coisas terrestres aos homens e ordenando os elementos do céu, impondo-lhe também uma lei divina para o crescimento dos frutos e variação das estações – os quais também claramente ele fez pra os homens –, entregou-o, assim como as coisas sob o céu, aos cuidados dos anjos que para isso designou. Mas os anjos, violando essa ordem, deixaram-se vencer por seu amor pelas mulheres a geraram filhos, que são os chamados demônios. Além disso, mais adiante, escravizaram o gênero humano, algumas vezes por meio de sinais mágicos; outras por terrores e castigos que infligiam; outras, ensinando-lhes a sacrificar e oferecer para eles incensos e libações de que necessitam, depois que se submeteram às paixões de seus desejos. Finalmente, foram eles que semearam entre os homens assassinios, guerras, adultério, vícios e maldade de todo tipo. Daí, os poetas e narradores de mitos, não tendo idéia de que os anjos e os demônios, que eles nasceram, cometeram com homens e mulheres e fizeram em cidades e nações tudo o que lhes escreveram, depois o atribuíram ao próprio Deus e aos filhos carnalmente nascidos dele e aos chamados seus irmãos, Poseidôn e Plutão, e igualmente aos filhos destes. (*2 Apol. 5,2-5*)⁶¹

É neste texto que fica evidente a dependência da narrativa de Justino na tradição do Mito dos Vigilantes. Claramente Justino inclui elementos extra-bíblicos consistentes com a história dos anjos vigilantes encontrada em *1 Enoque*. De acordo com Justino, Deus confiou o governo do universo aos anjos (*2 Apol. 5,2*), que O desobedeceram ao transgredirem as fronteiras estabelecidas pelo Criador, primeiro pela concupiscência e depois cometendo pecado sexual com as filhas dos homens (5,3). A prole desta união foi os demônios (5,3), que juntamente com seus “pais” escravizaram a humanidade, revelando mágica, criando cultos a religiões pagãs, e introduzindo assassinatos, guerras, adultério em seu meio e além de ensinar todo tipo de pecado à humanidade (5,4). É evidente pelo relato de Justino, que ele percebe os demônios como prole resultante da relação sexual entre anjos e mulheres. Vanderkam ressalta que na visão de Justino “os deuses da Mitologia Grega, que cometiam uma série de atos imorais, eram de fato os demônios retratados na história dos anjos vigilantes de *1 Enoque*”⁶².

⁶⁰ Nickelsburg, 2001, p. 87.

⁶¹ Justino, 1995, p. 94-95.

⁶² Vanderkam, 1996, p. 65.

Em outra passagem, Justino indica que os anjos decaídos serão punidos no fogo eterno por seus pecados (2 *Apol.* 7,3-5). Outrossim, em paralelos com 1 Pedro 3,19-21, ele destaca que os cristãos possuem agora autoridade sobre demônios por meio de Jesus, o Cristo.

“Jesus”, em troca, é nome de homem que tem a sua própria significação de “salvador”. Sim, com efeito, como já dissemos, o Verbo se fez homem por desígnio de Deus Pai e nasceu para a salvação dos que crêem e destruição dos demônios. Podeis comprová-lo por aquilo que, agora mesmo, está acontecendo diante de vossos olhos. De fato, em todos o mundo e em vossa própria cidade imperial, muitos dos nossos, isto é, cristão, conjurando pelo nome de Jesus Cristo, que foi crucificado sob Pôncio Pilatos, curaram e ainda agora continuam curando muitos endemoninhados que não puderam sê-lo por todos os outros exorcistas, encantadores e feiticeiros. E assim destroem e expulsam os demônios que possuem os homens. (2 *Apol.* 6,4)⁶³

2.3.2. Atenágoras (Situado em 176-180 d.C.)

O uso que Atenágoras faz das histórias dos vigilantes é semelhante a de Justino Mártir: os anjos que pecaram com as filhas dos homens se tornaram os pais dos gigantes; os demônios são identificados com as “almas” dos gigantes, que escravizam e enganam as pessoas e, junto com os anjos, dão vazão às falsas religiões⁶⁴. Em sua obra *Súplica pelos Cristãos 24-26* tem-se o seguinte registro:

[...] De mesmo modo, porém, que os homens têm livre-arbítrio, podem optar pela virtude e pela maldade [...], assim também os anjos. Uns, que foram imediatamente criados livres por Deus, permaneceram naquilo que Deus os criara e ordenara; outros se orgulharam tanto de sua natureza; como do império que exerciam, isto é, esse que é príncipe da matéria e das suas formas, e os outros encarregados desse primeiro firmamento – e deveis saber que não afirmamos nada sem testemunhas; expressamos apenas o que foi dito pelos profetas –; estes, por terem caído em desejo pelas virgens e mostrando-se inferiores à carne; aquele, [o chefe deles] por ter sido negligente e mau na administração que lhe fora confiada. Dos que tiveram relações com as virgens nasceram os gigantes. Não vos maravilhaiis, se em parte os poetas também falaram dos gigantes, pois a sabedoria humana e a divina distam entre si assim como a verdade dista do verossímil. Uma é celeste e outra é a terrena e, segundo o príncipe de matéria, “sabemos dizer muitas mentiras semelhantes à verdade”. Portanto, esses

⁶³ Justino, 1995, p. 95.

⁶⁴ Nickelsburg, 2001, p. 88. Para uma análise mais detalhada, ver GIULEA, Dragos-Andrei. The Watchers' Whispers: Athenagoras's Legatio 25,1-3 and the Book of the Watchers. In: *VC*, n. 61 (2007): p. 258-281.

anjos caídos do céu, que rondam em torno do ar e da terra, e que já não são capazes de subir ao supraceleste, e as almas dos gigantes são os demônios, que andam errantes ao redor do mundo e produzem movimentos semelhantes; os demônios às substâncias que receberam, os anjos aos desejos que sentiram. Quanto ao príncipe da matéria, como se pode ver pela experiência, ele governa e administra de modo contrário à bondade de Deus [...]. (*Sup. pelos Cristãos 24-25*)⁶⁵

Estas poucas linhas, testemunham claramente que Atenágoras tinha ciência de detalhes que não são mencionados no relato bíblico de Gênesis 6, e que estão em paralelo com a história dos anjos vigilantes de *1 Enoque*. *Primeiramente*, ele acrescenta que os anjos estão consignados ao reino terrestre e sua atmosfera, e estão impotentes de alcançar o reino dos céus, pois caíram de lá. *Segundo*, ele identifica os demônios como sendo “as almas dos gigantes”, que vagueiam pela terra causando problemas. E *por último*, ele afirma que seus ensinamentos são nada mais do que a “expressão apenas do que foi dito pelos profetas” (v. 24), uma frase que provavelmente se refere a Moisés e a Enoque. Assim, Atenágoras, tal como Justino Mártir antes dele, sobrepõe ao relato de Gênesis alguns elementos da história dos vigilantes de *1 Enoque* 6-11.

2.3.3. Irineu (c. 130 – c. 200 d.C.)

Assim como seus predecessores, Irineu tinha conhecimentos sobre a tradição de Enoque e mais especificamente sobre o relato dos anjos vigilantes. Em *Contra Heresias*, ele faz várias alusões à história dos vigilantes – *1,10.1*; *1,10.3*; *1,15.6*; *4,16.2*; *4,36.4*; *4,37.1*; *4,37.6*. Em *4,16.2*, Irineu nos revela que de fato conhece alguns elementos das histórias sobre os anjos vigilantes.

A prova de que o homem não era justificado por causa desta prática, mas que elas foram dadas ao povo como sinal, se encontra em Abraão, o qual, sem circuncisão e sem observância do sábado, “acreditou em Deus e lhe foi imputado a justiça e foi chamado amigo de Deus”. Também Ló, mesmo sem circuncisão, foi tirado de Sodoma e salvo por Deus. Assim Noé, de quem Deus gostava, ainda que sendo incircunciso, recebeu as medidas do mundo do novo nascimento. E Enoque agradou a Deus mesmo sem circuncisão e, sendo homem, foi embaixador junto aos anjos, foi levado [elevado aos céus], e permanece até hoje, testemunha do justo juízo de Deus,

⁶⁵ PADRES Apologistas: *carta a Diogneto, Aristides de Atenas, Taciano, o sírio, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antiquiam, Hérmiás, o filósofo*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 150-151.

pelo fato de que os anjos transgressores caíram no juízo e o homem que tinha agradado a Deus foi levado à salvação [...]. (*Contra Heresias livro 4 16.2*)⁶⁶

Nesta passagem, ele menciona a “missão” de Enoque como um “mediador” entre Deus e os anjos, divinamente estabelecido. Ele contrasta o glorioso arrebatamento de Enoque aos céus com a queda dos anjos na terra. Contudo, é digno de nota que, dos quatro homens citados (Abraão, Ló, Noé e Enoque), somente as informações sobre Enoque extrapolam o relato de Gênesis, uma observação a partir da qual Vanderkam elabora a seguinte conclusão: “Isto sugere que Irineu compreendeu Gênesis 5,21-24; 6,1-4 à luz de *1 Enoque* e elencou a narrativa de Enoque em um mesmo nível que as outras referências bíblicas”⁶⁷.

Outro exemplo de referência à história dos vigilantes é a passagem *4,36.4* na qual Irineu afirma que Deus enviou o dilúvio por causa da desobediência dos homens, que haviam se aliado aos anjos.

Único e idêntico é sempre o Verbo de Deus que dá aos que nele acreditam uma fonte de vida para a vida eterna, mas faz secar de repente a figueira estéril; que, nos tempos de Noé, com justiça, fez cair o dilúvio para exterminar a raça execrável dos homens de então, incapazes de produzir frutos para o Senhor, depois que os anjos rebeldes se misturaram com eles, para coibir seus pecados e salvar o arquétipo, a criação de Adão [...]. (*Contra Heresias livro 4,36.4*)⁶⁸

Embora estas referências indiquem o conhecimento da tradição sobre o relacionamento dos anjos com as mulheres (*4,36.4*), diferentemente de Justino e Atenágoras, Irineu nunca atribui aos anjos a procriação de filhos (gigantes) que viriam a se tornar as hordas demoníacas que espalhariam a maldade sobre o mundo. Ele cita a tradição com o propósito de provar que o pecado, fruto do livre arbítrio, receberá o julgamento divino⁶⁹. Irineu afirma que os anjos foram aprisionados nos tempos pré-diluvianos, por terem caído na terra (*4,16.2*), e reforça que o local definitivo do julgamento desses anjos seria o *fogo eterno*.

⁶⁶ IRENEU de Lião: *i, ii, iii, iv, v livros*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 411.

⁶⁷ VanderKam, 1996, p. 42.

⁶⁸ Irineu, 1995, p. 492.

⁶⁹ Nickelsburg, 2001, p. 88.

2.3.4. Clemente de Alexandria (c. 150 – c. 215 d.C.)

Segundo VanderKam⁷⁰, Clemente de Alexandria não só apresenta traços de conhecimento do relato sobre os vigilantes, como também o adapta aos seus propósitos⁷¹. Clemente utiliza o relato dos anjos com o propósito de cunho moral, ou seja, usa a história para emitir sua opinião contra a ornamentação feminina, principalmente aquela excessiva. Ele conclui sua observação sobre este assunto com as seguintes palavras:

O céu era encantado por duas carruagens, por quem sozinho o fogo era conduzido. Tal como a mente é desencaminhada pela paixão, e pelo indefinível princípio da razão, se não educado pela Palavra, degenera-se em licenciosidade, e recebe calamidade como prêmio pela transgressão. Exemplo disso são os anjos, que renunciaram a beleza de Deus por uma beleza que se desvanece, e assim caíram do céu para a terra. (*O Instrutor* 3,2.14)⁷².

Esta exortação moral sobre o embelezamento do corpo está em conformidade com a perspectiva que ele tem sobre os anjos vigilantes, os quais considerava os responsáveis pelo ensinamento dos tipos de ornamentação à humanidade, uma vez que afirma em outro texto que “os anjos transgressores” ensinaram à humanidade acerca de “astronomia e artes mânticas, bem como outras artes” (*Eclogae Propheticae* 53,5)⁷³. Todas estas formas de arte (incluindo a ornamentação feminina) estão presentes no texto de *1 Enoque* 7,1-8.3.

Em outra passagem, Clemente exorta seus leitores ao autocontrole a respeito dos mais variados temas provendo como exemplo a incontinência dos anjos vigilantes:

De fato, as pessoas não deveriam considerar somente um tipo de autocontrole, a saber, o controle sobre os desejos sexuais, mas também em relação a todas as outras coisas que nossa alma almeja, não estando contentes com as próprias necessidades, mas almejando e buscando o que é luxuoso e outras indulgências que a alma deseja. Deve-se acrescentar a continência ao menosprezo do dinheiro, ao conforto, a propriedade, conter-se na forma de se vestir, controlar a língua e

⁷⁰ VanderKam, 1996, p. 66.

⁷¹ Para um bom exemplo de adaptação do Mito dos Vigilantes para propósitos filosóficos em Clemente de Alexandria ver BAUCKHAM, Richard. *The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria*. In: *VC*, vol. 39, n. 4 (1985): p. 313-330.

⁷² Tradução nossa a partir da versão em inglês. Disponível em: <<http://beta1.catholicculture.org/library/fathers/view.cfm?recnum=1659>>, acesso em: 22 abril 2007.

⁷³ Apud. Vanderkam 1996, p. 67.

dominar os pensamentos maus. No passado, certos anjos ficaram incontinentes e se inflamaram em desejo de tal forma que caíram do céu para terra. (*Stromata Livro 3 7,59*)⁷⁴

Assim, Clemente evidencia certo conhecimento em relação à tradição de Enoque.

2.3.5. Tertuliano (c. 160 – c. 220 d.C.)

Tal como os autores citados anteriormente, Tertuliano incorporou elementos da tradição de Enoque em seus escritos e em sua teologia, e os tinha como genuinamente inspirados por Deus⁷⁵. Em sua obra *Apologeticum 22,3-4*, deixa evidente a canonicidade que outorga a *I Enoque* ao incorporar a história dos vigilantes em sua apologia como textos pertencentes aos “nossos livros sagrados”:

Além disso, nós somos instruídos por nossos livros sagrados que certos anjos, os quais caíram por causa do próprio livre arbítrio, lá cresceram em ninhada demoníaca ainda pior, condenada de Deus, junto com os autores de sua raça, e com aquele chefe que nos referimos anteriormente. No momento, porém, é suficiente relatar algumas de suas obras. O grande propósito deles é a ruína do gênero humano. Assim, desde o primeiro momento, a maldade espiritual buscou nossa destruição. (*Apologeticum 22.3-4*)⁷⁶

VanderKam⁷⁷ referindo-se a esta passagem comenta que os detalhes a respeito dos anjos excedem o relato de Gênesis e, portanto, refletem claramente o que é encontrado em *I Enoque 6-15*, em especial *15,8-9*. Assim, é possível concluir que ele foi, sem dúvida, influenciado pela história dos anjos vigilantes da tradição de Enoque.

A narrativa dos vigilantes é utilizada com viés pastoral. Em sua obra *De Idololatria 9,1*, ele repudia certas profissões como inerentemente contrárias àqueles que professam a fé cristã. Tertuliano cita as artes astronômicas como um exemplo primário de tais atividades, por ser uma “arte” que foi descoberta e introduzida pelos anjos caídos. A instrução demoníaca transmitida à humanidade não ficou restrita à astronomia. Em *De cultu feminarum i.2,1*,

⁷⁴ Tradução nossa a partir da versão em inglês. Disponível em: <<http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book3-english.html>>, acesso em: 22 abril 2007.

⁷⁵ VanderKam, 1996, p. 54.

⁷⁶ Tradução nossa a partir da versão em inglês. Disponível em: <<http://www.earlychristianwritings.com/text/tertullian01.html>>, acesso em: 22 abril 2007.

⁷⁷ VanderKam, 1966, p. 48.

Tertuliano atribui àqueles anjos o papel ignóbil de terem também apresentado às mulheres a arte de se ornamentarem e fabricação de cosméticos, um tema reiterado na passagem abaixo:

Porque eles, por quem os instituíram são designados, à condenação, por pena de morte, - esses anjos, com inteligência, que fugiram do céu em busca das filhas de homens; de forma que esta ignomínia também se prende à mulher. De uma época muito mais ignorante (que a nossa) eles revelaram certas substâncias de material bem-ocultas, e várias artes científicas bem-reveladas - se é verdade que eles tinham revelado o manejo da metalurgia, e tinham divulgado as propriedades naturais de ervas, e tinham promulgado os poderes de encantos, e tinha revelado toda arte misteriosa, até mesmo a interpretação das estrelas - e particularmente às mulheres, eles comunicaram corretamente a arte instrumental malévola de ornamentação feminina, os brilhos de jóias como colares são combinados em diversas cores, e os braceletes de ouro, e produtos de tingimento com os quais a lã é colorida, e aquele pó negro, com o qual são feitos as pálpebras e cílios proeminentes. (*De cultu feminarum ii.10,2-3*)⁷⁸

Outro uso pastoral que Tertuliano faz do Mito dos Anjos Vigilantes é quanto a importância das virgens usarem o véu enquanto oram e profetizam, pois nota uma relação direta entre a face desvelada das virgens com a transgressão dos anjos:

Se for por causa daqueles anjos, com inteligência, a respeito de quem nós lemos que tendo caído da presença de Deus e do céu devido a concupiscência que sentiram pelas fêmeas - quem possa presumir que eles eram corpos já corrompidos, e relíquias de luxúria humana, a qual tais anjos ansiaram, assim, como senão tivessem sido inflamados por virgens, cuja jovialidade alega uma desculpa igualmente para luxúria humana? Assim usam a Bíblia e sugerem: "E ocorreu que", diz, "quando o número de homens tinha começado a crescer sobre a terra, havia as filhas nascidas deles; mas os filhos de Deus, tendo enxergado as filhas de homens, que elas eram bonitas, tomou entre elas esposas entre todas que eles elegeram." Aqui a palavra grega "mulheres" parece ter o significado de "esposas", já que a menção é feita em relação a matrimônio. Quando, então, diz "as filhas de homens", pretende significar virgens, que ainda seriam consideradas manifestadamente como pertencendo aos pais delas, pois se fossem mulheres casadas pertenceriam a seus maridos, considerando que poderia ter sido dito "esposas de homens" e semelhantemente não nomeando os anjos de adúlteros, mas maridos, enquanto eles tomaram as solteiras "filhas dos homens" sobre as quais foi dito acima que nasceram, assim também significando a sua virgindade: primeiro, "nascidas"; mas aqui, casadas com anjos. Qualquer outra coisa que eu não saiba exceto que elas

⁷⁸ Tradução nossa a partir da versão em inglês. Disponível em: <http://www.earlychristianwritings.com/text/tertullian27.html>, acesso em: 22 abril 2007.

foram "nascidas" e subseqüentemente se casaram. Uma face tão perigosa, então, deveria ser coberta [com véu], que lançou pedras de tropeço mesmo a um lugar tão longe como o céu: isto é, quando diante da presença de Deus, cujo poder detém para acusar por conduzirem os anjos de seu confinamento (nativo), bem como devem se ruborizar (envergonhar) perante os outros anjos; e devem reprimir aquela liberdade má de sua cabeça, uma liberdade que não deve ser exibida nem mesmo perante olhos humanos [isto é, devem usar véu]. (*De virg. vel.* 7,2-3)⁷⁹

Nesta passagem Tertuliano parece atribuir o ônus da queda angelical aos anjos e às virgens. Ele claramente indica que a concupiscência ilícita é a raiz da queda dos anjos, além de indicar a indiscrição das virgens.

2.3.6. Julius Africanus (c. 160 – c. 240 d.C.)

A obra *Chronographia* (c. 221) de Julius Africanus não sobreviveu ao tempo, porém parte dela foi preservada nos escritos de Eusébio e nos textos do cronógrafo bizantino Geoge Syncellus⁸⁰. Em uma de suas passagens, a obra testemunha o conhecimento do autor sobre a história dos anjos vigilantes:

Quando os homens multiplicaram na terra, os anjos de céu vieram junto às filhas de homens. Em algumas cópias eu achei "os filhos de Deus." O que significa pelo Espírito, em minha opinião, esses são chamados os descendentes de Seth os filhos de Deus por causa dos homens íntegros e patriarcas que descenderam dele, até mesmo até o nosso Salvador; mas aqueles descendentes de Caim são nomeados a semente de homens, como não tendo nada divino neles, por causa da maldade da raça deles e a desigualdade da natureza deles, sendo um povo misturado, assim indignaram a Deus. Mas se isto é pensado que se referem a anjos, nós os temos que ter em conta, então, que se trata daqueles anjos que trataram com magia e encantamento, que ensinaram para as mulheres os movimentos das estrelas e o conhecimento de coisas celestiais, e pelo poder de quem elas conceberam os gigantes como filhos dos anjos, por quem [os gigantes] a maldade veio ao extremo na terra, até que Deus decretou que esta raça de seres vivos deveria perecer na impiedade deles pelo dilúvio.⁸¹

⁷⁹ Tradução nossa a partir da versão em inglês. Disponível em: <<http://www.earlychristianwritings.com/text/tertullian28.html>>, acesso em: 22 abril 2007.

⁸⁰ Nickelsburg, 2001, p. 92.

⁸¹ Tradução nossa a partir da versão em inglês. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/0614.htm>>, acesso em: 22 abril 2007.

Percebemos pelo texto que, embora Julius Africanus estivesse ciente da história dos anjos vigilantes, ele a rejeitava em favor da teoria de que os *filhos de Deus* eram os Setitas e as *filhas dos homens* eram as mulheres da descendência de Caim. A versão da história dos vigilantes que Julius Africanus possuía ia além do relato bíblico de Gênesis; nela os anjos lidavam com magia e encantamentos, e interpretavam os fenômenos dos céus; e com as mulheres geraram gigantes que trouxeram vícios e maldade sobre a terra, os quais foram condenados por Deus juntamente com os homens ao dilúvio.

2.3.7. Cipriano de Cartago (200–258 d.C.)

Cipriano era bispo de Cartago e nutria grande admiração por Tertuliano e seus ensinamentos. Tal como seu predecessor, Cipriano dedicou um tratado sobre as vestes das virgens e também encontrou bases para sua argumentação na leitura que a tradição de Enoque fizera de Gênesis 6,1-4. Em sua obra *De habitu virginum 14* (c. 250 d.C.) endereçada às virgens, o bispo evoca os méritos da abstinência sexual e exorta aquelas que dedicaram sua virgindade a Cristo a se manterem castas. Ele adverte sobre os tipos adequados de vestes a virgens e como motivação apresenta a história do anjos vigilantes:

Pois Deus nem criou a ovelha escarlate ou roxa, nem ensinou aos sucos de ervas e a concha de moluscos o tingimento de e lã colorida, nem organizou colares com pedras incrustadas em ouro, e com pérolas distribuídas e agrupadas em tecidos, com os quais você esconderia o pescoço que Ele fez; o que Deus formou no homem pode ser coberto, e isso pode ser visto naquilo que o diabo inventou além disso. Deus desejou que [nas mulheres] devessem ser feitas feridas nas orelhas, ainda na infância, quando ainda inocentes, e inconsciente do mal mundano, deveriam ser colocada para sofrer, e subseqüentemente das cicatrizes e buracos das orelhas contas [brincos] preciosas se penduram, pesadas, se não pelo peso delas, mas pelo custo delas? Todas as coisas pecaminosas e anjos apóstatas ensinaram por meio de suas artes, quando, se rebaixaram às coisas contagiosas da terra, eles abandonaram o seu vigor divino. Eles também lhes ensinaram a pintar ao redor dos olhos com negridão, e manchar as bochechas com um enganoso vermelho, e mudar o cabelo com cores falsas, e eliminar toda a verdade, em ambas: na face e na cabeça, pela agressão de sua própria corrupção. (*De habitu virginum 14*)⁸²

⁸² Tradução nossa a partir da versão em inglês. Disponível em: <http://www.intratext.com/IXT/ENG0280/_PF.HTM>, acesso em: 22 abril 2007.

Neste texto, Cipriano notou os temas da transgressão da fronteira celestial por parte dos anjos e seus ensinamentos perniciosos a humanidade sobre o uso da maquiagem, a qual ele atribui como criação dos demônios, e sendo contrária à ordem natural criada por Deus.

2.3.8. Pseudo-Clementinas (Homilias) (compostas no final do 3º século d.C.)⁸³

As Pseudo-Clementinas “são compostas por 20 discursos que, de acordo com o contexto pseudoepígrafo, Clemente de Roma enviou da capital imperial a Tiago em Jerusalém. Os discursos relatam a viagem de Clemente na qual ele se encontra com Pedro e testemunha sua querela com o mágico Simão”⁸⁴. As Homilias expressam um ponto de vista judaico-cristão, e são úteis ao presente estudo, pois combinam diversas tradições interpretativas de Gen 6,1-4 que floresceram no cristianismo primitivo. Além disso, em linha com seu caráter anti-Paulino [teologia do apóstolo Paulo], as Homilias apelam para o mito dos anjos vigilantes como uma explanação alternativa para a origem do mal enquanto que o apóstolo Paulo baseia seus ensinamentos em Gênesis 3⁸⁵. Em *Homilias viii. 12-17* lê-se:

A metamorfose dos anjos (12)

Dos espíritos que habitam o céu, os anjos que habitam nas regiões mais baixas, sendo afligidos pela ingratidão dos homens a Deus, solicitaram a Deus que pudessem participar da vida de homens, isto é, tornando-se eles também homens, e pelo relacionamento estreito poderiam condenar aqueles que tinham sido ingratos a Deus, e sujeitar a todos a castigos adequados. Então, quando a petição deles foi concedida, eles se metamorfosearam em todo tipo de natureza; sendo de uma substância mais divina, eles podem facilmente assumir qualquer forma.

Assim eles se tornaram pedras preciosas, e pérolas agradáveis, e a púrpura mais bela, e ouro brilhante, e em tudo que é tido com maior estima. E eles caíram nas mãos de alguns [homens], e nos seios de outros, e algumas foram roubadas por eles [homens]. Os anjos também se transformaram em bestas e répteis, em peixes e pássaros, e em tudo que agradaram eles. Estas coisas também os poetas entre nós, por causa da intrepidez, cantam, como elas aconteceram, atribuindo a um as muitas e diversas ações.

⁸³ Em sua presente forma, As Pseudo-Clementinas datam do quarto século d.C., mas são tidas como uma revisão de texto compostos nos terceiro século d.C, possivelmente na Síria. (VanderKam, 1996, p. 76).

⁸⁴ VanderKam, 1996, p. 76.

⁸⁵ VanderKam, 1996, p. 76.

A queda dos anjos (13)

Mas quando, tendo assumido estas formas, eles condenaram como cobiçosos aqueles que os tinham roubado, e se transformaram a si próprios em homens, para que, vivendo em santidade, e com o propósito de que era possível viver assim, eles poderiam sujeitar os ingratos ao castigo. Tendo se tornado sob todos os aspectos tal como os homens, eles também compartilharam da luxúria humana, e estando inflamados, coabitaram com as mulheres; e se envolvido com elas, se afundaram em corrupção e se esvaziaram completamente de seu poder divino, não podendo, desta forma, retornar à sua primeira pureza, seus membros de inflamáveis tornaram em fogo, sendo extinto pelo "peso" de luxúria, e tornaram-se carne, tomando o caminho descendente da incredulidade.

Porque eles, enquanto sendo acorrentados com os laços da carne, foram constrangidos e fortemente presos; portanto eles não foram mais capazes de ascender aos céus.

As descobertas (14)

Logo depois do relacionamento, sendo questionados a mostrar o que eles [anjos] antes eram, e não sendo mais capazes de fazê-lo, por contada de incapazes fazer o que faziam antes de sua corrupção, mas ainda desejando agradar suas amantes, ao invés de mostrarem a si próprios, eles [anjos] mostraram as "entranhas" da terra; isto é, os metais preciosos: ouro, bronze, prata, ferro, e coisas semelhantes, além de todas as pedras preciosas.

E junto com estas pedras encantadas, eles ensinaram as artes relacionadas a cada uma [pedras e metais], e conceberam a descoberta da magia, e ensinaram astronomia, e os poderes de raízes, e tudo que era impossível de ser descoberto pela mente humana; também a metalurgia do ouro e da prata, e igualmente, os vários tipos de tingimento de artigos de vestuário. Em resumo, todas as coisas que são para o adorno e delícia de mulheres, são descobertas destes demônios, encarcerados em corpos de carne.

Os gigantes (15)

Mas do relacionamento impuro, nasceram os homens espúrios, atingindo estaturas maiores que as dos homens comuns, os quais depois chamaram gigantes; não aqueles gigantes com pés de dragões que empreenderam guerra contra Deus, como aqueles mitos blasfemos dos contos gregos, mas selvagem em modos, e maiores que os homens em tamanho, já que eles eram frutos dos anjos; e ainda menos que anjos, pois nasceram de mulheres.

Então Deus, sabendo que eles eram dados à brutalidade, e que o mundo não era suficiente para satisfazê-los (pois foi criado [o mundo] de acordo com a proporção dos

homens e para o uso humano), pois eles não podiam conter o desejo por comida, ao contrário da natureza, contrário ao hábito alimentar dos animais, e ainda pareciam ser inocentes, como tendo se arriscado nisto por necessidade, o Deus Todo-poderoso fez chover maná sobre eles, adequado aos seus vários gostos; e eles desfrutaram de tudo o quanto pôde.

Mas eles, por causa da sua natureza bastarda, não estando contentes com a pureza da comida, desejaram somente o gosto de sangue. Portanto, primeiro provaram o gosto da carne.

Canibalismo (16)

E os homens que estavam pela primeira vez com eles tornaram-se ansiosos por imitá-los. Assim, embora nós tenhamos sido gerados nem bons nem ruins, nos tornamos tais como eles, e uma vez habituados, somos difíceis de nos livrar destes hábitos. Mas quando animais irracionais diminuíram em quantidade, estes homens bastardos também provaram a carne humana. Para isto eles não estavam longe do canibalismo, uma vez que provaram disto primeiro em outras formas.

O dilúvio (17)

Mas por espalhar muito sangue, o ar puro contaminou-se e tornou-se um vapor impuro, e enjoava aqueles que o respirava, tornou os homens sujeitos a doenças, e daquele tempo em diante os homens cresceram em número prematuramente. Mas a terra, em decorrência destes fatos, corrompeu-se grandemente, estes primeiro a encheram com dardos envenenados e criaturas mortais.

Então, todas as coisas iam de mal a pior, por causa destes demônios brutais, que Deus desejou jogar fora como uma folha má, para que cada geração nascida de uma semente má, não fosse como a geração que a antecedeu, e igualmente incrédula, deveriam ser eliminadas do mundo para que os homens salvos pudessem vir.

E para este propósito, tendo advertido certo homem íntegro [Noé], com seus três filhos, com suas esposas e seus filhos, pudessem se salvar na arca, Ele enviou as águas do dilúvio, que a tudo destruiu, o mundo purificado poderia ser entregue a ele [Noé] que foi salvo na arca, de modo que pudesse recomeçar uma nova vida. E assim foi o que aconteceu.⁸⁶

⁸⁶ Tradução nossa a partir da versão em inglês. Disponível em: <<http://www.compassionatespirit.com/Recognitions/Introductory-Notice.htm>>, acesso em: 22 abril 2007.

As Homilias inicialmente atribuem aos anjos uma razão positiva por viverem nas regiões mais baixas dos céus e virem ao mundo dos homens, a saber, devem condená-los por sua ingratidão a Deus (*Hom. viii 12*). Esses escritos também apresentam uma nova linha interpretativa da tradição de Enoque, isto é, que os anjos inicialmente assumiram a forma de pedras e metais preciosos. Uma vez roubadas, eles executavam o seu propósito de condenar os homens. Além disso, eles assumiam outras formas não-humanas (pássaros, répteis, etc) antes de assumirem a aparência humana (*viii 13*). Os anjos tinham em mente que ao assumirem a natureza humana poderiam demonstrar a humanidade que seria possível viverem em santidade, e assim sujeitar as pessoas ingratas ao julgamento. Infelizmente, os anjos não foram capazes de “superar” os hábitos humanos, e até mesmo assimilaram tais hábitos. Eles caíram em relações ilícitas com mulheres, perdendo sua glória e tornando-se incapazes de ascenderem aos céus (*viii 13-14*). Desta forma, os anjos foram consignados a prisões nas regiões abissais da terra. A partir da queda, passam a ensinar a humanidade conhecimento sobre jóias preciosas, artes astronômicas e encantamentos, tingimento das vestes, e tudo sobre adorno feminino (*viii 14*). Agora são tidos como demônios presos em corpos de carne. Uma raça mista de gigantes demoníacos (*viii 17*), que por natureza são uma mistura da glória dos anjos e da banalidade humana, resultado da cópula entre anjo e mulher.

2.3.9. Lactantius (c. 240 – c. 320 d.C.)

Em sua obra *Divine Institutes 2,15* (ca. 304-11), Lactantius afirma que “quando a humanidade começou a se multiplicar”, Deus enviou seus anjos para proteção e progresso da raça humana. Eles, no entanto, corromperam-se ao se deitarem com mulheres e geraram uma raça mista (demônios), espíritos impuros, os quais andam a perambular sobre a terra causando todo tipo de maldade. Neste texto lê-se:

Então, quando o número de homens tinha começado a aumentar, Deus em sua providência, para que Satanás, a quem Deus desde o princípio dera poder sobre a terra, e por sua sutileza não corrompesse ou destruísse os homens, como ele havia feito no princípio, enviou anjos para a proteção e desenvolvimento da raça humana; e já que Ele havia dado aos anjos livre arbítrio Ele os ordenou acima de todas as coisas para que não se corrompessem com a contaminação da terra, e assim perdessem a dignidade de sua natureza divina. Deus os proibiu claramente de fazer o que Ele de antemão sabia que fariam, e que eles poderiam perder completamente a esperança de perdão. Então, enquanto eles viviam entre homens, o mais enganoso ser da terra, e pela associação a eles, aos poucos os atraiu aos vícios, e os corrompeu por meio de relacionamento com

mulheres. Então, não sendo mais admitidos no céu por causa dos pecados nos quais eles tinham se mergulhado, eles caíram para a terra. Assim de anjos Satanás os fez se tornarem criados seus. Mas aqueles que nasceram destes, porque eles não eram nem anjos nem homens, mas de um tipo de natureza misturada, não foram admitidos no inferno, como seus pais não o foram no céu. Assim passou a existir dois tipos de demônios; um do céu, e outro da terra. Os primeiros são os espíritos maus, autores de todos os males que são feitos, e Satanás é o príncipe deles. De onde Trismegistus o chama de governante dos demônios. Mas os gramáticos dizem que eles são chamados demônios, como se *dæmones*, isto é, habilidosos e familiarizados com a matéria: porque eles pensam que estes são deuses. [...] Estes espíritos contaminados e abandonados, tal como digo, vagueiam sobre toda a terra, e se consolam da própria perdição, destruindo os homens. Por isso eles colocam armadilhas em todo lugar, decepções, fraudes, e erros; porque eles agarram os indivíduos, e ocupam casas inteiras de porta a porta, e se chamam a si próprios de *genii*; pois por esta palavra eles traduzem demônios em Latin. As pessoas consagram estes em suas casas, para lhes oferecer diariamente libações de vinho, e adoram os sábios demônios como deuses da terra, e como se evitassem esses males que eles causam e impõem a si próprios. (*Divine Institutes 2,15*)⁸⁷

Para Lactantius, esta história aborda a etiologia de duas classes de demônios, os que provêm do céu e os da terra. Outrossim, ele atribui a estes anjos a responsabilidade pela introdução da adoração aos demônios entre os seres humanos.

2.4. Recepção gnóstica.

Algumas obras gnósticas se apropriaram da temática do Mito dos Anjos Vigilantes. Nesse caso, o enredo do mito é adaptado ao contexto mítico-gnóstico, contudo, a apropriação gnóstica cobre os temas tradicionais do mito, a saber: relacionamento com as mulheres, procriação de filhos, magia, astrologia, adivinhação, feitiçaria, poções, idolatria, o derramamento de sangue, e condenação de práticas religiosas pagãs; à guisa de exemplo, citaremos as obras *Pistis Sophia, Tratado sobre a origem do mundo* e o *Apócrifo de João*. Vejamos!

⁸⁷ Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/07012.htm>>, acesso em: 22 abril 2007. Tradução nossa.

2.4.1. Pistis Sophia⁸⁸

Pistis Sophia é uma importante obra Gnóstica, possivelmente redigida em meados do terceiro século d.C. O cerne da obra é a divulgação dos ensinamentos gnósticos de Jesus aos seus discípulos, incluindo as mulheres que o acompanhavam. O caráter gnóstico do texto também é revelado pelas estruturas e hierarquias celestiais complexas, tão comuns em textos deste ramo do cristianismo primitivo.

Nesta obra, há pelo menos três referências explícitas ao Mito dos Vigilantes. A primeira encontra-se do Livro I, capítulo 15, e a segunda do capítulo 18. Por serem ambas muito semelhantes, optamos por citar apenas a segunda, pois apresenta mais detalhes sobre o Mito dos Vigilantes. Assim, no capítulo 18 lê-se:

Então, disse Maria ao Salvador: “Meu Senhor, a palavra que nos disseste: ‘Aquele que tenha ouvidos para ouvir, deixai-o ouvir’, Assim disseste para que compreendamos a palavra que havia dito. Ouça, por isso, meu Senhor, é que eu posso falar com franqueza.”

“A palavra que disseste: ‘Retirei um terço do poder dos Regentes de todos os Aeons e mudei o seu destino e a sua esfera sobre as quais eles dominam, para que se a raça humana os invocar nos mistérios [magia, feitiçaria, bruxaria, porções, etc] – *aqueles que os Anjos transgressores lhes ensinaram para levar a cabo os seus propósitos malignos e ilícitos no mistério das suas feitiçarias*’ –. Para que de agora em diante não logrem em seus *ilícitos propósitos*, pois Tu lhes retiraste o seu poder e dos adivinhadores e seus consultores e daqueles que dizem, no mundo, aos homens, o que vai suceder, para que eles, a partir deste momento, não saibam como predizer o que vem [...]” (Pistis Sophia, Livro 1, capítulo 18)⁸⁹

A terceira referência aos temas do Mito dos Vigilantes encontra-se do Livro I, capítulo 20, onde lê-se:

E ela disse: “Senhor, conseguirão todos os homens que conhecem o *Mistério da Magia* de todos os Regentes, de todos os Aeons do Destino e daqueles da esfera na maneira em que os *Anjos transgressores lhes ensinaram*; se os invocam nos

⁸⁸ MEAD, George Robert Stowe. *Pistis Sophia*. 1921. Disponível em <<http://gnosis.org/library/pistis-sophia/index.htm>>, acesso em 21/05/2009.

⁸⁹ MEAD, 1921. p. 20-21. Tradução e grifo nossos.

seus mistérios, quer dizer na *sua maligna magia*, de modo a impedir as boas ações?”

Jesus respondeu e disse a Maria: “Eles não conseguirão como o conseguiram no princípio, porque lhes retirei um terço do seu poder, porém obterão o apoio daqueles que conhecem os *Mistérios da Magia* do Décimo Terceiro Aeon. E se eles invocam os *Mistérios da Magia* desses que estão no Aeon Treze, seguramente os obterão, porque não retirei o poder dessa Região, segundo Mandato do Primeiro Mistério.” (Pistis Sophia, Livro 1, capítulo 20)⁹⁰

Pelo que podemos perceber no texto, há uma grande probabilidade de o autor de Pistis Sophia conhecer a tradição do Mito dos Anjos Vigilantes, pois se refere aos vigilantes como “[mistérios] aqueles que os Anjos transgressores lhes ensinaram para levar a cabo os seus propósitos malignos e ilícitos no mistério das suas feitiçarias”. A recepção do mito se resume aos ensinamentos dos anjos vigilantes concernentes à magia, feitiçaria, mistérios, todos com propósitos ilícitos. Há uma grande preocupação com a evocação da magia e feitiçaria ensinadas pelos anjos. O texto enfatiza que o poder dos anjos agora está atenuado, pois Jesus subtraiu-lhes um terço do poder.

2.4.2. Tratado sobre a origem do mundo

O *Tratado sobre a origem do mundo* é uma obra gnóstica encontrada entre os achados da biblioteca de Nag Hammadi. A *criação* e os *tempos finais* são os temas predominantes no enredo. O texto se apropria da história dos vigilantes com o propósito de associá-la à criação primordial das potestades celestiais, regentes, que outrora foram responsáveis pela emanção do mal no mundo. No códice II, 5 cap. 123,8-12⁹¹ lê-se:

Agora, *quando os sete regentes foram expulsos de seus céus para a terra*, eles fizeram anjos para si, numerosos, demoníacos, para os servir. *E os anjos conduziram a humanidade em muitos tipos de erros e magia e poções e devoção de ídolos e derramamento de sangue e altares e templos e sacrifícios e libações para todos os espíritos da terra*, que surgiram pelo consentimento entre os deuses da injustiça e da justiça, tendo o destino como colaborador deles.

⁹⁰ MEAD, 1921. p. 21-23.

⁹¹ Nossa citação baseia-se na versão online de *On the Origin of the World* do projeto The Nag Hammadi Library, disponível em: <<http://www.gnosis.org/naghamm/origin.html>>, acesso em: 21/05/2009, que por sua vez baseia-se na versão impressa de BETHGE, Hans-Gebhard e LAYTON, Bentley. *On the Origin of the World*. In: ROBINSON, James M., Ed. *The Nag Hammadi Library in English: Definitive Translation of the Gnostic Scriptures*. Leiden: Brill Academic Pub, 1978. Tradução e grifo nossos.

Neste tratado, a história dos vigilantes sofre algumas alterações; aqui, não são os anjos que descem dos céus, mas *sete regentes* que são expulsos dos céus. Na terra criam para si anjos, já com caráter demoníaco, para os servir. Tal como em outros textos cristãos, aqui, o Mito dos Vigilantes serve como explicação etiológica para origem da idolatria, derramamento de sangue, construção de altares e templos, todos para adoração de demônios. Outro tema comum à história dos vigilantes também está presente, a saber: o ensinamento da magia e o preparo de porções.

2.4.3. O Apócrifo de João (Versão Longa)

O Apócrifo de João é mais uma importante obra de caráter gnóstico encontrada na biblioteca de Nag Hammadi. Sua datação é sugerida para meados do segundo século d.C. O enredo da obra concentra-se em torno de revelações entregues por Jesus, ressuscitado, à João, filho de Zebedeu. Grosso modo, esse tratado gnóstico oferece uma descrição bastante clara da criação, da queda e da salvação da humanidade, e para formular suas especulações sobre esses temas, o autor toma os primeiros capítulos de Gênesis como ponto de partida. Daí o interesse do autor no Mito dos Anjos Vigilantes. No códice II,1 cap. 25 lê-se:

E o arconte planejou com seus poderes. Ele enviou seus anjos para às *filhas dos homens, para que eles tomassem algumas delas para si mesmos, e pudessem gerar uma semente, para ser um descanso para eles*. E primeiramente eles não conseguiram, mas quando eles falharam, eles se reuniram novamente e fizeram um outro plano juntos. Eles criaram um *espírito falsificado*, que se parece com o Espírito que havia descido, com o intuito de *poluir as almas* através dele.

E os anjos se transformaram de suas aparências para a aparência dos cônjuges delas (das filhas dos homens), preenchendo elas com o espírito da escuridão, com o qual eles se haviam misturado e com a iniquidade.

Eles trouxeram ouro, prata, um presente, e cobre, e ferro, e metal, e todos os tipos de coisas. *E eles conduziram os seres humanos que os haviam seguido para grandes aborrecimentos, desencaminhando-os em muitos erros*.

Os seres humanos envelheceram sem ter divertimento. Eles morreram sem ter encontrado a verdade, e sem conhecer o Deus da verdade. E deste modo, a criação inteira foi escravizada para sempre, desde a fundação do mundo até agora.

E eles tomaram mulheres, e geraram crianças, através da escuridão, de acordo com a semelhança do seu espírito. E eles fecharam seus corações, e eles se endureceram pela rudeza do espírito falsificado, até hoje. (Códice II,1 cap. 25)⁹²

Neste tratado, a história dos vigilantes é adaptada ao contexto mítico-gnóstico, contudo, ainda é possível percebermos temas tratados em 1 Enoque 6-11. Em nossos grifos destacamos *a descida dos anjos; a miscigenação com as mulheres; a geração de filhos híbridos; e o descaminho da humanidade*. É interessante notar que o tema sobre os ensinamentos dos anjos é substituído dons materiais: “*Eles trouxeram ouro, prata, um presente, e cobre, e ferro, e metal, e todos os tipos de coisas*”.

2.5. Conclusão sobre a recepção do Mito dos Anjos Vigilantes na Igreja Primitiva

A pesquisa conduzida neste capítulo, ainda que incompleta, pois muitas outras fontes sobre a influência da tradição de Enoque poderiam ser consultadas⁹³, é suficiente para demonstrar a continuidade da influência desta tradição no judaísmo intertestamental no decorrer dos três primeiros séculos da existência da igreja primitiva. A pesquisa elaborada pode ser resumida conforme segue:

1. Entre alguns pais da igreja, Enoque era considerado um profeta e um homem justo (*Judas 14*). A ele foi atribuída a missão de “mediador divino” para proclamar o julgamento sobre os anjos vigilantes (*Contra Heresias livro 4 16,2*). Somando-se a isto, o livro de *1 Enoque* foi considerado como “canônico”⁹⁴ e inspirado, servindo, portanto, como meio de instrução para muitos (*Judas 6; De cultu fem. i.3; ii.10,2-3; Contra Heresias livro 1 15.6*);

⁹² Nossa citação baseia-se na versão *online* de *The Apocryphon of John* do projeto The Nag Hammadi Library, disponível em: <<http://www.gnosis.org/naghamm/apocjn-long.html>>, acesso em: 21/05/2009, que por sua vez baseia-se na versão impressa de WALDSTEIN, Michael and WISSE, Frederik, *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1;III,1; And IV,1 With BG 8502,2* (Nag Hammadi and Manichaean Studies). Leiden: Brill Academic Pub, 1995. Tradução e grifo nossos.

⁹³ Para uma excelente introdução ao desenvolvimento da tradição de Enoque ver VANKERKAM, James C., *Enoch and The Growth of an Apocalyptic Tradition*. Washington: The Catholic Biblical Association of América, 1984; para uso de *1 Enoque* na Igreja Primitiva ver Nickelsburg, *1 Enoch*, p. 82-108; para discussão do uso da história dos Anjos Vigilantes na Igreja Primitiva ver, VankerKam, “Enoch Motifs in Early Christian Literature,” p. 60-88.

⁹⁴ Mais detalhes sobre o uso e a canonicidade dos textos pseudoepígrafos no período em questão, ver Nickelsburg, George W. E. *Ancient Judaism and Christian Origins. Diversity, Continuity, and Transformation*. Minneapolis: Fortress Press, 2003, sobretudo o capítulo “Scripture and Tradidion”.

2. Os “filhos de Deus” em Gênesis 6.2 eram considerados pela maior parte dos autores pesquisados com sendo seres angelicais (*Judas 6; 2 Pedro 2,4; 1 Apol. 5,2; 2 Apol. 5,2-3; Súplica pelos Cristãos 24; O Instrutor iii.2,14; De hab. virg. 14; Pseudo-clementinas viiii. 12-13*);
3. Os textos testemunham que os primeiros autores cristãos viam os anjos decaídos como sendo os responsáveis pela instrução da humanidade quanto ao uso da ornamentação feminina, cosméticos, ervas, astrologia e artes de encantamento e magia (*Contra Heresias i.15,6; De cultu fem. i.2,1; De hab. virg. 14; Pseudo-clementinas viiii. 14*);
4. Os anjos vigilantes transgrediram as barreiras entre céus e terra divinamente estabelecidas (*Jude 6; 2 Pedro 2,4; 1 Apol. 5,2; 2 Apol. 5,3; Stromata iii. 7,59; De virg. vel. 7,2-3*), e mantiveram relações com as filhas dos homens (*1 Apol. 5,2; 2 Apol. 5,3; Súplica pelos Cristãos 24; Chronographia; Div inst. ii. 14,2-3*), gerando gigantes (*Súplica pelos Cristãos 24; Pseudo-clementinas viiii. 15*), os quais espalharam sangue animal e humano sobre a terra (*Pseudo-clementinas viiii. 15-17*), cujos espíritos, uma vez liberados na morte, transformaram-se em demônios (*Súplica pelos Cristãos 25*). Estes gigantes/demônios escravizaram a humanidade, ensinaram artes mágicas, encorajando cultos aos demônios, e incitando a humanidade a derramar sangue e a praticar atos malévolos (*Súplica pelos Cristãos 25-26; 1 Apol 5,4, Div. Inst. ii.14,5, 14,11-13, Pseudo-clementinas viiii. 16-17*);
5. O julgamento dos anjos vigilantes ocorreu antes do dilúvio (*2 Pedro 2,4-5; Contra Heresias iv.16,2*), enquanto que os gigantes foram julgados no dilúvio (*Pseudo-clementinas viiii. 17*). A culpabilidade varia nos textos pesquisados. Alguns atribuem a culpa quase que exclusivamente aos vigilantes (*Judas 6; 2 Pedro 2,4; 1 Apol. 5,2; Div. Inst. ii.14,2*), enquanto outros culpam ambos anjos e mulheres (*De virg. vel. i.7; Contra Marcião 8,2*). No geral, estes autores atribuem a degeneração do mundo pré-diluviano como sendo obra dos anjos decaídos.

Vale ressaltar a interessante conexão que se estabelece entre os *pontos resumidos* aqui, isto é, da influência de temas do Mito dos Anjos Vigilantes na igreja primitiva e os *elementos centrais e comuns* do mito que resumimos ao final do Capítulo I (cf. 1.3). Como se pôde perceber, a recepção do Mito dos Vigilantes na igreja primitiva estava longe de ser monolítica e uniforme, entretanto, certos segmentos da igreja herdaram estes elementos da tradição do

judaísmo intertestamentário. As fontes citadas acima também indicam que no período dos três primeiros séculos d.C., a história dos anjos vigilantes esteve viva e foi utilizada na construção da doutrina cristã. Assim, a pesquisa indica que, estes elementos da tradição de Enoque, alguns dos quais poderiam ser abstraídos a partir de uma simples leitura de Gênesis 6,1-4, foram cooptados por vários escritores cristãos da igreja primitiva. Existe, portanto, grande probabilidade do autor de 1 Coríntios 11,2-6 e de sua audiência estarem familiarizados com alguns elementos da tradição dos anjos vigilantes. Isto é o que investigaremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

O Mito dos Anjos Vigilantes e a Primeira Epístola aos Coríntios

3 Análise exegética de 1 Coríntios 11,2-16⁹⁵

Munindo-nos das informações levantadas nos dois primeiros capítulos em que se averiguou a extensão da tradição em torno da história dos anjos vigilantes e como ela permeou a igreja primitiva, podemos agora nos aproximamos do texto de 1 Coríntios 11,2-16 com mais propriedade e verificar se houve algum tipo de influência, principalmente no que se refere aos *elementos comuns* e *centrais* daquela tradição (cf. 1.1), resumidos ao final do primeiro (cf. 1.3) e segundo (cf. 2.5) capítulos.

Antes, no entanto, convém investigarmos o contexto histórico-social da igreja de Corinto, elaborarmos uma breve introdução à Primeira Epístola aos Coríntios, delimitarmos a perícopes 1Cor 11,2-26 e, então, tecermos o comentário.

3.1. Contexto histórico-social

A cidade de Corinto que Paulo conheceu fora erguida sobre os escombros da Corinto grega – destruída pelos romanos em 146 a.C., e transformada em colônia romana em 44 a.C. por Júlio César. A população de Corinto era diversificada e cosmopolita,

pois imigrantes pobres partiam da Itália para morar lá, até mesmo escravos libertos de origem grega, síria, judaica e egípcia. Crinágoras, poeta grego do século I a.C., descreveu como velhacas, mas muitas delas logo se tornaram ricas. Suas habilidades fizeram o local desenvolver-se como centro artesanal (de objetos de bronze e de terracota) e comercial. De fato, sob Augusto, tornou-se a capital da província da Acaia; daí a presença do pro-cônsul Galião, que esteve com Paulo (At. 18.12)⁹⁶.

A presença de uma colônia judaica é documentada por achados arqueológicos que

⁹⁵ Para exegese do texto tomaremos como referencial as obras DIAS DA SILVA, Cássio Murilo. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2003. 2ª edição. ; e WEGNER, Uwe, *Exegese do Novo Testamento Manual de Metodologia*, São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus, 1998.

⁹⁶ Brown, 2004, p. 678.

seriam pertencentes a uma sinagoga⁹⁷. Uma vez que Corinto carecia de uma aristocracia local – por ser uma colônia recente –, logo uma aristocracia baseada no “poder” do dinheiro floresceu, e com ela um espírito independente⁹⁸. Como ocorre tão freqüentemente em cidades cosmopolitas, vício e religião floresceram lado a lado. A Expressão religiosa de Corinto era tão diversa quanto sua população. Os coríntios tinham uma postura sincrética, e o culto à Afrodite era predominante. No entanto, também prestavam culto a Asclépio, Apolo e Poseidôn. Havia também altares e templos dedicados a deidades gregas Atenas, Hera e Hermes; e santuários foram erigidos para adoração a divindades egípcias Ísis e Serápis⁹⁹.

Quanto à moral, a cidade grega tornara-se proverbial, a ponto do Aristophanes (c. 450-385 a.C.) cunhar o verbo *korinthiazō* (= agir como um coríntio ou viver como um coríntio, i.e., cometer fornicção)¹⁰⁰. Em 146 a.C., antes de ser destruída pelos romanos, Estrabão relata que havia diversos templos dedicados à deusa do amor, Afrodite, nos quais havia mais de mil prostitutas sagradas. Entretanto, é consenso entre estudiosos do texto de Coríntios que “transportar” o relato de Estrabão para a Corinto *romana* do tempo do apóstolo Paulo é cometer anacronismo, além de considerar o relato um exagero, próximo a uma fábula¹⁰¹. A Corinto de Paulo não tinha mais que dois templos dedicados àquela deusa¹⁰².

3.2. Introdução à Primeira Epístola aos Coríntios

A Primeira Epístola aos Coríntios parece ter sido motivada por informações trazidas a Paulo por membros da casa de Cloe (v. 1.11), por uma carta endereçada a Paulo, proveniente da igreja de Corinto (v. 7.1), e por uma visita a Paulo de membros da igreja de Corinto (v. 16.17). As situações tratadas na epístola variam de situações comportamentais e temas teológicos. Os assuntos não são tratados de forma eminentemente sistematizada, mas são

⁹⁷ Nas escavações arqueológicas da cidade, foi encontrada uma padieira que trazia a seguinte inscrição: “sinagoga de Hebreus”. Cf. FEE, Gordon D. *The first epistle to the corinthians*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1987. p. 3 e CONZELMANN, Hans. *1 Corinthians – A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Philadelphia: Fortress, 1975, p. 12.

⁹⁸ Fee, 1987, p. 2.

⁹⁹ KISTEMAKER, Simon J. *New testament comentary: exposition of the first epistle to the corinthians*. Grand rapids: Baker Books, 1993, p. 5.

¹⁰⁰ Fee, 1987, p. 2.

¹⁰¹ A respeito de críticas ao relato de Estrabão, ver Conzelmann, 1975, p. 12; Kistemaker, 1993, p. 5; Fee, 1987, p. 3. Todos os autores fornecem literatura extra sobre o assunto. Para um artigo recente que trata especificamente sobre o assunto ver LANCI, John R. *The Stone Don't Speak and the Texts Tell Lies: Sacred Sex at Corinth*. In: SCHOWALTER, Daniel N. e FRIESEN, Steven J. Ed. *Urban Religion in Roman Corinth. Interdisciplinary Approaches*. In: *HTS*, n. 53 (2005).

¹⁰² Brown, 2004, p. 679-680.

agrupados ao redor de temas, como problemas de liderança, morais, socioculturais e religiosos, de ordem litúrgica e doutrinal.

Os membros da casa de Cloe trouxeram notícias de facções e formação de grupos “rivais” e que estavam minando a unidade da igreja. Também são relatados problemas de comportamento de membros (incesto v. 5,1, processos v. 6,1-8, imoralidade v. 6,9-20 e comportamento sexual inadequado v. 5,6). A carta proveniente da igreja de Corinto inquire sobre matrimônio, virgens, alimentos consagrados a ídolos, liturgia, eucaristia e dons espirituais, que eram vistos como sinais claros da ; a glossolalia, possivelmente, era, aos olhos dos coríntios, a evidência de que eles *já* haviam *iniciado* a existência espiritual tal como os anjos (v. 14,1-33)¹⁰³. E, por último, Estéfanos, Fortunato e Acaico fornecem ao apóstolo os detalhes que lhe faltavam para construir o cenário da situação da igreja¹⁰⁴. Raymond Brown comenta que, “paradoxalmente, a lista dos problemas [da igreja de Corinto] torna a correspondência excepcionalmente instrutiva [e valiosa] para os cristãos e para as igrejas perturbadas de nosso tempo”¹⁰⁵. Hoje, a epístola é considerada como de autoria irrefutável do Apóstolo Paulo¹⁰⁶, porém a unidade do texto ainda é questionada¹⁰⁷. No entanto, como não há provas conclusivas e nem consenso a respeito da composição fragmentada do texto, a tendência dos exegetas é abordá-lo como uma unidade¹⁰⁸.

A Primeira Epístola aos Coríntios serve como testemunho da teologia de Paulo e da evolução de seu pensamento teológico. Neste texto, ressalta Gordon D. Fee, o Apóstolo coloca em prática o que ele fazia de melhor, levar o Evangelho ao povo, ensina-o na prática. Para Paulo, a verdade do evangelho é finalmente colocada à prova, ao fazer frente às exigências da vida cotidiana para resolução de situações corriqueiras. Fee ainda destaca que, entre as várias contribuições teológicas que podem ser evidenciadas nesta epístola, a que mais sobressai é a *Escatológica*. Assim como em outros textos paulinos, o caráter escatológico do

¹⁰³ Fee, 1987. p. 498; THISELTON, Anthony C. Realized eschatology at Corinth. In: *NTS*, 24 n. 4, 1978, p. 510-526.

¹⁰⁴ Para uma introdução mais detalhada da perícopes, ver Kistemaker, 1993, p. 3-15; Conzelmann, 1975, p. 1-16; Fee, 1987, p. 5-15; MURPHY – O’CONNOR, Jerome. *Paulo Biografia Crítica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, em especial o capítulo 11, p. 259-296.

¹⁰⁵ Brown, 2004, p. 677.

¹⁰⁶ A esse respeito ver Conzelmann, 1975, p. 2-3; Kistemaker, 1993, p. 23-25.

¹⁰⁷ Cf. Fee, 1987, p. 15-16; Conzelmann 1975, p. 2-5. Para um ensaio recente que discute o problema ver MITCHELL, Margaret M. *Paul’s Letters to Corinth: The Interpretive Intertwining of Literary and Historical Reconstruction*. In: SCHOWALTER, Daniel N. e FRIESEN, Steven J. Ed. *Urban Religion in Roman Corinth. Interdisciplinary Approaches*. In: *HTS*, n. 53 (2005). Os autores apresentam farta bibliografia que discute a natureza compósita ou unitária do texto.

¹⁰⁸ Orr, 1976, p. 121-122.

pensamento teológico de Paulo, nesta epístola, recebe especial destaque¹⁰⁹. Martinus C. Boer, ao tratar exclusivamente do viés apocalíptico escatológico da teologia paulina, traz à luz passagens que testemunham o uso da mundividência apocalíptica por parte do apóstolo, porém não sem fazer a devida transição de uma esperança escatológica centrada na Lei para uma *esperança escatológica*, já *consumada* em Jesus, o Cristo. Paulo abdica da herança farisaica, dando lugar às Boas Novas de Jesus. De fato, conforme Boer, Paulo esforça-se para “ajustar seu entendimento a respeito do Evangelho de Jesus na perspectiva da escatologia apocalíptica judaica”¹¹⁰.

A epístola estabelece pontos de contato do pensamento Paulino com sua herança religiosa, rabínica, e com a mundividência do período intertestamentário¹¹¹, principalmente com o apocalipsismo¹¹² reinante naqueles tempos.

3.3. Delimitação do texto

A perícopre em questão (1Cor 11,2-16) faz parte de uma seção onde Paulo agrupa uma série de problemas comportamentais (v. 5,1–11.1) e de ordem litúrgica (v. 11,2–14.40), sendo que alguns desses problemas parecem ter sido tratados anteriormente via carta (v. 5,9), que o apóstolo enviara àquela igreja. De fato, se a carta anterior trata de pelo menos dois assuntos, que permanecem nessa nova carta (1 Coríntios), a saber, fornicção (1Cor 5,1) e idolatria (1Cor 10,14–21), então, a situação mais provável é que aquela carta fora enviada como resposta a algum tipo de situação em Corinto. Torna-se evidente, a partir da leitura de 1 Coríntios 5, que a igreja de Corinto entendera incorretamente aquela carta, e causa-nos a impressão de que a igreja até a desconsiderou (v. 5,9-11)¹¹³, em parte pela “perda” de autoridade do apóstolo por causa das facções (v. 1,10–4,21), e em parte, pela falta de compreensão do texto.

No capítulo imediatamente anterior (1 Coríntios 10), o autor resgata os erros cometidos pelo povo de Israel para advertir a igreja sobre as consequências decorrentes das práticas que

¹⁰⁹ Fee, 1987, p. 16.

¹¹⁰ Boer, 2003, p. 181-183.

¹¹¹ MACHADO, Jonas. Paulo, o visionário – *Visões e revelações extáticas como paradigmas da religião paulina*. Em: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Religião de visionários – Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 167-204. Nesse artigo, Jonas Machado apresenta vários exemplos de textos Paulinos que se apropriaram da mundividência apocalíptica.

¹¹² Para definição e crítica ao conceito de *apocalipsismo*, ver *nota 4* do presente trabalho.

¹¹³ Fee, 1987, p. 6-7.

permitira em relação à idolatria e aos alimentos consagrados aos ídolos, e, ainda no capítulo 10, na perícopes imediatamente anterior ao nosso texto (v. 23-33), Paulo trata da liberdade cristã; tema de fundamental importância, pois parece estar relacionado à conduta *licenciosa* que a igreja de Corinto adotara em sua prática litúrgica. A delimitação posterior de nossa perícopes é dada pelo texto que trata sobre a ordem na Ceia do Senhor (v. 17-34), onde muitos exageros eram cometidos, semelhantes àqueles praticados nos cultos a Dionísio¹¹⁴ e, no contexto mais amplo seguinte, o apóstolo discorre sobre os dons espirituais ou carismas concedidos em abundância aos cristãos coríntios (v. 12,1 – 14,40).

3.4. A Perícopes: Texto Grego e Tradução de *1 Coríntios 11,2-16*¹¹⁵

11:2

11:2

Eu vos louvo por lembrades de mim em todas as ocasiões e por conservades as tradições tais como vo-las transmiti.

3

3

Quero, porém, que saibais que a cabeça de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus.

4

4

Todo homem que ora ou profetiza, tendo a cabeça coberta, desonra a sua cabeça.

5

5

Mas toda mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta, desonra a sua cabeça, pois é como se estivesse de cabeça raspada.

6

6

Se, pois, a mulher não se cobre, mande cortar os cabelos! Mas, se é vergonhoso para a mulher ter os cabelos cortados ou raspados, que cubra a cabeça.

7

7

Homem, pois, não deve cobrir a cabeça, porque ele é a imagem e glória de Deus, mas a mulher é a glória do homem.

¹¹⁴ Hjort, 2001, p. 72-74.

¹¹⁵ NESTLE e Erwin NESTLE. *Novum Testamentum Graece*. 27^a ed., 2^a impressão. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.

8	8
	Não é, pois, o homem proveniente da mulher, mas a mulher, do homem.
9	9
	E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher, para o homem.
10	10
	Por esta razão, e por causa dos anjos, a mulher deve ter autoridade sobre sua cabeça.
11	11
	Entretanto, a mulher não é sem o homem e o homem não é sem a mulher, no Senhor.
12	12
	Pois, assim como a mulher foi tirada do homem, o homem provém da mulher, mas tudo vem de Deus.
13	13
	Julgai por vós mesmos: é próprio que a mulher ore a Deus descoberta?
14	14
	A natureza mesma não vos ensina que é desonroso para o homem usar cabelos compridos?
15	15
	Mas a mulher ter cabelos compridos é sua glória, porque o cabelo comprido lhe foi dado em lugar dos testículos.
16	16
	Mas, se alguém quiser ser contencioso, nós não temos tal costume, nem as igrejas de Deus.

3.4.1. Análise Lexicográfica

A seguir, daremos atenção, conforme sugerem os manuais de exegese¹¹⁶, ao estudo de alguns vocábulos utilizados em nossa perícopie. Deteremo-nos, devido ao espaço, aos termos mais relevantes à nossa análise. Com propósito de referência futura, identificaremos cada

¹¹⁶ Dias da Silva, 2003, p. 126-146; e Wegner, 1998, p. 248-296.

palavra com um sinal de parágrafo seguido de um número (exemplo: § 1.), bem como, entre parênteses, apresentaremos o verso onde o vocábulo em análise aparece pela primeira vez em 1Cor 11,2-16.

§ 1. [] (verso 4)

Verbo no particípio presente ativo, no contexto tem o sentido de (1) carregar/levar algo como acessório ou parte de um todo; (2) ter algo sobre; (3) usar algo, ex. roupa, arma, etc. Necessita, pois, de um complemento [objeto indireto]. GELNT p. 421 § 4; LSJ p. 629.

§ 2. (verso 4)

Em sentido literal tem o significado de, entre outros, (1) parte do corpo que contem o cérebro, cabeça; em sentido figurado tem o significado de (1) um ser de *status* superior, cabeça figurada, parte capital e algo como coroa, às vezes no sentido de chefe; (2) em objetos, designa uma das extremidades, parte final, um ponto específico. GELNT p. 541-542 § 2 Entre os textos citados por GELNT para justificar o sentido “um ser de *status* superior” está 1Cor 11,13b.; LSJ V, p. 801; GELNTSD no sentido de cabeça ver 8.10, no sentido de chefe ver 87.51; TDNT registra que fora do NT, o uso secular de no sentido de chefe, cabeça de uma sociedade, não é encontrado (p. 674). Este uso só passa ocorrer nos textos do Antigo Testamento grego (LXX), onde o uso de é intercambiável com . (p. 675).

§ 3. (verso 6)

Quando associado a verbos no presente, perfeito ou pretérito do indicativo introduz uma sentença condicional, que exista de fato ou meramente hipotética. No caso de nossa perícope, uma situação hipotética. GELNT p. 277 § 1; LSJ A.I, p. 412.

§ 4. ... (verso 7)

Estas partículas estabelecem uma correlação de contraste, de oposição; neste caso, relação de contraste entre homem e mulher. GELNT p. 629 § 1; LSJ A.II, p. 940.

§ 5. (verso 7)

Conjunção utilizada para expor uma causa ou razão. Assim, indica que o texto que segue é uma explicação dos versículos anteriores. GELNT p. 189 § 1; LSJ I.1, p. 300.

§ 6. (verso 10)

Identifica algo como causa constituinte; a razão porque algo acontece ou existe. Neste caso refere-se tanto aos versículos que o precedem (v. 7-9), bem como ao texto que o segue. GELNT p. 225 § 2.

§ 7. [] (verso 10)

Verbo no presente do indicativo ativo. Um dos sentidos deste verbo é (1) ser obrigado a cumprir certas expectativas sociais ou morais; obrigações que alguém deve cumprir; (2) estar em débito com alguém. GELNT p. 743 § 2; LSJ p. 1098; GELNTSD em sentido de débito ver 57.219, em sentido de dever ver 71.35, em sentido de obrigação ver 71.25 – Aqui, Louw e Nida, destacam que o sentido é de requerimento legal, obrigação moral ou social como em 1Cor 7,3 e Rm 13,9. Ver também 71.24; TDNT apresenta conceitos similares aos supracitados p. 559-565.

§ 8. (verso 11)

Partícula adversativa utilizada como conjunção. Usada como conclusão de um argumento com objetivo de resumir um ponto central. No v. 11 apresenta a conclusão dos versos anteriores. GELNT p. 826 § 1; LSJ p. 1226.

§ 9. [] (verso 13)

Verbo no particípio presente ativo nominativo neutro. O particípio neutro conota aquilo que é aceitável e apropriado; em nosso texto: o que é culturalmente aceitável e apropriado. GELNT p. 861; LSJ III.2.b, p. 1265; GELNTSD em 66.1 com sentido do que é adequado ou correto, com possíveis implicações de julgamento moral cf. At 22.22 e Ef 5.3-4; Kistemaker, 1993, p. 394.

§ 10. (verso 15)¹¹⁷

Indica que alguém ou algo (1) é, ou será, substituído por outro(a); (2) em lugar de, ao invés de, como equivalente a; (3) denota equivalência; (4) denota troca. GELNT p. 87 § 1; LSJ A.II p. 140.

¹¹⁷ Para análise mais detalhada, ver PADGETT, Alan G. The significance of 'αὐτῶν in 1 Corinthians 11:15. In: *TynBul*, n. 45.1 (1994): p. 181-187.

§ 11. (verso 15)

Tem o significado de (1) vestuário, manto, algo que cobre; (2) saco escrotal [bolsa de carne], i. e. metaforicamente juventude, masculinidade, virilidade, o que qualifica a condição de ser homem; algo ou condição que faz de um jovem, um homem; (3) algo que envolve o cadáver – roupa, panos; (4) cobertura de uma carruagem. LSJ p. 1183 e GELNT p. 800.

A *segunda* opção é a que nos interessa entre as possibilidades apresentadas por LSJ, pois ela apresenta um campo semântico semelhante ao de 1 Co. 11,15. LSJ oferece como referência de apóio ao significado proposto o texto da tragédia Hércules¹¹⁸ de Eurípides, linha 1269. Nessa tragédia, Eurípides usa a palavra _____, associada à _____ e _____ para designar o momento em que Hércules recebe sua bolsa de carne, i. e., bolsa testicular, com o propósito de evidenciar a puberdade alcançada por Hercules. No contexto da novela, Hércules só poderia receber as grandiosas tarefas após alcançar a puberdade, ou seja, após adquirir *aquilo* que o qualifica à condição de homem. Assim, a palavra _____ pode ser entendida como metonímia de sacro escrotal, por inferência, testículo, e, metaforicamente, juventude, masculinidade, virilidade, o que qualifica a condição de ser homem e algo/condição conquistada que faz de um jovem, um homem. Para mais detalhes conferir o item 3.4.7.

3.4.2. Estrutura do texto¹¹⁹

A perícopes apresenta a seguinte estrutura:

- I. 11,2 e 11,16 – argumentação baseada na tradição de igreja;
- II. 11,3-9 e 11,11-12 – argumentação baseada na ordem da criação;
- III. 11,10 – argumentação baseada nos anjos;
- IV. 11,13 – argumentação baseada nos usos e costumes;
- V. 11,14-15 – argumentação baseada nos aspectos físicos de homem e mulher.

¹¹⁸ Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.01.0101:line=1255>>, acesso em: 10 abril 2007. A versão eletrônica baseia-se em MURRAY, Gilbert ed. *Euripides. Euripidis Fabulae*. Oxford: Clarendon Press, 1913. vol. 2.

¹¹⁹ Para uma estrutura alternativa, ver AMARAL, André Luiz. Sobre Mulheres e Anjos... erotismo e experiência religiosa em 1Cor 11,2-16. In: *Oracula* 4.8 (2008): p. 126-127. Entendemos que a estrutura da perícopes é quiástica, cujo centro se dá no verso 10. Para mais detalhes, ver SHOEMAKER, Thomas P. Unveiling of Equality: 1 Corinthians 11:2-16. In: *BTB*, vol. XVII (1987): p. 60-63.

Abaixo segue o texto organizado conforme estrutura acima:

- I. ² Eu vos louvo
 por lembrardes de mim em todas as ocasiões
 e por conservardes as tradições
 tais como vo-las transmiti.
- II. ³ Quero, porém, que saibais que
 a **cabeça** de todo **homem** é Cristo,
 (e) a **cabeça** da **mulher** é o **homem**,
 (e) a **cabeça** de Cristo é Deus.
- ⁴ Todo **homem** que ora ou profetiza,
 tendo a **cabeça** coberta, desonra a sua **cabeça**.
- ⁵ Mas toda **mulher** que ora ou profetiza
 com a **cabeça** descoberta, desonra a sua **cabeça**;
 pois é como se estivesse de **cabeça** raspada.
- ⁶ Se, pois, a **mulher** não se cobre,
 mande cortar os cabelos!
 Mas, se é vergonhoso para a **mulher** ter os cabelos cortados,
 que cubra a **cabeça**.
- ⁷ **Homem**, pois, não deve cobrir a **cabeça**,
 porque ele é a imagem e glória de Deus;
 mas a **mulher** é a glória do **homem**.
- ⁸ Não é, pois, o **homem** proveniente da **mulher**,
 mas a **mulher**, do **homem**.
- ⁹ E o **homem** não foi criado para a **mulher**,
 mas a **mulher**, para o **homem**.
- III ¹⁰ Por esta razão,
 e por causa dos anjos,
 a **mulher** deve ter autoridade sobre sua cabeça.
- II'. ¹¹ Entretanto,
 a **mulher** não é sem o **homem**
 e o **homem** não é sem a **mulher**, no Senhor.
- ¹² Pois, assim como
 a **mulher** foi tirada do **homem**,
 o **homem** provém da **mulher**, mas tudo vem de Deus.
- IV. ¹³ Julgai por vós mesmos:
 é próprio que a **mulher** ore a Deus descoberta?
- V. ¹⁴ A natureza mesma não vos ensina
 que é desonroso para o **homem** ter cabelos compridos?
- ¹⁵ Mas a **mulher** ter cabelos compridos
 é sua glória,
 porque o cabelo comprido lhe foi dado em lugar dos testículos.
- I'. ¹⁶ Mas, se alguém quiser ser contencioso,
 nós não temos tal costume,
 nem as igrejas de Deus.

3.4.3. O problema a ser tratado

O texto de 1 Coríntios 11,2-16 tem sido o foco de grande atenção por parte de muitos intérpretes nos últimos anos. Pelo debate caloroso testemunhado nos diversos artigos, podemos abstrair o caráter controverso desta passagem. A perícopé é tida como complicada, confusa, intrincada, obscura e carente de coerência interna¹²⁰. De fato, alguns exegetas desconfiam de sua autoria, e a qualificam como sendo uma interpolação, produto da pena de outrem e não de Paulo¹²¹. No entanto, para efeitos deste trabalho, a perícopé será tratada como uma unidade, e nos absteremos da análise do caráter Paulino ou não-Paulino da passagem. A controvérsia também está presente quanto ao propósito de 1 Coríntios 11,2-16. De que assunto Paulo intenta tratar¹²²? Homossexualismo? Androgenia? Liberdade “*excessiva*” das mulheres que oram sem cobrir suas cabeças? Primazia do patriarcado? Controvérsia de gênero e poder? E a crítica, é dirigida a quem? Às mulheres? Aos homens? É evidente que nesta passagem o apóstolo está lidando com alguma prática “*inadequada*” que aflorou no seio da igreja coríntia. Segundo Murphy-O’Connor¹²³, os títulos dados a 1 Coríntios 11,2-16 na maioria dos comentários e traduções evidenciam a convicção de que o assunto tratado é concerne somente às mulheres. No entanto, ele discorda, e enfatiza que a figura do homem também é proeminente no texto. Dois artigos recentes de Dan W. Clanton Jr. e Birgitte Graakjær Hjør segue a mesma linha¹²⁴. Daí o problema *pode* referir-se a ambos os sexos. O fato comum que se pode abstrair do texto é que foi reportado a Paulo que mulheres ou homens estavam orando e profetizando durante os cultos com as cabeças descobertas ou cabelos soltos, no caso das mulheres, ou cabeças cobertas ou cabelos raspados,

¹²⁰ Conzelmann, 1975, p. 12, refere-se à passagem como “um bloco fora do contexto e, por outro lado, seus argumentos são um tanto confusos.”; FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulina, 1992, p. 264 comenta “não mais somos capazes de decidir com certeza que comportamento Paulo critica e que costume quer introduzir em 1Cor 11, 2-16.”; CLANTON JR, Dan W. *The Hairy Situation at Corinth: Androgyny and Eschatology in 1 Corinthians 11:2-16*. University of Denver, July 2004, p. 1. Disponível em: <<https://portfolio.du.edu/portfolio/getportfoliofile?uid=42803>>, acesso em: 07 março 2007. Clanton Jr caracteriza a passagem como sendo “uma das mais complicadas, confusas, e controversas de todas as correspondências Paulinas”.

¹²¹ A esse respeito, ver o debate entre WALKER, William O. 1 Corinthians 11:2-16 and Paul’s views regarding women. In: *JBL*, n. 94 (1975): p. 94-110 e MURPHY-O’CONNOR, Jerome. The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11:2-16? In: *JBL*, n. 95 (1976): p. 615-621.

¹²² Cf. CABRERA, Ângela. e LUTZ, Marli. “*Controvérsia de gênero em primeira de Coríntios 11,2-16*”. In: *Oracula* 3.5 (2007). O artigo apresenta excelentes resumos de abordagens a 1 Coríntios 11,2-16 mais recentes, incluindo aquelas que tratam sobre androgenia, gênero e poder.

¹²³ Murphy-O’Connor, 1980, p. 483.

¹²⁴ Cf. CLANTON JR, Dan W. *The hairy situation at Corinth: Androgyny and Eschatology in 1 Corinthians 11.2-16*. University of Denver. July, 2004, e HJORT, Birgitte Graakjær. Gender hierarchy or religious androgyny? Male-Female interaction in the Corinthian community – a reading of 1 Cor. 11,2-16. In: *ST*, n. 55 (2001): p. 58-80.

no caso dos homens. A partir do contexto, parece que esta atitude consternou alguns entre os membros da igreja, e os motivou a relatar o caso – pessoalmente ou por carta – ao apóstolo. A prática em si – estar presente em cerimônia religiosa de cabeça descoberta – era comum entre as mulheres que frequentavam cerimônias de religiões iniciáticas ou de mistério do mundo greco-romano, algo semelhantes também ocorria entre os homens. (cf. item 3.4.6).

Pelos diversos estudos que abordam o tema, é fato inconteste que, nas sociedades mediterrâneas, o uso do véu e estilo de penteado estavam atrelados a usos e costumes e, nos dias de Paulo, eram mais que uma mera questão estética, pois serviam como sinal religioso e social¹²⁵. Por exemplo, a etiqueta mediterrânea antiga rezava que as mulheres greco-romanas deviam usar véu em público e até mesmo no ambiente familiar, se fossem casadas, mas poderiam removê-lo em assembléias religiosas, dependendo do tipo de culto¹²⁶. Em casos de tristeza ou luto, mulheres podiam aparecer em público sem o véu e com os cabelos soltos e, em casos extremos, expunham os seios em sinal de profunda consternação¹²⁷. Também havia críticas quanto ao estilo de cabelo adotado por alguns homens. Entre os judeus e gregos, cabelos longos denotavam homossexualismo¹²⁸.

Além da problemática do uso do véu ou não por parte das mulheres ou dos homens, há ainda uma dúvida que alguns exegetas colocam em questão: a perícopes estaria tratando do não-uso do véu (cabeça descoberta, sem véu) ou estilo de penteado (cabelos soltos)? Pela história da interpretação de 1Cor 11,2-16¹²⁹ podemos perceber que a grande maioria dos exegetas trata a perícopes como uma reação ao não-uso do véu por parte das mulheres, no entanto, desde 1965 com a publicação da tese de doutoramento de Abel Isaksson e, posteriormente, em 1973, com a publicação do artigo de James B. Hurley, os ventos começaram a soprar em outra direção. Isaksson propôs uma nova tradução para . Em sua tese, ele desenvolveu a hipótese de que esta palavra teria o significado de “*com os cabelos soltos*” ao invés de “*cabeça sem véu*” (desvelada). A proposta de Isaksson logo ganhou adeptos entusiasmados com a nova possibilidade de interpretação da perícopes. A partir desta hipótese e pela dubiedade do próprio texto, estudos mais recentes

¹²⁵ A esse respeito, ver JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de historia econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulus, 1983, em especial o capítulo XI: “A Situação Social da Mulher”; e Hjort, 2001, p. 59.

¹²⁶ Fitzmyer, 1997. p. 187; e Jeremias, 1983. p. 474-475.

¹²⁷ Cosgrove, 2005, p. 683.

¹²⁸ Murphy-O'Connor, 1980, p. 485-486.

¹²⁹ SCHUTT, Ralph. N. V. *A History of The Interpretation of 1 Corinthians 11:2-16*. Dallas Theological Seminary. 1978. Tese de mestrado não publicada.

sugerem que o apóstolo Paulo não estaria se referindo a uma vestimenta – no caso o véu –, mas sim ao *estilo de uso do cabelo*¹³⁰.

Na resposta de Paulo à igreja de Corinto, há pelo menos cinco argumentos distintos do porquê do uso do estilo *adequado* de penteado ou do *véu* durante o culto: (I) argumento baseado na tradição da igreja de Deus (v. 2; 16); (II) argumento baseado na ordem da criação (v. 3-9; 11-12); (III) argumento baseado no contexto social (honra e desonra) – usos e costumes demandavam uso de véu ou estilo adequado de penteado para homens e mulheres (v. 4-6; 13); (IV) argumento baseado na própria natureza do homem e da mulher (v. 14-15); e (V) *por causa dos anjos* (v. 10). Em virtude do exposto até aqui, a relevância de cada argumento para compreensão da perícopa é evidente. Convém, portanto, antes de se prosseguirmos com a análise do texto, traçarmos um breve esboço sobre cada argumento na tentativa de compreendê-los. Para o primeiro e segundo argumentos, procuraremos respostas no próprio texto e na tradição bíblica sobre a criação e sobre a igreja. O terceiro e quarto argumentos serão tratados sob a perspectiva do simbolismo social do uso do cabelo para homens e mulheres e o uso do véu nas antigas sociedades mediterrâneas. E, para o último, as respostas serão buscadas na tradição judaica do período do segundo templo de Israel.

3.4.4. A tradição como argumento (v. 2; 16)

O versículo introdutório (v. 2), apesar do tom amável, parece contradizer aquilo que Paulo tratará nos versículos posteriores. Meier¹³¹ sugere que este versículo faz alusão à carta que a igreja de Corinto enviara a Paulo (v. 7,1), quando se refere à tradição () que conservara. O que chama atenção no texto é o uso que Paulo faz da terminologia técnica rabínica¹³² para *tradição*. Meier destaca que Paulo transmitiu à sua igreja tradições sagradas (), as quais deveriam ser conservadas ().

De forma semelhante, em outras seções da epístola, Paulo utiliza terminologia técnica rabínica relacionada a – por exemplo, na narrativa que descreve a Eucaristia (v. 11,23). Em 15,1-5, ele utiliza esta terminologia na crença da morte e ressurreição de Cristo.

¹³⁰ Para mais detalhes e críticas às propostas de Isaksson e Hurley, ver MASSEY, Preston T. The Meaning of and in 1 Corinthians 11.2-26. In: *NTS*, n. 53 (2007): p. 502-523.

¹³¹ MEIER, John P. “On The Veiling of Hermeneutics”. In: *CBQ*, n. 40/02 (1978): p. 215.

¹³² No Judaísmo, é um termo técnico para transmissão oral de instruções religiosas. Cf. FEE, 1987, p. 499, n. 29. Para conferir alguns dos recursos da tradição rabínica de que Paulo faz uso nesta perícopa, ver JERVIS, L. Ann. “But I want you to know...” Pauls’s midrashic intertextual response to the corinthian worshippers (1 Cor 11:2-16). In: *JBL*, n. 112/2 (1993): p. 231-246.

Em 11,2, Paulo utiliza o mesmo verbo para descrever a aderência dos coríntios à *tradição* entregue por ele¹³³. Daí podemos concluir que, para Paulo, o tema é de extrema importância e a tradição serve como parâmetro regulador da postura adequada de um membro da igreja de Cristo. O verso 11,2 está em paralelo com o versículo 11,16 que fecha a perícopa, no qual Paulo refere-se novamente à *prática* () que é seguida nas demais *igrejas de Deus* (), sugerindo-nos que os coríntios conheciam as práticas de outras igrejas.

3.4.5. A ordem da criação como argumento (v. 3-9; 11-12)

Este argumento aparenta derivar da narrativa bíblica sobre a criação. Paulo inicia sua argumentação

empregando uma estrutura hierárquica que parece ser parte da ‘tradição’ que ele deseja que os coríntios mantenham. [...] Paulo dá a impressão de citar algo da tradição cristã a qual coloca a ‘mulher’, ‘homem’, ‘Cristo’, e ‘Deus’ em uma hierarquia e insere na tradição um toque da sabedoria popular – possivelmente derivado de Gênesis 2, e talvez uma máxima cultural sobre a subordinação da mulher (esposa) ao homem (esposo)¹³⁴.

O cerne da interpretação desse argumento está no uso da palavra grega . O significado exato de no Novo Testamento é ambíguo.

A maioria dos exegetas do nosso texto entende com a conotação de “supremacia” ou “autoridade”, embora este significado nunca é atestado no grego profano. [...] Esta conotação é justificada pelo uso que se faz da palavra na LXX onde aparece 281 vezes como tradução de רֹאשׁ [rōš], a qual é, de fato, usada no sentido de “chefe” ou “governante”.¹³⁵

Também é comum, na literatura grega, encontrar com sentido metafórico de ‘origem’ ou ‘origem do ser’. Murphy-O’Connor entende que este seria o significado em que Paulo utilizou a palavra e sugere o uso de em Col 2,19 “demonstra que Paulo tinha conhecimento deste sentido. [...] Portanto, o homem é a ‘cabeça’ da mulher porque ele é a

¹³³ Méier, 1978, p. 212.

¹³⁴ BEDUHN, Jason David. ‘Because of the angels’: Unveiling Paul's anthropology in 1 Corinthians 11. In: *JBL*, vol. 118, n. 2 (1999): p. 298.

¹³⁵ Murphy-O’Connor, 1980, p. 491-492. Nesse sentido, parece que há evidências contrárias à postulação de Murphy-O’Connor, cf. 3.4.1 § 2.

origem de seu ser; Paulo está pensando em termos da primeira criação”¹³⁶ e não necessariamente em termos de supremacia¹³⁷. Realmente, o uso metafórico de significando *chefe* ou *pessoa de um nível hierárquico mais elevado* é raro na literatura grega¹³⁸. Segundo Fee, o que Paulo intenta transmitir aos coríntios é que o homem é a origem do ser da mulher. Assim, a preocupação de Paulo não é hierárquica, mas relacional de interdependência. BeDuhn discorda, e embasa sua crítica no fato de que a sutileza da linguagem de Paulo não pode ser pressuposta em seus leitores. Desta forma, segundo BeDuhn, serve para marcar a hierarquia¹³⁹, subordinação, independente das nuances semânticas do termo, e marca o ponto de partida para o trocadilho de palavras que Paulo utilizará em seu discurso sobre as *cabeças* – em sentido literal – dos membros da igreja de Corinto¹⁴⁰.

O termo possui várias conotações, tal como na língua portuguesa, e Paulo parece tirar vantagem desta variedade semântica.

Mas quero que saibais que Cristo é a cabeça [figurativa] de todo homem, e o homem, a cabeça [figurativa] da mulher; e Deus, a cabeça [figurativa] de Cristo. Todo homem que ora ou profetiza, tendo a cabeça coberta [literal], desonra a sua cabeça [figurativa, i.e., Cristo e sua própria pessoa]. Mas toda mulher que ora ou profetiza com a cabeça [literal] descoberta desonra a sua cabeça [figurativa, i.e., seu marido e sua própria pessoa], porque é como se estivesse raspada.

O aporte de Paulo à narrativa bíblica da criação deixa claro: homem e mulher possuem aparências distintas apropriadas a cada um no contexto social. Violar estas ‘*normas*’ traria desonra à *própria* dignidade e à sua *cabeça* metafórica.

Paulo parece estabelecer uma dialética entre honra/dignidade e desonra/vergonha a partir da manutenção ou subversão da ordem da criação e até mesmo a partir do contexto sócio-cultural, como veremos a seguir.

¹³⁶ Murphy-O’Connor, 1980, p. 493.

¹³⁷ Fiorenza e Foulkes seguem na mesma linha: Fiorenza, 1992, p. 263-276; e Foulkes, 1996, p. 288-290.

¹³⁸ Fee, 1987, p. 502, n. 42. Para o uso metafórico, ver as referências no item 3.4.1 § 2 do presente trabalho.

¹³⁹ Esta conotação de está em conformidade com o contexto sócio-cultural de Paulo. Para mais detalhes, ver STEGEMANN, Ekkehard W. e STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo*. São Paulo: Editora Paulus e Editora Sinodal: 2004, em especial o capítulo de “*Papéis sociais e situação social de mulheres no mundo mediterrâneo e no protocristianismo*”. Jeremias, 1983, em especial o capítulo XI: “A Situação Social da Mulher” p. 471-494.

¹⁴⁰ BeDuhn, 1999, p. 299.

3.4.6. Contexto sócio-cultural – usos e costumes como argumentos (v. 4-6; 13)

Convém, neste estudo, darmos atenção ao simbolismo social do uso do véu e do cabelo, para homens e mulheres, nas sociedades mediterrâneas antigas. Diversos estudos indicam que o uso de véu e estilo de penteado possuíam uma simbologia própria no que tange a diferenciação dos sexos e comportamento social – honra e vergonha. A seguir, veremos com mais detalhes estas práticas e finalizaremos com uma análise de como a mulher era vista no contexto literário judaico do período intertestamentário.

3.4.6.1. Uso do véu e estilo de penteado para mulheres e homens¹⁴¹

Com base em estudo filológico¹⁴² e na iconografia¹⁴³ do mundo mediterrâneo, é possível concluirmos que era comum às mulheres do mundo mediterrâneo, incluindo as de origem judia, o uso de cabelos longos; contudo, deviam atá-los de alguma forma, de modo que não ficassem soltos. Comumente utilizavam-se tranças enroladas ao redor da cabeça. O uso do véu também era recomendado e até mesmo obrigatório¹⁴⁴.

Na Antiguidade, os cabelos soltos de uma mulher (e o ato de soltá-los) frequentemente tinham conotações sexuais¹⁴⁵. Sair em público com cabelos soltos e desvelados era motivo de divórcio. Corrington¹⁴⁶ cita um exemplo onde o escritor romano Valerius Maximus congratula o cônsul Gallus por sua severidade ao flagrar a esposa em público com a cabeça desvelada. O cônsul se divorcia dela, pois a cabeça desvelada poderia atrair o olhar e, conseqüentemente, a cobiça e o interesse sexual de outro homem. A práxis da época é que “as mulheres deviam – na medida do possível – ficar dentro de casa, pois elas são ‘repositório’ da honra masculina.

¹⁴¹ Devemos ao artigo de Charles H. Cosgrove a maior parte das referências citadas neste trabalho. Cf. COSGROVE, Charles H. “A woman’s unbound hair in the greco-roman world, with special reference to the story of the ‘sinful woman’ in Luke 7:36-50”. In: *JBL*, n. 124/4 (2005): p. 675-692.

¹⁴² Ver Conzelmann, 1975, p. 184-186, em especial as notas 38, 39 e 40.

¹⁴³ Cf. artigo de THOMPSON, Cynthia L. “Hairstyles, Head-coverings, and St. Paul. Portraits from Roman Corinth” In: *BA*, n. 51/02 (1988): p. 99-115.

¹⁴⁴ Ver o comentário em *3 Macabeus 4,6* sobre ultraje que a mulher causaria a seu marido ao sair sem o véu. Cf. ANDERSON, H. *3 Maccabees – A new translation and introduction*. In: CHARLESWORTH, James H. Ed. *OTP*, volume 2.

¹⁴⁵ Cosgrove cita alguns exemplos nos quais os cabelos soltos conotam disponibilidade sexual. Cf. COSGROVE, 2005, p. 679. Entre outras, cita, por exemplo, a obra *Asno de Ouro* (2,17), de Lucio Apuleio, onde a personagem Lucius expressa um fetiche sexual pelos cabelos femininos e descreve deliciosamente o prazer que sente ao ver sua serva Fôtis soltar seus cabelos para ele, como prelúdio do ato sexual.

¹⁴⁶ CORRINGTON, Gail Paterson. The “headless woman”: Paul and the language of the body in 1Cor 11,2-16. In: *PRS*, n. 18 (1991): p. 229.

Elas precisavam ser protegidas de contatos com homens de outras economias domésticas, que poderiam maculá-las”¹⁴⁷.

No texto de *Pastor de Hermas* encontra-se um exemplo bastante ilustrativo sobre o uso dos cabelos soltos, onde se relata que alguns se perderam (pedras rejeitadas) seduzidos pela beleza de “mulheres vestidas de preto, com os ombros descobertos, cabelos soltos e belos”¹⁴⁸. Hermas e seus leitores, obviamente, reconhecem os cabelos soltos como um símbolo de atração sexual ilícita. Assim, a honra do homem poderia ser ferida pela mulher. Por outro lado, os cabelos soltos ou o ato de soltá-los e a ausência do véu poderiam conotar outros tipos de situações, conforme nos relata Gosgrove. Nos cultos ao deus *Adonis*, mulheres soltavam seus cabelos como sinal de devoção. Neste caso, o ato de soltar os cabelos simbolizava o desvencilhamento do aparato cultural; assim a devota entraria no rito em um estado puro e natural. Desta forma, mulher com cabelos soltos, diante de um deus, poderia ser considerado como ato de humilhação e reverência¹⁴⁹. A mudança de estado civil de uma mulher também requeria uma mudança em seu estilo de penteado. Mulheres casadas ornamentavam seus penteados com faixas – algo próximo a uma tiara, porém de tecido – e outros adereços¹⁵⁰, simbolizando indisponibilidade sexual da mulher aos demais homens, exceto seu marido. Consequentemente, seria vergonhoso e desonroso para uma mulher casada aparecer em público com seus cabelos soltos, exceto em algumas circunstâncias que serão vistas a seguir¹⁵¹.

Em caso de adultério, no contexto judaico¹⁵², recomendava-se (Num 5,18-31) que os cabelos da mulher deveriam ser soltos e, em alguns casos, expor seus seios de modo a constrangê-la e causar vergonha. Outros exemplos em que as mulheres podiam soltar seus cabelos são os rituais fúnebres. A expressão profunda de tristeza e dor era acompanhada da soltura dos cabelos e, às vezes, da exposição dos seios. Há, também, em um período mais tardio – século terceiro d.C. – o caso de batismos de pagãos que desejavam aderir ao

¹⁴⁷ Stegemann, 2004, p. 417; ver também POMEROY, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*. New York: Schocken Books, 1995. p. 111; e CANTARELLA, Eva. *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987. p. 46; ; Jeremias, 1983, p. 473-477; LOVE, Stuart L. Women's Roles in Certain Second Testament Passages: A Macrosociological View. In: *BTB*, vol. XVII (1987): p. 52.

¹⁴⁸ *Pastor de Hermas, nona parábola: 90,7-9. Padres Apostólicos*. São Paulo: Editora Paulus, 2002. Série Patrística, 3ª edição.

¹⁴⁹ Cosgrove, 2005, p. 680.

¹⁵⁰ Fiorenza, 1992, p. 266.

¹⁵¹ Cosgrove, 2005, p. 682.

¹⁵² Bronner, 1993, p. 466.

cristianismo¹⁵³. Neste caso, recomendava-se às mulheres que removessem as bijuterias e soltassem seus cabelos no momento do mergulho batismal, tirando possíveis objetos que poderiam prender os cabelos (alfinetes, pentes, tiaras). Uma possível interpretação desta recomendação é que no mundo antigo pensava-se que os demônios poderiam “residir” nestas bijuterias.

Elisabeth Fiorenza nos relata que

cabelos desvelados e cabeças voltadas para baixo eram gestos típicos do culto de Dionísio, de Cibele, da Pítia de Delfos, da Sibila, e os cabelos soltos eram necessários para a mulher produzir encantamento mágico eficaz. [...] Cabelo esvoaçantes e soltos podiam ser vistos também no culto de Ísis, que possuía importante centro em Corinto¹⁵⁴.

Cabelos curtos também apresentavam conotações diferentes daquelas supracitadas. Um dos aspectos centrais do culto a Dionísio era a “troca” dos papéis e dos valores sociais. Para os homens, a devoção a Dionísio era expressa pelo uso do véu e por cabelos compridos, enquanto as mulheres apresentavam-se desveladas e algumas mantinham seus cabelos curtos¹⁵⁵. Mulheres com cabelos curtos ou raspados eram tidas como mulheres *masculinizadas e lésbicas*¹⁵⁶. Por conseguinte, quando mulheres mostravam certos tipos de comportamento presumivelmente próprios dos homens por natureza, eram consideradas masculinas¹⁵⁷. Cabelos curtos também podiam ser vistos como sinal de adultério. O autor romano Dio Chrisostomo, do primeiro século, faz menção a uma mulher da ilha de Ciprus, que seus cabelos haviam sido raspados pelas autoridades por motivo de adultério, com a finalidade de identificá-la como uma adúltera (prostituta)¹⁵⁸.

No caso dos homens, cabelos compridos ou estilos de penteados extremamente rebuscados sugeriam homossexualidade. Murphy-O’Connor¹⁵⁹ encontrou vários exemplos – judaicos e não-judaicos – de situações em que cabelos compridos em homens transmitiam a

¹⁵³ Cosgrove, 2005, p. 685. Cosgrove afirma que esta recomendação tem paralelo em *Canons de Hipólito*, mas sugere que provavelmente é uma derivação cristã do rito batismal de prosélitos pagãos que desejavam aderir ao judaísmo rabínico. Neste caso, recomendava-se às mulheres que soltassem seus cabelos no momento do mergulho batismal, pois eles simbolizavam a impureza [frequentemente sexual] que seria ritualmente purificada. Hipólito faleceu em 235, portanto esta prática deve provir de épocas anteriores.

¹⁵⁴ Fiorenza, 1992, p. 264-265.

¹⁵⁵ Hjort, 2001, p. 73-74.

¹⁵⁶ Fee, 1987, p. 511, n. 81.

¹⁵⁷ Stegemann, 2004, p. 403.

¹⁵⁸ Kistemaker, 1993, p. 370.

¹⁵⁹ Murphy-O’Connor, 1980, p. 485-487.

idéia de homossexualidade. Além disso, cita os filósofos estoicos Musonius Rufus e Epíteto, que consideravam cabelos compridos em um homem como sinal de ambiguidade sexual e uma tentativa de diminuir a diferenciação sexual entre homens e mulheres (*androgenia*). Igualmente, era costume entre os romanos, seja em suas terras nativas ou em suas colônias, cobrirem a cabeça durante cultos religiosos, privados ou públicos. Também é atestado que, ao oferecerem sacrifícios ou no momento de orar, os romanos cobriam a cabeça, utilizando para isso a toga¹⁶⁰.

3.4.6.2. Contexto social da mulher no mundo judaico-helenista¹⁶¹

A diferenciação dos papéis sociais de homens e mulheres era bastante estrita nas sociedades mediterrâneas da Antiguidade. “Os papéis sociais eram considerados como fundados na natureza ou estabelecidos por Deus. De modo correspondente, a expectativa de um comportamento de acordo com o gênero era extremamente grande e a confusão dos papéis ou competência ‘masculinos’ e ‘femininos’ era muitíssimo desaprovada”¹⁶². Por exemplo, na esfera política romana, poderia haver participação das mulheres de homens do primeiro estrato social. Atuavam como conselheiras de seus maridos ou filhos, exerciam influência sobre eles, permaneciam publicamente ao lado deles, mas elas não passaram jamais de um mero poder nos bastidores do trono, o qual elas próprias nunca podiam ocupar, e sua ingerência na política sempre foi recebida com ressentimento. Já a participação de mulheres em discursos públicos era considerada um escândalo¹⁶³.

No contexto judaico, a mulher era tida como ameaça à virtude masculina por causa de sua “alegada” voracidade sexual e moralidade precária, sendo, portanto, responsável pela lascívia masculina. Um exemplo clássico desta posição é o texto do *Testamento de Rúben*, contido no livro pseudoepígrafo Testamento dos Doze Patriarcas, onde se lê:

¹⁶⁰ Murphy-O’Connor, 1993, p. 368.

¹⁶¹ Devemos a Kent E. Brower grande parte das referências de como as mulheres eram vistas no contexto judaico. Para detalhes, ver o artigo “*Jesus and the Lustful Eye: Glancing at Matthew 5:58*”. In: *EvQ*, n. 76:4 (2004): p. 291-309. Embora fujam ao nosso escopo periódico e literário, há dois textos dignos de nota, a saber: BRONNER, Leila Leah. From veil to wig: Jewish women's hair covering. In: *Judaism*, vol. 42, n. 4 (1993): p. 465-477; e ILAN, Tal. *Jewish women in greco-roman palestine*. Peabody: Hendrickson, 1996. Em ambos os textos, há fartos relatos sobre o uso do véu na antiguidade judaica, incluindo muitas referências à literatura rabínica (Talmude, Mixná etc), daí nossa dificuldade em mencionar tais citações. Joaquim Jeremias (Jeremias, 1983) também apresenta bons exemplos sobre o tema no capítulo XI: “A Situação Social da Mulher”.

¹⁶² Stegemann, 2004, p. 403; DEAN-JONES, Lesley Ann. *Women's bodies in classical Greek science*. Oxford: Oxford University Press, 1994. p. 43-44.

¹⁶³ Stegemann, 2004, p. 408-411; Fiorenza, 1992, p. 270.

As mulheres são maldosas, meus filhos; se não possuem força nem poder sobre o homem, procuram atraí-lo por meio de encantamentos, e se não conseguem dobrá-los por esse meio, pressionam-no com astúcias. Sobre elas falou-me um Anjo do Senhor, ensinando-me que as mulheres são mais sujeitas ao espírito da luxúria que os homens. Armam intrigas em seu coração contra eles. Primeiro transformam sua mente por meio da maquilagem, e injetam neles o veneno através do seu olhar; depois apanham-no pelo ato. De outra forma, nunca uma mulher poderia subjugar um homem. Fugi da prostituta, meus filhos! Proibi vossas mulheres e vossas filhas de enfeitarem a cabeça e o rosto! Pois toda a mulher que recorre a esses ardis atrai sobre si o castigo eterno. Foi desta maneira que elas também enfeitiçaram os Guardiões [Anjos Vigilantes] antes do dilúvio. Eles olhavam-nas constantemente, e assim conceberam o desejo por elas [...].¹⁶⁴

Outros textos do Testamento dos Doze Patriarcas também oferecem proveitosos exemplos. No Testamento de Judá, por exemplo, o patriarca lamenta sua relação com Tamar, mas esguelha-se colocando a culpa na bebida e na mulher:

“[...] É costume entre os amorreus que uma recém-casada se coloque por sete dias às portas da cidade, para fins de fornicção. Dado que eu tinha bebido muito vinho, não a reconheci. Iludiu-me a sua beleza, com o adorno das suas vestes” (T. Judá 12,2-4).

E em outra parte do testamento, Judá recomenda: “não amem o dinheiro e não olhem para a beleza das mulheres” (T. Judá 17,1)¹⁶⁵. Exemplo semelhante encontra-se no livro de Ben Sira – Eclesiástico – que oferece o seguinte conselho: “desvia teu olho de mulher formosa, não fites beleza alheia. Muitos se perderam por causa da beleza de mulher, por sua causa o amor inflama como o fogo”. Em outro texto pseudoepígrafo, Salmos de Salomão, datado de ca. 125 a.C. a ca. 70 d.C., lê-se: “Livra-me, oh Senhor, do pecado sórdido, e de toda mulher maldosa que seduz o tolo. E que a beleza da mulher criminosa não me seduza e não me engane, e que ninguém se sujeite a tal pecado” (S. Salomão 16,7-8)¹⁶⁶. Por último temos um eloquente exemplo no texto deuteroacanônico de Judite onde ela ora a Deus e pede: “Dá-me uma linguagem sedutora, para ferir e matar” (Judite 9,13) para em seguida ornamentar-se com o propósito de seduzir e matar o general do exército inimigo:

¹⁶⁴ Kee, 1983, p. 784.

¹⁶⁵ Kee, 1983, p. 799.

¹⁶⁶ Tradução nossa, cf. WRIGHT, R. B., *Psalms of Solomon*. In: CHARLESWORTH, James H. Ed. In: *OTP*, Vol. 2.

Quando cessou de clamar a Deus de Israel e terminou todas as suas palavras, ela se levantou da sua prostração, chamou sua serva e desceu para a casa que ficava nos dias de sábado e de festa. Tirou o pano de saco que vestira, despojou-se do manto de sua viuvez, lavou-se, ungiu-se com ótimo perfume, penteou os cabelos, colocou na cabeça o turbante e vestiu a roupa de festa que usava enquanto vivia seu marido Manasses. Calçou sandálias nos pés, colocou colares, braceletes, anéis, brincos, todas as jóias, embelezando-se a fim de seduzir os homens que a vissem. (Judite 10,1-5).

E após concluir sua “tarefa” de forma bem sucedida, Judite, com a cabeça de Holofernes em suas mãos, exclama: “Viva o Senhor que me guardou no caminho por onde andei, pois o meu rosto o seduziu, para sua perdição [...]” (Judite 13,16).

3.4.7. A Natureza fisiológica () do homem e da mulher como argumento (v. 14-15)

Baseado na filologia de textos clássicos e médicos – gregos e romanos – sobre a fisiologia humana, Troy W. Martin¹⁶⁷ propôs uma solução bastante elucidativa sobre o uso e significado da palavra em 1Cor 11,15. Tradicionalmente, em tratados exegéticos de 1 Coríntios, a perspectiva semântica adotada pelos exegetas para o termo é de indumentária, podendo ser traduzido por véu, tule, ou algo que cubra a cabeça. Porém, como vimos no item 3.4.1 § 11 desta pesquisa, há um significado metafórico de que se enquadra bem ao contexto dos versos 14 e 15, onde Paulo trata do argumento relacionado à [] natureza fisiológica humana. “Uma vez que está em contraste com *cabelos*, que é parte do corpo, o domínio semântico fisiológico de em 1Cor 11,15b torna-se particularmente relevante”¹⁶⁸. Como vimos (cf. 3.4.1 § 11), o vocábulo pode designar, além de indumento, parte do corpo humano, mais precisamente a bolsa testicular. Assim, a palavra pode ser entendida como metonímia¹⁶⁹ de sacro escrotal, por inferência, testículos. Para ilustrar este campo semântico de , o

¹⁶⁷ Para mais detalhes, ver MARTIN, Troy. W., “Paul’s argument from nature for the veil in 1 Corinthians 11:13-15: A testicle instead of a head covering”. In: *JBL*, n. 123/1 (2004): p. 75-84; e MARTIN, Troy. W., “Veiled Exhortations Regarding the Veil: Ethos as the Controlling Factor in Moral Persuasion (1 Cor 11:2-16)” Papers from the 2002 Heidelberg Rhetoric Conference. Disponível em: <<http://www.arsrhetorica.net/Queen/VolumeSpecialIssue2/Articles/Martin.pdf>> Acesso em: 24 março 2007.

¹⁶⁸ Martin, 2004, p. 77.

¹⁶⁹ Metonímia é uma figura de retórica que consiste no uso de **uma palavra fora do seu contexto semântico normal**, por ter uma significação que tenha relação objetiva, de contigüidade, material ou conceitual, com o conteúdo ou o referente ocasionalmente pensado, no caso de nossa perícope, uma relação com os cabelos femininos, por exercerem uma função semelhante aos testículos.

dicionário *A greek-english lexicon* de Liddell-Scott (LSJ) faz referência a uma passagem da tragédia *Héracles* de Eurípides, onde o personagem Hércules [Héracles] vaticina:

“Após receber [minhas] *bolsas de carne*, as quais são sinais de puberdade, [Eu receberei] tarefas sobre as quais terei que empreender [...]”.¹⁷⁰

Nessa obra, Eurípides usa a palavra [aqui, bolsa que envolve], associada à [carne] e [alcançar a condição de homem, estar nos primórdios da juventude - puberdade] para designar o momento em que Hércules recebe sua bolsa de carne, *i. e.*, bolsa testicular, com o propósito de evidenciar a puberdade alcançada por Hércules. No contexto da novela, Hércules só poderia receber as grandiosas tarefas após alcançar a puberdade, ou seja, após adquirir *aquilo* que o qualifica a condição de homem. Assim, a palavra pode ser entendida, metaforicamente, como metonímia de sacro escrotal, e perpassando a idéia de juventude, masculinidade, virilidade, o que qualifica a condição de ser homem e algo ou condição conquistada que faz de um jovem, um homem. Outro exemplo¹⁷¹ é a novela de Achilles Tatius que utiliza em sua descrição erótica de um jardim no qual o personagem Clitofon procura um encontro amoroso com Leucippe. Achilles Tatius descreve o entrelaçamento das flores, das folhas, e o relacionamento entre as frutas. Ele retrata este jardim “erótico” aludindo-se aos órgãos sexuais masculino e feminino. Utiliza o termo referindo-se aos cabelos femininos, o termo aos testículos nos machos, e o termo à mistura do fluido reprodutivo masculino e feminino na fêmea. Assim, em sua descrição do jardim, Achilles associa os cabelos femininos e os testículos nos machos.

O campo semântico fisiológico de demonstrado acima também pode ser inferido por meio das antigas concepções médicas sobre cabelos e testículos, pois estabelecem funções fisiológicas semelhantes a ambos. Autores antigos, entre eles os da escola Hipocrática¹⁷² e Aristotélica¹⁷³, compreendiam que o sêmen era “armazenado” no cérebro.

¹⁷⁰ Para o texto da tragédia de Eurípides ver *nota 118* nesta pesquisa.

¹⁷¹ Por razão de espaço não serão citadas *todas* as referências listadas por Troy W. Martin; nos ateremos apenas aos aspectos fisiológicos do cabelo conforme compreendido no mundo antigo e algumas referências à como testículo. Para mais detalhes, ver os artigos da nota 167.

¹⁷² Baseamos nossas referências aos textos de Hipócrates na edição inglesa de LLOYD, Geoffrey Ernest Richard Ed. *Hippocratic Writings*. New York: Penguin books, 1978. Tradução baseada no texto grego de Loeb Classical Library. Para o texto grego e outras obras do *Corpus Hipocraticum*, ver LITTRÉ, Émile. *Hippocrate. Oeuvres complètes*. Paris : J.-B. Baillière, 1839. Disponível em: <<http://web2.bium.univ-paris5.fr/livanc/?cote=34859x01&do=pdf>>, acesso em: 20 de junho de 2007.

¹⁷³ ARISTOTLE. *Generation of Animals*. Cambridge: Harvard University Press, 1979. Tradução A. L. Peck. Coleção: Loeb Classical Library; ARISTOTLE. *Problems I-XXI*. Cambridge: Harvard University Press, 1979. Tradução W. S. Hett. Coleção: Loeb Classical Library; e ARISTÓTELES. *História dos Animais*. Lisboa:

Aristóteles, por exemplo, afirma que o cérebro e lugar por excelência do armazenamento do sêmen, por ser um órgão poroso e úmido; em *Da Geração dos Animais*¹⁷⁴, ele afirma

a região ao redor dos olhos é, de toda a cabeça, a mais associada às secreções genitivas; uma prova disto é que só ela [a região dos olhos] é visivelmente alterada durante a relação sexual, e aqueles que cedem demasiadamente às relações sexuais tem seus olhos afundados [algo como olheira]. O motivo é que a natureza do sêmen é semelhante ao do cérebro, pois sua matéria é úmida [aguada]. (*Gen. An. 747^a*)

Os homens, por ter maior quantidade de pêlos, possuíam maior quantidade de sêmen, o qual era doado às mulheres na ejaculação¹⁷⁵. No *Corpus Hipocraticum* a compreensão é semelhante. Em *Dos Aires, Águas e Lugares*, por exemplo, o autor afirma alguns homens do povo Cita tornavam-se impotentes, pois cortavam as veias que passam atrás das orelhas. Isto, segundo o autor hipocrático, é que, de fato, causaria impotência, visto que interromperia o fluxo de sêmen proveniente do cérebro (*Aër, 22*). Em outro lugar, a associação entre sêmen, cérebro e cabelo é mais explícita. Em *Da Natureza da Criança*, há um arrazoado sobre o motivo da calvície. O autor defende que

Aqueles que estão carecas são assim porque a sua constituição é fleumática: durante as relações sexuais a fleuma [o esperma e outras substâncias] é agitada e aquecida em suas cabeças, e impingindo o aquecimento da epiderme [aqui, do couro cabeludo], e, conseqüentemente, provocando a queimadura das raízes de seus cabelos, levando-os a cair. Pela mesma razão, os eunucos não se tornam carecas, pois não experimentam o movimento violento do coito, que com aquecimento da fleuma causar-lhes-iam a queima das raízes capilares. *Hipócrates (Nat. Puer. 20.)*¹⁷⁶

Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008. Vol. I e II. Coleção: Biblioteca de Autores Clássicos. Tradução baseada no texto grego de Loeb Classical Library.

¹⁷⁴ Para referências às obras hipocráticas e aristotélicas, usaremos as abreviações dos nomes latinos, conforme já anuciando no item que trata das abreviações usadas em nossa pesquisa. Todas as traduções são nossas a partir das versões inglesas de tais obras.

¹⁷⁵ Uma possível explicação para o afundamento dos olhos é que relações sexuais constantes faziam com que o homem doasse quantidade excessiva de sêmen à parceira, provocando um “esvaziamento” da região indicada, ou seja, o cérebro e adjacências.

¹⁷⁶ Aristóteles também compartilha a idéia de aquecimento do sêmen, mas aqui para verificar a fertilidade masculina: “Por isso, é com razão que o sêmen dos homens é testado em água para descobrir se é infértil, pelo que se é [o sêmen] fino e frio, espalha-se rapidamente na superfície da água, mas se é fértil, afunda, pois se está bem constituído, é quente de fato, é firme e grosso, e assim, bom para a concepção.” Aristóteles (*Gen. An. 747^a*)

As mulheres, por serem desprovidas de grandes quantidades de pêlos pelo corpo¹⁷⁷, possuíam menos sêmen¹⁷⁸. Assim, ao receberem o sêmen masculino, necessitavam absorvê-lo – função realizada por órgãos ociosos, como o útero – e levá-lo ao cérebro para armazená-lo ou para a região do abdômen e transformá-lo em feto¹⁷⁹. O sêmen é conduzido da vagina às partes superiores do corpo por meio de sucção realizada pela sucção dos órgãos ociosos – p.ex. útero – e também, em parte, pelos *longos cabelos* femininos¹⁸⁰. Desta forma, os cabelos atraíam o sêmen para armazená-lo no cérebro – tanto em homens como em mulheres –, assim como os testículos o atraía facilitando a ejaculação¹⁸¹.

Assim, a partir da idéia de que o cérebro era o local por natureza do armazenamento do sêmen, médicos da escola de Hipócrates concebiam a hipótese de verificar a esterilidade de uma mulher por meio da olfação (ato de cheirar) dos cabelos femininos ou do hálito. Dean-Jones¹⁸² cita o exemplo de textos da escola de Hipócrates que recomendavam aos médicos que introduzissem um supositório perfumado (alho era o ingrediente mais comum), na vagina da paciente e, após um dia, examinassem sua boca para verificar se podiam sentir o cheiro do perfume colocado no supositório. A cabeça da paciente e seus cabelos também poderiam ser cheirados com o mesmo propósito, pois se compreendia que o perfume seria atraído em direção ao cérebro como consequência da sucção realizada pelos cabelos femininos. Quanto mais longos os cabelos, maior seria o poder de sucção. Se o médico conseguisse detectar

¹⁷⁷ Concebia-se que os pêlos cresciam com maior abundância onde o tecido era mais poroso e úmido, assim a cabeça, por armazenar grande quantidade de sêmen, proporcionava a melhor condição para o crescimento dos pêlos. Daí a razão de as crianças terem poucos pêlos pelo corpo, pois ainda encontram-se em idade que não produzem sêmen. Com a chegada da puberdade, e o início da produção do sêmen, os primeiros sinais de crescimento dos pêlos começam a surgir. Nos meninos os primeiros sinais são vistos nos pêlos do rosto (cavanhaque), no peito, abdômen e virilha. Sugerem que, nos homens, este é o caminho que o sêmen segue da cabeça à genitália. Na meninas, a pubescência só surge após ou próximo a primeira menstruação, pois compreendiam que a menstruação abria o caminho para a circulação do sêmen. Hipócrates (*Nat. Puer.* 20). Daí a preocupação de Soranus em determinar a idade adequada para a defloração da jovem. Soranus (*Gyn. Livro 1, VIII.33*). Para o texto de Soranus, ver SORANUS. *Gynecology*. Trad. Owsei Temkin. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1956.

¹⁷⁸ Concebia-se que ambos os sexos possuíam sêmen, as mulheres menor quantidade, fato evidenciado pela menor quantidade de pêlos pelo corpo. Soranus afirma que “o fluxo de sêmen ocorre não somente em homens, mas também nas mulheres.” Soranus (*Gyn. Livro 3, XII.45*). Ver também Hipócrates (*Nat. Puer.* 1-11).

¹⁷⁹ Ver Hipócrates (*Nat. Puer.* 12); Aristóteles (*Gen. An.* 739^a); e Soranus (*Gyn. Livro 1 VIII.33; Livro 1 XIV.46; e Livro 3 XIII.47*).

¹⁸⁰ Aristóteles (*Gen. An.* 739^a-739^b). Para um excelente resumo das concepções de cabelo na escola hipocrática e aristotélica ver DEAN-JONES, Lesley Ann. *Women's bodies in classical Greek science*. Oxford: Oxford University Press, 1994. p. 83-85.

¹⁸¹ Nos homens o sêmen percorre direção contrária, partindo da cabeça, peito, barriga e testículo, pois sua () natureza dita que deve expeli-lo. Hipócrates (*Nat. Puer.* 20) e Soranus (*Gyn. Livro 1, VIII.33*).

¹⁸² Dean-Jones, 1994. p. 72-73.

algum sinal do cheiro do perfume, seja na boca, seja nos cabelos, então ficaria comprovada a capacidade de concepção da paciente¹⁸³. Em outro lugar, o autor de *Aforismos* afirma

se uma mulher não concebeu e deseja determinar se a concepção é possível, envolva-a com um manto sob o qual deve haver um incenso queimando. Se o odor parecer passar através do corpo até o nariz e boca, então ela não é estéril. Hipócrates (*Aph. 5.59*).¹⁸⁴

Portanto, afirma Troy, nas mulheres os *cabelos* faziam parte de sua *genitália*. Troy Martin fundamenta sua afirmativa analisando textos do Antigo Testamento nos quais a *genitália* é ocultada em sinal de respeito à divindade¹⁸⁵.

Daí Paulo pode afirmar que os cabelos longos são a glória da mulher, pois a cabeleira longa enfatiza e aumenta sua natureza () feminina, tornando-a fértil e atraente. O contrário – cabelos curtos – seria sua desgraça. Uma vez que os cabelos fazem parte da *genitália* feminina, Paulo solicita aos coríntios que julguem por eles mesmos se seria próprio [] para uma mulher deixar a mostra sua “*genitália*” quando orando a Deus (1Cor 11,13)¹⁸⁶. Como vimos no item 3.4.1 § 9, o verbo designa aquilo que é aceitável e apropriado, no contexto, o uso de um indumento adequado ao culto. Assim, o versículo 15 afirma que à mulher foram dados os *cabelos* em lugar dos *testículos* (). Isto faz sentido, pois ambos exercem a mesma função, só que o primeiro atrai o sêmen para armazenar e o segundo, atrair o sêmen para expelir. Ao contrário da mulher,

a natureza () do homem é expelir ou ejetar o sêmen. [...] Por isso, nos homens os pêlos crescem no rosto, peito e abdômen. [...] Um homem com cabelos compridos retém muito ou todo o seu sêmen, e seus cabelos compridos atraem o sêmen em direção à região da cabeça, porém longe da área genital, onde o sêmen deveria ser ejetado.¹⁸⁷

¹⁸³ Para um bom resumo das concepções médicas da antiguidade sobre o corpo feminino, ver Dean-Jones, *Women's bodies in classical Greek science*.

¹⁸⁴ Soranus nega a validade de tal teste não porque rejeita a validade da teoria sobre a qual o teste está fundado, mas porque concebe que há dutos invisíveis, os quais também podem “transportar” os odores para parte superior do corpo. Soranus (*Gyn. Livro I, IX.35*). O Teste funda-se na idéia de que a vagina e a boca estavam conectadas por um tubo. Daí a cura para mau hálito proposta em um tratado ginecológico: a “receita” envolve a cabeça de uma lebre rara, três camundongos ou ratos (com suas vísceras removidas, exceto o cérebro e fígado), mistura-se tudo com outros ingredientes e, então, unta-se a gengiva da paciente com o unguento obtido por um período de dias. Dean-Jones, 1994. p. 73.

¹⁸⁵ Martin, 2004, p. 84.

¹⁸⁶ Martin, 2004, p. 83.

¹⁸⁷ Martin, 2004, p. 78

Por conseguinte, em 1Cor 11,14 afirma-se corretamente que é desonroso para um homem possuir cabelos longos uma vez que a sua natureza () é ejetar ao invés de reter sêmen.

3.4.8. Os anjos como argumento (v 10)

Uma das características mais significativas do judaísmo do período segundo templo é a proliferação e delineamento do papel dos agentes divinos, às vezes denominados como *mensageiros de YHWH (anjos), filhos de Deus, Santos, deuses* e até mesmo identificados como *estrelas*¹⁸⁸. Pelas evidências de Qumran¹⁸⁹, sabemos que no judaísmo intertestamentário havia a compreensão de que os anjos estavam presentes na criação, principalmente no arraial do santos e nos cultos. Exerciam vários papéis: testemunhas de Deus (1 Enoque 9,1); executores da vontade e julgamento de Deus (1 Enoque 10); exército de Deus (Dn 10,13; 1 Enoque 1,9; 1QM 9,15-16); curadores de Deus (1 Enoque 40,9); mensageiros e intérpretes de Deus (1 Enoque 10,1-3; Dn 8,16 e 9,21-27); reportam a Deus os atos daqueles que infringem a lei (Jub 4,6; cf. 1 Enoque 99,3); mediadores na entrega da lei (Gl 3,19); observam e acompanham o desenvolvimento do evangelho¹⁹⁰ (1Cor 4,9; Ef 3,10; 1Pd 1,12; Hb 1,14) e guardiões da ordem da criação (1 Enoque 21-32) e ordem no culto (IQM 7.46). Jervis¹⁹¹ cita um exemplo onde Filo de Alexandria diz que “Deus comunica-se por meio dos anjos – eles são os olhos e os ouvidos do Grande Rei”. Enfim, os exemplos são muitos, mas pelos poucos apresentados, pode-se perceber o papel proeminente que os anjos desempenhavam no Judaísmo intertestamentário.

Por último, destaca-se a história bem conhecida nos tempos de Paulo, sobre os Anjos Vigilantes que se deixaram *atrair pelos encantos femininos*. Em *1 Enoque 6-11* há expansão do relato bíblico de Gn 6,2, no qual os *filhos de Deus* – anjos segundo *1 Enoque* – se atraíram pela beleza das filhas dos homens e com elas tiveram filhos.

Quando os filhos dos homens se multiplicaram, naqueles dias, nasceram-lhes filhas bonitas e graciosas. E os vigilantes, filhos do céu, ao verem-nas, desejaram-nas e

¹⁸⁸ Nickelsburg, 2003, p. 97-98.

¹⁸⁹ IQM 7,4-6 e IQSa 2,3-11 em MARTÍNEZ, Florentino García. Textos de Qumran. São Paulo: Editora Vozes, 1995.

¹⁹⁰ A respeito de referências a anjos no Novo Testamento, ver o artigo de LOPES, Augustus Nicodemus. Anjos no Novo Testamento. In: *Fides Reformata X*, n. 2 (2005): p. 11-19.

¹⁹¹ JERVIS, L. Ann. "But I Want You to Know . . .": Paul's Midrashic Intertextual Response to the Corinthian Worshipers (1Cor 11:2-16). In: *JBL*, n. 112 (1993): p. 231-246, p. 244.

disseram entre si: “Venham, escolhamos para serem nossas esposas as filhas dos homens, e tenhamos filhos!” Disse-lhes então o seu chefe Shemiaza: “Eu receio vós que não queirais realizar isso, deixando-me no dever de pagar sozinho o castigo de um grande pecado.” Eles responderam-lhe e disseram, “Nós todos estamos dispostos a fazer um juramento, comprometendo-nos a uma maldição comum mas não abrir mão do plano, e assim executá-lo.” (1 Enoque 6,1-4)

Esses e todos os demais que estavam com eles tomaram mulheres [esposas], e cada um escolheu uma para si. Então começaram a freqüentá-las e a profanar-se com elas. E eles ensinavam-lhes bruxarias, exorcismos e feitiços, e familiarizavam-nas com ervas e raízes. E elas conceberam deles e geraram gigantes. E os gigantes geraram os Nephilim [...]. Estes consumiram todas as provisões oriundas do trabalho dos filhos dos homens, e os homens já não capazes de saciá-los. Os gigantes começaram a matar os homens e devorá-los. Eles começaram a atacar os pássaros, os animais selvagens, os répteis e os peixes, rasgando com os dentes as suas carnes e bebendo o seu sangue. Então a terra clamou contra os sem lei [gigantes]. (1 Enoque 7,1-6).

A lascívia dos anjos é punida por Deus (*1 Enoque 10*), mas já é tarde para conter as consequências desta “queda”. No contexto de *1 Enoque*, os anjos caídos, agora designados como espíritos maus – demônios –, são os responsáveis pela depravação da humanidade por meio de suas atitudes e ensinamentos.

Os gigantes, porém, que foram gerados do espírito e da carne. Do corpo de humanos eles procederam, e a origem de sua criação foi os vigilantes. Serão chamados na terra de espíritos maus; terão a sua morada na terra. Os espíritos do céu, no céu têm a sua morada; mas os espíritos da terra, que na terra foram nascidos, nesta terá a sua morada. Os espíritos dos gigantes são cheios de maldades, cometem atos de violência, destroem, agridem, brigam, promovem a devastação, por toda parte a confusão. Pois, embora famintos, não comem; bebem, e continuam a ter sede. E esses espíritos levantam-se contra os filhos dos homens e contra as mulheres, pois destas procederam. (1 Enoque 15,9-11).

Vale ressaltar que, para o(s) autor(es) de *1 Enoque*, a lascívia dos demônios já estava presente antes da “queda”, em seu estado angelical, caso contrário não teriam desejado as filhas dos homens.

Ao concluir esta breve pesquisa sobre a natureza dos argumentos utilizados por Paulo, temos em mãos informações suficientes para proceder a elaboração do comentário, verso a verso da perícopa. Vale ressaltar que os resultados da pesquisa aqui obtidos serão utilizados

para fundamentar o comentário da perícopes, no entanto, dar-se-á destaque ao(s) verso(s) que apresenta(m) conexão com os *elementos centrais e comuns* da tradição de Enoque, resumidos no final do primeiro (cf. 1.3) e segundo (cf. 2.3) capítulos.

3.4.9. Comentário

Apresentaremos, a seguir, os comentários baseados nas (1) argumentações expostas por Paulo, identificadas no item anterior (cf. 3.4.2) e (2) nos resultados obtidos nos capítulos anteriores desta pesquisa. Buscaremos evidências da possível influência do Mito dos Anjos Vigilantes sobre o autor de 1 Coríntios. Para isto, teremos como parâmetros os critérios estabelecidos na seção introdutória do primeiro capítulo (cf. 1.1).

v. 2 Eu vos louvo por lembrardes de mim em todas as ocasiões e por conservardes as tradições tais como vo-las transmiti.

Paulo inicia o texto felicitando aos coríntios por se manterem “fiéis” à tradição que o apóstolo entregara àquela igreja. Em nenhuma outra passagem desta epístola há palavras de congratulação, exceto nos versículos 1,4-9 onde o apóstolo dá graças a Deus a respeito daquela comunidade. Imediatamente após a introdução, Paulo reprova a igreja devido às facções. De modo semelhante, na presente perícopes, o apóstolo felicita os coríntios por lembrarem-se dele e guardarem as tradições, no entanto, em sequência à congratulação, Paulo instrui a igreja sobre o modo adequado de se portar no culto público. Como vimos anteriormente (cf. 3.4.4), o uso de (tradição) estabelece a importância que o tema tem para o apóstolo.

As palavras iniciais suavizam, talvez de forma irônica e até mesmo sarcástica, o que o Paulo pretende tratar nos capítulos que se seguem (11-14). Embora Paulo congratule a igreja de Corinto por “manter a tradição”, de fato o que está ocorrendo parece ser a negação da tradição ou no mínimo a deturpação daquilo que fora entregue. O assunto que trata a perícopes parece ter sido motivado pela(s) carta(s) que aquela igreja enviara ao apóstolo, embora o capítulo 11 de 1 Coríntios não apresente as fórmulas “No que se refere...”, “Com respeito a...” ou “A respeito de...”, as quais ocorrem em seções onde Paulo parece responder a indagações feitas por escrito (7,1,25; 8,1; 12,1; 16,1; 16,12). Provavelmente, a carta continha uma questão

sobre a conduta cristã que deveria ser adotada em uma sociedade multicultural como a de Corinto¹⁹².

v. 3 *Quero, porém, que saibais que a cabeça de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus.*

Conforme observamos no item 3.4.5, a palavra (cabeça) é o cerne da interpretação deste versículo. Tal como na língua portuguesa, possui vários sentidos. Exegetas deste texto dividem-se quanto ao significado desta palavra grega. Alguns a interpretam com o sentido de *origem*¹⁹³, enquanto outros mantêm o significado de *autoridade*¹⁹⁴. Aqueles que defendem o significado de como sendo *autoridade, supremacia*, fundamentam sua posição a partir do uso que se faz da palavra na LXX, onde aparece como tradução de ראש [rō' š] com o significado figurado de *chefe, governante*. Outros questionam se ראש possui sentido metafórico de *chefe* ou *governante*. Em vez de *chefe*, afirmam que possui sentido de *origem* ou *proveniência* na literatura grega¹⁹⁵. Murphy-O'Connor¹⁹⁶ afirma que “simplesmente não há base para pressupor que judeus helenizados iriam instintivamente atribuir a o significado de ‘alguém tendo autoridade sobre outrem’”.

De fato, como se viu anteriormente, o uso metafórico de com o significado de *chefe, governante*, é raro na literatura grega (cf. 3.4.5), e além deste fato, nada nesta passagem parece colaborar para o uso metafórico de *autoridade hierárquica*. Os versículos 11-12 também enfraquecem este sentido, pois fazem referência explícita aos versículos 8-9, e afirmam claramente que o homem foi a fonte original do ser da mulher. Assim, provavelmente o entendimento metafórico que Paulo espera que os coríntios tenham da palavra parece se aproximar de *origem*, especialmente *origem do ser*¹⁹⁷. Portanto, Paulo não está ensinando uma doutrina da subordinação da mulher ao homem, mas uma relação única de interdependência na qual um ser tem origem no outro. O versículo 12 ajuda-

¹⁹² Kistemaker, 1993, p. 364; Fee, 1987, p. 491.

¹⁹³ Entre os quais Murphy-O'Connor, 1980, e Jervis, 1993.

¹⁹⁴ Cf. BeDuhn, 1999.

¹⁹⁵ Cf. Fee, 1987, p. 502-503; Murphy-O'Connor, 1980, p. 488-492; e FOULKES, Irene. *Problemas Pastorales en Corinto. Comentario Exegetico-Pastoral a 1 Corintios*. San Jose-Costa Rica: DEI, 1996, p. 289-291.

¹⁹⁶ Murphy-O'Connor, 1980, p. 492.

¹⁹⁷ Fee, 1987, p. 503; Foulkes, 1996, p. 290; e para uma abordagem bem detalhada do assunto ver SCROGGS, Robin. Paul and the eschatological woman. In: *JAAR*, vol. 40, n. 3 (1972): p. 283-303.

nos a reforçar a idéia de *que homem e mulher são iguais, seus seres dependem um do outro, e a origem de ambos está no outro, respectivamente*¹⁹⁸.

v. 4 *Todo homem que ora ou profetiza, tendo a cabeça coberta, desonra a sua cabeça.*

Usos e costumes variam de cidade para cidade e de época para época. A Corinto de Paulo era uma cidade cosmopolita (cf. 3.1), assim precisamos ter em mente que a vestimenta do povo poderia ser tão diversificada quanto sua população. Quando Paulo discute estilos de cabelo ou uso do véu, é necessário lembrar-nos que ele está sugerindo a seus leitores a adoção de práticas “cristãs” em um mundo pagão. Paulo rejeita o obscurecimento dos gêneros, no entanto quer que os membros da igreja de Corinto demonstrem *visualmente* uma clara distinção entre homens e mulheres. Vejamos com mais detalhes.

Paulo inicia sua argumentação sobre o uso do véu ou estilo de penteado com o homem. Ambos os sexos parecem estar envolvidos neste obscurecimento dos gêneros, ou talvez a menção aos homens dê oportunidade ao apóstolo de criar uma situação hipotética, que ilustraria uma condição contrária à das mulheres. Ele assevera que “todo homem que ora ou profetiza, tendo a cabeça coberta, desonra a sua cabeça”, ou seja, todo homem *cristão* que ora e profetiza *com algo sobre a cabeça* desonra sua “cabeça”. Os dois verbos *orar* [] e *profetizar* [] sugerem que o problema tem a ver com o culto público e não particular. Sebastiana Nogueira afirma que

a profecia tem uma característica inegável: é pública. Os casos de revelações individuais não são considerados profecia, como também não o é o compartilhar visões. Para Paulo, profecia é uma revelação pública de uma experiência revelatória normalmente “imediatamente inspirada” e, em circunstâncias normais, publicamente proclamada.¹⁹⁹

Alguém pode até orar em particular, mas não profetizar, pois Paulo afirma, em outro versículo, que quem profetiza edifica a igreja (1Cor 14,4); e além disso,²⁰⁰ pode

¹⁹⁸ WATSON, Francis. The Authority of the Voice: A Theological Reading of 1Cor 11,2-16. In: *NTS*, vol. 46 n. 4 (2000): p 520-536, p. 523-524.

¹⁹⁹ NOGUEIRA, Sebastiana Maria Silva. Profecia e glossolalia no cristianismo primitivo do primeiro século: um estudo em I Coríntios 14,1-19. 167 f. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) -- Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008, p. 64.

²⁰⁰ LSJ 34991

significar *prognosticar o futuro*, mas também *pregar, explicar* ou *comentar* a palavra de Deus. Portanto, a presença de outras pessoas se faz necessária.

A “cabeça” que seria envergonhada pode-se referir à ambas as cabeças, a saber: a cabeça metafórica do homem, ou seja, Cristo, e a própria cabeça do indivíduo. Como vimos no item 3.4.6.1, era comum entre os homens romanos cobrirem a cabeça durante cultos religiosos, privados ou públicos. Por conseguinte, é possível que a vergonha estivesse relacionada a esta prática idolátrica, a qual poderia trazer desonra para a igreja de Cristo²⁰¹. Caso Paulo não esteja tratando do uso do véu, mas sim do comprimento dos cabelos dos homens, então a vergonha estaria sobre a própria cabeça do homem, o qual poderia ser taxado de homossexual, pois como observamos no item 3.4.6.1, cabelo longo ou penteado rebuscados em homens sugeriam homossexualidade. Contudo, a grande questão que há tempos atormenta interpretes do texto de Coríntios é se, de fato, Paulo estaria tratando do *não-uso do véu* (cabeça descoberta, sem véu) ou *estilo de penteado* (cabelos soltos)²⁰². A dúvida tem seu lugar devido à ausência, no texto de coríntios, de uma referência *explícita* a um indumento, no caso, o véu. A dedução de que Paulo esteja tratando de véu na perícopé é feita por inferência ao ler _____ no verso 4 e _____ no verso 5, ambas no contexto maior da perícopé.

A questão é o que vem a ser _____ e _____. Murphy-O’Connor²⁰³, por exemplo, argumenta que a frase _____ seria uma metonímia para cabelos compridos soltos. Ele demonstra que cabelos longos em um homem, às vezes penteados de forma extremamente rebuscada, eram vistos com desdém e usualmente conotavam homossexualidade. Ele sugere que nas mulheres os cabelos compridos eram arrumados em forma de tranças enroladas na cabeça (cf. 3.4.6.1) e isto seria algo semelhante a um véu. Então, segundo ele, a crítica de Paulo não estaria relacionada ao uso do véu, mas sim, aos cabelos compridos e soltos das mulheres e, talvez, dos homens também. Murphy-O’Connor, de fato, não propõe nada novo, mas sim, segue na esteira de outros especialistas anteriores a ele. Na verdade, tal hipótese não é antiga, somente a partir do final dos anos 40 do

²⁰¹ Foulkes, por exemplo, pensa que este é o caso: “algunos varones oran y profetizan com algo sobre la cabeza[...].” (Foulkes, 1996, p. 287)

²⁰² A guisa de exemplo, podemos citar Elisabeth Schüssler Fiorenza, que em *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica* deixa evidente sua *dúvida* sobre qual assunto Paulo intenta tratar: “Quanto a 1Co 11, 2-16, não mais somos capazes de decidir com certeza que comportamento Paulo critica e que costume quer introduzir. [...] Em argumento muito intrincado, que não mais se pode destrinchar completamente, Paulo aduz várias observações em favor deste ‘costume’ ou estilo de cabelo”. Fiorenza, 1992, p. 264-266.

²⁰³ Murphy-O’Connor, 1980, p. 483-487.

século passado (séc. XX), que surgiram as primeiras proposições alternativas à interpretação tradicional; se observarmos o estudo de Ralph Schutt, não encontraremos mais do que quatro autores que defendem *cabelos soltos* ao invés de *véu*, até o final dos anos 70 (séc. XX)²⁰⁴.

A nova interpretação – *cabelos soltos* ao invés de *véu* – tem seu nascedouro, em 1948, no artigo de Stefan Lösch, mas ganha proeminência com os trabalhos de Abel Isaksson e James B. Hurley. *Grosso modo*, as teses de ambos são muito semelhantes, e fundamentam-se na tradução grega (LXX) de Levítico 13,45, na qual o autor (ou autores) da LXX optou por traduzir פָּרַח (*soltar*) por _____, cujo sentido poderia ser *soltar os cabelos*. A partir dessa evidência – ainda que incorreta²⁰⁵ – os autores afirmam que o real significado de _____ seria, de fato, “*com os cabelos soltos*”²⁰⁶.

Preston Massey²⁰⁷, em um recente, detalhado e cuidadoso artigo, coloca abaixo as argumentações de Isaksson e Hurley. Massey afirma que a hipótese levantada por ambos os autores (e seus sucessores também²⁰⁸) carece de fundamentação linguística e erraram ao fundamentar a “*nova*” interpretação unicamente na tradução de LXX do texto de Levítico. Para justificar sua posição, Preston elaborou uma pesquisa sobre o uso e significado dos termos _____ [adjetivo: desvelado, descoberto] e _____ [verbo: velar, cobrir a cabeça, cobrir algo com alguma coisa] em textos gregos antigos. Teve o cuidado de organizar os textos gregos por períodos históricos, isto é, agrupou-os em *período clássico*, *período helenista* e *período imperial*. Outrossim, definiu como parâmetro de pesquisa três possíveis definições para os termos acima, a saber: (1) cobrir um objeto, (2) velar ou cobrir a cabeça, e (3) prender o cabelo de alguém ou soltar os cabelos de alguém (para o adjetivo _____). Com isso, Massey conseguiu trazer à luz alguns resultados bastante

²⁰⁴ Embora estejamos traçando as linhas acima baseando-nos no estudo de Ralph Schutt (SCHUTT, 1978), temos ciência da fragilidade de sua tese “A History of The Interpretation of 1 Corinthians 11:2-16”. O estudo é fraco, e Schutt analisa apenas 30 autores, e, se quer cita, entre outros, Abel Isaksson e James B. Hurley, que tratam a pericope em questão e cujos textos são anteriores à sua tese. Schutt concentra-se em alguns autores anglófonos e em poucos autores alemães cujas obras foram traduzidas para o inglês. No entanto, sua dissertação tem certo valor para nosso trabalho, pois podemos abstrair, por exemplo, a pouca ocorrência de interpretes que vêem no texto de coríntios 11,2-16 uma referência a *cabelos soltos* e não a *véu*.

²⁰⁵ Ver Massey, 2007, p. 519-521.

²⁰⁶ Infelizmente não tivemos acesso aos textos de Abel Isaksson e de James B. Hurley. Nossos comentários, portanto, fundamentam-se no artigo de Preston Massey (Massey, 2007), o qual consideramos seminal para a presente discussão.

²⁰⁷ O artigo de Massey, sem dúvida alguma, é fundamental para nossa argumentação. Não temos, no entanto, condições de apresentar – devido ao espaço – todos os detalhes da contra-argumentação de Massey sobre o tema em questão. Logo, nos deteremos nos pontos que julgamos mais importantes do artigo e em algumas de suas conclusões. Mais detalhes ver Massey, 2007.

²⁰⁸ Massey elaborou notas de rodapés bem detalhadas sobre a evolução do debate. Ver, por exemplo, a nota 7, onde são apresentados exemplos de textos que reagem à hipótese Isaksoon-Hurley. Massey, 2007, p. 503.

relevantes para nossa exegese, os quais, apresentaremos, resumidamente, a seguir. Primeiramente queremos destacar um fato extremamente interessante: Preston não encontrou sequer um exemplo, em todos períodos e textos pesquisados – do total de 77 textos – do uso de *καλυπτός* com o significado de *cabelos soltos*, o termo é sempre empregado com acepção de *desvelamento, com a cabeça descoberta*, e quando usado associado à *κεφαλή*, descreve o comportamento social de descobrir ou desvelar a cabeça de alguém. Quando este adjetivo é usado para descrever a cabeça de uma mulher casada, indica sinal de imodéstia ou uso de vestes inadequadas que potencialmente poderiam envergonhar ou causar embaraço ao marido²⁰⁹. Para *cabelos soltos* os termos empregados geralmente são outros²¹⁰. Diante disso, não é de se admirar que Isaksson não faça menção a nenhum texto grego, a não ser a LXX²¹¹. Igualmente, o verbo *κεκαλυμμένος*, de Homero a Ateneu, significa *velar* ou *cobrir a cabeça* em textos que descrevem vestes ou aparência física, e nunca é usado sugerindo o cabelo humano como objeto indireto utilizado para cobrir a cabeça. Isto é significante, visto que Isaksson afirma que o significado de *κεκαλυμμένος* é “cobrir a cabeça com cabelos compridos”²¹².

Outro resultado relevante é que o adjetivo *κεκαλυμμένος* nunca é empregado quando os textos discutem sobre soltar ou prender os cabelos. Também é digno de menção o fato de que o verbo *κεκαλυμμένος* é um termo convencionalmente associado à vestes, o qual não demanda a presença do objeto indireto, tal como um indumento ou véu, para que o sentido da frase se estabeleça. Semelhantemente, Massey afirma, “a expressão *κεκαλυμμένος* não requer um objeto indireto. Ambos, o verbo e a expressão, possuem o mesmo significado, e o senso comum na linguagem vernacular era *véu* ou *algo para cobrir a cabeça* [por exemplo, um turbante].”²¹³

Além dos resultados apresentados acima, há pelo menos outros *dois fatores* que militam contra a idéia de *κεκαλυμμένος* como metonímia para cabelos compridos soltos, conforme propõe Murphy-O’Connor²¹⁴: (1) *κεκαλυμμένος* – a tradução literal é “*caindo de sobre a cabeça*”²¹⁵, mas o particípio presente de *καλυπτός* [*κεκαλυμμένος*] exige um objeto indireto;

²⁰⁹ Massey, 2007, p. 522.

²¹⁰ Ver notas 67, 68 e 69 em Massey, 2007, p. 521.

²¹¹ Massey, 2007, p. 509.

²¹² Massey, 2007, p. 505 e 523.

²¹³ Massey, 2007, p. 523. – Grifo nosso.

²¹⁴ Murphy-O’Connor, 1980, p. 483-487.

²¹⁵ Cf. GELNTSD 49.10;

assim, a tradução adequada seria “com *algo* [véu ou algo material] caindo de sobre a cabeça”²¹⁶; (2) Paulo constrói nos versículos 5-6 um argumento baseado na analogia entre a cabeça descoberta e coberta da mulher com os cabelos curtos e compridos, respectivamente. Primeiramente, ele afirma que orar ou profetizar com a cabeça desvelada é o mesmo que ter os cabelos raspados ou curtos. Em seguida, Paulo estabelece duas afirmações condicionais: “se a mulher não se cobre”, o que traria vergonha a sua “cabeça” metafórica²¹⁷, então “que ela tosquie-se”, isto é, que ela traga vergonha também sobre ela própria, tal como trouxe ao homem. Finalmente, se é desonroso²¹⁸ para uma mulher ter cabelos curtos ou raspados, então que ela se cubra. Vejamos a relação abaixo:

Cabeça desvelada	=	cabelos curtos	=	desonra
Cabeça velada	=	cabelos compridos	=	glória

Conseqüentemente, esta afirmação final remete necessariamente a um indumento externo, tal como véu. Assim, podemos concluir que a hipótese proposta por Isaksson e Hurley, e defendida por muitos outros, entre eles, Murphy-O’Connor, carece de suporte linguístico nos diversos textos pesquisados. Por conseguinte, o que temos mesmo é uma controvérsia que gira em torno do uso ou não do véu.

v. 5 Mas toda mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta, desonra a sua cabeça; pois é como se estivesse de cabeça raspada. 6 Se, pois, a mulher não se cobre, mande cortar os cabelos! Mas, se é vergonhoso para a mulher ter os cabelos cortados ou raspados, que cubra a cabeça.

A interpretação deste versículo, em parte, depende do versículo 3, onde é afirmado que o homem é a cabeça da mulher, que em um círculo familiar seria o marido a cabeça da esposa. Pelas nossas pesquisas (cf. 3.4.6) sabemos que o uso do véu era comum e bastante disseminado na Antiguidade. O simbolismo dos cabelos e do véu era rico em significados, sendo que um deles rezava que mulheres casadas deviam utilizar véu, de modo a cobrir os cabelos e o rosto em sinal de respeito ao esposo, e de modo a não atrair o olhar lascivo de outros homens [isto também vale para as solteiras]. A ausência do véu e os cabelos soltos poderiam indicar “disponibilidade” sexual, exceto nos casos indicados nestas pesquisas.

²¹⁶ Kistemaker, 1993, p. 372.

²¹⁷ Como vimos no item 3.4.6, a mulher era considerada *repositório* da honra masculina.

²¹⁸ Ver nos itens 3.4.6.1 e 3.4.7 onde reside a desonra para a mulher nos cabelos curtos.

Assim, nos dia de Paulo, uma mulher deveria cobrir sua cabeça. Caso saísse em público com seus cabelos desvelados, isto indicaria sua insubordinação a seu marido, podendo levá-los ao divórcio²¹⁹. Como vimos, essa condição era considerada natural e até mesmo estabelecida por Deus. Desta forma, a orientação do apóstolo é para que as mulheres *não* subvertam a “ordem” da criação²²⁰. Além disso, há também o apelo sexual. Pelo menos em uma das correntes do pensamento judaico, a mulher era tida como responsável pela lascívia masculina; dessa forma, o véu seria o meio de ocultar sua beleza – frequentemente aperfeiçoada por uso de cosméticos e adereços –, a fim de evitar os olhares cobiçosos dos homens.

O princípio que Paulo trata nestes versículos é que a mulher deve honrar seu marido; a aplicação deste princípio era usar o véu em público. Mas se a mulher não quisesse utilizar o véu em público, então devia tosquiá-la. Paulo coloca a mulher em uma situação bastante desconfortável ao ter de fazer uma escolha entre honrar sua cabeça ou desonrar a si própria.

v. 7 Homem, pois, não deve cobrir a cabeça, porque ele é a imagem e glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem.

A segunda palavra deste versículo, a conjunção coordenativa “*pois*” (), indica que os versículos 7-9 são a explicação dos versos que os precederam (v. 4-6) – conforme 3.4.1 § 5 –, os quais se referem ao relatado de Gênesis sobre a criação (Gn 1,26-28; 2,18-24). A lógica dos versículos 7-9 é tida como obscura e carente de coerência²²¹. No versículo 7 não está clara a relação que o apóstolo quis estabelecer entre ser a imagem e reflexo de Deus e a não obrigatoriedade do homem de utilizar o véu. É certo que Paulo expande a narrativa bíblica de Gn 1,26-28 e parece entender que o homem não precisa cobrir sua cabeça porque, em contraste com a mulher, ele foi, de certa forma, feito a imagem de Deus, e em certo sentido este fato está relacionado com a *ordem da criação*; todavia, a mulher é a glória (reflexo?)²²²

²¹⁹ VEYNE, Paul. *O Império Romano*. In: VEYNE, Paul. Org. *História da Vida Privada: do império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. v. 1. Ver em especial o tópico O Casamento, p. 45-59.

²²⁰ DEAN-JONES, Lesley. *The Cultural Construct of the Female Body in Classical Greek Science*. In: POMEROY, Sarah B. *Women's history and ancient history*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1991. p.110 – 135.

²²¹ Cf. Hjort, 2001. p. 65-66, e Fee, 1987, p. 513-516.

²²² Conzelmann entende que o sentido mais adequado de *dōxa* no versículo em questão é *reflexo*, por estar em correspondência à *eichōn* (imagem). Conzelmann, 1975, p. 187.

do homem, mas não imagem do homem. Fee²²³ propõe uma estrutura do texto que facilitará nossa compreensão:

A	O homem	não deve cobrir sua cabeça,	
	B	uma vez que ele é a imagem e glória de Deus;	
		<i>por outro lado,</i>	
	B'	A mulher	é a glória do homem,
		<i>por esta razão</i>	
A'	Ela	deve ter autoridade sobre sua cabeça e por causa do anjos.	

A proposta de Fee coloca o versículo 10 como conclusão final deste argumento, o que parece razoável, pois estabelece uma condição paralela entre a *mulher ser a glória do homem* e sua condição de *exercer autoridade sobre a própria cabeça*²²⁴. Assim, o mais provável, à luz da estrutura acima e dos versículos 8-9, é que o apóstolo esteja afirmando que a existência de homem e mulher está baseada na premissa de prover honra e estima um ao outro.

v. 8 Pois não é o homem proveniente da mulher, mas a mulher, do homem. 9 E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher, para o homem.

Paulo, nesses versos, novamente lança mão do relato bíblico da criação (cf. Gn 2,18-23) para construir sua argumentação. Ambos os versículos, no presente contexto, parecem fazer referência aos versículos 3-7 e procuram explicá-los. Aqui fica evidente por que o homem é a “cabeça” da mulher, pois ele é a “fonte” ou “origem” de sua vida: “*Porque o homem não provém da mulher, mas a mulher, do homem*”, e além desse fato, a mulher também é a “glória” do homem: “*E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher, para o homem*”. Embora Paulo esteja construindo sua argumentação baseando-se no relato bíblico do Gênesis, compreendemos que possa haver também *influência* do contexto social em sua argumentação. Conforme averiguado nesta pesquisa (cf. 3.4.6.1), a mulher era considerada como sendo repositório da *honra* (glória?) masculina, daí a honra do homem poderia ser maculada pela conduta feminina²²⁵. Abolir os traços *visíveis* de diferenciação dos gêneros envergonharia o homem – no caso das mulheres casadas, o marido; e as solteiras, o pai²²⁶.

²²³ Fee, 1987, p. 514.

²²⁴ Entende-se aqui *autoridade sobre a própria cabeça* como sendo metonímia para *responsabilidade sobre os próprios atos*. Ver comentário ao v. 10.

²²⁵ Love, 1987, p. 56. Ver também Foulkes, 1966, p. 291-293.

²²⁶ Malina elabora uma excelente discussão sobre honra/desonra na relação de marido e mulher e suas implicações para a dimensão pública e privada da vida social nos tempos do Novo Testamento. Cita, por

A primeira vista, estes versículos parecem aludir à subordinação da mulher ao homem; todavia, os versículos 11-12 deixam claro que o apóstolo não tinha esta intenção. Ao fazer referência à narrativa do Gênesis, Paulo, provavelmente, está indicando que o homem por si só não está completo; ele necessita de uma companheira que seja carne de sua carne, alguém como ele, porém diferente dele; alguém que seja seu “reflexo”. “Assim, a mulher não está subordinada ao homem, mas necessária a ele. Ela existe em sua honra como um ser que se originou nele, tornando-se uma companheira adequada a ele, de modo que o homem se complete e juntos possam gerar a humanidade”²²⁷.

v. 10 *Por esta razão, e por causa dos anjos, a mulher deve ter autoridade sobre sua cabeça.*

Neste verso está o *cerne* desta pesquisa. Acredita-se que à alusão aos *anjos* somada ao *dever da mulher de cobrir a cabeça como sinal de autoridade*, ecoa *possíveis* influências de Gn 6,2 e sua expansão na tradição de Enoque (cf. item 1.3).

As palavras iniciais deste verso conectam-no intimamente com os versículos que o precedeu (v. 7-9). O verso, portanto, finaliza o amplo argumento que Paulo desenvolveu a favor do uso do véu por parte das mulheres. O texto original em grego é crítico e sua tradução problemática, o que pode ser evidenciado pelas versões abaixo:

“Portanto, a mulher deve ter sobre a cabeça sinal de poderio, por causa dos anjos.” ARC

“Portanto, deve a mulher, por causa dos anjos, trazer véu na cabeça, como sinal de autoridade.” ARA

“Eis por que a mulher deve trazer sobre a cabeça uma marca de autoridade, por causa dos anjos.” TEB

“É por isso que a mulher deve disciplinar seu cabelo, por causa dos anjos.” BJ

exemplo, que a virtude feminina está intimamente ligada à honra do grupo ao qual pertence. Cf. MALINA, Bruce J. *The new testament world – insights from cultural anthropology*. John Knox Press, Atlanta, 1981; em especial o capítulo Honor and Shame. Ver também Love, 1987.

²²⁷ Fee, 1987, p. 517.

As referências às palavras *anjos* e *anjos* parecem ser as chaves de interpretação do texto. A visão tradicional, a qual pressupõe que o contexto esteja se referindo à subordinação da mulher ao homem (marido), tende a compreender o verso de duas formas: (1) alguns entendem *anjos* com sentido passivo. Assim, traduzem o termo por “*ter autoridade sobre a cabeça*”, o que significaria que a mulher *teria* alguém (talvez seu marido) como autoridade *sobre* ela. Dessa forma, a “cobertura”, embora não mencionada, é assumida como o *sinal* desta autoridade. Esta versão é problemática, pois não há evidência de que *anjos* seja usada com sentido passivo²²⁸, ou que “ter autoridade sobre” se refira a uma autoridade externa diferente daquela à qual o texto se refere²²⁹. Paulo sempre emprega o termo com o significado de autoridade que o próprio sujeito [objeto] possui²³⁰: o *direito* do próprio indivíduo e sua liberdade de agir²³¹, com o significado de *controle* sobre objetos, pessoas ou situações²³², e como *título* de pessoas que exercem tal direito²³³. (2) Outros têm *anjos* como metonímia de *véu*. A dificuldade desta opção reside no fato de não se encontrar uma explicação satisfatória por que Paulo teria escolhido *esta* palavra como metonímia de véu e não outra. O mesmo Paulo utiliza *anjos* para designar uma cobertura²³⁴; o mais adequado seria *véu* ou *cobertura*.

A alternativa que propomos seria interpretar “ter autoridade sobre a cabeça” como “o *dever* de exercer autoridade sobre a *própria* cabeça”, isto é, “ser responsável pelos próprios atos”, no caso, *responsável pelo ato* de se vestir adequadamente. Esta opção está em harmonia, *primeiro*, com igualdade dos gêneros pregada por Paulo (Gl 3,28) e pelo próprio texto de 1 Coríntios 11,2-26, onde o apóstolo coloca a mulher em igualdade com o homem: ambos podem orar e profetizar. Profetizar [*anjos*] significa pregar, ensinar, ou explicar a palavra de Deus. Daí podemos perceber o grau de liberdade e eminência que era concedido à “nova mulher”. Aqui parece residir o problema da igreja de Corinto, pois o entusiasmo do pentecostes e a *abundância* dos dons espirituais eram aos olhos dos coríntios a evidência de que eles *já* haviam *iniciado* uma *nova existência* espiritual tal como os anjos, onde a

²²⁸ Fee comenta que em todas as 103 ocorrências desta palavra no NT, na LXX, em Filo ou em Josefus, nenhuma possui o sentido passivo.

²²⁹ Fee, 1987, p. 519; Foulkes, 1996, p. 294-295; e BAUMERT, Norbert. *Mulher e homem em Paulo: superação de um mal entendido*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 173-174.

²³⁰ Devemos a BeDuhn as referências bíblicas que fundamentam os significados apresentados na pesquisa.

²³¹ 1Cor 8:9; 9:4-6, 12 e 18.

²³² 1Cor 7:37; 15:24; 2Cor 10:8 e 13:10.

²³³ Rm 13:1; Cl 1:13; 2:10.

²³⁴ O uso de *peribolayon* no versículo 15 é um eufemismo para designar uma parte do corpo humano, embora seja comumente utilizado para descrever indumentos.

diferenciação dos sexos já não era mais necessária²³⁵; **segundo**, o texto estaria em consonância com o seu contexto cultural. Vejamos!

Conforme já vimos nesta pesquisa (cf. 3.4.5), era recomendado às mulheres o uso do véu em público, e o desvelamento de sua cabeça poderia *desonrar* o homem – marido ou pai. O que Paulo propõe é a liberdade feminina, porém com *responsabilidade* e *sem o constrangimento do outro* (cf. 1Cor 10,23-33); *terceiro*, conforme vimos em 3.4.1 § 7, Paulo *sempre* utiliza o verbo com o sentido de obrigações que alguém deve cumprir, agindo com responsabilidade e compromisso²³⁶. Semelhantemente, os substantivos derivados deste verbo trazem o significado de responsabilidade, obrigação ou débito moral do indivíduo²³⁷. Assim sendo, a linguagem que Paulo usa no versículo 10 só poderia ser compreendida por seus leitores e ouvintes como se referindo à responsabilidade que a mulher possui sobre a situação em questão²³⁸.

A percepção de Gerd Theissen sobre os textos paulinos também confirma nossa hipótese sobre a emancipação feminina²³⁹, porém *subordinada* ao bom-senso. Theissen

²³⁵ Robin Scroggs e, posteriormente, Margaret Macdonald compreendem, com pequenas variantes, que o motivo que levou as mulheres a abandonarem o uso do véu no ato litúrgico seria a perspectiva de uma escatologia realizada. Ou seja, criam que ao vivenciarem as experiências estáticas, estariam se igualando ao anjos, e assim, poderiam, também, abolir a diferenciação sexual. As conjecturas de Margaret Macdonald são dependentes, em grande parte, da tese de doutorado de Dennis Ronald Macdonald, publicada posteriormente com o título *There is no Male and Female* de Dennis Ronald Macdonald. Dennis constrói sua tese fundado no texto de Gálatas 3,26-28, onde se assevera que não há homem e nem mulher, nem judeu nem grego. À luz desta afirmativa neo-testamenária, ele se propõe a re-ler Gálatas 3,26-28 e 1Cor 11,2-26. Dennis Macdonald afirma, *grosso modo*, que os coríntios compreendiam que haviam transcendido o mundo material, incluindo a sexualidade (inclusive a diferenciação sexual). Esta transcendência, para alguns, significaria liberdade para praticar qualquer tipo de ato sexual e, também, eliminar a diferenciação sexual. Daí os problemas que Paulo intenta tratar em 1 Coríntios. Para mais detalhes ver SCROGGS, Robin. Paul and the eschatological woman. I: *JAAR*, vol. 40, n. 3 (1972): p 283-303; SCROGGS, Robin. Paul and the eschatological woman revisited. In: *JAAR*, vol. 42, n. 3 (1974): p 532-537; MacDONALD, Margaret Y. *Women Holy in Body and Spirit*. In: ADAMS, Edward and HORRELL, David. G. *Christianity at Corinth. The Quest for the Pauline Church*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004; MacDONALD, Dennis Ronald. *There is no Male and Female. The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism. Harvard Dissertations in Religion*, n. 20.

²³⁶ Para exemplos, ver Rm 13,8; 15,1; 27; 1Cor 5,10; 7,36; 9,10; 2Cor 12,11.

²³⁷ Para exemplos, ver Rm 1,14; 4,4; 8,12; 13,7; 1Cor 7,3; Gl 5,3.

²³⁸ BeDuhn, 1999, p. 303; Foulkes, 1996, p. 294-296.

²³⁹ Se Paulo promoveu ou não a emancipação feminina ainda é uma questão em aberto. Mas, desde a publicação do artigo *Paul and the eschatological woman* de Robin Scroggs no início dos anos 70, muitos outros exegetas se aventuraram na mesma empreitada, ora defendendo Paulo da pecha chauvinista, ora acusando-o. À guisa de exemplo podemos citar Norbert Baumert e Brendan Byrne, ambos entendem que a pesquisa ao redor da figura de Paulo o retratou demasiadamente como sendo machista e opressor das mulheres. Esses autores procuram demonstrar que o que ocorreu, de fato, foi a má interpretação dos textos paulinos. Baumert, por exemplo, procura desfazer este “mal entendido” por meio de malabarismos exegéticos. Afirma que a compreensão de Paulo como machista é fruto de uma exegese mal elaborada, por conseguinte, propõe sua própria exegese dos principais textos que tratam da relação homem e mulher no corpus paulino. Na verdade, o resultado alcançado por ambos não difere muito daquele proposto por Robin Scroggs, Gerd Theissen e outros. Para mais detalhes, ver BAUMERT, Norbert. *Mulher e homem em Paulo: superação de um mal entendido*. São

afirma o que predomina nos textos de Paulo e em algumas cartas pastorais é o “Patriarcalismo-Amoroso” (*Liebepatriarchalismus*), ou seja, uma ética integrativa, a qual não defende um *status* social ou econômico particular e se abstêm de desafiar as forças que levam à estratificação econômica e social. O Patriarcalismo-Amoroso advoga a favor da transcendência de tais distinções dentro do contexto religioso da comunidade, com o propósito de gerar respeito e amor mútuo²⁴⁰. Em suas próprias palavras ele afirma que

Este Patriarcalismo-Amoroso leva em conta as diferenças sociais, mas melhora-as por meio de uma obrigação de respeito e amor. Uma obrigação imposta sobre aqueles que são socialmente mais fortes. Dos fracos é requerida a subordinação, fidelidade e estima²⁴¹.

O apóstolo finaliza o verso acrescentando mais um elemento à sua argumentação a favor do uso do véu: *por causa dos anjos* a mulher deve usar o véu. Várias são as respostas dadas à referência aos anjos. Vejamos algumas delas: (1) Conforme observamos no item 3.4.8, em 1Cor 4,9 os anjos estão em posição de observadores da vida cristã de Paulo, assim fazem parte da estrutura do Universo. A partir desta posição, alguns afirmam que os anjos estão presentes nos cultos cristãos como *observadores de ordem da criação e do culto*, ou baseados em textos de Qumran, onde os anjos prestam assistência no culto a Deus²⁴². (2) Outros interpretam anjos como mensageiros humanos que estavam em visita à comunidade de Corinto, e com o desvelamento das mulheres podiam se escandalizar²⁴³. Ainda que atraente esta proposta, é difícil encontrar suporte linguístico em Paulo que dê fundamento. Embora a palavra seja encontrada no Novo Testamento com o significado de *mensageiros humanos* (cf. Lc 7,24; 9,52; Tg 2,25), ela nunca é encontrada em Paulo²⁴⁴. (3) BeDuhn propõe uma solução diferente. Conclui que Paulo esteja atribuindo aos anjos, e não a Deus, a criação da mulher ao separá-la do homem. Assim a criação dos gêneros seria obra dos anjos, e devido a este fato a mulher deve velar-se como sinal distintivo de sua criação. Esta proposta é extremamente especulativa e carece de embasamento bíblico. (4) Por último, temos a mais

Paulo: Loyola, 1999. BYRNE, Brendan. *Paulo e a mulher cristã*. São Paulo: Paulinas, 1993. (Temas bíblicos). Para reação ao texto de Robin Scroggs, ver PAGELS, Elaine H. Paul and women: a response to recent discussion. In: *JAAR*, vol. 42, n. 3 (1974): p. 538-549.

²⁴⁰ THEISSEN, Gerd. *The social setting of pauline Christianity*. Augsburg: Fortress Press, 2004.

²⁴¹ Theissen, 2004, p. 107.

²⁴² Ver em especial Fitzmyer, 1997. p. 55-58, o qual argumenta que a mulher desvelada é semelhante a alguém que tenha um defeito físico. Em Qumran pessoas em tais condições deveriam ser excluídas da assembleia, longe da presença dos anjos. Ver também ORR, 1976, p. 261; Baumert, 1999, p. 173-174.

²⁴³ Ver, por exemplo, Padgett, 1984. p. 82; e Byrne, 1993, p. 82-83.

²⁴⁴ Fitzmyer, 1997, p. 195.

comum e rejeitada das interpretações²⁴⁵. Nela o véu é visto como um aparato mágico protetor contra os anjos que estão a observar as mulheres desveladas no culto, e ao verem sua beleza, as cobiçam. Em parte esta pesquisa²⁴⁶ compartilha das conclusões desses autores, porém não se vê o véu como um aparato “mágico”, mas apenas como um indumento. Também foram percorridos *caminhos* diferentes para se chegar a conclusões semelhantes, não iguais. Além disso, a proposta desta pesquisa se diferencia no que tange à tradução de “ter autoridade sobre a cabeça”: alguns desses autores consideram esta frase como metonímia de *véu*. Aqui, no entanto, é tida como “a responsabilidade que mulher deve ter sobre seus próprios atos”. Dessa forma, cremos que a solução à referência aos anjos esteja, em parte, na compreensão que (1) *o judaísmo tinha sobre os anjos*, e, em parte, no fato de como (2) *a mulher era vista no contexto social*. Vejamos.

É claro pelas evidências de Qumran²⁴⁷ que pelo menos alguns grupos de judeus eram extremamente interessados em anjos, e cria-se que estavam presentes nos momentos litúrgicos da assembléia (IQM 7,4-6). Paulo provavelmente compartilhava esta idéia. Então, qual seria a relação da presença dos anjos na assembléia e o uso do véu? A hipótese desta pesquisa é que Paulo provavelmente esteja se referindo à tradição do Mito dos Anjos Vigilantes, mais precisamente aos בני־האלהים [beni' ha-elohim], seres angelicais que se “encantaram” pelas filhas dos homens e as tomaram por esposas, conforme relato de 1 Enoque 6-11.

A princípio esta proposta parece estranha e bizarra. Mas no período intertestamentário esta narrativa mítica era tida em alta estima (cf. cap. I e II). Muitos textos apócrifos e pseudoepígrafos judaicos do período helenista testemunham a presença desta narrativa e de seu desenvolvimento a partir da tradição de *1 Enoque* neste período²⁴⁸. Caso estejamos corretos em ver neste verso uma referência ao Mito dos Anjos Vigilantes de *1 Enoque 6-11*, então é pressuposto que o véu cobriria o rosto feminino a fim de evitar a *lascívia* nos anjos, bem como nos homens, mas isto será visto a partir do contexto social da mulher no mundo judaico-helenista. Conforme se verificou nesta pesquisa, no item 3.4.6.2, no contexto judaico, a mulher era tida como responsável pela *lascívia* masculina e uma ameaça constante à virtude

²⁴⁵ Para textos recentes sobre esta interpretação, ver Martin, 2002, p. 8; Watson, 2000 p. 535 – véu como proteção contra o olhar masculino; Corrington, 1991, p. 230-231; Méier, 1978, p. 220-221; MARTIN, Dale. B. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press, 1995, em especial o capítulo IX *Prophylactic Veils*, p. 229-249.

²⁴⁶ Para posições contrárias à defendida nesta pesquisa, ver Fitzmyer, 1997; Orr, 1976; Murphy-O'Connor, 1980; Fee, 1987; Kistemaker, 1993; Fiorenza, 1992; Foulkes, 1996; Baumert, 1999.

²⁴⁷ Ver Fitzmyer, 1997.

²⁴⁸ Cf. I Enoch 6; 19,1; Jub. 4,22; 5,1-; 2 Apoc. Bar. 56,10-; T. Rube 5.

masculina por causa de sua “alegada” voracidade sexual e moralidade precária. No Testamento de Ruben é afirmado que a mulher não tem *poder* () sobre os homens, exceto pelo *poder* da sedução. Em *Testamento de Ruben 5* lemos: “Foi desta maneira que elas também enfeitiçaram os vigilantes antes do dilúvio. Eles olhavam-nas constantemente, e assim conceberam o desejo por elas”. Caso estejamos certo em nossas conjecturas, então se pode afirmar que Paulo compartilhava desta mesma visão do judaísmo intertestamentário e que, portanto, a primeira parte do verso “o *dever* de exercer autoridade sobre a *própria* cabeça”, isto é, “ser responsável pelos próprios atos”, seria exatamente o que o apóstolo intentava passar a seus leitores e leitoras. Assim, ele diria: A mulher, portanto, deve ser responsável por sua *cabeça*, de modo a não constranger o homem – marido ou pai – e não “causar” lascívia nos anjos.

Assim, entendemos que há pelo menos *duas conexões* do presente versículo com o *Mito dos Anjos Vigilantes*. **Primeiro**, o desvelamento das mulheres e a presença dos anjos no culto poderiam, *novamente*, conduzir os anjos à lascívia e, conseqüentemente, à transgressão das barreiras entre céu e terra divinamente estabelecidas; **segundo**, a *responsabilidade* pela transgressão do anjos vigilantes em parte é atribuída às mulheres. Ambos os pontos estão em conformidade com os resultados apresentados nas conclusões do primeiro (cf. 1.3 § 3 e § 4) e segundo (cf. 2.3 § 4 e § 5) capítulos respectivamente.

v. 11 *Entretanto, o homem não é sem a mulher, e a mulher não é sem o homem, no Senhor.*

v. 12 *Pois, assim como a mulher foi tirada do homem, o homem provém da mulher, mas tudo vem de Deus.*

No item 3.4.1 § 8, vimos que a conjunção coordenativa – “entretanto, todavia, contudo” – faz a transição dos versos anteriores para os versículos 11-12, que claramente são apresentados como resultado da discussão. É possível ser notado que há um paralelismo entre os versículos 8 e 12 e entre os versículos 9 e 11. Vejamos a estrutura abaixo:

- v. 8 **A** *Pois não é o homem proveniente da mulher,*
B *mas a mulher, do homem.*
- v. 9 **a** *E o homem não foi criado para a mulher,*
b *mas a mulher, para o homem.*
- v. 11 **a'** *Entretanto, nem o homem é sem a mulher,*
b' *nem a mulher, sem o homem,*
no Senhor.
- v. 12 **A'** *Pois, assim como a mulher foi tirada do homem,*
B' *[assim também] o homem provém da mulher,*
mas tudo vem de Deus.

Uma estrutura tão articulada não pode ser fruto meramente do acaso. Homem e mulher são apresentados nesta estrutura como *iguais* no sentido de que o *ser* de um e do outro são igualmente dependentes entre si. Os qualificadores finais “*no Senhor*” e “*mas tudo vem de Deus*” ajudam a compreender esta relação. Embora Paulo tenha afirmado que a mulher é a *glória* do homem, sendo criada por causa dele, agora o apóstolo afirma que este fato não significa que mulher exista com a finalidade de objetivação de sua vida em função do homem, ainda que esteja em uma posição de certa forma subordinada aos objetivos do homem. Mas ao contrário, Paulo afirma que *no Senhor* um não pode viver sem o outro. Paulo aduz a interdependência de ambos, marido e mulher, irmãos e irmãs em Cristo, homem e mulher, os quais *no Senhor* se complementam. “Ambos, homem e mulher – não somente o homem –, são provenientes de Deus. Deus criou um por meio do pó da terra, outro através do homem, e agora, finalmente, ambos por meio da mulher”²⁴⁹. Fica claro que, por esta analogia, a proposta que trata o texto como uma argumentação a favor da subordinação da mulher ao homem perde força.

v. 13 Julgai por vós mesmos: é próprio que a mulher ore a Deus descoberta?

Neste verso Paulo apela para o senso comum [*jujai*] da sociedade de sua época. Ele reforça sua argumentação utilizando o verbo [*próprio, adequado culturalmente*] que no particípio presente (cf. 3.4.1 § 9) convoca o leitor ao julgamento daquilo que é *culturalmente aceitável* e *apropriado*. Assim, o apóstolo fundamenta sua argumentação no contexto sócio-cultural, mais precisamente nos usos e costumes relacionados a honra e desonra.

²⁴⁹ Fee, 1987, p. 524.

Conforme observamos no item 3.4.6 desta pesquisa, nos dias de Paulo o uso de véu era mais que uma mera questão estética, também servia como símbolo religioso e social. Naquele tempo e cultura, as mulheres usam véus como marca distintiva entre os sexos. Por conseguinte, a diferenciação dos papéis sociais de homens e mulheres era algo bastante apreciada. Os papéis sociais eram considerados como fundados na natureza e estabelecidos por Deus, e a confusão dos papéis ou competências masculinos e femininos era extremamente desaprovada. Desse modo, quando Paulo pergunta se *é próprio à mulher orar a Deus com a cabeça desvelada*, provavelmente tinha expectativa de receber uma resposta *negativa* (*Não, não é próprio!*). A argumentação do apóstolo está baseada na relação de honra/dignidade e desonra/vergonha. Ele sabia que da mulher – e dos homens também – era esperado o seguimento das práticas culturais daqueles tempos; portanto, ir à assembléia requeria vestir-se de modo adequado e aceitável para os padrões culturais da época.

v. 14 *A natureza mesma não vos ensina que é desonroso para o homem usar cabelos compridos?* v. 15 *Mas a mulher ter cabelos compridos é sua glória, porque o cabelo comprido lhe foi dado em lugar dos testículos.*

Paulo finaliza sua longa argumentação com estes dois versos, apelando para o que a própria natureza ensina. Tradicionalmente, apela-se *também* ao contexto sacro comum na busca do entendimento destes versos. Sabemos, por meio desta pesquisa (cf. 3.4.6.1), que gregos e romanos, no tempo de Paulo, cortavam os cabelos bem curtos²⁵⁰. Assim, estilos de penteados rebuscados – algo comum às mulheres – ou o comprimento do cabelo podiam sugerir homossexualidade masculina. A contraparte da afirmativa anterior são os cabelos longos nas mulheres. Paulo já havia afirmado que para mulher cabelos curtos ou raspados seriam uma desgraça (v. 9). Agora ele mostra o lado positivo de se ter os cabelos longos.

Outra opção de interpretação destes versos é aquela que vê nestes versículos um claro sinal de *androgenia*. Dessa forma, alguns pesquisadores²⁵¹ afirmam que Paulo não estaria tratando do uso do véu, mas sim do estilo de penteado e comprimento do cabelo. Nesse caso, os coríntios estariam “abolindo” os sinais de diferenciação dos gêneros, em grande parte por crerem que já estavam vivendo uma *nova era* no Senhor (Escatologia Realizada²⁵²), e,

²⁵⁰ Sobre dados arqueológicos da Corinto de Paulo, ver Thompson, 1988.

²⁵¹ Para ver exemplos sobre esta posição, conferir Murphy-O'Connor, 1980; Hjort, 2001; Clanton Jr, 2004.

²⁵² SCROGGS, Robin. Paul and the eschatological woman. In: *JAAR*, vol. 40, n. 3 (1972): p 283-303; e SCROGGS, Robin. Paul and the eschatological woman revisited. In: *JAAR*, vol. 42, n. 3 (1974): p 532-537.

consequentemente, não seria mais necessário manter os traços de diferenciação dos sexos apregoados pela sociedade. De fato, a própria linguagem de Paulo contradiz esta posição. A referência aos cabelos curtos para homens e compridos para as mulheres poderia ser utilizada como um argumento contrário ao que o apóstolo desejava: se a mulher possui cabelos longos por natureza, então não seria necessária a ela uma “cobertura” adicional, pois por *natureza* ela já a possui. “O argumento de Paulo, no entanto, pressupõe uma visão diferente do relacionamento do homem (ser humano) com a natureza: a natureza *orienta* a conduta”²⁵³. Portanto, os cabelos compridos nas mulheres estariam indicando, *naturalmente*, a necessidade do velamento. Embora atrativa, a primeira alternativa que coloca parte da compreensão dos versos no contexto sócio-cultural não é de todo satisfatória.

Em sua argumentação o apóstolo utiliza a palavra *anti*, provavelmente se referindo à *própria natureza fisiológica* de homens e mulheres e não ao ambiente sócio-cultural. Partindo dessa perspectiva, Troy Martin²⁵⁴ levantou a seguinte hipótese: “Uma vez que está em contraste com *cabelos*, que é parte do corpo, o domínio semântico fisiológico de *anti* em 1Cor 11.15b torna-se particularmente relevante”²⁵⁵.

A compreensão da função semântica do termo grego *anti* [anti] torna esta hipótese bastante elucidativa e verossímil. Conforme vimos em 3.4.1 § 10, *anti* pode significar “em lugar de”, “como” ou “ao invés de”. Esta interpretação afirma que *alguma coisa* foi substituída por *outra*, mais precisamente *cabelos* em lugar de *véu*. O termo “*anti*” tradicionalmente é traduzido por *véu* ou *uma cobertura*. Desta forma, a tradução natural seria “às mulheres foram dados os *cabelos* em lugar do *véu* (*anti*)”. Assim, de acordo com o que expomos em 3.4.7, o vocábulo *anti* está em contraste com os cabelos e, portanto, não poderia ser algo próprio às mulheres e sim aos homens.

Ademais, o termo *anti* também era utilizado em textos médicos para designar uma parte do corpo humano, mais precisamente os *testículos*. Paulo, portanto, está empregando um *eufemismo* para descrever os testículos. Para os antigos, os cabelos tinham uma função semelhante à dos *testículos*. Compreendia-se que o sêmen era armazenado no cérebro. Os homens, por ter maior quantidade de pêlos, possuíam maior quantidade de sêmen espalhado pelo corpo, o qual era doado às mulheres na ejaculação. As mulheres, por serem

²⁵³ Conzelmann, 1975, p. 190.

²⁵⁴ Pare o tratamento exclusivo de *peribolayon*, ver Martin, 2004; para exegese da perícopie, ver Martin, 2002.

²⁵⁵ Martin, 2004, p. 77.

desprovidas de grandes quantidades de pêlos pelo corpo, possuíam menos sêmen. Assim, ao receberem o sêmen masculino, necessitavam absorvê-lo – função realizada pelo útero – e levá-lo ao cérebro. O sêmen era conduzido ao cérebro por meio de sucção realizada em grande parte pelos *longos cabelos* femininos. Sabedor destas concepções “fisiológicas”, Paulo poderia afirmar com veemência que os cabelos longos são a glória da mulher, em parte por enfatizarem sua beleza, em parte por realçarem sua natureza () feminina, tornando-a fértil e atraente. O contrário, cabelos curtos seriam sua desonra. Logo, se tem a seguinte tradução: “às mulheres foram dados os *cabelos compridos* em lugar dos *testículos*”.

v. 16 *Mas, se alguém quiser ser contencioso, nós não temos tal costume, nem as igrejas de Deus.*

Este verso conclui a argumentação de Paulo sobre conduta apropriada a homens e mulheres no culto cristão. A sentença que abre o versículo “*mas, se alguém quiser ser contencioso*” parece indicar que alguém entre os coríntios poderia, de fato, ser contencioso. Mais provavelmente Paulo se refira às mulheres que estavam discordando do uso tradicional do véu, baseadas talvez em “todas as coisas são lícitas” (1Cor 6,3; 10,23), desejando a liberdade pessoal de se vestir da forma que quisessem. Embora Paulo promovesse a liberdade cristã, ela deveria ser desfrutada com *responsabilidade e sem o constrangimento alheio* (cf. 1Cor 10,23-33).

Ao utilizar o pronome indefinido “alguém” (), Paulo não se dirige especificamente a um homem ou a uma mulher, mas *fala* àquele ou àquela que têm intenção de ser contenciosos a respeito do assunto em questão. Fala, assim, de modo genérico sem se preocupar com mais detalhes. Na parte final do verso acrescenta: “*nós não temos tal costume, nem as igrejas de Deus*”. As palavras “*tal costume*” devem se referir à *questão* que os *contenciosos* estão defendendo, e que toda a perícopes procura combater. Ao utilizar o pronome “*nós*”, Paulo enfatiza toda a sua autoridade, pois provavelmente esteja se referindo aos demais líderes da igreja de Deus, bem como a si próprio ao se incluir entre eles (nós). E, por último, o apóstolo toma por testemunha contra tal prática a tradição de toda a igreja cristã. Ele apresenta a unidade da igreja para dar suporte ao tema. E afirma, implicitamente, que a pessoa contenciosa permanecerá só nesta disputa, e terá de enfrentar toda a tradição da igreja²⁵⁶.

²⁵⁶ Kistemaker, 1993, p. 383-384.

3.5. Conclusão sobre a análise exegética de 1 Coríntios 11,2-16

Neste capítulo buscamos, por meio da análise exegética, verificar a possível influência do Mito dos Anjos Vigilantes sobre o autor de 1 Coríntios 11,2-16. Verificamos que Paulo, ao defender o uso do véu por parte das mulheres, lançou mão de cinco argumentos diferentes para fundamentar sua retórica, conforme segue:

- i. O primeiro argumento é a prática () fundamentada na tradição (). Paulo utiliza terminologia técnica rabínica para defender o uso do véu;
- ii. Em seguida, utiliza o relato bíblico de Gênesis sobre a criação. Tece com o termo uma bem elaborada estrutura hierárquica de origem dos seres do homem e da mulher, estabelecendo um jogo dialético entre honra e desonra a partir da manutenção ou subversão da ordem da criação;
- iii. Paulo utiliza também, o contexto sócio-cultural de seus dias. Como filho de sua época, defende o uso do véu a partir dos usos e costumes vigentes. A diferenciação dos sexos era algo extremamente valorizada e recomendada e era tida como divinamente estabelecida. Assim, Paulo compartilha da visão de seus contemporâneos.
- iv. O quarto argumento é aquele expresso pela própria natureza. Fundado na compreensão da fisiologia de seu tempo, Paulo defende o uso do véu, pois compreendia que a própria natureza parecia indicar esta direção. Entendia-se que os cabelos compridos nas mulheres, um “véu natural”, era um sinal claro para o velamento feminino. Além disso, Paulo trabalha dialeticamente, honra e desonra, quanto ao uso dos cabelos em homens e mulheres. Compreendia-se que os longos cabelos femininos exerciam uma fisiológica, a saber, de torná-las férteis e atraentes, sendo assim, sua honra e glória. O contrário, cabelos curtos, sua desgraça, pois era um sinal de infertilidade. Nos homens, cabelos longos seriam uma desonra, pois poderiam torná-los infértil e até mesmo afeminados.
- v. Por último, compreendemos que o apóstolo lançou mão da tradição apocalíptica do Mito dos Anjos Vigilantes. A menção aos *anjos* e o *dever das mulheres exercerem autoridade sobre a própria cabeça*, apresentam traços de similaridade com os *elementos comuns e centrais* à história dos vigilantes. Entendemos que há no mínimo dois possíveis contatos do argumento com aquela tradição, a saber: as mulheres desveladas nos cultos poderiam causar desejos sexuais nos anjos, e assim romperem as fronteiras divinamente

estabelecidas; e o fato de Paulo colocar sobre os ombros femininos a responsabilidade sobre a “própria cabeça” indica que a mulheres seriam, em parte, *também* responsáveis por uma possível “queda” dos anjos vigilantes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclusão

Percorremos um longo caminho com o propósito de demonstrar a viabilidade das hipóteses apresentadas como respostas aos problemas propostos na introdução desta pesquisa. Verificamos que a matriz do Mito dos Anjos Vigilantes, que floresceu no período do Segundo Templo de Israel, tem seu cerne no Livro dos Vigilantes (Cap. 1-36). A partir deste primeiro relato, uma vasta literatura apocalíptica despontou no cenário religioso de Israel. Testemunham esta evolução o Livro das Parábolas (Cap. 37-71); o Livro das Luminárias (Cap. 72-82); o Livro dos Sonhos (Cap. 83-90); a Epístola de Enoque (Cap. 91-105); o Nascimento de Noé (Cap. 106-107); e Outro Livro de Enoque (Cap. 108), que hoje fazem parte de uma única obra conhecida como *I Enoque*. Cada um desses livros representa um estágio de desenvolvimento da tradição de Enoque e do Mito dos Anjos Vigilantes, cada qual construída com bases na anterior. Mas a influência desta tradição e do mito não pára nestes testemunhos. Há também outros registros que demonstram a extensão desta influência. Por ordem cronológica, vimos a história do anjos vigilantes sendo expressa no livro pseudoepígrafo Jubileus, no Documento de Damasco, em textos dos Manuscritos do Mar Morto (Qumran) e no Testamento dos Doze Patriarcas. Em todos esses textos, buscamos averiguar *elementos comuns e centrais* ao Mito dos Anjos Vigilantes. Comprovamos que pelo menos *quatro elementos* relacionados à *hipótese geral* (cf. Introdução, item iv) desta pesquisa estavam presentes nos textos pesquisados.

Em seguida, com esses *elementos* em mãos, verificamos se haveria ecos na narrativa mítica de 1 Enoque 6-11 nos escritos neotestamentários e nas obras dos pais da igreja. Os resultados obtidos demonstram suficientemente as hipóteses formuladas e, de fato, a igreja primitiva, seja os autores do Novo Testamento ou os pais da igreja, lançaram mão de elementos associados à matriz narrativa do Mito dos Anjos Vigilantes. Ficou evidente que a história dos anjos vigilantes era suficientemente conhecida dos autores da igreja primitiva, a ponto de ser usada com os mais variados propósitos.

Vale destacar que demonstramos que pelo menos dois autores neotestamentários – as epístolas de Judas, Primeira e Segunda Pedro – utilizaram a história dos anjos vigilantes. E muitos pais da igreja, do século I ao IV d.C., conheciam a tradição de Enoque, principalmente

no que se refere aos anjos vigilantes. Além destes fatos, destacaram-se também, os *elementos comuns e centrais* do Mito dos Anjos Vigilantes presentes em textos da igreja primitiva. Novamente, *quatro elementos* paralelos à matriz do mito e pertinentes às hipóteses desta pesquisa foram encontrados, a saber: (1) os “filhos de Deus” de Gn 6,2 eram considerados como sendo seres angelicais; (2) os anjos vigilantes eram tidos como os responsáveis pela corrupção da humanidade; (3) houve uma transgressão primordial entre as fronteiras do céu e terra por parte dos anjos, que mantiveram relações com mulheres, geraram gigantes, e após a morte destes, transformaram-se em demônios; e por último (4) a culpabilidade pela transgressão varia entre autores citados. Alguns atribuem a culpa aos vigilantes, outros a ambos, anjos e mulheres.

A etapa seguinte da pesquisa foi dedicada à investigação da possível influência do Mito dos Anjos Vigilantes sobre o texto de 1 Coríntios 11,2-16 e à análise exegética dessa perícopes. Assim, identificamos que Paulo lançara mão de cinco argumentos distintos do porquê do uso do véu, a saber: (I) argumento baseado na tradição da igreja, (II) argumento baseado na ordem da criação, (III) argumento baseado no contexto social, (IV) argumento baseado na própria natureza física do ser humano, e por último, (V) por causa dos anjos. Entre os resultados obtidos na análise exegética, dois merecem destaque. **Primeiro**, Paulo no versículo 10, segundo nossa perspectiva, estaria atribuindo às mulheres a responsabilidade por seus próprios atos, ou seja, deveriam responsabilizar-se por sua própria cabeça, pois o desvelamento poderia gerar constrangimentos a ela e à figura masculina – marido ou pai, e além disso, poderia colocá-la em situação de disponibilidade sexual. Assim, pôde-se afirmar que tal expectativa estaria em paralelo à tradição do Mito dos Anjos Vigilantes, onde parte da responsabilidade pela transgressão angelical era atribuída às mulheres por exporem sua beleza aos anjos. **Segundo**, a menção aos anjos no final do versículo 10, seria outro ponto de contato com aquela tradição, pois o desvelamento das mulheres poderia causar desejos nos anjos. As mulheres, portanto, deveriam comportar-se adequadamente quanto a sua maneira de pentear-se e vestir-se, de modo a não incitar a lascívia angelical. À luz desses fatos, é difícil de acreditar que o autor de 1 Coríntios 11,2-6 estivesse completamente alheio às tradições do judaísmo intertestamentário, em particular à tradição de Enoque. No entanto, embora esta tradição tenha exercido forte influência na vida religiosa de certos seguimentos do judaísmo intertestamentário (por exemplo, Qumran), não é possível afirmar que o autor de 1 Coríntios 11,2-16 tenha se apropriado de *todos* os elementos daquela tradição.

Ao finalizar esta investigação, agora munido dos resultados da pesquisa, compreendemos que nosso trabalho está circunscrito por algumas limitações, entre elas podemos destacar a ausência de uma pesquisa mais aprofundada sobre a linguagem apocalíptica nos textos Paulinos similares àquelas da narrativa do Mito dos Anjos Vigilantes. Também não foi pesquisado o uso que Paulo faz do termo *anjo(s)* – ou similares: potestades, principados – em outros textos de sua autoria. Isto *poderia* indicar uma dependência mais profunda à angelologia intertestamentária, e por último, não investigamos outras possíveis influências de textos da matriz apocalíptica judaica, como por exemplo, o Livro de Jubileus, na teologia Paulina.

Possíveis contribuições futuras ao objeto de estudo desta pesquisa podem ser vislumbradas. Uma delas seria investigar a dispersão geográfica da influência da tradição de Enoque, e, mais especificamente, a dispersão do Mito dos Anjos Vigilantes. Qual seria esta extensão? Quais cidades ou regiões testemunham o uso de temas e textos associados ao Mito dos Anjos Vigilantes? Outra contribuição importante seria verificar o quanto os textos Paulinos se apropriaram do vocabulário comum à matriz apocalíptica judaica, da qual *I Enoque* faz parte, por exemplo, a angelologia em Paulo parece apresentar traços comuns à angelologia encontrada em outras obras do período intertestamentário, assim, termos tais como *arconte*, *principados*, *potestades*, *pneuma* podem indicar uma possível dependência da tradição apocalíptica judaica.

EXCURSO

O Mito dos Anjos Vigilantes: etnia e limite no sagrado e no sexo.

Introdução

Segundo o antropólogo norueguês Fredrik Barth¹, identidade étnica ou etnicidade é um fenômeno de processo-orientado, por meio do qual, grupos étnicos criam e conservam sua identidade, estabelecendo limites que os separam dos demais grupos. No entanto, vale destacar que a noção de *identidade étnica*, antes considerada como estática e monolítica, atualmente é concebida como um fenômeno dinâmico e fluido², sendo que as barreiras étnicas são permeáveis, constantemente renovadas e renegociadas por meio do discurso e pela práxis social³. A partir desta perspectiva, aspectos culturais serviriam como elementos materiais que os grupos étnicos utilizariam para construir suas “fronteiras”, barreiras étnicas, provendo, desta maneira, algumas formas de interação com outros grupos e limitando outras. E quais seriam esses elementos culturais? De acordo com John Hutchinson e Anthony D. Smith⁴, seis aspectos culturais são comuns aos grupos étnicos:

- 1) um nome próprio comum para identificar o grupo;
- 2) um mito de ancestralidade comum;
- 3) uma história compartilhada ou memórias compartilhadas de um passado comum, incluindo heróis, eventos e festas ou datas comemorativas;
- 4) uma cultura comum, que contemple aspectos tais como costumes, língua e religião;
- 5) um vínculo com a terra natal; e
- 6) um senso comum de solidariedade.

¹ POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 1998, em especial a segunda parte do livro (p. 185-227). Para outras definições de etnicidade ver o capítulo 4 p. 85-121.

² JONES, Siân. *Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica*. p. 30. In: FUNARI, Pedro Paulo A., ORSER JR, Charles E., SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira (Orgs.). *Identidade, discurso e poder: Estudos da arqueologia contemporânea*. São Paulo: Fapesp & Annablume Editora, 2005.

³ HALL, Jonathan M., *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge: University Press, 1997. p. 19.

⁴ Apud. ESLER, Philip F., *Ezra-Nehemiah as A Narrative of (Re-Invented) Israelite Identity*. In: *BI*, n. 11, 3/4. p. 414 – (HUTCHINSON J., SMITH AD, *Ethnicity*, New York: Oxford University Press, 1996. p. 6-7).

À lista de Hutchinson e Smith acrescentaríamos um sétimo aspecto, a saber: *os tabus sexuais* ou *o controle sobre a sexualidade do grupo* para preservação da identidade étnica. Segundo Christie Davies, quando grupos étnicos querem reforçar suas fronteiras, eles tendem a acentuar tabus sexuais e impor penalidades severas para comportamentos sexuais desviantes que possam violar social ou simbolicamente as barreiras étnicas do grupo⁵. Joane Nagel também reforça este ponto de vista. Em dois artigos recentes, Nagel propõe que etnicidade e sexualidade andam de mãos dadas⁶. Ela afirma que atribuição sexual faz parte do material ideológico [aspectos culturais] do qual a fronteira racial e étnica é construída. Em outro lugar ela declara:

Significados e atribuições sexuais são dimensões especialmente poderosas e provocativas de categorias raciais, étnicas e nacionais. A sexualidade apresenta um duplo aspecto, perigo e pureza: a sexualidade dos estanhos ao grupo ameaça a castidade dos membros do grupo e sua santidade. Atribuição sexual é uma forma extremamente poderosa para justapor **nosso** grupo racial, étnico ou nacional contra o grupo racial, étnico ou nacional **deles**. Assim, a sexualidade torna-se um termômetro das diferenças étnicas, e uma peça relevante separando comunidades raciais, étnicas e nacionais.⁷ (Grifo nosso)

Além desses aspectos culturais, há outro elemento importante sobre o fenômeno da construção social da identidade. Estudiosos afirmam que etnicidade e nacionalismo são dois fatores que podem se tornar a base de graves conflitos, violência e enrijecimento da fronteira étnica⁸. E, em decorrência disso, colocam a seguinte questão: quais situações associadas à idéia de fronteira racial, étnica ou nacional seriam potencialmente geradoras de controvérsias ou violência? Pesquisadores sugerem algumas condições sob as quais conflitos étnicos ou mobilização de um grupo étnico podem surgir⁹:

- 1) em tempos de competição étnica por terra, recursos, trabalho, ou acesso ao estrato político de tomada de decisão;

⁵ DAVIES, Christie. Sexual Taboos and Social Boundaries. In: *AJS*, vol. 87, n. 5. (1982): p. 1032.

⁶ NAGEL, Joane. Racial, Ethnic, and National Boudaries: Sexual Intersections and Symbolic Interaction. In: *SI*, vol. 24, n. 2 (2001): p. 123-13; e *Ethnicity and Sexuality*. In: *ARS*, n. 26 (2000).

⁷ Nagel, 2001. p. 126.

⁸ Para mais detalhes sobre o relacionamento entre *raça* e *eticidade* ver, em especial, o segundo capítulo “*The nature and expression of ethnicity: an anthropological view*” p. 17-33. In: HALL, Jonathan M., *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge: University Press, 1997.

⁹ Nagel, 2001 p. 126.

- 2) em períodos de tensão internacional, quando populações imigrantes tornam-se alvo de crimes;
- 3) em épocas de forte imigração, quando um grande número de populações étnica e culturalmente distintas são vistas pelos residentes como invasores ou tornando-se excessivamente numerosos a ponto de mudar aspectos culturais da sociedade anfitriã;
- 4) em períodos de levantes ou motins políticos, quando líderes políticos oportunistas, com o propósito de consolidar seu poder, identificam imigrantes ou comunidade étnicas como uma ameaça econômica ou política;
- 5) em condições de ameaça à fronteira étnico-sexual. Diante da ameaça, o grupo reforça suas fronteiras com o propósito de auto-preservação. Interações étnico-sexuais são eminentemente fantasiosas, estereotipadas, e sedutoramente raciais¹⁰.

Assim, diante do exposto até aqui, perguntamos: Como a compreensão atual de identidade étnica e dos conflitos oriundos do relacionamento interétnico poderiam nos ajudar a entender o que é narrado no Mito dos Anjos Vigilantes? Ou colocado de outra maneira, não seria a narrativa do Mito dos Anjos Vigilantes a expressão de um grupo judaico que, diante da ameaça e dominação “estrangeira”, procura valorizar e reforçar sua fronteira étnico-religiosa? Isto é o que procuraremos verificar nos parágrafos seguintes.

O Mito dos Anjos Vigilantes¹¹

Os capítulos de *1 Enoque* que são foco de nosso excurso (1En 6 – 16) fazem parte do *Livro dos Vigilantes (1–36)*, texto pseudônimo com características de uma teodicéia, serve como etiologia do pecado e do mal, e atribui ambos a uma rebelião nos céus protagonizada pelos *anjos vigilantes* contra Deus¹². Não descreveremos novamente o conteúdo de tais capítulos neste excurso, pois já foram analisados em nossa dissertação em outro lugar¹³. Assim, partiremos diretamente para análise do Mito dos Anjos Vigilantes sob a perspectiva das questões enunciadas acima.

¹⁰ O quinto item é proposto por Joane Nagel. Ela define “fronteira étnico-sexual” como sendo a “região fronteira erótica e íntima que jaz na interseção da fronteira racial, étnica e nacional”. Mais detalhes ver discussão em Nagel, 2001. p. 126-128.

¹¹ Para uma visão panorâmica e repercussões do Mito dos Vigilantes no judaísmo e no cristianismo ver NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza, O Mito dos Vigilantes: apocalípticos em crise com a cultura helenística. *R&C V*, n. 10 (2006): p.145-155. Para uma breve introdução e tradução de 1 Enoque ver também ISAAC, E., *1 (Ethiopic Apocalypse) Enoch*. In: CHARLESWORTH, James H (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. 2 volumes.

¹² Nickelsburg, 2001, p. 46.

¹³ Mais detalhes sobre o mito, ver Capítulo I, p. 12, do presente trabalho.

O contexto vivencial e histórico do Mito dos Anjos Vigilantes

Uma questão fundamental em nossa análise do Mito dos Anjos Vigilantes é o *contexto vivencial e histórico* do qual o mito emergiu. Vários pesquisadores propuseram possíveis datas para a redação do texto, entre outros, destacamos Nickelsburg e Vanderkam, que sugerem uma datação com certo grau de certeza a um período anterior a 200 a.C., ou até mesmo um período ainda mais tardio, entre o final do IV século a.C. e o início do III século a.E.C, intervalo de tempo marcado pelas constantes guerras entre os generais Diadocos. Assim, se consideramos os períodos sugeridos para datação e local de origem o corredor sírio-palestinense, como sugere Nickelsburg, pelo menos dois contextos histórico emergem como possíveis candidatos ao *contexto vivencial e histórico*.

A referência à miscigenação e à contaminação por sangue pode indicar casamentos irregulares de sacerdotes e inobservância dos ritos de pureza, tal como nos dias de Esdras e Neemias. Esta é a proposta colocada por David Suter¹⁴ em um artigo bem elaborado, cujo viés é a pureza da família sacerdotal. Suter enfatiza o pecado sexual dos Vigilantes e aduz passagens provenientes do Testamento de Levi e do Documento de Damasco em suporte à alusão ao sacerdócio jerosolimita. Outro possível contexto vivencial seria o período das guerras dos generais de Alexandre, o grande. Esta é a sugestão de Nickelsburg¹⁵, que vê na ênfase dada à violência dos gigantes uma possível referência aos Diadocos. Nickelsburg destaca que grande parte dos comandantes macedônios corresponde aos gigantes do mito. E as décadas marcadas pelas guerras entre os generais (323-302 a.C.) correspondem a um período de constantes conflitos bélicos, derramamento de sangue, e assassinatos. Especialmente a Palestina sentiu o ímpeto dos generais pela conquista e mudou de mãos pelo menos sete vezes em apenas vinte e um anos.

No entanto, certa cautela é necessária. O próprio Nickelsburg compreende que a identificação dos eventos históricos aos quais o texto alude devem, necessariamente, permanecer como hipóteses.

¹⁴ SUTER, David. Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6-16. In: *HUCA*, vol. 50, n. 01. (1979): p. 114-135. p. 124-31.

¹⁵ NICKELSBURG, George W E., Apocalyptic and myth in 1 Enoch 6-11. In: *JBL*, vol. 96, n. 3 (1977): p. 383-405, p. 395-396.

Pois esses eventos estão velados pelo caráter ficcional da narrativa, por sua natureza mítica e seu simbolismo, os quais estão abertos à reinterpretações e reaplicação em ampla variedade de novas situações¹⁶.

John J. Collins¹⁷ segue na mesma linha. Na verdade, Collins afirma que as narrativas míticas, por natureza, são essencialmente polivalentes e, conseqüentemente, permitem que o texto seja re-utilizado em novas situações históricas. Portanto, nós podemos razoavelmente reivindicar que o Mito dos Anjos Vigilantes, de fato, reflete algum tipo de crise, provavelmente uma crise de identidade, desencadeada pela dominação helenística. Em seu artigo, Collins procura demonstrar a plausibilidade das sugestões de Suter e Nickelsburg e enfatiza a dificuldade de se chegar a um consenso, pois o próprio texto do Mito dos Anjos Vigilantes, tal como o temos em 1 Enoque, é, em si, uma colcha de retalhos onde pelo menos duas tradições estão entrelaçadas. Uma delas, a tradição de Shemihazah, destaca primordialmente o pecado dos Vigilantes ao se relacionarem (casarem?) com as mulheres e a procriação dos seres híbridos; a outra tradição, a de Azazel, ressalta o pecado devido à revelação dos mistérios celestiais, da guerra, encantos, etc. aos seres humanos. Para Collins ambas as sugestões de *contexto vivencial e histórico* são plausíveis. Assim, a proposta de Nickelsburg seria atrativa do ponto de vista da pretensão da suposta divindade da parte dos príncipes helenistas e sua irrupção no contexto do Oriente Médio como estrangeiros violentos de terras distantes. Além disso, o tema da revelação dos mistérios de arte, magia, etc. na tradição de Azazel, também poderia ser facilmente aplicado à cultura Helênica. Em contraste, a proposta de Suter que lança mão dos textos de T. Levi 14,1-8 e 4QTLevi^a, demonstra que o Mito dos Anjos Vigilantes pode, de fato, ser aplicado aos sacerdotes de Jerusalém do segundo século a.C., mesmo que ele não tenha sido originalmente composto para este propósito¹⁸. Portanto Collins conclui que a crise específica que está subjacente a este apocalipse é incerta. Pois um texto de matriz apocalíptica pode ser aplicado a diferentes crises em diferentes épocas. É importante perceber que a revelação dada a Enoque pode ser associada a uma ampla variedade de crises. Violência e casamentos irregulares são apenas algumas das possibilidades¹⁹.

¹⁶ Nickelsburg, 2001, p. 170.

¹⁷ COLLINS, John Joseph. The apocalyptic technique: setting and function in the Book of Watchers. In: *CBQ*, vol. 44, n. 1 (1982): p. 91-111.

¹⁸ Collins, 1982. p. 97.

¹⁹ Collins, 1982. 109.

O Helenismo versus a Identidade Étnica Judaica

Pelo que vimos no tópico anterior, há, com certo grau de certeza, a possibilidade de uma crise subjacente ao Mito dos Anjos Vigilantes. O *contexto vivencial e histórico* nos sugerem pelo menos duas possíveis situações: crise pelo contato com o poder bélico e cultural dos gregos ou a impureza sacerdotal devido a casamentos ilícitos. Com estas possibilidades em mãos, podemos, agora, retornar à nossa questão inicial: *Como a compreensão atual de identidade étnica poderia nos ajudar a entender o que é narrado no Mito dos Anjos Vigilantes?*

Para respondermos a esta questão devemos retomar nossa discussão sobre a construção da identidade étnica iniciada na introdução deste excurso. Vimos que seis aspectos culturais são comuns aos grupos étnicos: (1) um nome próprio; (2) um mito de ancestralidade comum; (3) uma história compartilhada; (4) uma cultura comum, que contemple aspectos tais como costumes, língua e religião; (5) um vínculo com a terra natal; (6) um senso comum de solidariedade e (7) controle sobre a sexualidade do grupo. Desses aspectos, pelo menos o quarto (4) *cultura comum (costumes, língua e religião, etc.)* e o sétimo (7) *sexualidade* são relevantes para nosso excurso. Vimos também que o relacionamento interétnico é potencialmente conflituoso e os estudiosos sugerem no mínimo cinco *condições* sob as quais os conflitos étnicos costumam emergir: (1) em tempos de competição étnica; (2) em períodos de tensão internacional; (3) em épocas de forte imigração; (4) em períodos de levantes ou motins políticos; e (5) em condições de ameaça à fronteira étnico-sexual.

Embora as *condições* acima tenham sido colecionadas a partir de conflitos de sociedades contemporâneas, não estaríamos cometendo anacronismo se comparássemos tais situações com aquelas vividas no corredor sírio-palestinense nos dias dos generais Diadocos à queda do Segundo Templo de Israel, pois muitas delas parecem, realmente, traduzirem algo do contexto vivencial e histórico daquele período. Vejamos, então, se há traços de conflitos ou crises vivenciadas no período em questão em decorrência das cinco condições apresentadas acima, em relação aos aspectos culturais valorizados pelos judeus.

O final do IV século a.C. e o princípio do III século a.C. marcam o início da intensificação das relações de Israel com a Cultura Grega²⁰. “Estas relações já datam do período persa, mas são ampliadas em todos os âmbitos, do administrativo ao cultural, sob Ptolomeu e Selêucidas”²¹.

Quando Alexandre, o grande, morreu em 323 a.C. ele não havia somente conquistado importantes porções de terra do Mediterrâneo oriental, mas também havia criado o alicerce de uma revolução cultural que mudaria a face do mundo antigo e manteria sua influência por séculos. Segundo Martin Hengel, essa influência também esprou por Israel, e lá, o primeiro encontro entre ambas as culturas

não se deu nos campos da literatura Grega, arte, filosofia ou sincretismo religioso, mas, o espírito Grego revelou toda a sua superioridade de forma extremamente secular e inexorável, a saber: revelou-se por meio de sua técnica perfeita e superior de se fazer guerra e de forma, não menos inexorável, por meio de sua administração estatal, cujo objetivo era favorecer a exploração dos territórios subjugados²².

Logo, uma aristocracia local, judia, iria voltar seus olhos para as oportunidades que os novos “donos da terra” poderiam lhes oferecer como seus aliados. A Cultura Grega, como cultura dos conquistadores, dos governantes, do exército, tornou-se, também em um curto período de tempo, a cultura da “nova” elite. A língua grega tornou-se corrente, pois era a língua do governo e da administração, dos negócios e do comércio. A literatura grega também passou a ser considerada como o modelo supremo para todos os tipos de produção literária. Temos, entre outros²³, o exemplo de Hillel (quase contemporâneo a Jesus) citado por Skarsaune:

É creditada ao famoso Hillel a criação das sete regras de interpretação de textos bíblicos. David Daube demonstrou que todas as sete regras correspondem a métodos Gregos de exegese ensinados em escolas Gregas de direito e retórica, aplicada aos códigos de leis²⁴.

²⁰ Para uma abordagem mais detalhada do legado do Helenismo em Israel ver SKARSAUNE, Oskar. In: *The Shadow of the Temple*. Illinois: InterVarsity Press, 2002, em especial o primeiro capítulo “The Cultural Dimension: Judaism & Hellenism”. Ver também HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

²¹ Nogueira, 2006. p.146.

²² Hengel, 1974. p. 12.

²³ Para uma análise bem detalhada da influência da língua Grega no período helenista ver Judaism and Hellenism, em especial o segundo capítulo “Hellenism in Palestine as a Cultural Force and its Influence on the Jews”. Hengel, 1974. p. 58-106.

²⁴ Skarsaune, 2002. p. 37.

Enfim, a Cultura Grega era a cultura da *nova era*, e qualquer um que quisesse pertencer à nova elite teria que adotá-la²⁵. Assim, começou o processo de helenização em Israel, em parte, por força militar e administrativa, e em parte, por desejo da aristocracia local.

Skarsaune destaca que antes de Alexandre, o grande, e seu programa de “conquista cultural”, não havia nenhum “ismo” no mundo antigo. Os povos definiam-se e determinavam sua identidade basicamente pelo local de origem e por descendência étnica: Gregos seriam os habitantes da Grécia, das ilhas do mar Egeu e da costa da Ásia Menor; Israelitas seriam os descendentes dos filhos de Jacó e viviam parte na terra de Israel e parte espalhados na Diáspora.

Após o exílio da Babilônia e na Diáspora, a questão da descendência tornou-se crucial para se decidir quem seria ou não pertencente ao povo Judeu. Vemos esse princípio sendo aplicado na dissolução dos casamentos mistos no tempo de Esdras e Neemias. Desta forma, ou o indivíduo nascia em berço judeu ou não seria judeu, e nada poderia ser feito a esse respeito²⁶.

Como fruto das conquistas de Alexandre, um novo jeito de definir identidade surgiu. Povos que não eram gregos por descendência, começaram a falar como gregos, se vestir como gregos, escrever como gregos, viver como gregos, em cidades construídas à moda da *polis* grega²⁷. Este novo estilo de vida foi denominado, em grego, *hellenismos* – provavelmente o primeiro “ismo” registrado na história. Como resposta, os Judeus começaram a se definirem da mesma forma: eles tinham seu próprio estilo de vida, *iudaismos*. Assim, como não-gregos poderiam tornar-se “Helenistas” ao praticarem o “Helenismo”, também os não-judeus poderiam tornar-se adeptos do “Judaísmo” ao adotarem o “estilo” de vida Judaico.

Em contraste ao episódio dos casamentos mistos nos dias de Esdras, esta [a possibilidade de conversão] foi uma grande mudança na percepção da Identidade Judaica. Esdras não conhecia nenhuma forma de transformar um não-judeu em um

²⁵ Skarsaune, 2002. p. 27-28.

²⁶ A respeito da “reinvenção” da Identidade Judaica em Esdras e Neemias ver os seguintes artigos: ESLER, Philip F., Ezra-Nehemiah as A Narrative of (Re-Invented) Israelite Identity. In: *BI*, n.11 3/4; WASHINGTON, Harol C., Israel’s Holy Seed and The Foreign Women of Ezra-Hehemiah: A Kristevan reading. In: *BI*, n. 11 3/4; e HAYES, Christine. Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources. In: *HTR*, vol. 92, n. 1 (1999): p. 3-36.

²⁷ Uma *polis* continha algumas instituições obrigatórias: um centro público e uma praça comercial (*agora*); um edifício para o conselho da cidade (*bouleuterion*); banhos públicos; templos aos deuses gregos; um teatro; um ginásio (uma combinação de escola e local de prática de esportes); às vezes uma biblioteca e um estádio esportivo; se fosse uma cidade grande, também possuiria um hipódromo.

judeu; Os Hasmoneus sim! Esdras não conhecia o conceito de conversão para um “ismo”; os judeus da era hasmoneia, sim!²⁸

O processo de Helenização de muitas cidades do corredor sírio-palestinense, ao que tudo indica, foi pacífico durante o período Ptolomaico e Selêucida. Mas, para que o processo tivesse sucesso definitivo, seria necessário a helenização da região central da Judéia, ao redor de Jerusalém. Nesta área não havia cidades helênicas, assim a única forma de helenizar a Judéia seria converter a própria Jerusalém em uma cidade helenizada. Como centro político e espiritual da Judéia, o que acontecesse em Jerusalém teria grande influência no resto da região. Conseqüentemente, a helenização da Judéia dependia da helenização de Jerusalém. A este processo os judeus de Jerusalém tiveram dois tipos de reações contraditórias: (1) apoiar o processo de helenização ou (2) rejeitá-lo completamente. Vejamos os primeiros!

O apoio à helenização da Judéia foi um fenômeno eminentemente aristocrático, patrocinado fortemente pela liderança política e religiosa de Jerusalém, como destaca Martin Hengel:

Tanto no campo econômico-social como no religioso, o desenvolvimento inicial [do relacionamento entre ambas culturas] trouxe em si, o germe de conflitos. Uma elite, relativamente pequena, mas rica e poderosa, a qual tinha confiança em seus mestres gregos e vizinhos imediatos, teve que enfrentar por um lado os representantes de uma teocracia leal à Lei, a qual era predominantemente recrutada das classes inferiores de sacerdotes e Levitas e cuja atitude conservadora, legalista e cúltica é representada, acima de tudo, nas obras do Cronista e daqueles que a revisaram, juntamente com Ben Sira, e por outro lado os grupos na qual a tradição profética havia sobrevivido e da qual estava surgindo o apocalipsismo.²⁹

A tendência a se comprometer com a helenização da Judéia era muito forte. Mesmo membros das classes citadas anteriormente estavam sujeitos a esta “tentação”. Skarsaune³⁰ enfatiza que para entendermos os motivos dos admiradores e promotores da “nova cultura” entre a elite de Jerusalém, temos que ter em mente quão grande desafio era a cultura Helenista. Simplesmente, ela representava “civilização”, e os governantes Helenos trouxeram prosperidade e promoveram condições melhores de se viver. Ficar fora desta civilização, que

²⁸ Skarsaune, 2002. p. 40.

²⁹ Hengel, 1974. p. 50-51.

³⁰ Skarsaune, 2002. p. 34.

agora era comum em quase todo oriente, seria, de fato, um grande problema, como testemunha 1 Macabeus 1,11:

Por esses dias surgiram de Israel indivíduos ignóbeis que seduziram a muitos, dizendo-lhes: Vamos! Aliemo-nos às nações que nos cercam, pois, depois que delas nos separamos, sobrevieram-nos muitos males. (TEB)

Os partidários da Helenização de Jerusalém provavelmente queriam prevenir a nação judaica de tais males, ou desastres, mas havia um sério obstáculo: a Torá. Muitos mandamentos da Torá proibiam o contato com os gentios. Assim, se quisessem fazer parte deste novo mundo, teriam que acomodar a Torá à nova situação. Em outras palavras, teriam que abrir mão daqueles preceitos da Torá que fazem dos Judeus um povo aparte. Por exemplo, a competição em que participavam os *epebos* [jovens nus] era uma flagrante contradição aos mandamentos da Torá que prescrevem decência. A circuncisão seria outra prática que deveria ser abandonada, pois aos olhos dos gregos representava uma mutilação do corpo. Alias, 1 Macabeus 1,15 registra que alguns refizeram o seu prepúcio [epispam], e isto, aos olhos dos grupos defensores do judaísmo seria uma agressão à sua religião e à sua cultura. Também podemos incluir nesta lista de exemplos o *Sabbath*, que era algo insondável da perspectiva grega, e ainda mais bizarras eram as leis dietéticas, que para a mente grega soavam totalmente irracionais³¹. Desta forma, a posição dos promotores da helenização da Judéia estaria em flagrante oposição à cultura de seu povo.

Não seria, então, o processo de helenização, com todos os seus desdobramentos, uma ameaça à fronteira da identidade étnico-religiosa judaica? Entendemos que sim, e é aqui que a *compreensão atual de etnicidade* pode nos oferecer sua contribuição para entendermos a situação em questão, pois, como vimos, um dos *aspectos culturais* que define um grupo étnico é o compartilhamento de uma *cultura comum*, ou seja, aspectos tais como *costumes, língua e religião*, e esses aspectos estavam sob ameaça da *competição étnica e tensão* devido à presença do elemento estrangeiro [tensão internacional?]. O grego tornou-se a língua dominante, costumes estavam sendo depreciados e alguns dos mandamentos da Torá teriam que ser modificados ou simplesmente abandonados. Assim, não seriam a *competição étnica* e a *tensão* provocada pela presença do elemento estrangeiro *condições* suficientes capazes de

³¹ Skarsaune, 2002. p. 34.

fazer emergir conflitos étnicos naqueles dias? Sim, e a reação coube a dois grupos diferentes, como destaca Martin Hengel³².

Reação a Helenização

Nos parágrafos acima, descrevemos a postura dos defensores da helenização da Judéia, agora vejamos os grupos que reagiram a este processo. O primeiro, segundo Hengel, era formado por sacerdotes oriundos de classes inferiores e Levitas, juntamente com Ben Sira. Obras como I e II Crônicas, Eclesiastes e Eclesiástico são consideradas frutos desse grupo. Além dessa reação, escrita, intelectual, que buscava resgatar a memória dos Patriarcas e valorizar a tradição judaica em comparação ao elemento grego, houve, também, a partir desse grupo, a reação armada. Diante da ameaça de desintegração dos aspectos culturais que determinavam a fronteira étnica-religiosa judaica, o grupo reagiu. A revolta dos Macabeus representou a reação do Judaísmo perante à helenização, conduzida a força por Antioco Epifanes.

No entanto, a situação era um pouco mais complexa. O pesquisador alemão Elias Bickerman ressalta dois aspectos importantes sobre a revolta dos Macabeus. *Primeiro*, os Judeus de Israel já estavam expostos, há muito tempo, à influência da cultura Helenística antes da tentativa de helenização levada a cabo por Antioco. O processo violento de helenização de Jerusalém não foi instigado por Antioco, mas por figuras influentes do contexto político e religioso da própria Jerusalém. Assim, a questão da helenização, em grande parte, era um conflito intrajudaico, e no início da revolta os líderes Macabeus voltaram suas armas, com frequência, para seus próprios conterrâneos, e não contra os representantes do rei selêucida. *Segundo*, Bickerman observa que os próprios partidários da revolta, que após o sucesso de sua empreitada estabeleceram a dinastia hasmonéia, eles próprios, foram profundamente influenciados pelo helenismo. Mas um helenismo modificado. Um helenismo ajustado de tal forma que não ameaçasse e contradissesse os *aspectos culturais* fundamentais do Judaísmo³³ (dinastia hasmonéia).

O segundo grupo reagiu de forma diferente à ameaça da helenização. Reagiu criando o apocalipsismo. A origem da apocalíptica judaica deve ser vista nesse contexto, onde acima de

³² Veja citação na página 114 acima, nota 29.

³³ BICKERMAN, Elias, *From Ezra to the Last of the Maccabees*. New York: 1975, e *The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*. In: *SJLA*, n. 32 (1979).

tudo, havia um desejo em preservar o legado dos profetas. E mais do que isso. O apocalipsismo se apropriou de temas proféticos oriundos do Antigo Testamento, entre os quais, Yahweh como senhor da história, seu julgamento sobre os povos, a libertação de Israel e o estabelecimento do reinado e governo divino de Deus, e os incorporou em uma nova visão histórica e universal do mundo, tal como nos relata Hengel:

Típico dessa apocalíptica hassídica, evidenciada em Daniel e nas partes mais antigas de 1 Enoque, é sua visão da história mundial como uma unidade, cujo centro é ocupado pelo curso do povo escolhido de Israel, a qual, de acordo com os planos de Deus, está sendo conduzida rapidamente para seu fim. No tempo presente, marcadamente o tempo final, a arrogância e a apostasia dos seres humanos estão atingindo o seu clímax.³⁴

O *Livro dos Vigilantes (1-36)*, no qual o Mito dos Anjos Vigilantes está inserido, é produto desse grupo. Assim, como fruto do apocalipsismo, o mito interpreta simbolicamente a realidade ao seu redor e elabora uma mensagem crítica ao sistema político-religioso vigente em seus dias. Como crítica política, Nickelsburg sugere que a imagem de procriação divina dos anjos pode estar relacionada à reivindicação de alguns dos reis Diadocos de terem deuses como pais. Dessa forma, a mensagem do mito seria uma resposta a essa reivindicação em forma de paródia: “Sim, seus pais são divinos; no entanto, eles não são deuses, mas demônios – anjos que se rebelaram contra a autoridade de Deus”³⁵.

Outra possibilidade seria uma crítica a política favorável a helenização de Jerusalém promovida pela própria classe sacerdotal jerosolimita. Não podemos nos esquecer que o modelo político de Israel naquela época era teocrático e, em grande parte do tempo, o governo esteve centrado nas mãos do sumo sacerdote. Por conseguinte, a mensagem do mito estaria criticando a elite aristocrática, principalmente alguns sacerdotes, que fascinados pelos elementos da cultura estrangeira, se deixam seduzir. Aqueles que deveriam ser os *guardiões* dos aspectos culturais que delineiam a fronteira étnico-religiosa israelita, representantes por excelência da tradição dos patriarcas, tornaram-se os principais promotores da cultura helenística, em detrimento dos aspectos culturais judaicos. E não seriam os elementos da cultura grega uma ameaça à identidade étnica israelita?. Sim, e o Mito os trata como fruto de revelação celestial, porém de origem demoníaca, pois ao promoverem a cultura e novos

³⁴ Hengel, 1974. p. 250.

³⁵ Nickelsburg, 1977. p. 396-397.

conhecimentos, trazem em seu bojo, a injustiça, a violência, o derramamento de sangue, a opressão sobre o pobre, e a devassidão³⁶. Diante desse contexto, é oportuno citarmos a observação de Nogueira:

Interessante notar que os “pecados”, a magia, etc. são conhecimentos provindos do âmbito celeste, dados pelos vigilantes aos humanos. Trata-se de uma ambigüidade insuperável: os elementos da cultura estrangeira, que cremos estar sendo criticada aqui, têm origem celeste. Estes conhecimentos provocam fascínio, mas também oprimem.³⁷

Subjacente a crítica política estaria a crítica religiosa. Somado ao apressamento pela “nova” cultura, alguns sacerdotes estariam adotando uma postura licenciosa e se casando com mulheres de famílias não-sacerdotais ou ainda com mulheres estrangeiras por motivos políticos ou simplesmente por desejá-las, desrespeitando os preceitos da Torá³⁸? Esta é a opinião de David Suter. Para ele há uma relação entre a *pureza* dos Anjos Vigilantes com o problema da *pureza* da família sacerdotal no judaísmo formativo do Segundo Templo.

A manutenção da pureza da família sacerdotal tem como objetivo primário a proteção da pureza e santidade do sacerdócio, e, pelo menos em certo sentido, os casamentos dos anjos parecem refletir a preocupação com casamentos ilegítimos da parte de sacerdotes.³⁹

Desta forma, para Suter, o mito deve ser compreendido como um paradigma da origem do mal. O mal surge em ambas as esferas, cósmica e humana, como resultado da rebelião contra a vontade divina expressa nas leis que regulam a ordem do cosmos e da sociedade. Portanto, o mito não estaria se referindo a ameaça à fronteira étnico-religiosa e, sim, a ameaça à desintegração da ordem cósmica e humana devido à transgressão das leis divinas que prescrevem a observação do que é sagrado⁴⁰ e profano visando à manutenção da pureza⁴¹.

³⁶ Mais detalhes sobre a recepção da Educação Grega e da Cultura Grega na Palestina ver o segundo capítulo “Hellenism in Palestine as a Cultural Force and its Influence on the Jews” In: Hengel, 1974. p. 58-106.

³⁷ Nogueira, 2006. p.154.

³⁸ Para mais detalhes sobre regras nos casamentos de sacerdotes no período em questão ver ILAN, Tal. *Jewish women in greco-roman Palestine*. Peabody: Hendrickson, 1996. p. 71-79.

³⁹ Suter, 1979. p. 116.

⁴⁰ O termo *sagrado* denota o que foi consagrado (separado), e, portanto, pertence a Deus e seu antônimo é *profano*.

⁴¹ O termo *pureza* denota um estado apto para o culto a Deus.

Mary Douglas observa que a idéia de pureza é um referente para construção da totalidade, utilizada no referencial de integridade social de um grupo. Regras de pureza, tais como as regras dietéticas de Levítico 11, os animais puros e impuros, são uma linguagem simbólica significando uma preocupação mais ampla em busca da integridade social. Assim, a linguagem relacionada a pureza e a impureza toma o corpo do indivíduo, o micro-cosmo, como um símbolo do grupo, ou até mesmo da sociedade⁴². Levi-Strauss ressalta que para o homem antigo todas as coisas sagradas tinham seus próprios lugares, alterá-los poderia trazer desordem à ordem cósmica. E poderia até mesmo ser dito que por estarem em locais sagrados é o que as tornariam santas, pois se fossem tiradas de seus lugares, mesmo em pensamento, toda a ordem do universo seria destruída⁴³. Por conseguinte, a relação no mito entre cosmos e sociedade seria analógica: cada elemento representa uma totalidade na qual a sacralidade do todo é destruída quando um elemento não mantém seu devido lugar na ordem sagrada das coisas⁴⁴.

Outra possibilidade de interpretação do mito, ainda associada aos casamentos ilegítimos de alguns sacerdotes, não estaria relacionada à impureza do casamento interétnico, mas sim, à profanação e corrupção da “semente sagrada” do povo de Israel. Para Christine Hayes, em um artigo que trata especificamente do problema do banimento de casamentos interétnicos em textos judaicos do período do Segundo Templo, a questão do *princípio de impureza ritual de mulheres* estrangeiras não é uma resposta satisfatória ao problema. Analisando textos dos livros de Deuteronômio, Esdras, Levítico, Jubileus e 4QMMT a autora conclui que, o que subjaz ao banimento da união *sexual* interétnica é, de fato, a questão de manutenção da “semente sagrada” de Israel.

[...] a condição de santidade de Israel é conferida por Deus, o qual separou os Israelitas das outras nações. A condição santa de Israel é análoga àquela dos sacerdotes, os quais foram separados entre as tribos de Israel. Tal como a linhagem santa (semente santa) dos sacerdotes é preservada por certas restrições de casamento, assim, também, são necessárias as restrições de casamento com o propósito de preservarem a estirpe santa (semente santa) de todo Israel.⁴⁵

⁴² DOUGLAS, Mary Peacock. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

⁴³ LEVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Ed. Nacional, 1970. p. 30.

⁴⁴ Suter, 1979. p. 117.

⁴⁵ Hayes, 1999. p. 6.

Seria, portanto, uma questão de preservação da identidade étnica do grupo, pois a profanação causaria a corrupção dos pais, da terra, do santuário, a profanação do nome de Deus e exporia ao perigo a existência de toda a comunidade⁴⁶.

Outro estudioso do assunto, Louis Epstein, em suas pesquisas sobre as leis bíblicas e talmúdicas que regem o casamento judaico, identificou várias razões para o que originalmente seria apenas uma aversão, e mais tarde, se tornaria uma proibição total de casamentos interétnicos. De acordo com Epstein, estas razões, em seqüência cronológica são: (1) o costume da endogamia; (2) inimizade com outros grupos; (3) diferenças religiosas com outros grupos; (4) diferenças raciais (o desejo de manter o *sangue puro* ou livre de adulteração); e (5) instinto de autopreservação em tempos de ameaça de assimilação⁴⁷. Se compararmos as razões para rejeição de casamentos interétnicos apresentadas por Epstein com os aspectos culturais⁴⁸ utilizados para construção da fronteira étnica entre grupos, veremos que ambas as listas se tocam em alguns pontos, e, de fato, tal como propõe Joane Nagel⁴⁹ e Christie Davies⁵⁰, podemos concluir que as atribuições sexuais fazem parte do material ideológico do qual as fronteiras são construída, ajudando a reforçar as barreiras do grupo de modo a reter sua identidade distintiva sob condições adversas. Portanto, diante deste contexto, a mensagem do Mito dos Anjos Vigilantes seria uma reação em forma de crítica à elite sacerdotal que, além de abraçar a cultura estrangeira em detrimento da judaica, também ameaça a existência do grupo, da linhagem santa de Israel, mediante casamentos ilegais, segundo a Torá.

Considerações finais

Diante do exposto até aqui, podemos resumir as possibilidades de interpretação do Mito dos Anjos Vigilantes, no contexto vivencial e histórico apresentado, da seguinte forma: (1) o mito seria uma *Crítica Política* e alvo da crítica seria os generais Diadocos por suas atitudes violentas e opressivas. Os anjos do mito, nesta perspectiva, assumem o papel dos demônios (anjos caídos) e seus filhos – os gigantes – seriam os próprios Diadocos. Assim, o mito seria uma reação crítica à ameaça de violência dos generais e perda da autonomia judaica; (2) outra possibilidade de interpretação atribui ao mito uma mensagem de *Crítica a Cultura Estrangeira*, cujo alvo seria a cultura Helenista e, principalmente, seus promotores, uma elite

⁴⁶ Mais detalhes ver os comentários de Hayes sobre Lev. 21,15 em Hayes, 1999. p. 8.

⁴⁷ Apud., Hayes, 1999. p. 3.

⁴⁸ Ver introdução deste excuroso p. 106-107.

⁴⁹ Nagel, 2000 e 2001.

⁵⁰ Davies, 1982.

aristocrática que se deixa seduzir pelos elementos da cultura estrangeira. Os anjos do mito assumem o papel dos Sacerdotes (Levitas e Zadoquitas?) e Aristocratas. Os filhos dos anjos, nesta perspectiva, ficam sem função, mas talvez poderiam ser associados à própria aristocracia que apóia os sacerdotes (anjos) e não medem esforços – violência, inclusive, tal como os gigantes – para que seu objetivo (helenização de Jerusalém) seja alcançado. Neste contexto, o mito seria uma reação à ameaça de desintegração da identidade judaica devido a presença da cultura estrangeira; (3) por último, o mito pode ser interpretado como uma *Crítica a Elite Sacerdotal Zadoquita de Jerusalém* cujos alvos seriam as famílias sacerdotais zadoquitas, responsáveis pela manutenção do sacerdócio do Templo de Israel. Os anjos do mito assumem o papel dos Sacerdotes Zadoquitas e seus filhos – os gigantes do mito – parecem não ter função. Nesta perspectiva, o mito seria, então, uma reação à ameaça à ordem cósmica divina estabelecida e ameaça à existência do grupo devido a corrupção da semente santa (Israel).

Podemos sintetizar as possibilidades de interpretação do mito apresentada até aqui da seguinte forma:

Tipo de Mensagem	Alvo da Crítica	Atitudes Criticadas	Anjos	Filhos dos Anjos (Gigantes)	Tipo de Ameaça
Crítica Política	Diadocos	Violência e opressão	Demônios, pais dos Diadocos	Os gigantes seriam os Diadocos	Violência e perda de autonomia
Crítica a Cultura Estrangeira	Cultura Helenista e seus promotores	Promoção e Sedução pela cultura estrangeira	Sacerdotes e Aristocracia	Aristocracia promotora do Helenismo?	Desintegração da identidade judaica
Crítica a Elite Sacerdotal Zadoquita de Jerusalém	Sacerdotes Zadoquitas	Inobservância das Leis que regulam o casamento dos sacerdotes	Sacerdotes Zadoquitas	Filhos bastardos dos sacerdotes?	Ameaça à ordem cósmica e à existência do grupo

Fica evidente, portanto, o caráter polissêmico do Mito dos Anjos Vigilantes, pois por ser uma narrativa predominantemente mítica, sua natureza é essencialmente polivalente e, por conseguinte, pode ser utilizado como crítica à diversas situações históricas.

Referência Bibliográfica

- ACHTEMEIER, Paul J. *1 Peter: a commentary on First Peter*. Minneapolis: Fortress, 1996.
- ANDERSEN, Francis I. *2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch*. In: CHARLESWORTH, James H (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. Vol. 1.
- ANDERSON, H. *3 Maccabees – A new translation and introduction*. In: CHARLESWORTH, James H (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. volume 2.
- AMARAL, André Luiz. Sobre Mulheres e Anjos... erotismo e experiência religiosa em 1Cor 11,2-16. In: *Oracula* 4.8, 2008. p. 122-141. Disponível em: http://www.oracula.com.br/site/index.php?option=com_content&task=view&id=92&Itemid=53. Acesso em: 16 de fevereiro, 2009.
- ARISTOTLE. *Generation of Animals*. Cambridge: Harvard University Press, 1979. Tradução A. L. Peck. Coleção: Loeb Classical Library.
- ARISTOTLE. *Problems I-XXI*. Cambridge: Harvard University Press, 1979. Tradução W. S. Hett. Coleção: Loeb Classical Library.
- ARISTÓTELES. *História dos Animais*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008. Vol. I e II. Coleção: Biblioteca de Autores Clássicos. Tradução baseada no texto grego de Loeb Classical Library.
- BARKER, Margaret. *Lost prophet, the: the book of enoch and its influence on christianity*. Nashville: Abingdon Cokesbury Press, 1989.
- BAUMERT, Norbert. *Mulher e homem em Paulo: superação de um mal entendido*. São Paulo: Loyola, 1999.
- BEDUHN, Jason David. 'Because of the angels': Unveiling Paul's anthropology in 1 Corinthians 11. In: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 118, n. 2, (1999): p. 295-321.
- BETHGE, Hans-Gebhard e LAYTON, Bentley. *On the Origin of the World*. In: ROBINSON, James M., Ed. *The Nag Hammadi Library in English: Definitive Translation of the Gnostic Scriptures*. Leiden: Brill Academic Pub, 1978. Disponível em: <<http://www.gnosis.org/naghamm/origin.html>>, acesso em: 21/05/2009.
- BICKERMAN, Elias, *From Ezra to the Last of the Maccabees*. New York: Schocken Books, 1975.
- _____. The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt. In: *Studies in Judaism in late Antiquity*, n. 32 (1979).
- BILLINGS, Bradly S. 'The Angels who Sinned . . . He Cast into Tartarus' (2 Peter 2:4): Its Ancient Meaning and Present Relevance. In: *The Expository Times*, n. 119 (2008): p. 532–537;

BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998.

_____, *Enoch And Qumran Origins: New Light On A Forgotten Connection*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005.

BOER, Martinus, A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social. In: *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, SP: Umesp, v. 19 (2000).

BRONNER, Leila Leah. From veil to wig: Jewish women's hair covering. In: *Judaism*, Vol. 42, n. 4 (1993): p. 465-477.

BROWER, Kent E. Jesus and the Lustful Eye: Glancing at Matthew 5:28. In: *Evangelical Quarterly*, Vol. 76, n. 4 (2004): p. 291-309.

BROWN, E. Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.

BAUCKHAM, Richard. The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria. In: *Vigiliae Christianae*, vol. 39, n. 4 (1985): p. 313-330.

BYRNE, Brendan. *Paulo e a mulher cristã*. São Paulo: Paulinas, 1993. (Temas bíblicos).

CABRERA, Ângela. e LUTZ, Marli. Controvérsia de gênero em primeira de Coríntios 11,2-16. In: *Oracula*, 3.5 (2007). Disponível em:
<http://www.oracula.com.br/site/index.php?option=com_content&task=view&id=24&Itemid=41>. Acesso em: 17 março 2007.

CANTARELLA, Eva. *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987.

CHARLESWORTH, James H (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. 2 vols.

CLANTON Jr, Dan W. The Hairy Situation at Corinth: Androgyny and Eschatology in 1 Corinthians 11.2-16. University of Denver (July 2004). Disponível em
<<https://portfolio.du.edu/portfolio/getportfoliofile?uid=42803>>. Acesso em: 07 março 2007.

COLLINS, John J. *Apocalyptic imagination, the: an introduction to jewish apocalyptic literature*. 2. ed. Grand rapids: W. B. Eerdmans, 1998.

_____. The apocalyptic technique: setting and function in the Book of Watchers. In: *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 44, n. 1 (1982): p. 91-111.

COLLINS, John J. *Sibylline Oracles*. In: CHARLESWORTH, James H (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. Vol. 1. p 330-387.

CONZELMANN, Hans. *1 Corinthians: commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Philadelphia: Fortress, 1975.

CORRIENTE, Federico e PIÑERO, Antonio. *Libro 1 de Henoc*. In: DÍEZ MACHO, Alejandro (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*. Madrid: Cristiandad, 1984.

CORRINGTON, Gail Paterson. The "headless woman": Paul and the language of the body in 1 Cor 11:2-16. In: *Perspectives in Religious Studies*, n. 18 (1991): p. 223-231.

COSGROVE, Charles H. A Woman's Unbound Hair in The Greco-Roman World, with Special Reference to The Story of The "Sinful Woman" In Luke 7:36-50. In: *Journal of Biblical Literature*, vol. 124, n. 4 (2005): p. 675-692.

DANKER, Frederick William (Ed.). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. 3ª edição. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

DAVIES, Christie. Sexual Taboos and Social Boundaries. In: *American Journal of Sociology*, vol. 87, n. 5 (1982).

DEAN-JONES, Lesley Ann. *Women's bodies in classical Greek science*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

DEAN-JONES, Lesley. *The Cultural Construct of the Female Body in Classical Greek Science*. In: POMEROY, Sarah B. *Women's history and ancient history*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1991. p. 110-135.

DIAS DA SILVA, Cássio Murilo. *Metodologia de exegese bíblica*. 2ª edição. São Paulo: Paulinas, 2003.

DÍEZ MACHO, Alejandro (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*. Madrid: Cristiandad, 1984.

DIMANT, Devorah, "The Fallen Angels" in the Dead Sea Scrolls and in the Apocryphal and Pseudepigraphic Books Related to them. Hebrew University of Jerusalem, 1974. (Dissertação de doutorado não publicada, em Hebraico. Conseguimos uma cópia da dissertação em Inglês traduzida pelo Prof. James Vanderkam. Deixamos aqui registrado o nosso agradecimento ao Prof. Vanderkam pela gentileza.);

DONNER, Herbet. *História de Israel e dos povos vizinhos*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

DOUGLAS, Mary Peacock. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

ELLIOTT, John H.. 1 Enoch, 1 Peter, and Social Scientific Criticism. A Review Article on a Major 1 Enoch Commentary. In: *Biblical Theology Bulletin*, n. 39 (2009): p. 39-43.

ESLER, Philip F., Ezra-Nehemiah as A Narrative of (Re-Invented) Israelite Identity. In: *Biblical Interpretation*, vol. 2, n. 11, ¾ (2003): p. 413-426.

FEE, Gordon D. *The first epistle to the corinthians*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1987.

FIORINZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.

FITZMYER, Joseph A. A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor 11:10 em *The semitic background of the new testament*. Michigan: W. B. Eerdmans, 1997.

FORBES, Chris. Paul's Principalities and Powers: Demythologizing Apocalyptic? In: *JSNT*, n. 82 (2001): p. 61-88.;

FUNARI, Pedro Paulo A., ORSER JR, Charles E., SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira (Orgs.). *Identidade, discurso e poder: Estudos da arqueologia contemporânea*. São Paulo: Fapesp & Annablume Editora, 2005.

GARCIA MARTINEZ, Florentino; TREBOLLE BARRERA, Julio. *Os homens de Qumran: literatura, estrutura e concepções religiosas*. Petrópolis: Vozes, 1996.

GRABBE, Lester L. and HAAK, Robert D. ed. Knowing the End from the Beginning: The Prophetic, the Apocalyptic and their Relationships. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series*, n. 46 (2003).

GRELOT. P., *Esperança Judaica no tempo de Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GIULEA, Dragos-Andrei. The Watchers' Whispers: Athenagoras's Legatio 25,1-3 and the Book of the Watchers. In: *Vigiliae Christianae*, n. 61 (2007): p. 258-281.

HALL, Jonathan M., *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge: University Press, 1997.

HANSON, Paul D. Rebellion in Heaven, Asazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11. In: *Journal of Biblical Literature*, vol. 96, n. 2 (1977): p. 195-233.

_____, *The dawn of apocalyptic : the historical and sociological roots of jewish apocalyptic eschatology*. Philadelphia: Fortress, 1979.

HAYES, Christine. Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources. In: *Harvard Theological Review*, vol. 92, n. 1 (1999): p. 3-36.

HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

HERMS, Ronald. 'Being Saved without Honor': A Conceptual Link between 1 Corinthians 3 and 1 Enoch 50? In: *JSNT*, n. 29.2 (2006): p. 187-210.

HJORT, Birgitte Graakjær. Gender hierarchy or religious androgyny? Male-Female interaction in the Corinthian community – a reading of 1 Cor. 11,2–16. In: *Studia Theologica*, vol. 55, n. 1 (2001): p. 58-80.

HOSKINS, Paul M. Find More Like This The Use of Biblical and Extrabiblical Parallels in the Interpretation of First Corinthians 6:2-3. In: *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 63, n. 2 (2001): p. 287-298.

ILAN, Tal. *Jewish women in greco-roman palestine*. Peabody: Hendrickson, 1996.

IRENEU de lião: *i, ii, iii, iv, v livros*. São Paulo: Paulus, 1995.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de historia econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulus, 1983.

JERVIS, L. Ann. "But I Want You to Know . . .": Paul's Midrashic Intertextual Response to the Corinthian Worshipers (1 Cor 11:2-16). In: *Journal of Biblical Literature*, n. 112 (1993): p. 231-246.

JUSTINO de roma, *i, ii apologias e diálogo com trífão*. São Paulo: Editora Paulos, 1995.

KEE, Howard Clark, *Testaments of the Twelve Patriarchs*. In: CHARLESWORTH, James H (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. Vol. 1. p. 775-828.

KLIJN, Albertus Frederik Johannes. *2 (Syriac Apocalypse of) Baruch*. In: CHARLESWORTH, James H (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. Vol. 1. p. 615-652.

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 1964-1976. 10 Vols.

LEVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

TERRA, Kenner R. C. A construção da mulher perigosa. A leitura do mito dos vigilantes nas tradições judaicas e cristãs. In: *Oracula*: 4.8, 2008. Disponível em: http://www.oracula.com.br/site/index.php?option=com_content&task=view&id=92&Itemid=53. Acesso em: 4 de fevereiro, 2009.

THISELTON, Anthony C. Realized eschatology at Corinth. In: *New Testament Studies*, vol. 24, n. 4 (1978): p. 510-526.

KISTEMAKER, Simon J. *New testament commentary: exposition of the first epistle to the corinthians*. Grand rapids: Baker Books, 1996.

KVANVIG, Helse S., Gen 6,3 and The Watcher Story. *Henoch*, vol. 25, 2003. p. 277-300.

LOPES, Augustus Nicodemus, Anjos no Novo Testamento. In: *Fides Reformata*, São Paulo, v. 10, n. 2 (2005): p. 11-19.

LANCI, John R. The Stone Don't Speak and the Texts Tell Lies: Sacred Sex at Corinth. In: SCHOWALTER, Daniel N. e FRIESEN, Steven J. Ed. *Urban Religion in Roman Corinth. Interdisciplinary Approaches*. In: *Harvard Theological Studies*, n. 53 (2005): p. 205-220.

LIDDELL, Henry George e SCOTT, Robert., *A greek-english lexicon*. New York: Harper & Brothers, 1883. 7ª edição.

LITTRÉ, Émile. *Hippocrate. Oeuvres completes*. Paris : J.-B. Baillièrre, 1839. Disponível em: <<http://web2.bium.univ-paris5.fr/livanc/?cote=34859x01&do=pdf>>, acesso em: 20 de junho de 2007.

- LOVE, Stuart L. Women's Roles in Certain Second Testament Passages: A Macrosociological View. In: *Biblical Theology Bulletin*, vol. XVII, (1987): p. 50-59.
- LOUW, Johannes P., NIDA, Eugene A. Eds. *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*. New York: United Bible Societies, 1989. 2 Vols.
- LLOYD, Geoffrey Ernest Richard Ed. *Hippocratic Writings*. New York: Penguin books, 1978. Tradução baseada no texto grego de Loeb Classical Library.
- MALINA, Bruce J. *The new testament world – insights from cultural anthropology*. Atlanta: John Knox Press, 1981.
- MARCUS, Joel e SOARDS, Marion L. eds. Sheffield: In: *Journal for the study of the New Testament supplement series*, v. 24. (1989).
- MARTIN, Dale. B. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- MARTÍN, José Pablo. Alegoría de Filón sobre los ángeles que miraron con deseo a las hijas de los hombres. In: *Circe de Clásicos y Modernos*, nº 7 (2002): p. 261-282.
- MARTIN, Troy W. Veiled Exhortations Regarding the Veil: Ethos as the Controlling Factor in Moral Persuasion (1 Cor 11,2-16). Heidelberg Rhetoric Conference 2002. Disponível em: <<http://www.ars-rhetorica.net/Queen/VolumeSpecialIssue2/Articles/Martin.pdf>>. Acesso em: 27 abril 2007.
- _____, Paul's Argument From Nature For The Veil In 1 Corinthians 11.13-15: A Testicle Instead Of A Head Covering. In: *Journal of Biblical Literature*, vol. 123, n. 1 (2004): p. 75-84.
- MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran*. São Paulo: Vozes, 1995.
- MASSEY, Preston T. The Meaning of _____ and _____ in 1 Corinthians 11.2-26. In: *New Testament Studies*, n. 53 (2007): p. 502-523.
- MEAD, George Robert Stowe. *Pistis Sophia*. 1921. Disponível em <<http://gnosis.org/library/pistis-sophia/index.htm>>, acesso em 21/05/2009.
- MacDONALD, Dennis Ronald. There is no Male and Female. The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism. *Harvard Dissertations in Religion*, n. 20.
- MacDONALD, Margaret Y. *Women Holy in Body and Spirit*. In: ADAMS, Edward and HORRELL, David. G. *Christianity at Corinth. The Quest for the Pauline Church*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004;
- MCGINN, Bernard; COLLINS, John J (Ed.). *The Continuum history of apocalypticism*. New York: Continuum, 2003.
- MEIER, John P. "On The Veiling of Hermeneutics". In: *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 40, n. 2 (1978): p. 212-226.

MICHAELS, J. Ramsey. *1 Peter*. Waco: Word Books Publishers, 1988. (Word biblical commentary; 49)

MOUNT, Christopher. 1 Corinthians 11.3-16: Spirit Possession and Authority in a Non-Pauline Interpolation. In: *Journal of Biblical Literature*, vol. 124, n. 2 (2005): p. 313-340.

MURRAY, Gilbert ed. *Euripides. Euripidis Fabulae*. Oxford: Clarendon Press, 1913. Vol. 2.

MURPHY – O’CONNOR, Jerome. *Paulo Biografia Crítica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____, The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11.2-16? In: *Journal of Biblical Literature*, vol. 95, n. 4 (1976): p. 615-622.

_____, Sex and logic in 1 Corinthians 11.2-16. In: *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 42, (1980): p. 482-500.

_____, 1 Corinthians 11.2-16 once again. In: *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 50, (1988): p. 265-274.

NAGEL, Joane. Racial, Ethnic, and National Boudaries: Sexual Intersections and Symbolic Interaction. In: *Symbolic Interaction*, vol. 24, n. 2 (2001): p. 123-139.

_____. Ethnicity and Sexuality. In: *Annual Review of Sociology*, n. 26 (2000).

NEVES, João Luis Ferreira das. *Imagens do feminino no mito dos vigilantes e sua recepção no cristianismo primitivo*. Dissertação Mestrado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005.

NESTLE e Erwin NESTLE. *Novum Testamentum Graece*. 27^a ed., 2^a impressão. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.

NEWSOM, Carol A., The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgment. In: *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 42 (1980): p. 310-329.

NICKELSBURG, George W.E. Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11. In: *Journal of Biblical Literature*, vol. 96, n. 3 (1977): p. 383-406.

_____, *1 Enoque I: A Commentary on the Book of 1 Enoque, Chapters 1—36; 81—108*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001.

_____, *Ancient Judasim and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003.

NICKELSBURG, George W. E.; VANDERKAM, James C. *1 Enoch: A new translation*. Minneapolis: Fortress, 2004.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Religião de visionários – Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____, O Mito dos Anjos Vigilantes: apocalípticos em crise com a cultura helenística. In: *Religião & Cultura* V, n. 10 (2006): p. 145-155.

NOGUEIRA, Sebastiana Maria Silva. Profecia e glossolalia no cristianismo primitivo do primeiro século: um estudo em 1 Coríntios 14,1-19. 167 f. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) - Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008,

ORR, William F.; WALTHER, James Arthur. *1 Corinthians*. New York: The Anchor Bible Doubleday, 1976.

PADGETT, Alan. Paul on women in the church: the contradictions of coiffure in 1 Corinthians 11:2-16. In: *Journal for the Study of the New Testament*, n. 20 (1984): p 69-86.

_____, The significance of 'αὐτὶ in 1 Corinthians 11:15. In: *Tyndale Bulletin*, n. 45.1, (1994): p. 181-187.

PADRES apologistas: *carta a diogneto, aristides de atenas, taciano, o sírio, atenágoras de atenas, teófilo de antiquiam, hérmiás, o filósofo*. São Paulo: Paulus, 1995.

PAGELS, Elaine. Christian Apologists and "The Fall of the Angels": An Attack on Roman Imperial Power? In: *The Harvard Theological Review*, vol. 78, n. 3/4 (1985): p. 301-325.

_____, Paul and women: a response to recent discussion. In: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 42, n. 3 (1974): p. 538-549.

PIERCE, Chad T. Reexamining Christ's Proclamation to the Spirits in Prison: Punishment Traditions in the Book of Watchers and their Influence on 1 Peter 3:18-22. In: *Henoch*, n. 28, (2006): p. 27-42.

POMEROY, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*. New York: Schocken Books, 1995.

REED, Annette Yoshiko. *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity*. Cambridge: University Press, 2005.

SCHOWALTER, Daniel N. e FRIESEN, Steven J. Ed. Urban Religion in Roman Corinth. Interdisciplinary Approaches. In: *Harvard Theological Studies*, n. 53 (2005).

SCROGGS, Robin. Paul and the eschatological woman. In: *JAAR*, vol. 40, n. 3 (1972): p 283-303;.

_____, Paul and the eschatological woman revisited. In: *JAAR*, vol. 42, n. 3 (1974): p 532-537.

SHOEMAKER, Thomas P. Unveiling of Equality: 1 Corinthians 11:2-16. In: *Biblical Theology Bulletin*, Vol. XVII, (1987): p. 60-63.

SKARSAUNE, Oskar. *In The Shadow of The Temple. Jewish Influences on Early Christianity*. Illinois: InterVarsity Press, 2002.

SORANUS. *Gynecology*. Trad. Owsei Temkin. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1956.

STEGEMANN, Ekkehard W. e STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo*. São Paulo: Editora Paulus e Editora Sinodal, 2004.

STURM, Richard. Defining the word "apocalyptic": a problem in biblical criticism. In: MARCUS, Joel e SOARDS, Marion L. eds. Sheffield: In: *Journal for the study of the New Testament supplement series*, vol. 24 (1989).

SUTER, David W. Fallen angel, fallen priest: the problem of family purity in 1 Enoch 6-16. In: *Hebrew Union College Annual*, n. 50 (1979): p. 115-135.

THEISSEN, Gerd. *The social setting of pauline Christianity*. Augsburg: Fortress Press, 2004.

_____, Social conflicts in the Corinthian community: further remarks on J. J. Meggitt, Paul, poverty and survival. *Journal for the Study of the New Testament*, 25 no 3 Mr 2003, p 371-391.

_____, The social structure of Pauline communities: some critical remarks on J. J. Meggitt, Paul, poverty and survival. In: *Journal for the Study of the New Testament*, n. 84 (2001): p 65-84.

THE INTERPRETER'S dictionary of the bible. Nashville: Abingdon Cokesbury Press, 1976.

THOMPSON, Cynthia L. Hairstyles, head-coverings, and St Paul: portraits from Roman Corinth. In: *Biblical Archaeologist*, n. 51 (1988): p. 99-115.

VANDERKAN, James C. *Enoch and the growth of an apocalyptic tradition*. Washington, DC: The Catholic Biblical Association, 1984. (The Catholic Biblical Quarterly, Monograph Series).

_____, *Enoch: A Man for All Generations. Studies on Personalities of the Old Testament*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.

VANDERKAM, James C. and ADLER, William. *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

VEYNE, Paul. *O Império Romano*. In: VEYNE, Paul. Org. *História da Vida Privada: do império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. v. 1.

WALDSTEIN, Michael and WISSE, Frederik, *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1;III,1; And IV,1 With BG 8502,2* (Nag Hammadi and Manichaean Studies). Leiden: Brill Academic Pub, 1995. Disponível em: <<http://www.gnosis.org/naghamm/apocjn-long.html>>, acesso em: 21/05/2009.

WALKER Jr., WM.O. 1 Corinthians 11. 2-16 and Paul's Views Regarding Women. In: *Journal of Biblical Literature*, vol. 94, n.1 (1975): p. 94-111.

_____, The "theology of woman's place" and the "Paulinist" tradition. In: *Semeia*, n. 28 (1983): p. 101-112.

WATSON, Francis. The Authority of the Voice: A Theological Reading of 1 Cor 11,2-16. In: *New Testament Studies*, vol. 46, n. 4 (2000): p. 520-536.

WASHINGTON, Harol C., Israel's Holy Seed and The Foreign Women of Ezra-Hehemiah: A Kristevan reading. In: *Biblical Interpretation*, n. 11, 3/4 (2003): p. 427-437.

WINTERMUTE, Orval S., *Jubilees*. In: CHARLESWORTH, James H (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. Vol. 2 p. 35-142.

WRIGHT, Archie T. Some observations of Philo's *DE GIGANTIBUS* and Evil Spirits in Second Temple Judaism. In: *Journal for the Study do Judaism*, vol. XXXVI, n. 4 (2005): p. 471-488.

WRIGHT, R. B., *Psalms of Solomon*. In: CHARLESWORTH, James H. Ed. In: CHARLESWORTH, James H (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. Vol. 2.

YONGE, C. D. *The works of Philo complete and unabridged*. Peabody: Hendrickson, 1993.