

## INTRODUÇÃO

“Demônio!”, diria um entusiasta diante de algumas mazelas. “É culpa do diabo!”, afirmaria uma fiel em resposta a problemas cotidianos. “Só Jesus expulsa os demônios das pessoas”, pichou algum “bem intencionado” fiel nos muros próximos à rodoviária Novo Rio, no Rio de Janeiro. Como não dizer que o demônio está agindo, realizando, dando sentido, perturbando? Sua presença é tão real no imaginário das pessoas que dificilmente seria possível, para alguns, viver sem sua existência.

Muitos, ainda hoje, crêem na possibilidade de humanos terem seus corpos possuídos por seres malignos. Isso, mesmo depois da famosa interpretação freudiana a cerca do fenômeno do demoníaco:

Os estados de possessão correspondem às nossas neuroses, para cuja explicação mais uma vez recorreremos aos poderes psíquicos. A nossos olhos, os demônios são desejos maus e repreensíveis, derivados de impulsos instintuais que foram repudiados e reprimidos. Nós simplesmente eliminamos a projeção dessas entidades mentais para o mundo externo, projeção esta que a Idade Média fazia; em vez disso, encaramo-las como tendo surgido na vida interna do paciente, onde têm sua morada<sup>1</sup>.

Como entidades mentais, os demônios, na perspectiva da psicanálise, estão ligados aos desejos maus e repreensíveis, que derivam de impulsos, repudiados e reprimidos. Por mais bem elaboradas que tenham sido as explicações racionalistas desse fenômeno, não foi possível apagá-lo. Ele ainda está aí, tão certo, para muitos, como a lei da gravidade.

A explicação moderna não consegue descortinar toda a realidade potencial presente na questão do mal, cuja existência pode ser substantivada ou personificada criando um mundo não regido simplesmente por leis fixas, mas influenciado por forças não naturais. Dessa forma, essas idéias encarnadas acabam servindo de agentes históricos.

---

<sup>1</sup> FREUD, Sigmund. Uma neurose demoníaca do século XVII, v. XIX, 1923. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Rio de Janeiro, Imago, 1977. p. 91.

Na mentalidade da Antiguidade, seres sobrenaturais tinham funções específicas e determinantes na existência em todos os âmbitos. A presença de Entes não visíveis, deuses, deusas e variedade de espécies espirituais na imagética das crenças do povo faziam grande diferença no curso das coisas, a ponto de Homero, no canto XIII 1-4 da *Ilíada*, explicar da seguinte maneira o porquê dos problemas dos Troianos: “Depois que aproximou das naus, Héctor e os Troianos à beira delas, Zeus Pai os largou sozinhos padecendo trabalhos e penas sem trégua”<sup>2</sup>.

O demoníaco como o lado lúgubre dessa influência, por exemplo, está presente na maioria das religiões. Tudo que está no âmbito da ilusão, do desconhecido, do caótico, da desordem e irracionalidade, tem nele respostas últimas. Nos Cristianismos, a personificação do mal racionaliza muito das perguntas sobre origem e existência das desgraças e absurdos que atingem a natural condução das coisas.

Em especial, o Novo Testamento reflete uma prolífera crença na existência de seres malignos responsáveis por calamidades. Assim, pode-se perceber claramente que o mundo representado na literatura neotestamentária está repleto de demônios.

Uma mente “técnico-cientificista” não compreende o poder de realidade das imagens demoníacas dessa literatura da antiguidade, pois a presença desses seres é real para o (s) sujeito (s) que os produzem, pois influenciam seus pensamentos, sentimentos e comportamentos, talvez mais do que a realidade captada pelos sentidos.

Atualmente, a pesquisa a respeito da figura de Jesus, que leva em consideração o contexto judaico, interpreta como algo importante a imagem do messias e sua luta contra Satanás e seus aliados demoníacos, pois faz parte do mundo simbólico presente no contexto das expectativas messiânicas das tradições judaicas do segundo templo, primordialmente, na literatura apocalíptica. Para se compreender o simbolismo da fé messiânica aplicada a Jesus e seu movimento do primeiro século, presente nos evangelhos, faz-se necessário levar em consideração os demônios, porque eles entram na elaboração imagética da perspectiva e construção do messias.

Uma coisa deve ser dita: os demônios não são preocupações periféricas dos autores dos evangelhos sinóticos, mas fazem parte de um projeto redacional que leva em consideração uma “escatologia apocalíptica”, enquanto cosmovisão, a qual o mundo seria impactado pela guerra cósmica onde de um lado estaria o ungido de Deus e, do outro, Satanás e os demônios.

---

<sup>2</sup> CAMPOS, Haroldo de. *Ilíada de Homero*. Vol. II. trad. Haroldo de Campos. São Paulo, Arx, 2002. p. 11.

Por isso, a figura demoníaca não deve ser subestimada em sua importância, pois faz parte do mundo e do projeto religioso judaico-cristão, onde Jesus é interpretado, proclamado e vivido.

Dentro desse contexto de pesquisa, não da preocupação pelo Jesus histórico, mas do conhecimento das imagens demoníacas presentes nos evangelhos, situa-se o tema deste trabalho. Em especial sua aparição, especialmente em Marcos, como *espírito imundo*.

Entre os evangelhos, Marcos tem um bom material preservado sobre possessão maligna e ação demoníaca. Interessante que nos quatro relatos de exorcismo desse evangelho (1,21-28; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29) a expressão *pneûma akátharton* sempre está presente. A preocupação do trabalho é exatamente essa expressão. No início, o tema intentava um estudo das possíveis raízes para imagem do espírito imundo como um tipo de manifestação demoníaca nos sinóticos e bem comum no evangelho de Marcos. Contudo, no decorrer das leituras e estudos percebeu-se que essa expressão não se refere a uma espécie autônoma, presente na mentalidade popular palestina, mas um tipo de adjetivação para o demoníaco, por isso a preocupação do tema mudou sutilmente: não mais para manifestação de uma espécie de demônio, mas para o porquê de conhecê-los como espíritos imundos.

Em termos de delimitação, o trabalho perguntará pela origem simbólica e histórica do imaginário que rodeia essa expressão, como uma interpretação do demoníaco pelos evangelhos sinóticos.

Por isso, a pesquisa se norteará por uma pergunta central e outras pontuais:

1. De onde provém o imaginário dos demônios como espíritos imundos presentes nos escritos evangélicos?
2. Por que os demônios são chamados de impuros/imundos? Isso teria relação com tradições Judaicas?
3. Se existe resquícios de tradições Judaicas para essa percepção, quais seriam os textos que mais contribuíram?

4. De forma mais delimitada, a figura do espírito imundo nos evangelhos sinóticos pode revelar alguma coisa a respeito da história da leitura e história da recepção do Mito dos vigilantes?

O trabalho leva em consideração a proposta de algumas pesquisas que identificam a influência do *Mito dos Vigilantes* (1 Enoque 6-11) para a origem e imagens dos evangelhos em relação aos demônios. Essa narrativa mítica encontra-se dentro do chamado *Livro dos Vigilantes* (1 Enoque 1-36), que por sua vez é um dos cinco livros que compõem a obra conhecida como I Enoque.

Primeiro apresentar-se-á o Livro dos Vigilantes e o Mito dos Vigilantes, levando em consideração as recentes pesquisas e suas contribuições para as idéias demonológicas relacionadas à violência, ensinamentos proibidos e impureza. Para essa terceira, a perspectiva antropológica de Mary Douglas será muito útil.

Caminhar-se-á, depois, por alguns textos judaicos do segundo templo (Jubileus, Testamento dos doze Patriarcas, Qumran e outros) primeiro perguntando pela presença e influência da tradição enoquíta (especialmente em relação aos três temas) para, logo após, se observar as influências da narrativa dos Vigilantes e suas releituras na construção das imagens do demoníaco.

Também se perguntará pelas contribuições da Bíblia Hebraica a respeito das imagens demonológicas para os mundos judaicos e cristãos. Para começar com a tradição pseudepígrafa de I Enoque, desde já podemos inicialmente afirmar a pouca, ou quase nenhuma, contribuição dos textos canônicos veterotestamentários para demonologia dos judaísmos em geral.

Ao lermos as tradições pseudepígrafas traçaremos os indícios da presença das imagens do Mito dos Vigilantes, à luz da suas (re) apropriações. Essas imagens acumuladas servirão para percebermos como e em que detalhes a narrativa dos anjos Vigilantes ajudou na construção da idéia e representação do demoníaco como *pneûma akátharton* nos evangelhos.

O trabalho procurará traçar uma história cultural do imaginário do espírito imundo, desde seu surgimento, suas apropriações imagéticas no decorrer da tradição judaica, até a possível influência para os sinóticos.

A possibilidade da crença em demônios nos evangelhos é fruto também da interação cultural judaica no mundo antigo. Por isso, podemos afirmar a pouca probabilidade da história do demoníaco ser algo monolítico com uma “origem pura”,

mas como resultado de interações culturais diversas. As relações com a cosmovisão babilônica, persa e helênica também contribuíram para possibilidade da crença nesses seres, passando pela tradição enoquíta e depois presente no Novo Testamento.

Não privilegiaremos uma perícope para análise minuciosa. Contudo, a pesquisa, enquanto exegética, procurará compreender o contexto simbólico de o porquê tratar esses seres como *pneûma* e especialmente *akátharton*, abrindo assim a possibilidade, enquanto história das idéias ou imagética, de descobrir suas apropriações para se identificar influências na mentalidade religiosa e mítica encontradas em textos das tradições judaicas e cristãs.

Para isso o conceito de *indício*, utilizado pelo historiador da Cultura Carlo Ginzburg, será um eficaz instrumento heurístico. Esse é tratado por Carlo Ginzburg como modelo epistemológico, onde se articulam disciplinas diversas consideradas indiciárias. O método explica-nos que no “interior de um sistema de signos culturalmente condicionados como o pictório, há a involuntariedade dos sintomas”. Assim, indícios mínimos podem ser elementos reveladores de fenômenos mais gerais<sup>3</sup>, como visão de mundo de uma classe social, de um escritor, ou de toda uma sociedade.

Nesse sentido, o conceito de mito adotado neste trabalho torna possível a aproximação e diálogo com o que se pensa sobre indícios.

Desta forma, uma história das idéias e de seu desenvolvimento, como o conceito de espírito imundo, pode ser estudada dentro do mundo onde é utilizado dando-nos indícios que permitem deslumbrar a sua trajetória, uma vez que também revela traços e restos de tradições que se relacionam e interagem gerando sentidos, preservando no texto culturas diversas. No seu início, o método indiciário servia para descobrir os resquícios involuntários dos artistas nas obras, para encontrar o seu autor. Como “conceito paradigmático”<sup>4</sup>, os indícios como um negativo de foto, pode revelar um mundo imagético.

Por isso, as influências apresentadas, especialmente na parte final do trabalho, não se limitam às indicações literárias claras, mas a resquícios que denunciam, no imaginário do demoníaco, antigas narrativas míticas. Esses podem ser percebidos na linguagem, nas expressões de fé e crenças dos judeus e cristãos dos primeiros séculos.

---

<sup>3</sup> GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário. In: \_\_\_\_\_. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

<sup>4</sup> GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário... *passim*.

Enfim, temos narrativas de demônios chamados de espíritos impuros ou imundos nos sinóticos, possivelmente um desenvolvimento histórico que se pode traçar na leitura de textos judaicos antigos, servindo de janelas para as idéias e mentalidades dos grupos religiosos em torno desses textos. O trabalho, então, testará as contribuições do Mito dos Vigilantes, à luz de uma *longa duração*, para o demoníaco, em especial, nas imagens simbólicas da expressão *pneûma akátharton*.

## **CAPÍTULO I:**

### **O MITO DOS VIGILANTES E A TRADIÇÃO DE ENOQUE: RASTROS E IMAGENS DA QUESTÃO DO MAL NA LITERATURA ENOQUITA.**

## 1. O Livro Etíope de Enoque: história da pesquisa

O *Mito dos Vigilantes* está preservado no Livro dos Vigilantes, que pertence a uma obra maior conhecida como I Enoque. Este texto, por sua vez, somente foi preservado totalmente na versão etíope (em Ge'ez), e tem aproximadamente 49 manuscritos<sup>5</sup>. A publicação do Enoque etíope iniciou-se no séc. XIX, impulsionando muitos pesquisadores a levarem a sério sua importância. A primeira edição do texto etiópico foi realizada por R. Laurence em 1839. Depois dessa, surgiu uma edição crítica feita em 1851 por A. Dillmann, sendo sucedida em 1902 pela obra crítica de J. Flemming. Quatro anos depois, R.H Charles apresentou seu “The Ethiopic Version of the Book of Enoch”<sup>6</sup>. Somente em 1978 Michael Knibb<sup>7</sup> lança sua edição etíope levando em consideração os textos aramaicos editados por J. T. Milik. Em aramaico temos somente fragmentos encontrados entre os textos das cavernas de Qumran, perto do Mar Morto. Para esta pesquisa, os textos de Qumran mostraram que desde o terceiro século a.C. o Livro dos Vigilantes já circulava em língua aramaica<sup>8</sup>.

Existem, também, alguns textos de I Enoque em grego. A versão grega está presente em quatro textos: 1) *Codex Panopolitanus* descoberto em 1886 na Panópolis, no Egito, e publicado em 1892 por U. Bouriant. Esse contém I Enoque 1-32; 2) *Codex Vaticanus*, achado em 1809 e publicado por Card A. Mai em 1844, preservando I Enoque 82,42-49; 3) Fragmentos conservados na *Chronography* de G. Syncellus. O primeiro a publicar os textos de G. Syncellus foi o estudioso renascentista Joseph Scaliger em 1606<sup>9</sup>; 4) *Papiro Chester Beatty-Michigan*, um códice do Séc. IV contendo I Enoque 97,6 - 107,14, publicado por C. Bonner em 1937.

---

<sup>5</sup> COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Imagination: an Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. New York, CROSSROAD, 1989. p. 33.

<sup>6</sup> DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. IV. Madri, Ed. Cristiandad, 1987. p. 34.

<sup>7</sup> KNIBB, Michael A. *The Ethiopic Book of Enoch: a New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Oxford, Clarendon Press, 1978.

<sup>8</sup> GARCÍA MARTÍNES, Florentino. *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*. LEIDEN. NEW YOURK. KÖLN, E.J. Brill, 1994. p.60-72; KVANVIG, H.S. Gen 6,3 and the Watcher story. In: *Henoch* 25 (2003): 278-299; KVANVIG, H.S. Gen 6,1-4 as an Antediluvian Event. In: *Jornal for the Study of the Old Testament* 16 (2002): 79-112.

<sup>9</sup> REED, Annette Yoshiko. *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*. New York, Cambridge University Press, 2005. p.2; NICKELSBURG, George W. E. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*. Philadelphia, Fortress, 1981.



É consenso entre os pesquisadores que I Enoque tem caráter compósito, uma coleção de cinco livros que não estão na ordem cronológica, pertencentes a um longo período do judaísmo desde o segundo templo até a era cristã<sup>10</sup>.

Na década de 70, J. T. Milik<sup>11</sup> editou os fragmentos aramaicos encontrados em Qumran. Segundo ele, as mais antigas partes de I Enoque são do período pré-macabaico (Livro dos Vigilantes e Livro Astronômico). Mesmo que Milik date o Livro Astronômico como anterior ao Livro dos Vigilantes<sup>12</sup>, “este tem provado ter mais utilidade na iluminação da emergência e desenvolvimento da literatura apocalíptica, especialmente concernente a origem do mal”<sup>13</sup>.

A divisão dos livros é a seguinte: Livros dos Vigilantes (6-36), Parábolas de Enoque (37-71), Livro Astronômico (72-82), Livros dos Sonhos [com o apocalipse dos Animais] (83-90) e Epístola de Enoque (91-105). Dentro da Epístola de Enoque encontramos o *Apocalipse das Semanas* (93, 1-10; 91, 11-17). Em Qumran foram achadas em aramaico partes de todos os livros de I Enoque<sup>14</sup> – com exceção ao livro das Parábolas. Do Livro Astronômico, por exemplo, foram encontradas quatro cópias em lugares diferentes. Um fato intrigante para os pesquisadores é a presença de onze cópias do “Livro dos Gigantes” (1Q23; 2Q26; 4Q203; 4Q530-3; 6Q8)<sup>15</sup>. O Livro dos Gigantes não estaria na coleção etíope, segundo P. Sacchi, Milik e Diez Macho, porque tem a audácia de afirmar o arrependimento de Semiaza e dos anjos caídos, que em outro lugar aparecem como condenados e sem perdão. Sua heterodoxia levou o Livro das Parábolas ficar em seu lugar<sup>16</sup>.

---

<sup>10</sup> Desde R. H. Charles tem se estabelecido que I Enoque é uma coleção de pelo menos cinco separados escritos. REED, Annette Yoshiko. *Fallen Angels and the History of Judaism...* p. 3. Ver também: CHARLES, R. H. *The Book of Enoch or I Enoch*. Oxford, 1912. p. XXVII-XXX; COLLINS, J. J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London, Routledge, 1997.

<sup>11</sup> MILIK, J. T. *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*. Oxford, Clarendon Press, 1970.

<sup>12</sup> Ao contrário, G. Boccaccini acredita ser o livro dos vigilantes anterior ao Livro Astronômico. Para ele a ordem cronológica seria a seguinte: Livro dos Vigilantes (1-36), Livro Astronômico (72-82), Livros dos Sonhos (83-90), Epístola de Enoque (91-105), Parábola de Enoque (37-71). BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways Between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1998. p. 12.

<sup>13</sup> REED, Annette Yoshiko. *Fallen Angels and the History of Judaism...* p. 3

<sup>14</sup> Livro Astronômico (4Q208-11); Livro dos Vigilantes (4Q201,202); combinação do Livros dos Sonhos e Livros dos Vigilantes (4Q201,202). 4Q204 tem fragmentos do Livros dos Vigilantes, Livro dos Sonhos, Epístola de Enoque e o Livro de Noé (I Enoque 104-107). Ainda temos outros fragmentos dos livros dos Sonhos (4Q207) e da Epístola de Enoque (4Q212).

<sup>15</sup> COLLINS, J. J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls...* p.22. Para uma exposição detalhada do Livro dos Gigantes, ver: GARCÍA MARTÍNES, Florentino. *Qumran and Apocalyptic...* p. 97-115.

<sup>16</sup> DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento...* p.20

A discussão a respeito da formação em cinco livros de I Enoque, como uma espécie de Pentateuco, existe desde 1925 com G. H. Dix, quando afirmou ter sido a coleção enóquica um modelo para a coleção mosaica<sup>17</sup>. Segundo J. T. Milik ocorreu o contrário, pois I Enoque foi quem se modelou a partir do Pentateuco de Moisés. E ainda, acrescentou que os dois circulavam em Qumran desde 100 a.C<sup>18</sup>. Sua proposta, escrita na edição dos textos aramaicos afirma ser os cinco livros representantes de um pentateuco contrário ao mosaico. Em 2001 Knibb ainda reafirma que “é clara a evidência de um Pentateuco enóquico”<sup>19</sup> Contudo, não há evidências textuais para esse tipo de afirmação<sup>20</sup>, e desde 1983 D. Dimant tem apresentado a hipótese de que a ordem da coleção reflete uma projeção da carreira de Enoque<sup>21</sup>.

Na edição etíope, os capítulos 1-5 são tratados como introdução, enquanto 106-108 como epílogo. Neste último bloco, encontramos o apocalipse ou Livro de Noé. Para Florentino García Martínez, o Livro de Noé é um texto autônomo perdido, mas testemunhado em alguns textos judaicos. Por exemplo, no *4QMess Ar* ele acredita encontrar parte da obra noélica<sup>22</sup>.

O Livro de Noé não é encontrado no catálogo dos livros apócrifos. No entanto, sua existência é atestada em duas explícitas alusões na literatura judaica do segundo templo (Jub 10,13; 21,10). Segundo García Martínez no livro de I Enoque são reconhecidos pelos estudiosos três tipos de inserções do Livro de Noé<sup>23</sup>:

- a) No Livro dos Vigilantes: 6,3-8; 8,1-3; 9,7;10,1-3; 17-19<sup>24</sup>.
- b) No Livro das Parábolas: 39,1-2; 54,7-55,2; 60 ; 65-69,25.
- c) No cap. 106-107.

Além dos já mencionados, em Jubileus ele apresenta outras passagens que preservam o Livro de Noé (Jub 5,6-11; 7,21-25; 6,2-4. 10-14; 7,27-33; Jub 7, 34-37; Jub 8,9-9,25)<sup>25</sup>.

---

<sup>17</sup> DIMANT, D. The Biography of Enoch and the Books of Enoch. In: *Vetus Testamentum* 33, n. 1 (1983): 14-29. p. 18.

<sup>18</sup> Ver sua discussão em: MILIK, J. T. *The Books of Enoch...* pp. 4, 22, 54-5, 57-8, 76-7, 109-10, 183-5, 227, 310

<sup>19</sup> KNIBB, M. Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: The Case of I Enoch. In: *Journal for the Study of Judaism* 32, n. 4 (2000): 396-415. p. 403.

<sup>20</sup> COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Imagination...* p. 33.

<sup>21</sup> DIMANT, D. The Biography of Enoch... p. 19-29.

<sup>22</sup> GARCÍA MARTÍNES, Florentino. *Qumran and Apocalyptic...* p. 24.

<sup>23</sup> GARCÍA MARTÍNES, Florentino. *Qumran and Apocalyptic...* p. 27.

<sup>24</sup> Contudo, García Martínez somente percebe a presença do Livro de Noé em um lugar do Livro dos Vigilantes (10,1-3). GARCÍA MARTÍNES, Florentino. *Qumran and Apocalyptic...* p. 6

<sup>25</sup> GARCÍA MARTÍNES, Florentino. *Qumran and Apocalyptic...* p. 39.

Toda essa exposição feita por García Martínez é muito hipotética, por isso incerta. Ele mesmo mostra como as possíveis alusões ao livro de Noé variam de autor para autor<sup>26</sup>. Por isso, se realmente existiu o livro, foi diluído em outras obras. Desta forma, o material presente em I Enoque, e suas utilizações posteriores, será tratado como tradições enoquitas.

Diante da vasta literatura ligada a figura de Enoque, podemos afirmar a existência de um judaísmo autônomo – depois veremos também não somente como Judaísmo, mas movimento – enoquita<sup>27</sup>, tendo como mito fundante e reposta para a origem do mal o *Mito dos Vigilantes* (I Enoque 6-11).

### **1.1. O personagem Enoque: de homem a homem divino.**

“A brevidade do conteúdo bíblico fica acentuada, ao contrastarmos com a riqueza de tradições sobre Enoque no Judaísmo e Cristianismo”. Com essas palavras A. Reed começou o livro fruto de sua tese doutoral<sup>28</sup>. Na Bíblia hebraica temos apenas algumas menções a Enoque (Gn 5,21-24; I Cr 1,3). A partir do Judaísmo do segundo templo grupos judaicos produziram uma enorme quantidade de literatura, onde Enoque tornou-se eixo de conexão literária. Essa literatura levou alguns pesquisadores a crerem num movimento religioso dentro do judaísmo: judaísmo enoquita, que foi preservado por muito tempo e serviu de fonte para a comunidade de Qumran e ao próprio Cristianismo. Mas sobre isso, trataremos com maiores detalhes no decorrer do trabalho. O que importa aqui é mostrar como Enoque tornou-se importante para o judaísmo e, posteriormente, para o Judaísmo cristão.

Como bem percebeu A. Reed:

Ele tornou-se um escriba, sábio e cientista. Como visionário, ele é tomado para o céu e atravessa com anjos a terra até seus confins. Como testemunha e profeta, ele exorta contra o

---

<sup>26</sup> GARCÍA MARTINES, Florentino. *Qumran and Apocalyptic...* p. 27. Nessa parte o autor mostra um quadro onde lista as posições de alguns autores em relação aos textos na tradição de Enoque.

<sup>27</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis*; BOCCACCINI, Gabriele. *Roots of Rabbinic Judaism: an Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*. Brand Rapids, Eerdmans, 2002.

<sup>28</sup> REED, Annette Yoshiko. *Fallen Angels and the History of Judaism ...* p.1.

pecado, prevê a história, e até intercede pelos anjos pecadores<sup>29</sup>

<sup>30</sup>

Em alguns textos de Qumran, ele é visto como uma espécie angelical, um homem divino ou um messias angelomórfico. “Angelomorfismo”<sup>31</sup> é um conceito que apresenta a dimensão transcendente e espiritual da criação em vários graus, ainda que sempre subordinado a Javé em contraste com o politeísmo cananita. Como, também, o processo de algumas figuras de homens transformados em anjos/deuses através de divinização derivada do próprio Deus. O *Midrash Gedullath Mosheh* mostra Moisés, em sua ascensão, passando por uma transformação e se tornando anjo, um ser celeste<sup>32</sup>.

Alguns pesquisadores, por exemplo, acreditam ser Enoque o misterioso personagem messiânico de *4QMess Ar*. Para esses, o texto anuncia a vinda de um *Enoque Redivivus*<sup>33</sup>. Por isso, temos em Enoque uma mutação simbólica, reflexo de apropriações e desenvolvimento imagético, rico em complexidade e dinâmica<sup>34</sup>.

## 1.2 A relação de I Enoque com Gn 6,1-4

Ao lermos o livro de I Enoque logo nos deparamos com a nítida relação do Mito dos Vigilantes (6-11) e o livro de Gênesis, em especial com a narrativa de Gn 6,1-4. A

---

<sup>29</sup> REED, Annette Yoshiko. *Fallen Angels and the History of Judaism...* p.1

<sup>30</sup> Como afirmou Anderson de Araújo, numa recente dissertação: “A tradição de Enoque, ou enoquismo, teve um grande florescimento no período pós-exílio devido ao contexto político, sociológico e cultural do Oriente Médio, período este marcado por intensas lutas políticas, divisões, levantes e diversidade ideológica entre os judeus, favorecendo, dessa forma, o surgimento do apocalipsismo e da literatura apocalíptica da qual *I Enoque* faz parte”. Ver: ARAÚJO, Anderson Dias. *Anjos Vigilantes e Mulheres Desveladas: Uma relação possível em 1 Coríntios 11,10?* Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 2009. p. 5. Sobre a discussão teórica a respeito do apocalipsismo, ver a nota 93.

<sup>31</sup> Para um maior aprofundamento do assunto, ver: GIESCHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology Antecedents and Early Evidence*. Leiden, Brill, 1998. p. 51-187.

<sup>32</sup> Ver: MACHADO, Jonas. *Transformação Mística na Religião do Apóstolo Paulo. Recepção do Moisés glorificado em 2 Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. São Bernardo do Campo, 2007, Tese (doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo. Em especialmente o capítulo III.

<sup>33</sup> GARCÍA MARTÍNES, Florentino. *Qumran and Apocalyptic...* p. 19.

<sup>34</sup> Para o desenvolvimento do personagem Enoque na literatura judaica, temos o antigo, mas importante trabalho de Vanderkam: VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man for All Generations*. Columbia, University of South Carolina Press, 1995. Também temos o importante comentário de Nickelsburg de 2001: NICKELSBURG, George W. E. *I Enoch: a Commentary on the Book of I Enoch, chapters 1-36; 81-108*. Minneapolis, Fortress, 2001; e o trabalho de J. J. Collins: COLLINS, J. J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*; COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Imagination*.

pergunta que vem a mente é: quem surge primeiro? Ou, quem depende de quem? No decorrer da história da pesquisa, algumas soluções foram propostas. Contudo, não há um consenso entre os especialistas.

Como veremos no decorrer deste trabalho, o próprio mito é uma obra compósita de pelo menos duas tradições (Semiaza e Azazel) reunidas num mesmo bloco textual (6-11), posteriormente relido e preservado no mesmo livro, nos capítulos 12-16. Neste sentido, a narrativa de seres angelicais caídos ou possuindo mulheres é comum na literatura judaica desde, pelo menos, o segundo século a.C. No entanto, o testemunho textual de 6-11 não representa sua mais antiga existência, pois a tradição de Semiaza e Azazel tem suas histórias particulares, mais antigas do que próprio mito dos vigilantes enoquita. Ou seja, a antiguidade dessas tradições pode complicar até mesmo as afirmações de Gênesis como anterior a I Enoque 6-11.

Milik em sua edição optou pela hipótese de I Enoque como texto parente de Gênesis, e anterior ao texto bíblico<sup>35</sup>. Na década de noventa, Paolo Sacchi esclareceu que Gn 6,1-4 é um simples sumário de uma história maior. Essa longa história é encontrada em I Enoque 6-11, cujo centro seria uma outra narrativa, mais antiga, o “Livro de Noé” (que mencionamos)<sup>36</sup>. Para ele, Gênesis é uma reação à história de anjos que coabitam com mulheres, numa espécie de demitologização, transformando o texto numa etiologia aos heróis do mundo antigo<sup>37</sup>. Em 1993, P. R. Davies ainda nas mesmas perspectivas de Sacchi e Milik, afirma que o texto de Gênesis pressupõe o conhecimento de I Enoque 6-11 por parte de seus leitores<sup>38</sup>.

Posteriormente, a ordem foi invertida, e é a mais aceita entre os estudiosos atuais<sup>39</sup>. Nessa perspectiva, lê-se Gênesis como porta de entrada para fórmulação da história de I Enoque 6-11. P. S. Alexandre chegou dizer que esse texto é um elaborado *midraxi* de Gn 6,1-4<sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup> MILIK, J. T. *The Books of Enoch*... p. 31.

<sup>36</sup> SACCHI, P. *Jewish Apocalyptic and its History*. JSPSup 20. Sheffield, Sheffield Academic, 1990. p.82.

<sup>37</sup> SACCHI, P. *Jewish Apocalyptic and its History*... p. 178

<sup>38</sup> KVANVIG, H.S. Gen 6,1-4 as an Antediluvian Event... p.278.

<sup>39</sup> A lista é grande, mas apresento aqui alguns dos mais significativos. Nickelsburk: *I Enoch* (2001); The Book of Enoch in Recent Research. In: *Religious Studies Review*, 7 (1981): 210-217. James Vanderkam: *Enoch and the Growth of an apocalyptic Tradition*. CBQMS 16. Washington, DC: CBA, 1984; *Enoch, a Man for All Generations*. Para maiores detalhes, ver: VANDERKAM J. The Interpretation of Genesis in 1 Enoch. In: FLINT, P.W. (ed.). *The Bible at Qumran. Text, Shape and Interpretation*. Grand Rapids, 2001, p.129-148.

<sup>40</sup> ALEXANDRE, P. S. The Targumim and Early Exegesis of ‘Sons of God’ in Genesis 6. In: *Journal of Jewish Studies* 23 (1972): 60-71. p. 60.

H. S. Kvanving, num recente artigo, mostra que essa relação de Gênesis e I Enoque 6-11 não é tão simples, como pressupõe a maioria dos pesquisadores modernos. Ele admite a dependência da tradição enoquita, mas diz que a relação entre a história dos Vigilantes e Gênesis é muito mais complexa que simplesmente assumir que os escribas enoquitas utilizaram o texto de Gênesis em sua forma como está na Bíblia hebraica. Segundo o autor, o que se reflete em I Enoque é um antigo estágio da tradição de Gênesis. E por outro lado, os escribas de Gênesis também conheciam uma tradição enoquita, ou um primeiro estágio dessa tradição, anterior ao que nós conhecemos<sup>41</sup>.

O autor do Mito dos Vigilantes utilizou-se do texto, ou de uma parte antiga, de Gênesis para adequar suas propostas teológicas da origem do mal e dos pecados na Terra. Com suas novas leituras, em especial I Enoque 12-16, temos até mesmo o tema da origem dos seres malignos, não mais diretamente pelo texto bíblico, mas no próprio Mito dos Vigilantes.

Gênesis narra da seguinte maneira a má ação pré-diluviana:

Aconteceu que, como os homens começaram a multiplicar-se sobre a face da terra, e lhes nasceram filhas, viram os filhos de Deus (~yhil ḥh(yhb.) que as filhas dos homens eram formosas; e tomaram para si mulheres de todas as que escolheram. Então disse o SENHOR: Não contenderá o meu Espírito para sempre com o homem; porque ele também é carne; porém os seus dias serão cento e vinte anos. Havia naqueles dias *Nefilins* (~yl pl) na terra; e também depois, quando os filhos de Deus entraram às filhas dos homens e delas geraram filhos; estes eram os valentes (~yrBbl); que houve na antiguidade, os homens de fama (Gn 6,1-4).

Em Gn 6,4 aparece o termo *gibborim* para descrever os filhos da relação entre os “filhos de Deus” (na tradição de Enoque são os anjos Vigilantes) com as “filhas dos homens”; estes são homens de renome. Desta maneira, na Bíblia Hebraica não há uma conotação maléfica para a prole híbrida<sup>42</sup>, bem diferente da narrativa dos Vigilantes, que

---

<sup>41</sup> KVANVIG, H.S. The Watcher Story and Genesis an Intertextual Reading. In: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 18, n. 2 (2004): 163-183. p. 180-181.

<sup>42</sup> WRIGHT, A. T. Evil Spirits in Second Temple Judaism: the Watcher Tradition as Background to the Demonic Pericopes in the Gospels. In: *Enoch* 28 (2006): 141-160.

deu significado bem negativo aos *gibborim*<sup>43</sup>. Em I Enoque 7,4 eles comeram tudo, até mesmo os seres humanos.

Ainda, em Gênesis nem mesmo a ação dos filhos de Deus aparentava ter alguma conotação negativa<sup>44</sup>. E isso fica claro no texto porque o dilúvio é uma ação de Deus contra os pecados humanos e não contra os *Nefilins* e muito menos contra os *gibborim*, pois são os homens de renome. O que está por trás de Gênesis não é o Mito dos vigilantes, mas provavelmente imagens do épico Atrahasis<sup>45</sup>.

O tema da sexualidade está presente nas duas tradições. No entanto, a imagem dos ensinamentos ocultos é uma das alterações feitas pela tradição de Enoque. Com I Enoque 6-11, lido juntamente com 12-16, nós temos uma narrativa onde a causa do mal do mundo é fruto de uma ação celeste, servindo de etiologia para o pecado e maus espíritos (I Enoque 15).

## 2. Visão geral do Livro dos Vigilantes<sup>46</sup>.

Apresentar-se-á o Mito dos Vigilantes, em suas duas leituras (6-11 e 12-16), juntamente com o conteúdo geral do Livro dos Vigilantes, para depois nos determos no tema do mal na literatura de Enoque e suas apropriações.

Existem algumas propostas de divisão do livro<sup>47</sup>. No entanto, o livro pode ser dividido em três grandes partes<sup>48</sup>: introdução (1-5); 6-16 (história dos vigilantes) e 17-

---

<sup>43</sup> A LXX lê esse texto à luz da antiga literatura grega e babilônica, traduzindo tanto *gibborim* e *Nefilins* como gigantes. Por isso as muitas confusões.

<sup>44</sup> COLLINS, J. J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls...* p. 30. NICKELSBURG, George W. E. *Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11*. In: *Journal of Biblical Literature* 96, n. 3 (1977): 383-405. p. 386. Segundo R.S. Hendel em Gênesis os filhos de Deus não são tratados como rebeldes e nem punidos. E ainda, a mistura sexual com as mulheres não é diretamente condenada. Hendel, R. S. *Of Demi-gods and the Deluge: Toward in Interpretation of Genesis 6:1-4*. In: *Journal of Biblical Literature* 106/1 (1987): 13-26. p. 16.

<sup>45</sup> COLLINS, J. J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls...* p.31; KVANVIG, H.S. *The Watcher Story and Genesis...* p. 181. Ver também KVANVIG, H.S. *The Watcher Story...* p. 181-183.

<sup>46</sup> As citações dos textos serão feitas em comparação às edições de J. Charlesworth, Diez Macho e Niklesburg and Vanderkam. Cf.: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha - Apocalyptic Literature and Testaments*. Vol I, New York, Doubleday, 1983; DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. IV; NICKELSBURG, George W. E.; VANDERKAM, James C. *1 Enoch: A new translation*. Minneapolis, Fortress, 2004.

<sup>47</sup> Ver a lista proposta por García Martínez: GARCÍA MARTÍNES, Florentino. *Qumran and Apocalyptic...* p. 61.

<sup>48</sup> COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Imagination...* p.36.

36 (viagens de Enoque). Vanderkam faz uma divisão ainda mais complexa. Ele divide os capítulos do Livro dos Vigilantes da seguinte maneira<sup>49</sup>:

1-5: Uma repreensão escatológica

6-11: História sobre a descida dos anjos e pecado

12-16: Enoque e a petição dos Vigilantes

17-19: Primeira jornada de Enoque

20-36: Segunda jornada de Enoque

A introdução, dos capítulos 1-5, inicia dizendo serem “as palavras da benção de Enoque”, onde ele abençoa os justos e eleitos que estarão presentes no dia da aflição, quando forem destruídos os ímpios e malvados (1,1-2). Este ato de abençoar lembra a benção mosaica de Dt 33, num contexto escatológico; esta é uma paráfrase da benção final de Moisés<sup>50</sup>. No verso 2, o texto toma emprestadas as imagens do oráculo de Balaão de Nm 22-24. Os capítulos de 1-5 nas últimas pesquisas são vistos como introdução não para o livro todo, mas para o Livro dos Vigilantes<sup>51</sup>. Contudo, em sua forma final, torna-se introdução da obra inteira de I Enoque.

Essa introdução apresenta uma profecia onde Deus iniciaria um julgamento tendo como reminiscência as teofanias de Dt 33, Juizes 4, Habacuque 3, Miquéias 1 etc<sup>52</sup>. A introdução ao livro, em suma, mostra o conjunto da criação que obedece ao Criador, enquanto os homens não cumprem os desígnios divinos. Por isso, acontece o dilúvio onde somente os eleitos se salvarão e viverão uma vida de paz e gozo.

De acordo com o relato dos capítulos 6-11, um grupo de seres angelicais, nomeados como *Vigilantes*<sup>53</sup>, se atraiu pela beleza das filhas dos homens [mulheres] e conspiraram entre si sob a liderança de *Semiaza*, com o propósito de possuírem-nas.

---

<sup>49</sup> VANDERKAM, James C. *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1984.

<sup>50</sup> GARCÍA MARTÍNES, Florentino. *Qumran and Apocalyptic...* p.61.

<sup>51</sup> GARCÍA MARTÍNES, Florentino. *Qumran and Apocalyptic...* p. 61

<sup>52</sup> Vanderkam percebeu que existe clara dependência na narrativa teofânica de I Enoque 3b- 7,9 das teofanias veterotestamentárias, tanto nos temas como no vocabulário. Ver: VANDERKAM, James C. The Theophany of Enoch. In: *Vetus Testamentus* 23, n. 2 (1973): 129-150.

<sup>53</sup> Em nota Vanderkam diz: “O termo *Vigilantes*, do aramaico ‘îrîn (em inglês traduzido por *Watchers*), pode se referir tanto para bons ou maus anjos. Em Dn 4,13.17.23 é usado para anjos que servem a Deus; em outro lugar, como no Livro dos Vigilantes, ele é um título para os anjos de Gn 6, 1-4 que desceram para terra e pecaram com as filhas dos homens”. VANDERKAM, James C. *Enoch and the Growth...* p.110. Segundo Rick Strelan a palavra ‘îr provavelmente deriva do hebraico/aramaico רַחַץ que significa “estar acordado/atento”, embora ele creia que a idéia carregue o significado de “proteção”. Cf. STRELAN, R. The Fallen Watchers and the Disciples in Mark. In: *Journal for the Study of the*



Quando os filhos dos homens se multiplicaram, naqueles dias, nasceram-lhes filhas bonitas e graciosas. E os vigilantes, filhos do céu, ao verem-nas, as desejaram e disseram entre si: “Venham, escolhamos para serem nossas esposas as filhas dos homens, e tenhamos filhos!” Disse-lhes então o seu chefe Semiaza: “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 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)

Com o contato com os seres humanos, os vigilantes ensinaram a arte da metalurgia e da confecção de armas. Às mulheres ensinaram a arte de ornamentar-se (maquiagem, etc.), a arte de adivinhação, magia, encantamentos, astrologia e cultivo de raízes:

Azazel ensinou aos homens a arte de fabricar espadas, facas, escudos, armadura peitoral, e técnicas para os metais, braceletes e adornos; como pintar os olhos e embelezar as sobrancelhas. Entre as pedras preciosas, escolher as mais caras e preciosas, e a metalurgia. Houve grande impiedade e muita fornicação, e corromperam os bons costumes. (8,1-3).

No texto grego ainda aparece o ensinamento de trabalhar com as plantas<sup>54</sup>. O professor Paulo Nogueira fez um didático inventário dos ensinamentos dados pelos anjos, e seus respectivos nomes presentes na narrativa<sup>55</sup>:

Azazel: a metalurgia (para fabricar armas) e a cosmética.

Amerazak: Magia (encantamentos e raízes)

---

*Pseudepigrapha* 20 (1999): 73-92. Este é um termo peculiar para literatura apocalíptica. O substantivo refere-se em Dn 4,13 a um anjo, onde na LXX ἄγγελος é traduzido como ἄγγελος. Na edição de Charlesworth, Issac traduz o termo etíópico *TEGUHAN* como “diligentes guardas”. Cf. ISAAC, E. I (Ethiopic Apocalypse of) Enoch: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha...* p. 13. Para mais detalhes sobre questões semânticas do conceito ‘*îr* ver: MURRAY, R. The Origin of Aramaic ‘*îr*, Angel’. In: *Orientalia* (n.s.) 52 (1984): 303-17.

<sup>54</sup> BLACK, M. *Apocalypsis Henochi* Grace. PVTG 3. Lieden, Brill, 1970.

<sup>55</sup> NOGUEIRA, Paulo A. S. O Mito dos Vigilantes: apocalípticos em crise com a cultura helenista. *Religião e Cultura*, n. 10 (2006): 145-155.

Armaros: como anular encantamentos

Baraquiel: os astrólogos

Kokabiel: os signos

Tamiel: astrologia

Asradel: o ciclo lunar.

Os Vigilantes ao terem relações sexuais com as mulheres geraram gigantes. Esses seres híbridos comeram toda a alimentação da terra, e depois os próprios seres humanos (7,1-6). Com o derramamento de sangue a humanidade clamou a Deus (8,4).

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 (I Enoque 9). Em resposta à solicitação dos anjos, Deus envia o anjo Sariel para alertar Noé do iminente julgamento que viria sobre o mundo.

A narrativa continua, Deus envia Rafael para prender Azazel nas profundezas do deserto, onde ficaria até o julgamento final (10, 4-6). O texto apresenta uma purificação futura [dilúvio] por causa dos segredos celestiais que foram ensinados (10,6). Depois, Deus envia Gabriel a fim de destruir, sem misericórdia, os gigantes (10,4-12):

Para Gabriel disse o Senhor: “vá a eles, os bastardos [gigantes], à raça mestiça, filhos da fornicção, e aniquila os filhos dos vigilantes que estão entre os homens. Coloca-os uns contra os outros, para que se matem mutuamente. Não se prolongue mais os dias de suas vidas!”

E a Miguel, Deus ordenara que prendesse *Semiaza* e os anjos rebeldes, e os encarcerassem por sete gerações nos vales profundos da terra, até o dia do juízo final, quando finalmente serão lançados no fogo eterno (10,11-15), quando então florescerá a justiça e a paz entre os justos da terra (10,16-11,2).

Os capítulos 12-16 de I Enoque já é uma releitura dos capítulos 6-11<sup>56</sup>. Naqueles, Enoque é inserido e serve como ponto de partida para sua jornada revelatória. J.J. Collins diz que “como capítulos transacionais eles servem como chave para a maneira na qual os livros são conectados. Enoque é introduzido especialmente em resposta a crise causada pelos vigilantes, e atua como intermediário no céu”<sup>57</sup>. Nesses capítulos, Deus o comissiona como seu mensageiro, papel que era reservado aos anjos,

<sup>56</sup> NICKELSBURG, George W. E. and VANDERKAM, James C. *I Enoch: A new translation...* p. 3.

<sup>57</sup> COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Imagination...* p. 36.

para anunciar aos Vigilantes seu julgamento. 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, fornicando com mulheres e se contaminando com o sangue delas (15,4). A figura de Azazel é proeminente, enquanto Semiaza desaparece.

A condenação de Azazel é anunciada e depois do julgamento de todos os Vigilantes (13, 1-3). Então, aparece a cena de intercessão de Enoque pelos anjos a Deus. Suas petições são negadas, e a única coisa que resta a eles é a condenação e desgraça futura (13,4-10)<sup>58</sup>.

Os gigantes são condenados à destruição (14,5). Contudo, com a morte desses, filhos das mulheres com os anjos, seus espíritos são liberados e transformam-se em espíritos malignos gerando uma vasta proliferação de demônios.

Agora, os gigantes nascidos da união de espírito com carne serão chamados de espíritos malignos na terra e sobre a terra terão sua morada (...), maus espíritos serão sobre a terra. Os espíritos dos gigantes, os *Nefilins* oprimem, corrompem, atacam, pelejam, promovem a destruição; comem e não se fartam, bebem e não matam a sede. Esses espíritos atacam homens e mulheres, pois desses procederam (...). Aonde quer que haja sido os espíritos de seu corpo, pereça sua carne até o dia da grande consumação do juízo, com a qual o universo perecerá com os vigilantes e ímpios. (15, 8-16,1).

No capítulo 17, Enoque inicia sua jornada guiado pelos anjos: “me levaram a um lugar que onde os que estão são como fogo abrasador, e quando querem, se aparecem como anjos” (17,1). Na sua primeira viagem Enoque é trasladado às câmaras da luz, raios, tronos e águas primordiais. Ali contempla os depósitos dos ventos e o lugar final do castigo dos anjos (estrelas): “Vi as câmaras de todos os ventos... vi os fundamentos da terra” (18,1). Segundo esta primeira jornada, ele vê os anjos que se uniram às mulheres: “aqui permanecem os anjos que se uniram às mulheres”. Eles são acusados de levarem os homens a adorarem aos demônios (19,1). E a Enoque é confirmada a condenação desses no dia do juízo. Assim, o capítulo 19 termina com uma conclusão dessas primeiras visões (19,3).

No capítulo 20 há uma listada de anjos. No manuscrito etíope são listados seis, mas no manuscrito grego há sete. Os primeiros quatro anjos são citados durante a

---

<sup>58</sup> Os capítulos 14-16 mostram as visões de Enoque concernentes à condenação dos Vigilantes.

segundo jornada de Enoque (Uriel, Rafael, Raquel e Miguel). A cada anjo é dada uma função, que serve como uma introdução para a segunda viagem de Enoque. Para Diez Macho esse texto deveria estar depois do capítulo 9<sup>59</sup>.

Assim, no capítulo 21 a viagem é prolongada; alguns chamam de segunda viagem de Enoque. Primeiro ele vai até o caos, um lugar “deserto e terrível”. Guiado por Uriel, que dialoga com ele, é revelada a identidade dos presos daquele lugar terrível: seriam os anjos que pecaram contra as ordens de Deus, e foram aprisionados por toda eternidade.

No capítulo 22 Enoque é levado para outro lugar. É onde estão os espíritos dos mortos, presos até os dias do julgamento. Neste lugar estavam tanto as almas dos justos como dos pecadores. O lugar é dividido em quatro sessões: 1º (22, 5-7) para os justos que sofreram perseguição e morte injusta, tendo como tipo Abel; 2º (22, 8-9) está o resto dos justos; 3º sessão (22, 10-11) os pecadores que não sofreram nenhum castigo enquanto vivos e a 4º sessão (12-13), onde estão os pecadores perseguidos durante sua vida e assassinados por outros pecadores. Contudo, esta divisão do lugar visto por Enoque tem suas controvérsias. Charles e Collins<sup>60</sup> contam somente três lugares, enquanto Knibb, como Diez Macho, contam quatro. Para Knibb a divisão seria assim: 1º para os justos em geral (22, 9b), 2º (22, 10-11) para os ímpios prósperos, 3º (22,12) para os justos martirizados e 4º (22,13) para os ímpios que sofreram em vida<sup>61</sup>. Assim, o capítulo 22 termina com uma espécie de conclusão: “Bendito és meu Senhor, Senhor da glória e justiça, que reinas eternamente”.

Nos capítulos 23-26 Enoque é levado a vários lugares, ainda dentro do contexto da segunda viagem. Primeiro, a outro lugar no ocidente até os confins da Terra (23,1), com auxílio do anjo Raquel; depois para outro lugar na terra, onde viu um monte de fogo que clareava de dia e noite (24,1), ali há sete montes esplendorosos (24,2). O sétimo era rodeado por árvores aromáticas. Este monte era onde estava sentado o Senhor da glória (v.3). Numa linguagem escatológica, o texto diz que esse aroma será acessado pelos justos depois do juízo. O verso 7 do cap. 24 novamente há uma exaltação a Deus como em 22,14. Na terceira deslocação de Enoque ele vai para o centro da terra: “De lá fui pelo centro da terra e vi um lugar bendito e fecundo” (26,1), onde viu o monte santo. Esta é uma referência a Jerusalém. Nas cenas dos capítulos 26 e

---

<sup>59</sup> DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento...* p.56.

<sup>60</sup> CHARLES, R. H. *The Book of Enoch*; COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Imagination...* p. 1-17.

<sup>61</sup> DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento...* p.58.

27 o anjo que está ao lado de Enoque é Rafael, que explica para quem seria o vale que viu no capítulo 26: “Este vale maldito é para os malditos até a eternidade” (27,2).

Nos capítulos 28-33 Enoque é levado na metade da montanha do deserto, que talvez seria *Arabah*, vale regado pelo Jordão<sup>62</sup>. Nesta parte da viagem ele contempla árvores aromáticas. Acima dos lugares das árvores que exalavam perfume, ele vê lugares de águas inesgotáveis. Depois de contemplar as árvores aromáticas, ele vai para cima de sete montes, no capítulo 32, e depois de passar o mar Eritreo (Golfo Pérsico, Oceano Índico) e Zotiel, ele chega ao paraíso, onde havia ainda mais árvores aromáticas. No meio das árvores, ele encontra a árvore do conhecimento, do livro de Gênesis. O capítulo termina com Rafael identificando a árvore: “Esta é a árvore do conhecimento, a qual comeram teu antigo pai e antiga mãe antes de você, e adquiriram sabedoria e abriram seus olhos de modo que perceberam que estavam nus e foram expulsos do paraíso” (26,6).

Segundo Nickelsburg, em seu comentário, a descrição da árvore do conhecimento em 26,3-6 e a *árvore da vida* em 24,4–25,6, em paralelo, é suficiente para indicar que os textos foram compostos por um mesmo autor, ou que um foi composto com o outro em mente. Chama atenção, também, uma importante diferença: a árvore da vida, localizada no paraíso montanhoso de Deus, tinha grande significado escatológico; ela pode ser transplantada para Nova Jerusalém, o local da vida eterna no futuro. Diferentemente da árvore do conhecimento, limitada ao passado histórico em relação com os primeiros pais.<sup>63</sup>

Depois de passar pelo paraíso, Enoque vai para os confins da terra, onde vê enormes bestas, distintas uma das outras, e compara-as às aves. Paralelo ao Livro Astronômico, nos versos 3-4 aparecem instruções sobre os astros dos céus, suas constelações, posições, número e tempo. Tudo isso ele anota em escrito, para guardar os seus nomes, leis e funções.

A sessão de I Enoque 34-36,4 é a conclusão do livro dos Vigilantes na sua presente forma (etíope), e especificamente a conclusão da segunda jornada iniciada no capítulo 21. Enoque vai para o norte, leste, sul e depois volta para o oeste e contempla três portas abertas no céu, de onde saem os ventos. Estas portas estão presentes no norte (cap. 34), no ocidente (cap. 35), no sul e no oriente (cap. 36). Depois de passar pelos pontos cardeais, ele volta para o oriente (leste) de onde ele saiu no capítulo 33.

---

<sup>62</sup> DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento...* p. 61.

<sup>63</sup> NICKELSBURG, George W. E. *I Enoch...* p. 302.

Nickelsburg acredita que 34,2-3 e 36, 1 formam um sumário para o capítulo 76 de I Enoque<sup>64</sup>.

Como acontece no fim dos capítulos 22, 24, 25, 26 e 27 o texto termina com uma doxologia, bendizendo o Senhor da glória e referindo-se a anjos e seres humanos, acrescentando um cósmico escopo para a conclusão do livro dos Vigilantes.

### **3. Mito dos Vigilantes: o conceito do mal e do demoníaco.**

A história dos Vigilantes é o fundamento de uma tradição maior de Enoque<sup>65</sup>. A sua forma mais elementar encontra-se em I Enoque 6-11, relida e aumentada na própria tradição enoquita e posteriormente nas tradições judaica e cristã. O tema da origem do mal é central no mito, em suas releituras ele é desenvolvido e aparece no decorrer da tradição.

#### **3.1. O demoníaco na Bíblia Hebraica.**

No trabalho, antes de analisar as contribuições do desenvolvimento imagético dentro da tradição judaica para construção da figura dos demônios, mais especificamente o *espírito imundo*, e começar no Livro dos Vigilantes, precisa-se perguntar pela presença do demoníaco na Bíblia hebraica. Não faremos o trabalho que já foi feito, mas partiremos dos resultados das pesquisas atuais.

Na academia, nos últimos trabalhos sobre esse assunto, é quase consenso não haver no Antigo Testamento uma demonologia propriamente dita, como ocorre no mundo do Oriente Próximo<sup>66</sup>, enquanto na literatura apocalíptica do judaísmo tardio

---

<sup>64</sup> NICKELSBURG, George W. E. *I Enoch...* p. 307.

<sup>65</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis*; BOCCACCINI, Gabriele. *Roots of Rabbinic Judaism*.

<sup>66</sup> Ver: SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios em Decápole. Exegese, história, conflito e interpretação de Mc 5,1-20*. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 1999. SCHIAVO, Luigi. O mau e suas representações simbólicas. O universo mítico e social das figuras de Satanás na Bíblia. In: *Estudos da Religião* 19 (2000): 65-83; SCHIAVO, Luigi. O Simbólico e o diabólico: a vida ameaçada. In: *Phoînix* 8 (2002): 230-243; RABUSKE, Irineu J. *Jesus Exorcista. Um*

existe uma proliferação de demônios, de maneira bem esquematizada e organizada. Perguntar-se somente pelo pano de fundo na literatura do Antigo Testamento para essa visão de mundo não é suficiente, pois teremos poucas respostas. Não temos na Bíblia hebraica a presença de uma personificação do mal ou um termo para designar um demônio com autonomia, ou um líder de hostes malignas, ou muito menos uma visão dualista, onde esses seres são inimigos de Deus, ou desejam impedir seus planos e projetos. Concordo com Schiavo que “a figura independente do mal, é difícil de identificar no Antigo Testamento por ser fruto de uma grande mistura cultural, com influências da magia, da religiosidade popular, do ritualismo apotropáico oficial, do simbolismo poético”<sup>67</sup>.

Em alguns textos da Bíblia hebraica, o bem e o mal estavam ligados a Javé (Is 45,6-7; Jó 2,10; Am 3,6). Por sua teologia exclusivista as ações de características demoníacas eram atribuídas a Deus, ocorrendo em alguns textos o que podemos chamar de “assimilação mítica”, onde “ao adotar antigas tradições, geralmente pré-israelitas, a teologia oficial suprime os demônios das mesmas, transferindo os traços demoníacos a Javé”<sup>68</sup>.

Posteriormente, fruto do contato cultural exílico e pós-exílico percebemos um desenvolvimento da teologia israelita em relação ao mal, pois aparecem outras figuras geradoras de males, mas mesmo elas estão debaixo das ordens de Javé. Vemos esse desenvolvimento, por exemplo, em 2 Sm 24, 1 e 1 Cro 21.1, onde Davi, no primeiro, é pelo Senhor incitado a recensear o povo (ação que seria posteriormente desaprovada), enquanto no segundo foi por Satã. Ao recontar a história, o cronista para poupar Deus da culpa direta, pois neste momento o problema da teodicéia pós-exílica é resolvido

---

*estudo exegetico e hermenêutico de Mc 3,20-30*. São Paulo, Paulinas, 2001; KILPP, Nelson. Os Poderes demoníacos no Antigo Testamento. In: *Estudos Bíblicos* 74 (2002): 23-36; PAGELS, Elaine. The Social History of Satan, Part II: Satan in the New Testament Gospels. In: *Journal of the American Academy of Religions*. 52\ 1 (1994): 221- 241. PAGELS, Elaine. The Social History of Satan, the ‘Intimate Enemy’: A Preliminary Sketch. In: *Harvard Theological Review*. 84/2 (1991): 105-128. PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1996; HAMILTON, Victor. Satan. In: Freedman, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, 1992; FORSYTH, Neil. *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*. Princeton, Princeton University, 1987.

<sup>67</sup> SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios em Decápole...* p. 133.

<sup>68</sup> KILPP, Nelson. Os poderes demoníacos no Antigo Testamento... p. 25. Kilpp mostra como exemplo Gn 32,23-33, onde a crença popular de demônios no rio Jaboc, que atacavam a noite e perdiam as forças pela manhã, foi assimilada e integrada a figura de Javé: quem lutou com Jacó, na nova apropriação israelita, era ninguém menos que Javé. Há a mesma assimilação em Ex 4, 24-26, onde a crença antiga de um demônio do deserto que atacava quem pousasse em seu território, e o sangue poderia afastá-lo; no texto o sangue afasta a Javé.

com seres celestiais como responsáveis pelas desgraças, sugere a invasão de um ser da corte divina que se infiltrou na casa real e motivou Davi a pecar<sup>69</sup>.

Satã, originalmente é uma atribuição dada a algum ser humano, no sentido de inimigo ou adversário. Em I Sm 29,4 Davi é considerado um *ljf* (Satan); o inimigo de Salomão também é um *Satan* (I Rs 11,23); em Nm 22,22.32 o anjo do Senhor que se opôs a Balaão se porta como um Satã. No sentido de opositor, o anjo age naquele momento como um obstáculo, ou seja, a expressão, também aqui, não diz que o anjo é um ser denominado “Satã”<sup>70</sup>. Com o tempo, esse mesmo Satã se torna uma figura não terrena que está na corte celestial (Zc 3,1s; Jó 1,6s; 2.1) debaixo das ordens de Deus, como um promotor de acusação dentro da imagem das cortes do Antigo Oriente. Em Jó e Zc isso é bem claro. Como se percebe satã não é na Bíblia hebraica um líder de demônios e muito menos um adversário de Deus. O diabo, na Bíblia hebraica, é diabo de Deus.

Os espíritos que levam os profetas a mentirem a Acab, em um quadro evidente de corte celeste de Javé<sup>71</sup>, são enviados por Deus (I Rs 22, 19-23) e o espírito que atormenta a Saul, não tem autonomia: vem de Javé (I Sm 16,23).

Um episódio único na Bíblia hebraica está em 1 Sm 28. Saul participa de um ritual de necromancia, em En-Dor – uma prática distintivamente cananita<sup>72</sup>. No verso 13 aparece a expressão *elohim* que sobem da terra<sup>73</sup>. Brian B. Schmidt, lendo esse episódio à luz da necromância mesopotâmica, onde se tinha a idéia da participação dos deuses que também subiam do abismo<sup>74</sup>, chega à conclusão que o termo *elohim* designa os “deuses conhecidos por serem convocados para auxiliar a necromancia na recuperação de um espírito”<sup>75</sup>. Essa lenda a respeito de Saul foi preservada pelos interesses deuteronomistas de mostrar que a terra e as suas bênçãos dependiam da completa separação das práticas religiosas dos outros povos<sup>76</sup>.

---

<sup>69</sup> PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás...* p. 70.

<sup>70</sup> RUSSEL, Jeffrey Burton. *O Diabo: as percepções do mal da antiguidade ao cristianismo primitivo*. São Paulo, Paulus, 1997.

<sup>71</sup> WOLFF, Hans Walter. *Bíblia: Antigo Testamento*. Introdução aos escritos e aos métodos de estudo. São Paulo, Paulinas, 1978. p. 16.

<sup>72</sup> SCHMIDT, Brian B. The “Witch” of En-Dor, 1 Samuel 28 and Ancient Eastern Necromancy. In: MEYER, Marvin; MERECKI, Paul (ed.). *Ancient Magic and Ritual Power*. LEIDEN/NEW YORK/KÖLN, Brill, 1995. p. 111

<sup>73</sup> A LXX traduz *yhil hl* como *Qeouj*

<sup>74</sup> SCHMIDT, Brian B. The “Witch” of En-Dor... p. 125.

<sup>75</sup> SCHMIDT, Brian B. The “Witch” of En-Dor... p. 126.

<sup>76</sup> SCHMIDT, Brian B. The “Witch” of En-Dor... p. 128



Até Belial (*bly'l*), como acredita C. Martone, na Bíblia hebraica é um conceito e não personificação do mal. Na LXX nunca é traduzido como um substantivo próprio, mas sempre por meio de termos tais como *andrej paranomoi* (homem sem lei, contra lei, Dt 13,14), também como *uiöi. loimoi.* (filhos da pestilência, I Sm 2,12), ou *anh r aḥrwn* (homem insensato, imprudente, Pv 16,27), até mesmo no chamado *Targum Onkelos* (III d.C) as passagens de Dt 13,14 e 15,9 não se refere a um nome próprio<sup>77</sup>. Isso muda na literatura apócrifa e pseudepígrafa, em Qumran e na literatura cristã.

Na literatura judaica não-canônica, pode-se ver a personificação de Belial, especialmente no *Testamento dos Doze Patriarcas*. Aqui *bly'l* ou Beliar é o nome dado ao *Príncipe do Mal, Espírito das Trevas* (Test. Levi 19,1): 1) Os homens maus são dominados por seus espíritos (Test. de Ash 1,8; Test. de Levi 3,3, Test. de José 7,4); 2) ele é oposição a Deus (Test. Dan 1,7; Test. De Naf. 3,1)<sup>78</sup>; 3) também aparece Belial como aquele que fornece aos seus seguidores uma espada causadora de muitos males (Test. de Ben. 7,1-2. 3); 3) esse Belial será vencido nos últimos dias pelo messias ( Test. de Judá 25,3; Dn 5,10; Test. Ben. 3,8).

No livro de *Jubileus* ele é um príncipe do mal, e inimigo da humanidade (Jub. 1,20-21). Em Qumran Belial pode indicar algo abstrato, como no uso bíblico, ou um anjo do mal, como na literatura apocalíptica. Qumran é o elo, que traz a idéia abstrata bíblica, genericamente negativa, e a personificação da literatura apocalíptica e do Novo Testamento, assim como da literatura patrística<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> MARTONE, C. Evil or Devil? Belial from the Bible to Qumran. *Henoch* 36 (2004):115-127. p. 117.

<sup>78</sup> Martone explica que o texto grego do *Testamento dos XII patriarcas* é fundado em duas formas ou recessões (a e b). Por exemplo, no texto da recessão b onde fala da “vontade do diabo” lê-se “vontade de Belial”. Neste caso vemos uma clara identificação filológica de Belial com mal: uma posterior evidência que a história do texto é a história da cultura envolvendo o texto original. MARTONE, C. Evil or Devil?... p. 118.

<sup>79</sup> 1QS I,16-18; 22-24 vemos a dominação de Belial (*mmšlt bly'l*), como lote de Belial (I QS II,4-5). A dominação de Belial (*mmšlt bly'l*) é o mundo fora da seita, e o lote de Belial são os que vivem naquele mundo, mudar para salvação seria se associar a seita. Os filhos das trevas (*bny hwšk*) estão debaixo da dominação dos anjos das trevas (*ml'k hwšk*) descritos na instrução dos dois espíritos (IQS III, 13 – IV,26). Para Martone *ml'k hwšk* é *bly'l*. O autor acredita que os últimos redatores do Rolo da Comunidade entendiam o termo *bly'l* como o anjo do mal. Contudo nos Hodayot (1QH<sup>a</sup> XI 27-30,32; 1QH<sup>a</sup> XII 9-14; 1QH 26-27;39) podem ter as duas idéias (um substantivo próprio ou a idéia de “worthlessness”). Diferentemente dos Hodayotes, outros textos como Rolo da Guerra personifica Belial, onde este com seu lote estarão numa guerra final contra Deus e seu lote (1QM 1,5; 15,3;18.1-3). De acordo com os textos de 1QM, pode-se perceber que em Qumran acreditava-se que o mal era parte dos planos divinos, como também sua final destruição. Aqui está a idéia dos “dois espíritos”, onde ele tem a ação das duas forças que o próprio Deus criou. Mas, com a ajuda de Deus pode-se livrar dos planos de Belial (4QMdrEscat XXII, 12 // 1QS III,24 – sobre os dois espíritos). A figura demoníaca na instrução dos “dois espíritos” é o *ml'k hwšk* e não menciona *bly'l*, enquanto em 4QMdrEscat podemos ler uma similar passagem com a menção de Belial. Isso pode sustentar que em certo estágio do desenvolvimento da teologia da Qumran, Belial e o Anjo das Trevas eram entendidos como alguma entidade, a saber, uma personificação da má dominação do mundo fora da seita. MARTONE, C. Evil or Devil?... p. 121-123.

Ocorrem na Bíblia hebraica expressões de seres animais e aterrorizantes, termos invocadores de imagens míticas de monstros marinhos, dragões, seres desérticos e divindades estrangeiras. Estes termos e imagens não são organizados como uma demonologia veterotestamentária, num escopo dualista, mas aparecem como seres do imaginário israelita em diálogo com as religiões circunvizinhas.<sup>80</sup>

A imagem dualista da existência e a possibilidade do surgimento de uma demonologia mais prolífera, menos tímida (como aparece no Antigo Testamento), estão ligadas as interações culturais exílica e pós-exílica, onde a religião de Israel moldou uma demonologia mais definida e rica. É digno de nota também a influência da tradução da Septuaginta (LXX), que traduziu como *diabolo*s, carregado do conteúdo grego, expressões como *Satan*, mudando o teor demonológico da Bíblia hebraica<sup>81</sup>.

Então, quando falamos das contribuições culturais para a demonologia neotestamentária devemos levar em consideração esse aglomerado de tradições e interações culturais. Por isso, não é a intenção afirmar que o mito dos Vigilantes seja a tradição onde esgotamos as raízes da demonologia do Novo Testamento, pelo contrário, até mesmo ele deve ser situado dentro do contexto babilônico, persa e helênico. As contribuições das relações com a Pérsia, Babilônia e Grécia para o imaginário dos demônios e seres malignos são inquestionáveis. Por isso, partir-se-á da literatura apócrifa e pseudepígrafa, em especial a apocalíptica, onde percebemos um “oculto mundo de anjos e demônios que é diretamente relevante para o destino humano”<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> *Tsiyyim* (Is 13,21; 34,14; Jr 50,30; Sl 72,9); *se'irîm* (Lv 17,7; 2 Rs 23,8; Is 13,21; 34,14; 2 Cr 11,15); *shedim* (Dt 32,17; Sl 106, 37); *Reshef/ qeteb/deber* (Dt 32,24; Hab 3,5; Sl 78,48; Jó 5,7e Ct 8,6); *Azazel* (Lv 16,18; 10,26); *Lilith* (Is 34,14; *sijjîm e ' ijjîm* (Is 13,2s; 34, 14; Jr 50,39; Sl 72,9); *Elilîm* (Is 19,3); *Leviatã* (Is 27,1; Sl 74, 14; 104, 26); *Raab* (Sl 89,11; Jó 9,13; Is 51,9); *Tannin* (Is 27,1; 51,9: o dragão).

<sup>81</sup> Cf. LUTHER, Link. *O Diabo: a máscara sem rosto*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988. Para discussão da figura do diabo e o desenvolvimento de sua imagem, ver também: DATLLER, Frederico. *O mistério de satanás: Diabo e Inferno na Bíblia e na Literatura Universal*. São Paulo, Paulinas, 1997; STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro, Gryphus, 2003; NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário Cristão*. Bauru, EDUSC, 2000.

<sup>82</sup> COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Imagination...* p.7.

### 3.2. A questão do mito: porta de entrada ao mundo do imaginário.

Nosso objeto de pesquisa é lido como um mito: *Mito dos Vigilantes*. Por isso, faz-se necessário apresentar os pressupostos e como se aproximará da narrativa enquanto mítica, e quais os pressupostos para sua leitura.

A tendência de interpretar o mito como pensamento superado, de explicações pré-científicas – um estado imperfeito da linguagem antagônica à científica, correspondente a uma etapa primitiva – há tempo na academia é rejeitada, pois não contempla sua complexidade e capacidade de “instauração de realidade”<sup>83</sup>.

É possível, de outra forma, tratar o mito com uma hermenêutica instauradora que valoriza sua racionalidade simbólica, uma forma de conhecimento e de acesso à realidade com valor permanente, em termos arquetípicos, onde ele revela âmbitos mais profundos, como expôs Jung<sup>84</sup>. Contudo, por mais que esse tipo de leitura supere a idéia desvalorizadora e racionalista do mito, para o “como” tratar a narrativa mítica o trabalho caminhará nas trilhas dos cientistas/fenomenólogos da religião: Severino Croatto e Mircea Eliade.

Segundo Croatto, “o mito é o relato de um acontecimento originário, no qual os deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa”<sup>85</sup>. Desta forma, o mito tem seu caráter originário, onde são apresentadas as causas da existência presente. Para Eliade,

o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. Ela relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser!*<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo, Paulinas, 2001. p. 209.

<sup>84</sup> Cf. JUNG, C. G. *Psicologia y religión*, Buenos Aires, 1961. pp. 106-168; JUNG, C. G. *Símbolos da Transformação*, 4 ed., Petrópolis, Vozes, 1999. Para uma leitura onde a linguagem mitológica serve como um desvelar da alteridade arquetípica do sagrado e do supra-histórico, ver: RICOEUR, P. *Finitud y Culpabilidad*, Madrid, 1969. pp.9-26, pp. 699-713; RICOEUR, P. Poética e simbólica. In: *Iniciación a práctica da teologia*, São Paulo, 1992. pp. 29-48.

<sup>85</sup> CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa...* p. 209.

<sup>86</sup> ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1972. p.11.

Por ser relato das origens, ações dos Entes Sobrenaturais, ou dos heróis, a narrativa não está situada na cronologia histórica, pois ocorre no *illud tempus*<sup>87</sup>, no tempo primordial. Por isso, o mito serve como intérprete da realidade, a qual se torna significativa por ser resultado da ação de seres sobrenaturais num período outro, não datado, no “antes” primordial<sup>88</sup>.

Mesmo sendo um acontecimento imaginativo do *homo religiosus*, quem vive o mito vive-o, por versarem sobre a origem das coisas e das instituições, como verdadeiro<sup>89</sup>. Assim, Eliade conclui sua conceituação do mito afirmando que ele é considerado uma história sagrada, e, portanto, uma “história verdadeira”, por que sempre se refere à realidade<sup>90</sup>. Assim, o mito da criação do mundo, por exemplo, é verdadeiro porque ele está aí; ou, como versa o Mito dos Vigilantes, o mal está aí, presente, e isso é uma prova da sua realidade. Eliade ainda afirma,

os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em conseqüências dos quais o homem se converteu no que é hoje – um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, com determinadas regras.<sup>91</sup>

O mito, além de relato das origens, “é uma visão de mundo, uma maneira como as pessoas vêem e se relacionam com o mundo; histórias que expressam os valores da cultura e suas aspirações profundas”<sup>92</sup>; ou seja, uma forma de perceber a realidade. Como cosmovisão, temos nos mitos algo interessante: um mundo que é compreendido e comunicado de maneira simbólica. Não como uma simples alegoria da situação histórico-social, mas uma criação simbólica que transforma e representa a realidade vivida dentro de sua própria interpretação. Então, ele tem um ambiente histórico-social que o sustenta, e é interpretado. A escatologia apocalíptica, como uma perspectiva ou cosmovisão<sup>93</sup>, por exemplo, mostra o *cosmos* como arena de duas forças, numa

---

<sup>87</sup> ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade... passim*.

<sup>88</sup> Eliade explica que o mito ao ser ritualizado, eleva seus agentes ao nível da realidade primordial, na qual saem do tempo histórico e vivem a realidade vivida pelos Entes Sobrenaturais, repetindo seus feitos, a ponto de criarem novamente a realidade e o mundo desgastado. Ver: ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade...* (em especial cap. III)

<sup>89</sup> CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa...*p. 191, p. 211.

<sup>90</sup> ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade...* p. 12

<sup>91</sup> ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade...* p. 16.

<sup>92</sup> JIND, J. Y. On Myth and History in Prophetic and Apocalyptic Eschatology. In: *Vetus Testamentum* 55, n. 3 (2005): 412-415. p. 412.

<sup>93</sup> Para os conceitos *apocalipse*, *escatologia apocalíptica* e *apocalipsismo* ver: HANSON, Paul D. “Apocalypse, genre” and “Apocalypticism”. In: *Interpreter’s Dictionary of the Bible*. (Supplementary

interpretação em categorias dualistas. J. Y. Jind, ao fazer distinção entre escatologia profética e escatologia apocalíptica, diz ser a primeira uma história interpretada mitologicamente e a segunda um mito interpretado historicamente<sup>94</sup>. Tanto no primeiro como no segundo, o mito está relacionado ao contexto histórico, numa relação hermenêutica.

Por isso, Croatto pode fazer a seguinte relação entre mito e história:

(...) o *Histórico* do mito não é o acontecimento exemplar (que é imaginário), mas a realidade humana *que ele quer interpretar* na forma de uma conexão com o mundo transcendente dos Deuses. Tal realidade histórica está ‘refletida’ no relato mítico; está ali como em um negativo de fotografia; o positivo da fotografia é o feito primordial (entende-se que a configuração acontece no plano do sentido)<sup>95</sup>.

O mito tem um fundo, um mundo, que o alimenta e está nele como um “negativo de fotografia”. Este é a realidade significativa com quem o mito dialoga e revela; assim o mito supõe uma “função social”<sup>96</sup>. Neste sentido, como função nas relações sociais, podemos perceber no mito um instrumento para construção de identidade e fixação de fronteiras étnicas.

Mesmo tendo seu mundo fundante, também encontramos o papel criador do indivíduo na elaboração e transmissão do mito<sup>97</sup>. Como compreendeu Nickelsburg, os mitos estão “abertos a reinterpretções e reaplicação em ampla variedade de situações

---

Volume). Nashville, Abingdon Press, 1976. p. 27-34; DITOMMASO, Lorenzo. Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part I). In: *Currents in Biblical Research* 5.2 (2007): 235-268; COLLINS, J.J (ed.) Apocalypse: The Morphology of a Genre. In: *Semeia* 14 (1979); BOER, Martinus de. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social. In: *Estudos de Religião* 19 (2000): 11-24. J.J. Collins fez a distinção entre apocalipsismo como visão de mundo e apocalipse como forma literária, ver: COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Imagination...* p. 1-17. Para um resumo da discussão: COLLINS J.J. Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death. In: *Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974): 21-43. Para as origens e natureza da apocalíptica, ver: HANSON, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Social Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia, Fortress, 1975. Para uma definição do termo apocalipse, mas numa perspectiva crítica aos trabalhos de J. J. Collins e P. Hanson, ver: GRABBE, Lester L. and HAAK, Robert D. Knowing The End form the Beginning: The Prophetic, the Apocalyptic and their Relationships. In: *Jornal for Study of the Pseudepigrapha*, Supplements, v. 46 (2003): 2-37.

<sup>94</sup> JIND, J. Y. On Myth And History... p. 413

<sup>95</sup> CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa...* p. 301-2. Frisar a parte entre parentes: *a configuração acontece no plano do sentido*.

<sup>96</sup> CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa...*p. 272

<sup>97</sup> O próprio Eliade percebeu em suas pesquisas que “as variantes se afastam sensivelmente dos protótipos (...) Os mitos registrados são sempre modificações mais ou menos sensíveis de um texto preexistente. Essas pesquisas, entretanto, trouxeram à luz o papel dos indivíduos criadores na elaboração e na transmissão dos mitos”. ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade...* p. 128-129.

novas”<sup>98</sup>. Desta forma, os mitos podem ser utilizados em diferentes situações históricas<sup>99</sup>, criando *indícios*<sup>100</sup> passíveis de identificação dos *rastros* de sua utilização e influência.

Ao encontrarmos variações das narrativas míticas, deparamo-nos não somente com mudanças literárias, pressupondo desgaste da fonte original, mas à possibilidade de mutação dos mitos dentro de contextos culturais diferentes e a capacidade criativa dos seus portadores e transmissores diante de desafios diferentes. Além disso, as imagens dos mitos podem se diluir nas culturas, criando práticas sociais.

Paulo Nogueira, por isso, pode assim se referir ao Mito dos Vigilantes:

O Mito dos Vigilantes, apesar de desconhecido do público acadêmico brasileiro em geral, constitui uma das narrativas fundantes do ocidente. Isso é dito sem nenhum exagero, uma vez que esta narrativa influencia muito a forma como o judaísmo e o cristianismo compreendem a origem do mal e do demoníaco no mundo, a fundação da cultura e o papel que nela tem os seres divinos e os humanos, especialmente representados pelas mulheres<sup>101</sup>.

A partir, então, do que foi dito, o Mito dos Vigilantes torna-se muito mais do que alucinações de escribas judeus, onde anjos e mulheres se deixam levar pelos prazeres sexuais e geram gigantes. Essa narrativa, por ter estrutura mítica e funções míticas, foi vivida como história verdadeira para seus leitores na antiguidade, pela qual no decorrer de suas releituras respondia a perguntas pela existência e problema do mal e dos seres malignos no mundo, dando sentido e servindo de interpretação da história vivida<sup>102</sup>.

É importante frisar que essa “re-apropriação” do mito pode ser literária, percebida por alusões diretas, mas também imagéticas. Pensa-se imaginário como sistema de idéias e imagens de representação, como uma visão de mundo. São conceitos, imagens, linguagem e símbolos percebidos nas práticas culturais, em especial

---

<sup>98</sup> NICKELSBURG, George W. E. *1 Enoch*... p. 170.

<sup>99</sup> COLLINS, J. J. The Apocalyptic Technique: Setting and Function in the Book of Watchers. In: *Catholic Biblical Quarterly* 44, n. 1 (1982): 91-111.

<sup>100</sup> A expressão aqui tem como pressuposto o método utilizado pelo historiador italiano Carlo Ginzburg. Ver: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

<sup>101</sup> NOGUEIRA, Paulo A. S. O Mito dos Vigilantes... p. 145-146.

<sup>102</sup> Para verificação da hipótese do mito dos vigilantes como uma resposta da origem do mal no mundo, ver: WRIGHT, A. T. Evil Spirits in Second Temple Judaism... p.141-160; WRIGHT, A. T. Some Observations of Philo's de Gigantibus and Evil Spirits in Second Temple Judaism. In: *Journal for the Study of Judaism* 36, n. 4 (2005): 472-488.

em sua visão e interpretação do mundo. É diferente de *mentalidades*, pois esta é analisada em longa duração e adquirida num movimento estrutural, enquanto imaginário é construção e representação, com forças transformadoras<sup>103</sup>. Este âmbito da realidade não pode ser percebido somente nas citações diretas (como sempre pressupôs a crítica das formas ou da tradição<sup>104</sup>), mas na perspectiva da Nova História Cultural. Segundo Peter Burke

A palavra “nova” serve para distinguir a NHC – como a *nouvelle histoire* francesa da década de 1970, com a qual tem muito em comum – das formas mais antigas já discutidas anteriormente. A palavra “cultural” distingue-se da história intelectual, sugerindo uma ênfase em mentalidades, suposições e sentimentos e não em idéias ou sistemas de pensamento. A diferença entre as duas abordagens pode ser verificada em termos do famoso contraste de Jane Austen entre ‘razão e sensibilidade’. A irmã mais velha, a história intelectual, é mais séria e precisa, enquanto a caçula é mais vaga, contudo mais imaginativa<sup>105</sup>.

Como recepção, os textos, em especial os míticos, possuem um caráter dinâmico. Com o passar do tempo, suas apropriações geram novas imagens e símbolos produzindo um cabedal de conteúdo, que nos revê-la muito sobre o como era lido ou recebido, seja imagética ou literariamente. Desta forma, R. Chartier, com sua história da leitura,<sup>106</sup> e Michel de Certeau<sup>107</sup>, com seus conceitos de “usos”<sup>108</sup> e “consumo”, mostram como a utilização dos consumidores aos bens culturais são criativos, gerando novos textos ou novos símbolos.

Marco Antonio de Almeida percebeu muito bem os pressupostos metodológicos de R. Chartier e Michel de Certeau e diz o seguinte:

---

<sup>103</sup> Para um bom trabalho sobre o conceito, ver: PESAVENTO, Sandra J. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. In: *Revista Brasileira de História* 15, n. 29 (1995).

<sup>104</sup> UWE, Wegner. *Exegese do Novo Testamento. Manual de Metodologia*. 3 ed. São Leopoldo/são Paulo, Sinodal/Paulus, 2002. Cap. 6.

<sup>105</sup> BURKE, Peter. *O Que é História Cultural?* Rio de Janeiro, Jorge ZAHAR, 2005.

<sup>106</sup> CHARTIER, Roger & CAVALLO, Guglielmo. *História da Leitura do Mundo Ocidental*. São Paul, Ática, 1994.

<sup>107</sup> CERTEAU, Michel. *A Invenção do Cotidiano I. Artes de Fazer*. Petrópolis, Vozes, 2000.

<sup>108</sup> Esses usos são ações, ou melhor, *táticas* empregadas pelos “fracos” para inscrever suas *maneiras de utilizar* nos espaços em que a vigilância estratégica imposta pelo sistema panóptico dos “fortes” deixa vazio. Sobre essas *operações* de reemprego Certeau diz que: “Sem sair do lugar onde tem que viver e que lhe impõe uma lei, (...) aí instaura *pluralidade* e criatividade. Por uma arte de intermediação (...) tira daí efeitos imprevistos”. Ao utilizar os “bens culturais” fabricados pela cultura dominante o “fraco” modifica-lhe o registro, ele instaura aí uma maneira de utilizar própria de suas práticas e a serviço de si e talvez de outros. CERTEAU, Michel. *A Invenção do Cotidiano I...* p. 76, 97, 100.

(...) em particular ao considerar que cada “consumidor” cada espectador, cada ouvinte produz uma apropriação inventiva da obra ou do texto que recebe. Nessa perspectiva, o consumo cultural passa a ser visto também como uma forma de produção, na medida em que é uma apropriação e uma construção simbólica (muito embora, como lembra o próprio Certeau, seja uma produção silenciosa, disseminada, anônima)<sup>109</sup>.

Por isso, encontramos no decorrer das apropriações do mito dos vigilantes ou da tradição de Enoque variadas leituras, novos contornos e junção de imagens. Tudo isso por causa da criatividade dos consumidores.

Ainda, uma vez que o mito interpreta a história, podemos tratá-lo como porta de entrada para o mundo e as práticas que ele significa, explica e, conseqüentemente, justifica. Neste sentido, ele serve em muitos momentos como construtor ou preservador de identidade, pois esta não é estática ou monolítica, mas fluída.

### **3.2.1. Questões literárias do Mito dos Vigilantes: Semiaza e Azazel**

É quase unanimidade entre os estudiosos, que I Enoque 6-11 é uma junção de dois ciclos diferentes de tradições sobre a queda de anjos, cujos Semiaza e Azazel são identificados como seus respectivos líderes<sup>110</sup>. Ao fazer uma análise literária do texto, Nickelsburg percebe suas tensões e descontinuidades<sup>111</sup>. No desenvolvimento do texto, a narrativa sobre Azazel e seus anjos quebra a continuidade da obra quando os homens clamam e são respondidos (I Enoque 7,6-8,4). Outro exemplo está em 6, 1-6, pois aqui Semiaza é líder de 200 anjos que propõem e trazem o mal para mundo, idéia que está em tensão com a tradição de Azazel. Segundo Nickelsburg, na tradição de Semiaza os

---

<sup>109</sup> ALMEIDA, M. A. Cada Leitor seu Texto: Dos Livros à Redes de Leitores. In: *Enc. Bibli: Revista Eletrônica de Biblioteconomia Científica e Informação* (edição especial), n. 1 (2009): 154-173.

<sup>110</sup> NICKELSBURG, George W. E., *Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11...* p. 383; ver também: COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Imagination...*p. 36; COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Technique...* p. 95; VANDERKAM, James C. *Enoch and the Growth...* p. 123. C. Newsom diz ser I Enoque 6-11 um tradição independente do livro de I Enoque. Para mais detalhes, ver seu artigo:

NEWSOM, C.A. *The Development of I Enoch 6-19: Cosmology and Judgment.* In: *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980): 310-29.

<sup>111</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Apocalyptic and Myth...* p. 384.



anjos e sua prole são os causadores do mal no mundo (7,3-5), enquanto na tradição de Azazel, os anjos são os que ensinam a metalurgia, e quem faz mal são os próprios homens (8, 1-2). Até mesmo nas funções dos anjos é percebida a duplicação:

1º. Gabriel contra os filhos dos Vigilantes (10,9) // Miguel contra os filhos dos Vigilantes (10, 15);

2º. Rafael como aquele que sara a terra desolada pelos Vigilantes (10,7) // Miguel como aquele que purifica a terra de toda impureza (10, 16. 20).

Há outra tensão nas duas narrativas: a idéia de instrução. Na tradição de Semiaza não existe qualquer ensinamento celeste. Segundo Nickelburg, as três vezes onde se associa a instrução de segredos aos anjos do grupo de Semiaza (7,1; 8,3; 9,8) não tem função na ordem dos eventos de sua tradição: casamento com mulheres – nascimento dos gigantes – devastação da terra pelos gigantes. Assim, I Enoque 8,3 faz parte de uma grande seção que é uma das interrupções à narrativa de Semiaza, como também são 7,1 e 9,8<sup>112</sup>. Por essa razão, Nickelsburg pode concluir que no texto de I Enoque 6-11 temos uma narrativa sobre Semiaza<sup>113</sup> que é interrompida com citações da tradição de Azazel.

Desta maneira podemos reconstruir o formato da tradição de Semiaza:

1. A proposta de pecar
2. O ato: casamento e geração de Gigantes
3. A súplica por julgamento
4. A resposta angelical
5. Resposta de Deus: Ele comissiona seus anjos para executar o julgamento e conduzir o *escaton*.

Contudo, mesmo com a nítida fórmulação de duas tradições, trataremos o mito em sua forma final, que desde o segundo século estava em circulação. No entanto, em alguns momentos será tratado, mesmo que sorrateiramente, as tradições separadamente, em especial na relação com Qumran.

---

<sup>112</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Apocalyptic and Myth...* p. 386

<sup>113</sup> Sobre uma análise da tradição de Semiaza, ver: HANSON, P. D. *Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in I Enoch 6-11*. In: *Journal of Biblical Literature* 96/2 (1977): 195-233.

### 3.2.2. Mito dos Vigilantes: mundo interpretado e preservação de identidade

O mito como categoria hermenêutica da realidade, ou seja, proposta de interpretação simbólica do (s) contexto (s) social (ais), conduz o trabalho para perguntar a situação com a qual o Mito dos Vigilantes dialoga.

No supracitado artigo de Nickelsburg, onde são discriminadas as duas tradições presentes em I Enoque 6-11, ele pergunta-se pelos inimigos dos grupos dos autores da história de Semiaza: seriam eles israelitas ou de fora?<sup>114</sup> Com isso, apresenta uma hipótese da possível realidade interpretada e criticada. Segundo esse autor, existem duas possibilidades para identificarmos: as guerras dos Diádocos (323-302 a.C) ou a batalha seleucida-pitolomaica pelo controle da Palestina (217-198 a.C). Para ele, a ênfase na violência que polui a terra na tradição de Semiaza, refere-se às guerras dos generais de Alexandre o Grande<sup>115</sup>. J.J. Collins acha essa sugestão atrativa, pois aponta a pretensão da suposta divindade da parte dos príncipes helenistas e sua irrupção no contexto do Oriente Médio como estrangeiros violentos de terras distantes, e por isso foi possível a tradição de Azazel ser facilmente aplicada à cultura Helenista<sup>116</sup>. De outra maneira, D. W. Suter enfatiza o pecado sexual da tradição de Semiaza e, à luz de passagens do *Testamento de Levi* e *Documento de Damasco*, aplica a tradição aos sacerdotes do segundo século, que se casavam com estrangeiras, maculando o sacerdócio<sup>117</sup>.

J. J. Collins, ao discutir sobre o contexto histórico do mito, sabe muito bem das dificuldades. Logo, a atestação do caráter compósito da narrativa dos Vigilantes (Semiaza: principal pecado é o casamento com humanos e a procriação de gigantes; Azazel: principal pecado é a revelação imprópria) já é motivo para dificultar a identificação do contexto histórico<sup>118</sup>.

Collins não descarta as hipóteses de Nickelburg e Suter, mas compreende que o simbolismo apocalíptico “polilocal” ou polivalente<sup>119</sup>, com sua linguagem alegórica,

---

<sup>114</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Apocalyptic and Myth...* p. 390.

<sup>115</sup> NICKELSBURG, George W. E., *Apocalyptic and Myth...* p. 391.

<sup>116</sup> COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Technique: Setting and Function in the Book of Watchers*. In: *Catholic Biblical Quarterly*, 44 1 (1982):91-111. p. 97.

<sup>117</sup> SUTER, David. *Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6-16*. In: *Hebrew Union College Annual* 50, n. 01. (1979): 114-135. p. 124-31.

<sup>118</sup> COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Technique...* p. 97.

<sup>119</sup> COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Technique...* p. 98

permite o mito ser reutilizado em situações históricas diferentes<sup>120</sup>. Nickelburg, em 2001, também percebeu essa possibilidade, pois os eventos são velados pelo caráter ficcional da narrativa, por sua natureza mítica e simbólica, abertos a reinterpretações e reaplicações<sup>121</sup>. Para Collins, o mito dos vigilantes é um exemplo da dificuldade para achar o lugar específico dos textos apocalípticos<sup>122</sup>.

Collins conclui: “podemos, de maneira sensata, afirmar que o Mito dos Vigilantes, ambas as tradições de Semiaza e Azazel e sua combinação refletem algum tipo de crise”<sup>123</sup>. Contudo, no mito, ambas as possibilidades (diádocos ou sacerdotes de Jerusalém) são plausíveis. E por causa de seu caráter mítico, pode ser aplicado em momentos análogos da história.

A situação de crise que o mito interpreta e critica, apresenta pistas para preservação da identidade e fronteiras étnicas em relação com a cultura helenista, mesmo que posteriormente sirva para novos contextos históricos.

Siân Jones refletindo sobre a relação entre cultura material e fontes escritas para interpretação dos grupos étnicos, mostra que a consciência de etnicidade emerge no contexto da interação sócio-cultural entre pessoas de tradições culturais discrepantes<sup>124</sup>. Sua grande preocupação e incômodo, e ele deixa isso claro no início de seu artigo, está no doentio e viciado uso circular e auto-referencial da evidência documental e arqueológica, ou seja, o privilégio da palavra escrita sobre a arqueologia, aquela guiando esta para a fusão dos vestígios materiais às categorias étnicas monolíticas. Jonathan Hall caminha nos mesmos pressupostos da Siân Jones, quando afirma como um dos seus pressupostos a negação do caráter estático dos grupos étnicos, de categorias monolíticas e com fronteiras impermeáveis<sup>125</sup>. Ele acredita na dinâmica e na situacional construção natural da etnicidade.

Militando pela perspectiva fluída da construção da identidade, Hall afirma que identidade étnica pode somente ser constituída por oposição de outras identidades étnicas<sup>126</sup>. Ela é constituída pelo reconhecimento das distinções entre si, uma distinção autoconsciente. É uma objetivação percebida na compreensão de fundamentos

---

<sup>120</sup> COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Technique...* p. 110.

<sup>121</sup> NICKELSBURG, George W. E. *1 Enoch...* p. 170.

<sup>122</sup> COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Technique...* p. 99.

<sup>123</sup> COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Technique...* p. 98.

<sup>124</sup> JONES, Siân. *Categorias Históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica*. In: FUNARI, Pedro Paulo e OLIVEIRA, Solange Nunes (org). *Identities, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea*. São Paulo, Annablume, FAPESP, 2005.

<sup>125</sup> HALL, J. M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge, University Press, 1997. p. 3.

<sup>126</sup> HALL, J. M. *Ethnic Identity...* p. 4.

compartilhados de práticas e experiências. Assim, o grupo étnico se estabelece nas interações socialmente situadas, por isso seu caráter fluído, que Hall não cansa de afirmar. O conteúdo cultural da etnicidade pode variar substancialmente e qualitativamente em diferentes contextos, como também a importância da etnicidade. Ou seja, a *práxis* da etnicidade resulta de múltiplas realizações transitórias da diferença étnica em contextos particulares.

Frederik Barth, no seu texto introdutório à obra coletiva publicada sob sua direção em 1969, a respeito da organização social da diferença de cultura, substitui – na mesma perspectiva defendida por Siân Jones, na arqueologia histórica, e Jonathan Hall, na construção da identidade étnica – a proposta estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica<sup>127</sup>.

Philippe Poutignat, interpretando Frederik Barth, afirma que,

Ele entendeu muito bem e faz entender que essa identidade, como qualquer outra identidade coletiva (e assim também a identidade pessoal de cada um), é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram ou não (...) os traços que levamos em conta não são a soma das diferenças ‘objetivas’ mas unicamente aqueles que os próprios atores consideram como *significativos*<sup>128</sup>. (grifo meu).

A “interação situacional”, mecanismo para fluidez da construção da identidade, tanto na arqueologia histórica como na construção da identidade étnica, dentro de interações sócio-culturais localizadas e históricas, serve como peça fundamental da moderna perspectiva da construção da identidade. Para lermos o mito dos Vigilantes em sua função sócio-cultural, e como intérprete da realidade (s), essa perspectiva da teoria de etnicidade dá fundamento para demonstrar como a narrativa de anjos possuindo mulheres está relacionada à crítica social e, ao mesmo tempo, serve como preservação das fronteiras ético-religiosas. Ainda, como o mito em suas várias possibilidades de aplicabilidade social, responde a novos desafios de interação cultural, serve de

---

<sup>127</sup> BARTH, F. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture of Difference*. Oslo, Universitetsforlaget, 1969.

<sup>128</sup> POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo, UNESP, 1998. p. 11.

preservador em contextos diferentes, onde as somas das diferenças consideradas como significativas, são defendidas e preservadas.

Para essa preservação e identificação de identidade, juntamente a possíveis críticas, encontramos uma linguagem simbólica, própria do discurso mítico, na qual imagens malignas perpassam sua narrativa. Desde o mito em sua originalidade (6-11), passando por sua releitura (12-16) não somente na obra de I Enoque, mas também nas apropriações e releituras das tradições judaicas do segundo templo (em especial no mundo da apocalíptica), tem servido imagens para cosmovisões de alguns judaísmos e posteriormente cristianismos.

### **3.3. De Vigilantes a demônios na tradição do Livro dos Vigilantes: impureza, ensinamentos impróprios e violência.**

#### **3.3.1 Questão do demoníaco na tradição do Livro dos Vigilantes.**

O Livro dos Vigilantes tem características marcantes de uma teodicéia. Ele responde sobre o mal no mundo, por isso percebê-la como central em sua obra. Junto a essa temática aparece a dos ilícitos ensinamentos celestes<sup>129</sup>.

Em suas apropriações, na tradição da literatura apocalíptica, ocorrem novas imagens acumuladas e preservadas em vários textos. Os textos enoquitas testemunham que o mal e impureza no mundo são resultados de uma rebelião angelical<sup>130</sup>. Esse tema acabou sendo desenvolvido em testemunhas textuais, ganhando novas formas.

No decorrer do próprio Livro dos Vigilantes, na primeira expansão ao Mito dos Vigilantes (6-11), nos cap. 12-16, encontramos o tema do demoníaco ligado ao imaginário dos anjos caídos. Temos a informação de que os espíritos dos gigantes tornaram-se espíritos maus (I Enoque 15, 8-10).

Com a eliminação do corpo dos vigilantes, seus espíritos são liberados. Esses, são chamados de espíritos maus, com característica demoníacas: oprimem, corrompem, atacam etc. O texto liga a origem desses seres malignos ao mito primordial dos vigilantes. Dos pais angelicais, que também trazem lembranças de ação desagradável e maligna (rebelião, ensinamentos celestes, magia), surgem os demônios.

---

<sup>129</sup> REED, Annette Yoshiko. *Fallen Angels and the History of Judaism...* p. 2.

<sup>130</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis...* p.72.

Por isso, J. J. Collins diz que “desta forma a revolta dos vigilantes tornou-se a maior causadora da existência dos maus espíritos e, por implicação, do pecado da humanidade”<sup>131</sup>. A proliferação de seres malignos, que se torna mais tensa em Jubileus (cap. 10), dialoga também com o imaginário do mundo antigo, em especial com as religiões dos povos que tiveram contato direto com o mundo judaico. No Mito dos Vigilantes percebemos a imagem do dualismo, pois temos anjos do grupo da divindade contra os rebeldes. Uma imagem que dialoga com o mundo antigo. A própria idéia de divindades que caem está presente na tradição ugarítica<sup>132</sup>. Em Ugarit, cidade litorânea da Síria, foram encontradas peças épicas onde aparece a divindade Attar, concorrente de Baal, numa queda do céu<sup>133</sup>. Como também na Grécia o mito da queda de Faeton, filho de Eos.

As imagens religiosas e míticas da Mesopotâmia podem também ser percebidas. No mito de combate de Tiamat e Marduk, existem terríveis seres ao lado de Tiamat. No mundo imaginário Mesopotâmico havia várias espécies de espíritos malignos. Estes eram voadores, e entravam até em frestas, fazendo vários males. Eles atacavam os seres humanos e eram comedores de carne e sangue, como aparece no Livro dos Vigilantes. Vistos como impuros e sujos emitiam um odor horrível<sup>134</sup>

Com a data, fruto dos achados de Qumran, e com o nítido conhecimento da geografia da Babilônia no Livro dos Vigilantes, acredita-se na possibilidade de sua origem na diáspora oriental<sup>135</sup>. O próprio Enoque é modelado, de alguma forma, pelo sumério Enmudurank<sup>136</sup>, mostrando o contato entre literatura enoquita e mundo babilônico. Sua cosmologia ajudou a pensar intermediários entre Deus e o homem, como os presentes em I Enoque.

A apocalíptica tem também no mundo persa uma matriz, pois já se encontra a periodização da história, a questão da ressurreição e as forças sobrenaturais do bem e do mal<sup>137</sup>. No Zoroastrismo, que foi a religião da Pérsia desde o século VI a.C, também

---

<sup>131</sup> COLLINS, J. J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls...* p. 31.

<sup>132</sup> CROSS, F. M. *Canaanite Myth Hebrew Epic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973; PAGE, Hugh Rowland. *The Myth of Cosmic Rebellion. A Study of its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature*. Leiden, Brill, 1996.

<sup>133</sup> Possivelmente este bloco mítico está por trás do texto de Is 14. Enquanto Ez 28 reflete o mito grego de Faeton.

<sup>134</sup> COHN, Norman. *Cosmos, Caos e Mundo que Virá*. As origens das crenças no apocalipse. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

<sup>135</sup> COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Imagination...*p. 21.

<sup>136</sup> COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Imagination...*p. 21. Para mais informações sobre o assunto VANDERKAM, James C. *Enoch and the Growth*. Cap 3.

<sup>137</sup> COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Imagination...*p. 25.

havia um mundo de seres causadores de mazelas que estavam do lado de *Angra Mainyu*. Faziam várias coisas como, por exemplo, estimular a embriaguez e colocar veneno nas plantas e animais (Cf. I Enoque 69,12).

Não é objetivo da pesquisa perpassar todos esses temas para analisar profundamente a influência das religiões do mundo Antigo para o mundo bíblico<sup>138</sup>. Contudo, basta saber que para nosso tema da origem e imagem do mal no mundo e dos demônios, os imaginários cosmológicos babilônicos, persas e gregos deram contornos e possibilidades de apropriação de idéia para o Judaísmo apocalíptico.

O mundo mitológico grego também foi importante para fórmulação das idéias de I Enoque 6-11. Como diz Nickelsburg: “Nossa breve análise indica certa lembrança entre a tradição de Semiaza e os mitos gregos, e podemos sugerir que nosso autor foi influenciado por eles”<sup>139</sup>. Não somente a tradição de Semiaza, mas a de Azazel, encontram no mito de Prometeu assimilação imaginária. Em I Enoque 8, no texto preservado em *Syncellus*, alinha paralelamente a combinação dos materiais tradicionais de “Azazel” e “Semiaza” com o texto de Hesíodo<sup>140</sup>. O que ocorreu foi uma utilização de Gn 6 e Lv 16 com instrumentação do mito grego de Prometeu<sup>141</sup>.

Por isso, somente neste mesmo *locus* imaginário do mundo Antigo pode ser possível existir uma narrativa dos Vigilantes, e se fazer interpretar como foi feito em I Enoque 15 e 19: “tomando muitas formas tem corrompido os homens e seduzem a ofertar aos demônios como a deuses” (I Enoque 19,1). Outro texto que comunga com essa mesma possibilidade, dentro da tradição de I Enoque está no Livro das Parábolas (37-71), onde também relaciona a imagem demoníaca à narrativa dos vigilantes:

E o quinto chama-se Kasdeyar: este é o que ensinou aos filhos dos homens todos os maus ataques dos espíritos e dos demônios: ataque aos fetos ainda em gestação para abortá-lo, ataque do espírito, a mordida da serpente e o golpe ao meio dia do filho macho da serpente (I Enoque 69, 12).

---

<sup>138</sup> Para uma discussão sobre esses assuntos ver COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Imagination*. Cap. I; COLLINS, J. J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. Cap. III.

<sup>139</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Apocalyptic and Myth...* p.396

<sup>140</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Apocalyptic and Myth...* p.400.

<sup>141</sup> Para uma explicação mais detalhada, ver: NICKELSBURG, George W. E. *Apocalyptic and Myth...* p 395-405. Para uma relação do mito dos vigilantes com Lv 16 e o Targum do pseudo-Jonatam, ver: HANSON, P. D. *Rebellion in Heven...* p. 220-232.

No segundo bloco das parábolas, Enoque vê um vale profundo que ardia em chamas (54,2) onde estavam os reis e poderosos. Neste momento da narrativa, ele contempla grilhões e pergunta para quem seria. Então o Anjo lhe responde:

Estes são para a hoste de Azazel, para subjugar-los e levá-los a parte inferior do lugar de condenação (...). Miguel, Gabriel, Rafael e Fanuel os sujeitarão no grande dia e os jogarão na fornalha ardente naquele dia, para que seja vingado o Senhor dos espíritos por sua iniquidade, *por que quiseram servir a Satán* e seduziram os moradores da terra. (54,5-6). (grifo meu)

Como percebemos, logo no primeiro século a.C. encontramos a assimilação e aproximação da idéia do acusar cósmico diante de Deus, como em Jó e Zc, com a narrativa dos Vigilantes. Em I Enoque 40, 7 fala-se de *satanazes* (no plural) que tinham a tarefa de acusar os homens, enquanto em 53,3 eram responsáveis pelos seus castigos. Nesse texto supracitado, Azazel com sua hoste serão condenados para vingar a Deus (senhor dos espíritos), e não somente por seduzirem os homens com ensinamentos, mas também por fazerem o que era de interesse de Satanás. Neste ponto temos um exemplo da aproximação de Azazel e a imagem de Satanás no I século a.C. Aqui Satanás não é um dos “filhos de Deus” de Jó, mas um comum demônio<sup>142</sup>. Neste testemunho textual, Azazel e Satanás são seres diferentes, coisa que não acontecerá nas obras posteriores<sup>143</sup>.

I Enoque com os achado de Qumran recebeu datação pré-macabaica, e por sua linguagem e imagens (que perpassam longamente a tradição apocalíptica), é percebido como primeiro apocalipse<sup>144</sup>, em especial o Livro dos Vigilantes e o Livro Astronômico. O primeiro tornou-se grande canalizador – especialmente da idéia da origem e também da imagem dos demônios – dos símbolos e expressões religiosas do mundo babilônico, Persa e helênico.

Por esse motivo, G. Boccaccini pode afirmar que o judaísmo enoquita foi, por fim, responsável pela criação do conceito do demônio<sup>145</sup>, ou melhor, sua utilização na literatura judaica do segundo templo e proliferação posterior. Segundo P. Sacchi, demônio como príncipe do mal ou como constante rebelião contra Deus e ou contra os

---

<sup>142</sup> SACCHI, P. *Jewish Apocalyptic and its History...* p. 228

<sup>143</sup> DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento...* p77.

<sup>144</sup> COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Imagination...* p. 20.

<sup>145</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis...* p. 73. Para mesma questão ver: SACCHI, P. *Jewish Apocalyptic and its History...* p. 211-232.



homens, tem sua primeira menção no livro de Noé, que ele data em 500 a.C<sup>146</sup>. Na nossa pesquisa constatamos que se existiu esse livro, está diluído ou dentro da tradição de I Enoque, em especial nos cap. 6-11.

Assim, como percebido, a narrativa dos vigilantes, em suas releituras no Livro dos Vigilantes e na obra de I Enoque serviu como canal para esse mundo imaginário das hostes malignas. Desta forma, os três temas (impureza, ensinamentos impróprio e violência) se relacionam com a narrativa dos Vigilantes e a imagem do demoníaco.

### **3.3.2. Impureza, ensinamentos impróprios e violência.**

3.3.2.1. Impureza: A idéia de impureza está presente no mundo imaginário da narrativa dos vigilantes em dois pontos: 1) Anjos que deixam seu posto cósmico, 2) e pela prática alimentícia dos gigantes. A primeira pode ser percebida por uma análise antropológica de impuro-puro e o segundo pela intertextualidade, mesmo que no fundo essa segunda também esteja presente na primeira perspectiva.

Então começemos pela questão antropológica. Nessa perspectiva, temos aqui a imagem de impureza, segundo a proposta da antropóloga Mary Douglas. Em sua análise dos povos primitivos<sup>147</sup>, a pesquisadora conceitua a pureza como um agente estruturante da sociedade, um conceito cultural que organiza os princípios e o próprio grupo. Esse conceito é mais bem compreendido em termos de sua binária oposição: “sujeira”. Por isso, a antropóloga inglesa inicia sua argumentação partindo da idéia de sujeira, que segundo suas pesquisas é composta por duas coisas: 1) cuidado com a higiene e 2) respeito com convenções. É exatamente neste segundo ponto que são desenvolvidas suas hipóteses de leitura e compreensão das regras de puro/impuro nas culturas estudadas. Ela afirma que sujeira é essencialmente desordem.

---

<sup>146</sup> SACCHI, P. *Jewish Apocalyptic and its History...* p. 212.

<sup>147</sup> Ela não se constrange em chamar de primitivos, pois na sua perspectiva “primitivo” não tem sentido valorativo, mas metodológico. E assim afirma: “Em suma, uma visão primitiva de mundo dá para um universo que é pessoal em vários sentidos diferentes. As forças físicas são consideradas como entrelaçadas com as vidas das pessoas. As coisas não são completamente distintas das pessoas e as pessoas não são completamente distintas de seu ambiente externo. O universo reage ao discurso e a mímica. Discerne a ordem social e intervém para mantê-la”. Ver. DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1966. p. 100-102.

Não há sujeira absoluta: ela existe aos olhos de quem a vê. Se evitamos a sujeira não é por covardia, medo, nem receio ou terror divino. Tampouco nossas idéias sobre doença explicam a gama de nossos comportamentos no limpar ou evitar a sujeira. A sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas esforço positivo para organizar o ambiente.<sup>148</sup>

Superando a idéia de sujeira no sentido bacteriano do séc. XIX, ela indica duas condições: a) um conjunto de relações ordenadas, e b) uma contravenção desta ordem, chegando a afirmar que “onde há sujeira, há sistema”<sup>149</sup>, sendo não um acontecimento único e isolado.

Assim, Mary Douglas explica como ordenamos e dividimos os lugares. Segundo ela, nossas impressões são esquematicamente determinadas desde o início, selecionamos os estímulos que caem em nossos sentidos, os que nos interessam, e nossos interesses são governados por uma tendência a padronizar. Por isso, num caos de impressão, cada um constrói um mundo estável no qual objetos têm formas reconhecidas, e permanência. Neste processo, novas coisas surgem, e são rejeitadas ou mantidas no sistema de percepção para serem inseridas; e para isso a estrutura de pressupostos precisa ser modificada. Assim, enquanto a aprendizagem continua, os objetos recebem nomes. Então, Mary Douglas conclui: “seus nomes, então, afetam o modo como são percebidos na próxima vez: uma vez rotulados, são mais rapidamente enfiados nos seus lugares no futuro.”<sup>150</sup>

Desta maneira, ela pensa a questão da sujeira no nível – como ela mesma diz – de “princípio organizatórios mais enérgicos”<sup>151</sup>:

A sujeira seria um subproduto de uma ordenação e classificação sistemática de coisas, na medida em que a ordem implique rejeitar elementos inapropriados. Esta idéia de sujeira leva-nos diretamente ao campo do simbolismo e promete uma ligação com sistemas mais obviamente simbólicos de pureza<sup>152</sup>.

Por isso, o sistema organizado cria uma ordem onde os lugares são estabelecidos. Assim, no processo de imposição dessa ordem, seja na mente ou no

---

<sup>148</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo...* p. 12.

<sup>149</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo...* p. 50.

<sup>150</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo...* p. 51.

<sup>151</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo...* p. 16.

<sup>152</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo...* p. 50.

mundo exterior, a sujeira (expandida à idéia de impuro por seu caráter simbólico) está fora de lugar, como ameaça a boa ordem<sup>153</sup>.

Nós todos desenhamos linhas no próprio mundo relativo às coisas, pessoas, lugares, atividades e tempo. Essas linhas dizem-nos *o que e quem* pertence *quando e onde*, porque ajudam classificar e arranjar nosso mundo de acordo com alguns princípios dominantes, que marcam por todo seu arranjo estrutural e abstrato valores do mundo social, do qual nós somos partes<sup>154</sup>. Assim, pureza se refere ao sistema cultural e para a organização de princípios de um grupo. Por isso, Mary Douglas nota que a idéia de pureza é uma abstrata maneira de lidar com os valores, mapas e estruturas de um dado grupo<sup>155</sup>. A impureza seria exatamente essa desorganização, ou *mudança indevida de posição cósmica*. Assim, é impuro quando alguma coisa está fora de lugar ou quando viola o sistema de classificação no qual está estabelecido/marcado. Como bem interpretou Jerome H. Neyrey, em seu artigo sobre pureza em Marcos: “há um lugar para tudo, tudo tem seu lugar”<sup>156</sup>.

A essa idéia de pureza, a antropóloga aproxima a imagem de integridade do ser: “a santidade requer que os indivíduos se conformem à classe a qual pertencem. Em santidade não pode haver confusão<sup>157</sup>”. Por isso, nada de híbrido em todos os níveis pode ser aceito passivamente, pois afeta a ordem e torna-se impuro. Por isso, Mary Douglas pode compreender as listas de carnes impuras de Levítico como restrições à comensalidade de animais membros imperfeitos de suas classes ou cuja própria classe confunde o esquema geral do mundo<sup>158</sup>.

Independente da coerência das afirmações exegéticas de Mary Douglas a respeito dos preceitos legais de Levítico, sua intuição à idéia de pureza como princípio organizador e a ameaça a isso como poluição ou impureza, nos ajuda entender por que I Enoque interpreta os vigilantes, os gigantes e seus espíritos como seres impuros e poluidores. Ao afirmar – depois de extensos exemplos de sociedades primitivas – que pessoa poluída está sempre no erro, pois desenvolveu alguma condição indevida, ou simplesmente, cruzou alguma linha que não deveria ter sido cruzada, e este desvio

---

<sup>153</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo...* p. 194.

<sup>154</sup> MALINA, Bruce. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta, GA: John Knox, 1981.

<sup>155</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo...* p. 49.

<sup>156</sup> NEYREY, Jerome H. The Idea of Purity in Mark's Gospel. In: *Semeia* 35 (1986): 91-127. p. 92. .

<sup>157</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo...* p.70.

<sup>158</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo...* p.72.

desencadeia perigo para alguém<sup>159</sup>, ela abre-nos horizontes heurísticos para entendermos a valoração de impuro e purificação pós-diluviana. O texto afirma que os Vigilantes abandonaram seu posto no céu. As fronteiras estabelecidas por Deus foram violadas e se misturou carne com espírito, ocasionando impureza/sujeira: “*Tem ido até as filhas dos homens (..) e com elas cometido impureza*” (I Enoque 9,8). Em 15, 4 diz:

(...) Vocês, santos espirituais, viviam na vida eterna, tornaram-se impuros com o sangue das mulheres, com sangue mortal tem gerado [os gigantes], sangue humano haveis desejado, produzindo carne e sangue, como fazem os que são mortais e perecedores.

Logo depois de falar da imortalidade dos Vigilantes, o texto diz o motivo porque não poderiam se misturar com as mulheres: “*porque os seres espirituais têm o seu lugar no céu*” (15,7). Assim, o resultado saída do lugar destinado aos seres espirituais foi uma grande mazela: junção sangue/carne-espírito. Numa posterior apropriação do mito, no Testamento de Nafitali, temos a crítica aos Vigilantes que “subverteram a ordem da natureza” (Test. de Naf. 3,4-5).

Por trás dessa relação híbrida está a desestabilização de um sistema que o próprio texto deixa visível:

<b>Mulheres</b>	<b>Vigilantes</b>
Espécie: Sangue/carne/mortal	Espécie: espiritual
Fronteira: Mundo humano	Fronteira: Celestial
Relação: humano (mortais, perecedores)	Relação: eternidade

O texto mostra em seu imo simbólico uma imagem de rebelião, mas qual tipo de rebelião? Uma transgressão das fronteiras carne-espírito, humano-celeste, mortal-eternidade, como se houvesse uma linha demarcatória organizadora. É tão forte essa imagem, que cada nome tem caráter de ordem cósmica com funções celestes, ao descerem desorganizam o cosmos organizado por Deus. A própria imagem dos gigantes

<sup>159</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo...* p. 139.

como possuidores de naturezas misturadas, carrega peso de impura, pois é resultado de violação e tem caráter híbrido.

Os vigilantes são aprisionados nas profundezas do deserto, onde ficariam até julgamento final (10, 4-6), exatamente onde se pensa como caótico ou desordenado. E ainda, purificação futura [dilúvio] é a volta ao caos para o recomeço da organização.

A mesma imagem de impureza acaba sendo amalgamado ao mito da descida dos anjos por meio daqueles que são frutos da relação desordenada: os gigantes. Esses violam algumas leis relacionadas à comensalidade:

1. Carne dos animais (sem discriminar): “e eles começaram a atacar os pássaros, os animais selvagens, os répteis e os peixes” (7, 1-6)
2. Sangue: “rasgaram com os dentes as suas carnes e beberam o seu sangue” (7,6)
3. antropofagia: “os gigantes começaram a matar os homens e a devorá-los” (7,6); “cada um devorou seu próprio parceiro”.

Segundo o código de Levítico os Gigantes acabaram infringindo regras de pureza<sup>160</sup>: não comer nada com sangue (Lv 3,17; 7,26.27; 17, 10.12), comer algumas espécies de animais (Lv 11, 1- 45). No código de alimentação há especificações para certos animais a serem comidos, sejam répteis, aves e animais aquáticos, e até o contato com eles tornava o objeto impuro. O grande bloco de proibições termina dizendo:

Essa é a lei referente aos animais, às aves, a todo ser vivente que se move na água e a todo que rasteja sobre a terra. Tem por finalidade separar o puro do impuro, os animais que se podem comer e aqueles que não se devem comer. ( Lv 11,46-47).

No texto, os gigantes comem tudo indiscriminadamente: animais selvagens, répteis e peixes. Os gigantes bebem o sangue de todos eles, tornando-os impuros segundo as leis do Levítico. A punição em Levítico seria a separação da comunidade, enquanto no Livro dos Vigilantes é a separação da vida física entre os homens<sup>161</sup>. Em Lv 19,26 acontece algo interessante, o comer sangue está junto à proibição de práticas de adivinhação e encantamentos. No Mito dos Vigilantes, ligado à sua (re) apropriação,

---

<sup>160</sup> Segundo a mesma antropóloga inglesa, que analisa a pureza na Bíblia hebraica, até mesmo essas regras são resultados de estruturas estabelecidas de local apropriado para cada ser de acordo com pré-estruturas.

<sup>161</sup> WRIGHT, A. T. *Evil Spirits in Second Temple Judaism...* p.145.

essas duas proibições são violadas. A prática de comer sangue dos gigantes junta-se aos ensinamentos de magia e feitiço dos Vigilantes, seus pais (I Enoque 8,2).

A questão de impureza é amalgamada à imagem dos anjos que descem. No decorrer das utilizações da narrativa dos anjos em I Enoque, forma-se um grupo de indícios de representações que rodeiam a questão do demoníaco, pois esses são resultados de seres que se tornaram impuros, e seria difícil desvinculá-los de suas origens. Em Jubileus será possível pensar em demônios poluídos/impuro, pois os símbolos se juntam aproximando as camadas narrativas dentro de um mesmo imaginário.

3.3.2.2. Ensinos impróprios: à imagética de impureza, encontramos no desenvolvimento da narrativa dos Vigilantes a questão de seres possuidores de ensinamentos ora perigosos ora para defesa. Reed critica, depois de analisar alguns sumários dos pecados angelicais no Mito dos Vigilantes, a postura de alguns que tratam secundariamente o tema dos ensinamentos proibidos<sup>162</sup>.

No Mito dos Vigilantes há pelo menos três sumários onde são apresentadas as ações dos anjos consideradas perniciosas (7,1-6; 8, 1-4 e 9,6-10), nos quais temos pelo menos em dois a centralidade do tema dos ensinamentos proibidos. A esse se agrupam o tema da relação impura dos vigilantes e a violência posterior.

Vejamos o primeiro sumário 7,1-6:

E tomaram mulheres; cada um escolheu a sua para conviver e unir-se a ela, ensinando-as magia, palavras de maldição, cultivos de raízes e ervas. Engravidaram as mulheres e geraram gigantes, que devoraram todos os produtos dos homens, até que foi impossível alimentá-los. Então os gigantes se voltaram para contra eles (homens) e todos os animais, devorando-os e bebendo seu sangue. Então a terra se queixou contra eles.

Esse texto mostra que os anjos ensinaram algumas práticas às mulheres, diferentemente dos outros sumário que mostra um ensinamento a todos os homens:

Azazel ensinou aos homens a arte de fabricar espadas, facas, escudos, armadura peitoral, e técnicas para os metais, braceletes e adornos; como pintar os olhos e embelezar as sobrancelhas. Entre as pedras preciosas, escolher as mais caras e preciosas, e a metalurgia. Houve grande impiedade e muita fornicação, e

---

<sup>162</sup> REED, Annette Yoshiko . *Fallen Angels and the History of Judaism* ...p. 34.

corromperam os bons costumes (...). Semiaza ensinou encantamentos e as porções de feitiço. Herman ensinou feitiçaria e dissipação de encantamentos, mágica e outras técnicas. Baraqel ensinou a leitura dos sinais dos relâmpagos. Kokabel ensinou a leitura dos sinais das estrelas. Ziqel ensinou a leitura 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 as suas esposas e seus filhos e os homens pereceram, e o lamento chegou ao céu ( I Enoque 8,1-4).

No segundo sumário percebemos a abrangência do tema, pois são especificados os seres que ensinam cada coisa. No fim fala-se que ensinou mistérios às esposas e filhos, por isso pereceram. Azazel encabeça a lista e ele é o culpado pela origem das armas de guerra e da luxúria feminina.

Nickelsburg, utilizando o texto grego de *Syncellus* para reconstruir I Enoque 8,1-2 – com a intenção de chegar mais próximo do original – percebeu que a narrativa pretende afirmar uma primeira queda, a de Azazel. Esse, depois da queda, ensinou a arte de ornamentação às mulheres<sup>163</sup>, e por conta disso, Semiaza e os demais teriam caído e entrado em fornicção. Essa hipótese tem suporte na narrativa da queda dos anjos no “Apocalipse dos Animais” dentro do “Livro dos Sonhos”, onde expõe metaforicamente a queda de um anjo (estrela) primeiramente, para somente depois seguir a queda das demais estrelas [anjos] (I Enoque 86, 1-6). Desta forma, a narrativa de I Enoque 6-7 pressupõe I Enoque 8, 1-2, ou seja, a descida de Semiaza e os demais anjos é causada pela beleza das mulheres, que tiveram acesso aos ensinamentos celestes<sup>164</sup>.

Independente de estar correta essa leitura, o que encontramos é novamente a imagem dos vigilantes com conhecimentos celestes. Isso também é narrado num outro sumário (9, 6-10), onde diz que Azazel ensinou os eternos mistérios do céu e fez eles conhecidos aos homens (v. 6), enquanto Semiaza ensinou os conjuros (v.7). Em I Enoque 19, 1 essas práticas são ofertadas a demônios. Um conhecimento revelado, mas que possui caráter demoníaco por não ser da intenção ou interesse dos céus revelá-lo.

No Livro das Parábolas (I Enoque 69, 1-12) temos uma lista maior de anjos que deixaram o céu, e de seus ensinamentos. Aqui temos diferentes nomes, como Gadreel que tomou o lugar de Azazel nos sumários e ensinou a fabricação de armas, e ainda

---

<sup>163</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Apocalyptic and Myth...* p. 397-398.; NICKELSBURG, George W. E. *I Enoch...* p. 195-196.

<sup>164</sup> REED, Annette Yoshiko. *Fallen Angels and the History of Judaism...* p.35-36.

seduziu Eva (69,6) . Ainda nas parábolas há outros ensinamentos que são dados pelos anjos. Como, por exemplo, a escrita com tinta e papel (69,9).

Nos sumários já se percebe a relação entre ensinamentos - gigantes - violência. Num mesmo campo imaginário, os pais dos gigantes, que possuem conhecimentos celestiais equivocadamente transmitidos às mulheres ou a todos os homens, são relacionados ao nascimento dos gigantes, e posteriormente os seus espíritos, ou seja a própria imagem dos demônios, que por sua vez são fruto dessas revelações e estão inter-relacionados pela linguagem mitológica. O ápice das imagens presentes na narrativa dos anjos é a final violência dos gigantes.

3.3.2.3. Violência: o tema da impureza e dos Vigilantes como conhecedores de mistérios acopla-se ao da violência. Os gigantes são figuras assustadoras por causa de sua violência. Na narrativa mítica eles mataram seres humanos e comeram suas carnes, e devoraram toda a comida da terra. Eram grandes, por isso tanta força e fome. Deus até mesmo usa essa violência ao condená-los, pois pede a Gabriel para fazê-los se matarem mutuamente (I Enoque 10,10).

A presença deles na terra gera muito sangue por causa das muitas mortes. A essa imagem de violência, temos acoplada a imagem dos espíritos maus que saem dos seus corpos. Segundo a leitura de Wright, utilizando o texto grego, esse são também espíritos fortes<sup>165</sup>. E desencarnados ficam no mundo para atormentar os homens.

Os gigantes, porém, que foram gerados da união do espírito e carne, serão chamados de espíritos malignos na terra; pois terão a sua morada sobre a terra. Os espíritos que procedem 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 serão chamados (...) Os espíritos dos gigantes são cheios de maldade, cometem atos de violência, destroem, agridem, brigam, promovem a devastação, por toda parte há confusão. Pois, embora famintos, não comem; bebem não se saciam. E estes espíritos levantam-se contra os filhos dos homens e contra as mulheres, porque destes procedem (15,8-12).

---

<sup>165</sup> O texto Grego<sup>pan</sup> de I Enoque 15 lê os espíritos dos Gigantes como pneumata i'scura,. Cf. WRIGHT, A. T. *Evil Spirits in Second Temple Judaism...* p. 141-160; WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits. The Reception of Genesis 6.1-4 in Early Jewish Literature* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2 Reihe - WUNT 198). Tübingen, Mohr Siebeck, 2005. p. 146.



O texto mostra que a mesma natureza dos gigantes enquanto corpos carnis está na sua estrutura desencarnada. Os seres são livres e devastam a terra com muitas desgraças. São causadores de desagradáveis situações. Eles possuem a natureza dos seus pais: celeste e terrestre, e assim carregam a simbólica relação eternidade-mortalidade. Segundo P. S. Alexandre o texto de I Enoque 15, 11-12, depois de analisar a lista de ações dos espíritos dos gigantes, percebe a possibilidade de invasão ou possessão desses espíritos sem corpos – segundo ele isso está presente até mesmo em alguns textos de Qumran<sup>166</sup>.

Os temas são separados pedagogicamente na exposição feita, mas estão interligados na narrativa mítica. Isso se percebe no próprio texto quando, ao falar dos espíritos dos gigantes, afirma que *os Santos Vigilantes foram a origem de sua criação*. Por isso, já em Jubileus temos a imagem dos “demônios impuros”, e posteriormente a confusão dos próprios espíritos dos gigantes (demônios) com os anjos que caíram, sempre ligado a idéia de força, impureza, violência e possessão. De acordo com I Enoque 54, Azazel e sua tropa estão no mundo, e não presos como nas outras narrativas. Como os próprios espíritos dos gigantes, vivem sobre a terra. Paolo Sacchi percebe que aqui não há mais a distinção entre os demônios (espíritos livres dos corpos dos gigantes) e os anjos caídos<sup>167</sup>. Temos, assim, alguns exemplos onde as imagens míticas são fundidas e as distinções não são percebidas mais.

Com o tempo, no mundo imaginário judaico onde dialoga com a idéia do demoníaco, em especial no mundo da literatura apocalíptica, temos imagens e resquícios desse desenvolvimento da narrativa dos Vigilantes. Assim, impureza, conhecimento de revelações celestes e violência rodeiam a imagem do demoníaco, pois é fruto desse mundo mítico originário. Por isso, a narrativa mostra uma progressão (ou regressão) de seres angelicais a origem de demônios.

A origem e existência do demoníaco, no imaginário presente no Mito dos Vigilantes e nas suas primeiras apropriações, pintam um quadro de características que fazem parte do imaginário dos demônios ou espíritos maus:

1. são desencarnados;
2. geram problemas aos homens ;

---

<sup>166</sup> ALEXANDRE, P. S. The Demonology of the Dead Sea Scroll. In: FLINT, P. W. and VANDERKAM, J. C. *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: a Comprehensive Assessment*. Vol. 2. Leiden, Brill, 1999. p. 331-353.

<sup>167</sup> SACCHI, P. *Jewish Apocalyptic and its History...* p.228.

3. são possuidores de uma natureza impura (origem e condição);
4. são espíritos;
5. são responsáveis por vários males;
6. são grande e fortes;
7. violentos;
8. estão relacionados a práticas de ensinamentos ocultos e misteriosos;
9. vagam sobre a terra;
10. são muitos.

Como veremos no próximo capítulo, o judaísmo enoquita tinha como núcleo central e mito fundante a narrativa dos Vigilantes. Suas novas apropriações utilizam-se de todo esse imaginário, em especial na questão do mal, desembocando no mundo onde estão localizados os evangelhos. Através do movimento enoquita, como elo de ligação entre a tradição dos Vigilantes e o mundo judaico, perpassar-se-á o mundo do judaísmo do segundo templo, perguntando se essas imagens e temas ligados ao demoníaco tornaram-se comuns.

#### **4. Resumo e conclusão**

Neste primeiro capítulo foi apresentado o livro de I Enoque como um texto compósito, com pelo menos cinco livros. Entre esses encontramos o Livro dos Vigilantes, que preserva em dois blocos 6-11 e 12-16 a narrativa dos vigilantes, onde o segundo é uma releitura do primeiro. O mito, além de refletir uma postura de preservação e construção de identidade, serviu como resposta à origem do mal. Como foi observada na pesquisa, a idéia de seres malignos autônomos, contrários a Deus, ou melhor, seres e grupos que representem seu “lote”, não estão presentes na Bíblia Hebraica, pelo contrário, nessa encontramos uma tímida demonologia, isso se houver alguma. Por isso, fez-se necessário partirmos para o mundo da literatura apocalíptica, que no Livro dos Vigilantes e na tradição de Enoque encontra sua matriz.

Segundo a narrativa, acontecem muitas atrocidades na terra depois da relação de alguns anjos (os Vigilantes) com as mulheres: ensinamentos impróprios, impureza,

violência. Dessa relação também surgem os gigantes, que são seres híbridos. Com a morte dos gigantes seus espíritos saem do corpo e são chamados de seres malignos ou demônios. Por isso, encontramos no mito dos vigilantes algumas características relacionadas ao mundo dos demônios e sua origem. Segundo os autores que tratamos, temos aqui o início na tradição judaica da invenção do demoníaco, que canalizou do mundo antigo o imaginário das forças malignas. Situado num *locus Religiosus* persa e grego, que se percebe desde o babilônico, temos o Mito dos Vigilantes servindo material simbólico para o mundo dos demônios que organizará a teologia judaica e cristã.

Basta-nos agora observar as apropriações do mito na literatura pseudepígrafa e apócrifa judaica do segundo templo e as suas imagens do demoníaco, desde seu mundo dualista até as características demonológicas, para percebermos se há resquícios do Mito dos Vigilantes.

## **CAPÍTULO II:**

### **O MOVIMENTO ENOQUITA E INDÍCIOS NA LITERATURA JUDAICA DO SEGUNDO TEMPLO: (RE) APROPRIAÇÕES E NOVOS CONTORNOS**

## 1. O Judaísmo Enoquita e a influência do Mito dos Vigilantes

I Enoque é o imo de uma antiga e autônoma vertente do judaísmo do segundo templo: o judaísmo enoquita. Desde 1979, num artigo da revista *Henoch*, Paolo Sacchi apresentou Enoque não somente como um protótipo do gênero apocalíptico, mas também de uma distinta variante do judaísmo<sup>168</sup>. Em 1990, o mesmo Sacchi, faz a primeira tentativa de escrever uma história deste movimento enóquico. Segundo ele, o conceito do mal seria sua principal particularidade<sup>169</sup>. Posteriormente, no seu comentário a I Enoque, em 2001, Nickelsburg<sup>170</sup> confirma a existência desse movimento e complementa dizendo que a lei de Moisés não tinha papel de norma universal no enoquismo. A partir desses trabalhos, nos últimos anos, Boccaccini defende a existência desse movimento, e avança relacionando-o com o essenismo. Esse autor chega dizer que o “próprio texto de I Enoque, nos seus 108 capítulos, mostra evidências de uma comunidade ou grupo por causa dos termos coletivos: os justos, os escolhidos, os santos, que indicam uma consciência de comunidade, que tem o Mito dos Vigilantes como centro narrativo”<sup>171</sup>.

J.J. Collins ao afirmar que “um movimento ou comunidade pode também ser apocalíptica se esta for formada, em certo grau, por uma específica tradição apocalíptica”<sup>172</sup>, possibilita García Martínez falar de um “enoquita tradição apocalíptica”, pois tem o livro de I Enoque como sua base. Mesmo com diferentes composições, explica García Martínez, forma um mesmo movimento, ou estão alicerçados numa mesma tradição; suas diferenças servem para ampliar, na verdade, a visão de mundo de uma obra para outra<sup>173</sup>. Por isso, a contradição entre Livro dos Vigilantes e Epístola de Enoque, concernente à origem do mal, refletem uma mesma

---

<sup>168</sup> BOCCACCINI, Gabriele. Introduction: From the Enoch Literature to Enochic Judaism. In: \_\_\_\_\_ . *Enoch And Qumran Origins: New Light On A Forgotten Connection*. Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2005. p.4.

<sup>169</sup> SACCHI, P. *Jewish Apocalyptic and its History...* cap. III

<sup>170</sup> NICKELSBURG, George W. E, *I Enoch... passim*.

<sup>171</sup> BOCCACCINI, Gabriele. Introduction... p. 5.

<sup>172</sup> COLLINS, J.J. *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, JSJSup 54. Leiden, Brill, 1997. p. 37.

<sup>173</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Qumranica Minora I: Qumran Origins and Apocalypticism* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 63). Leiden-Boston, Brill, 2007. p. 4. Essa obra de 2007 possui dois textos do García Martínez (*Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* e *Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis*), que me foram disponibilizados pelo próprio autor via e-mail. Por isso, utilizarei a bibliografia do livro impresso e a numeração do texto enviado. Desde já agradeço a bondade do professor García Martínez por conceder um texto particular.

tradição ideológica, chamada de escola enoquita. Mesmo com as contradições, os textos fazem parte de um mesmo fundo tradicional, ou melhor, de uma mesma escola<sup>174</sup>. Caminhando nessa perspectiva, Boccaccini parte da hipótese de *Groningen* para origem de Qumran, e faz uma convincente apresentação da existência de um movimento escriba sacerdotal conhecido como judaísmo enoquico ou enoquíta, que teve grande influência no mundo judaico do segundo templo e nos Cristianismos.

Esse grupo ou comunidade acreditava que ao possuir a divina sabedoria contida nos textos de I Enoque, tornavam seus membros uma comunidade escatológica de escolhidos, que esperavam o julgamento e a consumação do fim dos tempos. Na verdade, não podemos saber como se chamavam ou se autodenominavam, mas certamente tinham Enoque como figura central<sup>175</sup>.

Segundo Boccaccini, esses textos de Enoque foram escritos por membros do sacerdócio de Jerusalém, mas um grupo anti-zadoquita. Uma espécie de movimento sacerdotal dissidente, ativo em Israel no fim do período persa e início do helênico (IV séc.). Contudo, Boccaccini deixa claro que o enoquismo era um grupo de oposição entre a elite do templo, e não um simples grupo de separatistas. No entanto, o centro do judaísmo enoquita não era a Torah nem o Templo<sup>176</sup>. Os dois grupos (zadocitas e enoquitas) interpretavam Ezequiel de formas diferentes<sup>177</sup> e tinham idéias completamente contrastantes sobre a origem do Mal. Até cerca de 200 a.C, enoquismo e zadocismo eram duas distintas e paralelas linhas de pensamentos no judaísmo<sup>178</sup>.

A literatura Zadoquita seriam os textos bíblicos, com exceção do final de Esdras e Daniel, e os apócrifos *Epístola de Jeremias*, *Tobias* e *Siracida*. Essa literatura é um grupo de tradições antigas produzidas no judaísmo, mas que durante o período persa e helênico foram coletadas, editadas e transmitidas pelos sacerdotes de Jerusalém da casa de Zadoque<sup>179</sup>.

Boccaccini acaba sendo polêmico, pois afirma que este enoquismo judaico é o moderno nome dado para os conhecidos essênios, dos quais a comunidade de Qumran saiu, como uma radical, dissidente e marginal filha. Uma parte do movimento enoquico/essênio se separou seguindo o Mestre da Justiça. Para o autor, o primeiro

---

<sup>174</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Qumranica Minora I...* p. 5.

<sup>175</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis...* p 161- 185.

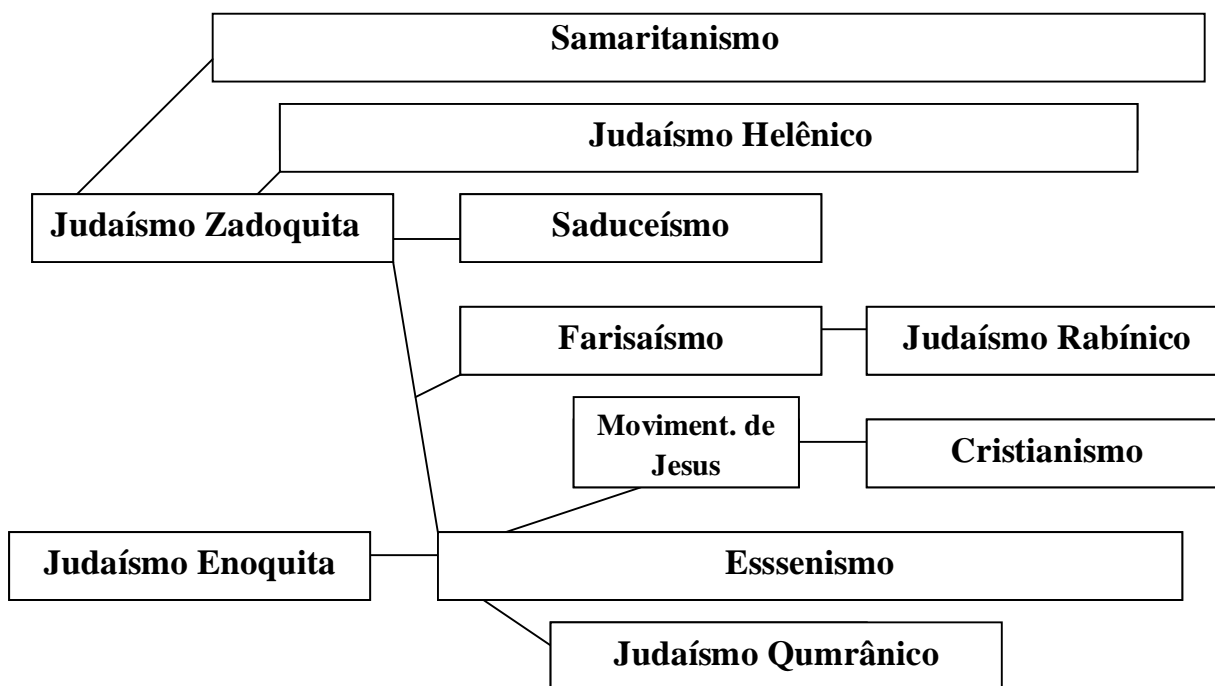
<sup>176</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond The Essene Hypothesis...* p. 78.

<sup>177</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond The Essene Hypothesis...* p. 78.

<sup>178</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis...*p.76.

<sup>179</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis...* p. 68.

documento que registra isso é “Documento de Damasco”<sup>180</sup>. O CD distingue-se dos outros textos enoquitas por sua idéia de eleição. Para o Documento de Damasco, os seguidores do Mestre da Justiça são os eleitos entre os eleitos, o verdadeiro Israel, a verdadeira casa de Judá. Por isso, Boccaccini conclui que os qumranitas não são zadoquitas, mas enoquitas. Subsequentemente, o enoquico/essênio judaísmo rejeitou Qumran<sup>181</sup>. Assim, as raízes do essenismo é o movimento enoquita, e os qumranitas fazem parte de uma facção dos essênios. Assim, segundo Boccaccini o judaísmo enoquita está mais próximo ao movimento de Jesus. A hipótese essenia foi esquematizada da seguinte maneira<sup>182</sup>:



A idéia de movimento ou judaísmo enoquita não é problema para os pesquisadores, pois desde a década de setenta era aceita e trabalhada. Até mesmo a origem essênica para a comunidade de Qumran tem poucos complicadores, pois a hipótese de *Groningen* foi muito bem assimilada<sup>183</sup>,

<sup>180</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis...* p.119.

<sup>181</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis...* p. 16.

<sup>182</sup> Esquema retirado da obra de Boccaccini. (*Beyond the Essene Hypothesis...*p xxii).

<sup>183</sup> A hipótese de Groningen diz ser os essênios um grupo de origem apocalíptica presente na palestina antes da crise antioquiana, isso marcaria sua origem do Séc. III ao início do II Séc. Deste grupo maior saiu o grupo que formou a comunidade de Mar Morto, liderado pelo mestre da justiça. Ver: GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Qumranica Minora I...* cap. I (*Qumran Origins and Early History: A Groningen*

A tensão contra sua proposta é por causa da afirmação de que Qumran era enoquita, e não zadoquita. Boccaccini apresentou sua hipótese – fruto da análise da idéia que já circulava por algum tempo: “a ligação entre Enoquismo e textos de Qumran”<sup>184</sup> – pela primeira vez na *VI Conferencia de Estudos do Novo Testamento*, organizada pela *Associação Bíblica Italiana*, em 1995. Essa conferência foi revisada e publicada em 1997 na *RSR 7 (Recherche de science religieuse)*<sup>185</sup>. Em 1998 ele publicou o livro que apresentaria suas hipóteses de um judaísmo Enoquita - Essenismo - Qumran<sup>186</sup>. Suas hipóteses foram tão impactantes, que geraram duas reuniões do *Enoch Seminar* (2001 e 2003) na Itália, onde suas conclusões foram discutidas, resultando na publicação dos *papers* em 2005, na forma de livro<sup>187</sup>.

A grande crítica a sua hipótese se resume em que, se o judaísmo enoquita é anti-zadoquita, e se há ligação entre Qumran e Enoque, como pode os qumranitas se tratarem como “filhos de Zadoque”. C. Martone chega perceber um grande número de elementos zadoquitas em Qumran<sup>188</sup>. Por isso a primeira conclusão: os qumranitas seriam membros da família de Zadoque e não do enoquita/essenismo. A essa crítica, Boccaccini dá pelo menos quatro contra-repostas<sup>189</sup>:

- 1) As antigas fontes acreditam que os descendentes do sumo sacerdote Zadoquita fugiram não para Qumran, mas para o Egito, onde construíram um templo rival na Heliopoles;
- 2) Há mais material de textos enoquicos em Qumran do que zadoquita, e mais referencias a Enoque do que a Zadoque. Sendo eles zadoquitas, por que preservariam tantos textos não-zadoquitas?
- 3) A teologia enoquica estava presente na de Qumran. Se os qumranitas eram zadoquitas, por que dividiriam a idéia enoquita de que o templo era contaminado

---

*Hypothesis*). Ver também: GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino e TREBOLLE, Julio. *Os Homens de Qumran: literatura, estrutura e concepções religiosas*. Petrópolis, Vozes, 1996. Segundo Timothy H. Lim, uma distintiva característica da Hipótese de Groningen seria a interpretação de 1QpHab 8-12, que identifica seis sumo sacerdotes de Judas Macabeu a Alexandre Janeu em seqüencial ordem. LIM, Timothy H. The Wicked Priests of the Groningen Hypothesis. In: *Journal of Biblical Literature* 112/3 (1993): 415-425.

<sup>184</sup> SACCHI, P. Enochism, Qumranism and Apocalyptic: Some Thoughts on a Recent Book. In: *Enoch* 20 (1998): 357- 365.

<sup>185</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond The Essene Hypothesis...* p.12.

<sup>186</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond The Essene Hypothesis* (1998).

<sup>187</sup> BOCCACCINI, Gabriele (editor). *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*. Grand Rapids/Michigan, Cambridge U.K, 2005.

<sup>188</sup> MARTONE, C. Beyond Beyond the Essene Hypothesis: Some Observations on the Qumran Zadokite Priesthood. In: BOCCACCINI, G. *Enoch And Qumran Origins...* p. 360. Ver também: MARTONE, C. Beyond Beyond The Essene Hypothesis? Some Observations on the Qumran Zadokite Priesthood. In: *Enoch* 25 (2003): 267-176.

<sup>189</sup> BOCCACCINI, G. Introdução: From the Enoch Literature to Enochic Judaism... p. 13.



desde sua origem e a não legitimidade do sacerdócio? Sendo eles zadoquitas deveriam militar pela pureza do templo antes da chegada dos macabeus.

- 4) E, ao mesmo tempo em que se denominam “filhos de zadoque” desprezam todos os feitos zadoquitas, e preservam com grande estima a literatura de seus inimigos enoquitas. Por isso, ele defende a expressão “filhos de zadoque” como algo tipológico, seguindo a hipótese de 1987 de Philip Davies, e não como uma prova de relação genealógica.

C. Martone, diante desse impasse, faz uma espécie de síntese com Sacchi-García Martínez-Boccaccine ao analisar os textos de 1QS (5, 1-4), 4Q256 e 4Q258. . Seguindo algumas pesquisas, ele afirma que 4QS pertence ao período mais antigo da história da comunidade, quando ainda não havia referência aos filhos de Zadoque (4Q256 5; 4Q258 1). Em algum momento, por causa da morte de Onias III, os elementos zadoquitas entraram nessa comunidade. Esses zadoquitas qumranicos, longe de mudar radicalmente a enoquica/essenica tradição, assumiu-a em seu âmbito escatológico, pois ao serem removidos da cena histórica somente elementos escatológicos podem oferecer uma última esperança para ver a legitimidade do restabelecimento do sacerdócio. Esta mudança do sacerdote zadoquita de um histórico para um escatológico nível, está apontado no *Documento de Damasco* 3: 12 – 4:3. Assim, C. Martone conclui que o novo estágio é representado pela leitura de 1QS<sup>190</sup>.

Essa proposta leva em consideração a pluralidade de tradições na comunidade, caso realmente tenha havido uma comunidade em Khirbet Qumran<sup>191</sup>. E ainda encaixa-se bem na posição de García Martínez na questão de um desenvolvimento ideológico refletido nos documentos dessa suposta comunidade. O mais importante dessa discussão sobre o movimento enoquita, em relação a nossa pesquisa, gira na hipótese de que muito do imaginário religioso qumranita dialoga com o enoquismo. Por isso, a apocalíptica em Qumran dialoga com a tradição de Enoque, e tem as seguintes idéias<sup>192</sup>: 1) origem do mal, 2) periodização da história e expectativa do fim, 3) a comunhão com o mundo celeste e 4) uma visão da guerra escatológica.

---

<sup>190</sup> MARTONE, C. *Beyond Beyond the Essene Hypothesis...* p. 363- 365.

<sup>191</sup> Outras hipóteses são propostas, as quais dizem ser Qumran uma fortaleza, uma vila ou um centro de passagem. Para idéia de uma fortaleza, ver: GOLP, Norman. *Who Wrote the Dead Sea Scrolls?* New York, Scribner, 1995. Segundo Golp, os manuscritos de Qumran pertenciam a uma biblioteca de Jerusalém ante do cerco em 68-70 d.C. Para a hipótese de que Qumran era um lugar de parada na rota comercial, ver: CROWN, A. D and CANSDALE, L. Qumran: Was it an Essene Settlement? In: *Biblical Archaeology Review* 20/5 (1994): 24-35. p. 73-78.

<sup>192</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Qumranica Minora I...* p. 1.

Boccacini também traça as idéias presente na religiosidade de Qumran, que podem ser resumidas em: 1) dualismo cósmico e antropológico, onde o mundo inteiro é dividido entre duas forças, uma do grupo dos maus espíritos, liderada por figuras que podem variar (Belial, Melki-resha) e outro grupo do bem, liderado por figuras como Melquisedec ou Miguel. Como veremos, para Qumran há também no ser humano duas forças, as quais militam dentro dele por suas escolhas; essas foram colocadas pelo próprio Deus; 2) Neste sentido, há uma predestinação divina, pois o homem já nasce com os dois espíritos e Deus determina a quantidade de espíritos maus e bons em cada ser humano, determinando sua tendência; 3) Deus é visto como dono da história, ofuscando a liberdade humana e 4) Há também uma identificação da impureza com o mal e pecado<sup>193</sup>.

Neste sentido a relação do mito dos anjos, que se tornou central na tradição de Enoque acaba perpassando muitos textos qumranitas, e não somente estes, mas de todo o movimento essênico que está presente na palestina e fora dela. Assim, em Qumran temos a genuína representação de uma continuidade com a visão de mundo de antigos apocalipses, em especial o de I Enoque, adaptando novos discursos de maneira própria<sup>194</sup>. Por isso, García Martínez afirma:

A idéia de que certos elementos característicos do movimento essênio e da seita Qumran encontram-se na tradição apocalíptica palestina é uma coisa que eu tenho frequentemente expandido e que tem sido confirmado pelas conclusões de outros pesquisadores.

Partindo da proposta de que os textos de Qumran refletem a cosmovisão enoquita – pois a tradição de Enoque foi muito benquista na possível comunidade, sendo ela zadoquita ou não – podemos perguntar pela real presença do enoquismo em textos e no imaginário da tradição judaica do segundo templo e nos textos de Qumran, sejam eles de origem sectária ou não<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond The Essene Hypothesis...* p. 61-62. A esses ainda é incluído o exclusivismo soteriológico de Qumran.

<sup>194</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Qumranica Minora I...* p.29.

<sup>195</sup> Aqui sectário são os textos que supostamente foram escritos na comunidade em Qumran, enquanto os outros pertenciam ao grupo essênico maior. Ver: BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond The Essene Hypothesis...* p. 58. A divisão entre textos sectários, textos com conteúdo sectário e não sectário, para o autor, não leva em consideração seu conteúdo e nem sua cronologia. Então ele é levado a acreditar que a biblioteca de Qumran desenvolve-se de não sectária para sectária. Em outro momento, Boccacini gasta algumas páginas para caracterizar o antigo enoquismo, que pode ser percebido entre os heterogêneos “não sectários”. Ver também a discussão sobre o assunto, com algumas bibliografias em: GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Qumranica Minora I...* p. 6-11.

Nesta perspectiva, há possibilidade de caminharmos para os textos da tradição judaica do segundo templo, em especial os apócrifos e pseudepígrafos e os vinculados aos Manuscritos do Mar Morto (MMM), para percebermos indícios literários e rastros do imaginário da tradição de Enoque, em especial do Mito dos Vigilantes, e a origem e presença do mal.

## **2. Influência do Mito dos Vigilantes na literatura judaica**

O mito dos anjos Vigilantes está testemunhado em vários textos judaicos do segundo templo, em especial na literatura apocalíptica. Antes da fixação na questão dos demônios, que são bem comuns nessa literatura, veremos alguns exemplos de textos judaicos onde há presença direta da narrativa, para depois passarmos ao livro de Jubileus, que faz uma leitura muito mais radical em termos demonológicos do Mito dos Vigilantes, e tem grande influência também em Qumran. Para entrarmos no mundo imaginário da idéia do demoníaco em Jubileus, Qumran e na tradição judaica pseudepígrafa e apócrifa, percebendo o material simbólico da narrativa dos Vigilantes, caminharemos pelos seus indícios.

Para isso o conceito de *indício*, postulado pelo historiador italiano da Arte Giovanni Morelli, e apropriado pelo historiador da Cultura Carlo Ginzburg, será de grande valia.

Desta forma, uma história das idéias e de seu desenvolvimento, como do conceito de espírito imundo, pode ser realizada à luz dos rastros deixados por indícios de sua presença na história da literatura, uma vez que também revela traços e restos de tradições que se relacionam e interagem gerando sentidos, preservando no texto culturas diversas. No seu início, o método indiciário servia para descobrir os resquícios involuntários dos artistas nas obras, para encontrar o seu autor. Como “conceito paradigmático”<sup>196</sup>, os indícios como um negativo de foto, pode revelar um mundo imagético.

Neste sentido, passaremos pelas influências da narrativa dos anjos Vigilantes em suas citações, para dar base à afirmação de sua influência e importância na literatura

---

<sup>196</sup> GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário... *passim*.

judaica, e depois para os indícios que marcam a influência imagética dos temas do mal, em especial sua personificação, relacionados ao desenvolvimento do Mito dos Vigilantes nos mesmos textos judaicos e nos MMM.

Esse imaginário, tanto nas relações com os textos judaicos como para os evangelhos, será visto dentro da proposta da circularidade cultural. Como demonstrou Jacqueline Hermann, esse conceito é o desenvolvimento da perspectiva metodológica de Carlo Ginzburg, de uma tendência à idéia de “mentalidade vitoriosa”, presente nos seus primeiros trabalhos, para uma visão mais circular<sup>197</sup>. Essa tem sua origem nas obras de Mikhail Bakhtin, onde as culturas são tratadas em caráter recíproco de influência. Assim, as culturas populares não são cópias mal feitas das culturas dominantes. Como mostra a metáfora, utilizada por Jonas Machado, dos dois carros que se chocam: ambos serão deformados. “Ocorre, de fato, um choque na relação de culturas e cada uma continua seu percurso, mas agora deformada, ainda que geralmente de modo desproporcional”<sup>198</sup>.

Desta forma, percebe-se a existência de uma continuidade de símbolos atarvés dos resquícios míticos na religiosidade popular. Isso é possível por causa na relação de troca entre as culturas. Em especial, com o contato com outras culturas da antiguidade, o Mito dos Vigilantes recebeu contornos demoníacos em sua narrativa. Esta, por sua vez, gerou imagens no imaginário religioso do segundo templo.

## 2.1. Citações do Mito dos Vigilantes na literatura judaica

Alguns textos apresentam lembranças do mito. Primeiramente não se analisará a questão do demoníaco em si, mas os simples indícios diretos da presença das imagens de anjos que coabitam com mulheres na literatura Judaica.

---

<sup>197</sup> Jacqueline Hermann diz o seguinte: “Durante o trabalho sobre os benandanti, Ginzburg encontrou o processo de Menocchio e, dez anos depois, era publicada a história do moleiro friulano. Entre os dois livros, no entanto, um longo percurso teórico-metodológico alterou substancialmente as idéias de Ginzburg acerca das relações entre as classes subalternas e dominantes, ou, para falarmos dos processos inquisitoriais estudados, entre inquisidores e camponeses populares acusados de feitiçaria. Se no caso dos benandanti a assimilação das acusações parecia refletir sem muita dificuldade a dominação de uma “mentalidade” vitoriosa, no caso de Menocchio as certezas deram lugar a uma flexibilidade maior e à necessidade de reformulações nas peças de um delicado quebra-cabeça”. HERMANN, Jacqueline. *A História de Carlo Ginzburg*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2004. Acessado em: <<<http://www.ifcs.ufrj.br/humanas/0013.htm>>>.

<sup>198</sup> MACAHADO, Jonas. *Cultura Popular e Religião: Subsídios para a Leitura de Textos Bíblicos a Partir da História Cultural de Carlo Ginzburg*. In: *Oracula*, 1.1, 2005.

2.1.1. *Jubileus*: Começamos com o livro dos Jubileus. Considerado como pertencendo ao Séc. II a.C.<sup>199</sup>, foi o primeiro, depois de I Enoque 12-16, a reler o Mito dos Vigilantes. Por isso, é muito certo entre os estudiosos acreditar na dependência de Jubileus a I Enoque, especialmente ao Livro dos Vigilantes, Livro Astronômico e Livro dos Sonhos, que são considerados anteriores a ele<sup>200</sup>. Em Jub 4,17 depois de falar do nascimento de Enoque, informa sobre o livro “dos signos do céu” escrito por ele.

De fato, com Jub 4,17-26 há certeza de que o autor de Jubileus conhecia muito sobre a tradição de Enoque. Contudo, J. Van Ruiten opina que o primeiro não é simplesmente dependente do segundo, pois a redação dos dois é diferente. O problema encontrado pelo autor é o fato de Vanderkam afirmar uma dependência de quase todo texto de I Enoque<sup>201</sup>. Contudo, Ruiten afirma que tanto Jubileus e o Livro dos Sonhos são dependentes de uma mesma tradição: O Livro dos Vigilantes<sup>202</sup>. Desta forma, ele pode questionar a importância de I Enoque num todo para Jubileus, mas não toca na influência do Livro dos Vigilantes.

Mesmo a íntima relação com as idéias enoquitas, este texto tenta identificar Moisés como seu autor, e sem dúvida a bíblica história de Gênesis e Êxodos, cobrindo da criação ao Sinai, formam a espinha dorsal da sua narrativa: a narrativa começa no Monte Sinai e termina no Monte Sinai (50,20). Ele pode ser tratado como um *targum*, comentário ou reescrito bíblico, em especial de textos de Gênesis e Êxodo<sup>203</sup>. Contudo, Ruiten acredita que Jubileus – juntamente com Gênesis Apócrifo e *Liber Antiquitatum Biblicarum* de Pseudo-Filon – é melhor classificado como “reescrito bíblico”. Esse termo significa um tipo de apropriação das narrativas bíblicas. Contudo, os textos são parafraseados, expandidos e, implicitamente, comentados<sup>204</sup>. Por isso, a reposta para junção de duas tradições tão antagônicas (enoquíta e zadoquíta) seja o gênero literário.

---

<sup>199</sup> Para uma discussão sobre a data do livro e língua original, ver: VANDERKAM, James. C. Jubilees, Book of. In: *Anchor Bible Dictionary* (1992) 3:1039-42; e também: WINTERMUT. O.S. Jubilees. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha...* Vol. 2. p 43-45.

<sup>200</sup> WINTERMUT. O.S. Jubilees... p. 45. Outro autor que mostrou muito bem como o texto de Jubileu é muito claramente dependente de I Enoque é J. C. Vanderkam. Ver: VANDERKAM, James. C. *Enoch and the Growth of an Apocalyptic...* p. 179-188; Id. *Enoch, a Man for All Generations*. Columbia, University of South Carolina Press, 1995. p. 110-121.

<sup>201</sup> RUITEN, Jacques Van. A Literary Dependency of Jubilees on 1 Enoch? In: BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch and Qumran Origins...* p. 93

<sup>202</sup> RUITEN, Jacques Van. A Literary Dependency of Jubilees... p. 93.

<sup>203</sup> KVANVIG, H. S. Jubilees — Between Enoch and Moses. A Narrative Reading. In: *Journal for the Study of Judaism* 25, 3 (2004): 243-261. p. 243.

<sup>204</sup> RUITEN, Jacques Van. *Primaeval History Interpreted. The Rewriting of Genesis I-II in the Book of Jubilees*. Leiden.Boston.Köln, Brill, 2000. p. 3; NICKELSBURG, G. W. E. *The Bible Rewritten and Expanded*. In: STONE, M.E. (ed.). *Jewish Writing of the Second Temple Period. Apocrypha,*

O que Jubileus faz é uma mediação entre as tradições mosaica e enóquica, usando Moisés para enfatizar a importância de Enoque<sup>205</sup>. Por isso, Jubileus é uma primeira demonstração da mistura das idéias zadoquitas e enoquitas<sup>206</sup>. No mesmo tempo que ele se utiliza do Livro Astronômico da existência das tábuas celestes (I Enoque 81,1-10), por exemplo, ele faz Moisés ser portador de revelação (Jub 1,19) e escritor de instruções divinas (Jub 1,26). Ele faz de Moisés um revelador como Enoque, e os anjos também apresentam a Moisés as tábuas da divisão dos anos, desde o tempo da criação até a nova criação (Jub 1,29)<sup>207</sup>.

Neste sentido vemos a grande importância dada ao mito dos Vigilantes, em sua narrativa a história dos Vigilantes não é somente o paradigma de pecado, essa é também a raiz do mal que assombra o homem. Em Jubileus os maus atos dos Vigilantes e dos Gigantes continuam através dos atos dos maus espíritos (7,27; cf. 10,1-14; 11,4-5; 17,15-18,2; 19,28; 48,2.9.12-18; 49,2)<sup>208</sup>. Contudo isso será tratado com mais tempo na continuidade do trabalho, aqui basta-nos saber o quanto o mito foi importante para essa obra judaica.

Das várias reminiscências de I Enoque em Jubileus (ex: 4,15-26; 5,1-10; 7,20-39; 10, 11-17), citaremos duas que retratam bem a dependência direta ao Mito dos Vigilantes:

E quando as filhas dos homens se multiplicaram sobre a face da terra, esposas se tornaram para eles, porque **os anjos** do Senhor viram, em certa era dos dias daquele Jubileus, que eram boas para se olhar. E eles tomaram mulheres para eles mesmos de acordo com a escolha de cada um (Jub 5,1)

Devido a **fornicação dos Vigilantes** a qual, à parte das suas obrigações, praticaram com as filhas dos homens e tomaram para eles esposas de todas que escolhiam assim começou a impureza. Eles conceberam filhos (..) gigantes mataram (..) e o homem seu vizinho(...). Pecaram contra os animais da terra (...) (Jub 7,21-24)

---

*Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writing, Philo, Josephus.* Philadelphia (CRI 2/2), 1984. p. 89-156. Recentemente Nickelsburg revisou os pressupostos da maneira como usou esse termo, e admitiu ser um pouco anacrônico, pois “não podemos ter certeza se já era ‘Bíblia’ o que foi reescrito no tempo de sua reescritura”. NICKELSBURG, G. W. E. *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation.* Minneapolis, fortress, 2003. p.12.

<sup>205</sup> KVANVIG, H. S. Jubilees... p. 243.

<sup>206</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond The Essene Hypothesis...* p. 88. Boccaccini caracteriza essa fusão de tradições como “ingênua”. Eu leria de outra forma, à luz da capacidade imagética de juntar símbolos e criar novas possibilidades de relações muito mais fluidas de tradições e esquemas ideológicos.

<sup>207</sup> KVANVIG, H. S. Jubilees... p. 244.

<sup>208</sup> KVANVIG, H. S. Jubilees... p. 250.

Percebemos na primeira citação a releitura de Gêneses à luz do Mito dos Vigilantes; e na segunda, a citação na ordem como está no Livro dos Vigilantes: fornicação-Gigantes-violência. Para essa primeira aproximação podemos perceber a presença das imagens da narrativa dos Vigilantes nesse livro tão importante para os MMM. De fato, como percebeu Vanderkam, o autor conhecia a história do Livro dos Vigilantes, mas inseriu novos elementos em sua própria proposta<sup>209</sup>.

2.1.2. *Testamento dos Doze Patriarcas*: O Testamento dos Doze Patriarcas contém doze seções, cada qual reproduz em sua narrativa o quadro das últimas palavras e testamentos dos doze filhos de Jacó<sup>210</sup>, tendo como modelo o capítulo 49 de Gênesis, onde se narra as últimas palavras de Jacó. A questão da origem cristã ou judaica desse(s) texto(s) é alvo de muitas discussões. Vanderkam<sup>211</sup> e H.C Kee<sup>212</sup>, acreditam pertencer ao segundo século os extratos mais antigos, com interpolações posteriores de caráter cristão – em especial joaninas<sup>213</sup>.

Em seis testamentos, dos doze, temos citações que pressupõem a existência do livro de I Enoque (Test. de Sim. 5,4; Test. de Levi 10,5; 14,1; Test. de Dan 5,6; Test. de Naf. 3,4-5; 4,1; Test. de Ben. 9,1; 10,6 e Test. de Rub. 5, 4-6). Dessas citações, duas fazem referência ao Mito dos Vigilantes (Test. de Rub. 5, 4-6 e Test. de Naf. 3, 4-5):

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 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

---

<sup>209</sup> VANDERKAM, James C. The Angel Story in the Book of Jubilees. In: CHAZON, Esther G. and STONE, Michael. *Pseudepigraphic Perspectives: the Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls*. Studies on the texts of the desert of Judah XXXI. Leiden. Boston. Köln, Brill, 1999. p. 151-170.

<sup>210</sup> VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man...* p. 143.

<sup>211</sup> VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man...* p.144-145

<sup>212</sup> KEE, H. C. Testaments of the Twelve Patriarchs. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha...* p. 775

<sup>213</sup> KEE, H. C. Testaments of the Twelve Patriarchs... p. 777. Segundo Vanderkam, os achados de Qumran, em especial os fragmentos aramaicos do Testamento de Levi, e os textos em hebraico do Testamento de Naftalí, servem para datação dos Testamentos dos Doze Patriarcas no segundo século a.C. Para uma exposição e reconstrução do Testamento Aramaico de Levi (1Q21;4Q213,4Q14) ver: KLUGLER, Roberto A. *From Patriarch to Priest. The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi* (SBL Early Judaism and Its Literature, 09). Georgia, Scholars Press, 1996.

mostravam-se. E as mulheres em seus pensamentos conceberam desejos pelas formas visíveis deles, e assim deram a luz gigantes; pois os Vigilantes apareciam-lhes como tendo a estatura do céu (Test. Rub. 5, 4-6).

O texto enfatiza a culpabilidade das mulheres, e parece confirmar a interpretação de Nicklesburg<sup>214</sup> de uma primeira queda de Azazel, que ensina a arte de ornamentação às mulheres causando assim a queda dos demais anjos. O centro da narrativa está na culpa das mulheres que se ornamentam para perdição dos homens. O texto carrega novas imagens, diferente das presentes em I Enoque 6-11: os anjos se materializavam. Contudo, o núcleo central do mito está presente no texto.

Em outro testamento, Nafitalí ordena seus filhos a não alterarem a ordem da lei de Deus, como fizeram Sodoma e os Vigilantes, pois até o sol, a lua e as estrelas não mudam Sua ordem<sup>215</sup>:

Mas vós, meus filhos, não sejam como falarei: “no firmamento, na terra, no mar e em todos os produtos de sua técnica discerne o Senhor que faz todas as coisas. De forma, que não sejam como Sodoma, que perverteu a ordem da natureza. Da mesma forma, os Vigilantes outrora subverteram a ordem da natureza; o Senhor acentuou e penalizou com o dilúvio. Por essa culpa o Senhor ordenou que a terra ficasse sem habitante ou fruto (Test. de Naf. 3, 4-5)

Como percebemos, o tema da transgressão de fronteiras é retomado negativamente e como gerador de desordem, ou como diria a análise antropológica, de impureza.

2.1.3. Os *Oráculos Sibilinos*: Os Oráculos Sibilinos é um conjunto de oráculos, comuns no Mundo Antigo<sup>216</sup>, produzidos por uma *Sibyl*, ou seja, uma sibila; uma profetiza inspirada que prevê o futuro<sup>217</sup>. A data dos doze livros Sibilinos alcança da metade do segundo século a.C até o sétimo século d.C<sup>218</sup>.

No primeiro Livro, que pode ter sua origem na Ásia Menor, de origem Judaica com inserções cristãs, encontramos uma citação ao Mito dos Vigilantes. O primeiro oráculo inclui uma revisão da primeira história bíblica (Ora. Sib. I, 5-85), e quando esse

<sup>214</sup> Ver essa discussão no capítulo I (em 3.3.2.2)

<sup>215</sup> VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man...* p. 147.

<sup>216</sup> COLLINS, J.J. *Sibylline Oracles. A New Translation and Introduction.* In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha...* p. 317.

<sup>217</sup> COLLINS, J.J. *Sibylline Oracles...* p. 317.

<sup>218</sup> Para uma introdução para cada livro ver: COLLINS, J. J. *Sibylline Oracles...* p.329-472.



chega a segunda geração, os Vigilantes aparecem. De acordo com o texto, Deus forma a segunda geração “dos mais justos homens restantes” e nessa entra a citação dos Vigilantes:

Estes (a segunda geração) estavam preocupados com atos justos, nobre atividade, orgulhosa honra e sabedoria inteligente. Eles tinham práticas habilidosas de todo o tipo, descobriam invenções para suas necessidades. Um descobriu como cultivar a terra com arado, outro, carpintaria, outro se ocupava com a navegação, outro, astronomia e adivinhação pelos pássaros, outros, medicina, novamente outro, mágica. Cada um se ocupava com aquilo que lhes interessava; Vigilantes empreendedores, os quais receberam este apelo por que eles tinham uma mente inquieta. Eles eram poderosos, de grande estatura, mas, apesar disso, eles foram para pavorosa casa do Tártaro, presos por correntes inquebráveis, para retribuir-lhes, o Geena do terrível, altíssimo, eterno fogo. (Ora. Sib. I, 89-103).

Aqui no texto, os Vigilantes são empreendedores e curiosos. No início da narrativa as descrições parecem favoráveis, no entanto, depois a narrativa toma caráter negativo. Mesmo assim, muitas imagens do mito dos anjos são lembradas, em especial os ensinamentos e sua prisão nas regiões caóticas ou infernais (Geena ou Tártaro).

2.1.4. *Textos de Qumran*: Neste ponto podemos também citar a influência do Mito dos Vigilantes na literatura de Qumran, com as citações diretas.

O próprio livro de I Enoque tem muitas cópias entre os manuscritos de Qumran. Em aramaico foram encontrados onze fragmentos. Isso mostra o valor do enoquismo entre os textos de Qumran.

Contudo, a esses é acrescentado mais um grupo de fragmento. Recentemente, depois das provas da impossibilidade da afirmação da existência de pedaços de manuscritos em grego do Novo Testamento na caverna 7 de Qumran, os pesquisadores, na década de oitenta e noventa, Wilhelm Nobe (em 1988) e Émile Puech (1995), descobriram que na verdade os pequenos textos em 7Q são fragmentos gregos da obra de I Enoque, do Séc. I a.C, especificamente da Epístola de Enoque. Posteriormente, em 1997, o americano Ernest A. Muro mostrou que os fragmentos da caverna 7 formavam um único e longo manuscrito. Por isso, desde então se confirma que os sete fragmentos da caverna 7 (7Q4.1, 7Q8, 7Q12, 7Q14, 7Q4.2, 7Q11 e 7Q13) formam um manuscrito

classificado como *pap7QEn*<sup>219</sup>, que contém em grego os textos de I Enoque 103,3-8, 12; 98,11 ou 105,1 e 103,15. Desta forma, a perspectiva de uma influência da tradição de enoque em Qumran aumenta, pois não falamos mais de onze testemunhas textuais de I Enoque em Qumran, mas doze (11 fragmentos em aramaico na caverna 4 e 1 em grego na caverna 7). Por isso, temos a prova da presença também da tradição grega de Enoque e, talvez, de um corpo de textos gregos enoquitas na comunidade do Mar Morto.

Além desse vasto material enoquita em Qumran, encontramos as citações diretas ao Mito dos Vigilantes.

2.1.4.1. O *Documento de Damasco*: O CD é de grande importância para a compreensão da história de Qumran. Segundo Boccaccini, ele representa os momentos pré-sectário e sectário da comunidade. Segundo o pesquisador italiano, temos neste texto o estágio imediatamente precedente à vida sectária em Qumran. Ou seja, um documento que serve de ligação entre o grupo maior essenico/enoquita e os sectários de Qumran<sup>220</sup>. O Documento de Damasco, além de considerar a autoridade do livro Jubileus (CD 16,3)<sup>221</sup>, faz uma citação direta ao Mito dos Vigilantes. O CD cita a história dos Vigilantes no curso da admoestação para andar nos perfeitos caminhos do Senhor, servindo-se dessa história como um exemplo negativo:

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 rejeiteis o que odeia, para que caminheis 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 ter feito seus caprichos e não ter observado os preceitos de seu criador até que sua ira se acendeu contra eles. (CD-A, Col.II: 14-21).

O texto cita a queda dos Vigilantes e coloca-a no contexto pré-diluviano (CD, Col.III, 1), como acontece na narrativa de I Enoque 6-11. A história inclui os Vigilantes

<sup>219</sup> FLINT, P. W. The Greek Fragments of Enoch from Qumran Cave 7. In: BOCCACCINI, G. *Beyond Enoch And Qumran Origins...* p. 224-233.

<sup>220</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond The Essene Hypothesis...* p. 128.

<sup>221</sup> COLLINS, J.J. *Seers, Sibyls...* p. 291.

e seus enormes filhos tornando-se um elemento de persuasão moral. Segundo Vanderkam, esse seria o propósito da versão dessa história no antigo folheto enoquita<sup>222</sup>. Por ser um texto com muitas cópias em Qumran, podemos perceber o quanto o mito foi importante.

2.1.4.2. *Período da Criação* (4Q180-4Q181): Outro texto que temos uma citação do mito de I Enoque 6-11 e trata com o tema dos Vigilantes é 4Q180, como também 4Q181. O primeiro inicia-se com o “Peshar concernente aos períodos feitos por Deus” (Frag. I. 1), os quais Deus estabeleceu. E tudo foi escrito em tábuas celestes (Frag. I. 3). Logo em seguida menciona a geração de Noé, Sem e Abraão. Neste contexto o mito é citado:

Interpretação (rfp) sobre Azazel (lāzC) e os Anjos que [foram às filhas dos homens] [e] geraram delas gigantes. E sobre Azazel [que os extraviou no erro] [para amar] a iniquidade e para fazê-los herdar a maldade todos os seus pe[ríodos, para destruição] [pelo zelo] dos juízos e o juízo do conselho de [...]. (4Q180 Frag. 1, 1-10)<sup>223</sup>.

O uso da forma *Peshar* (rfp) para interpretar o mito enoquita dos anjos caídos pressupõe certa autoridade do livro dos Vigilantes na comunidade de Qumran<sup>224</sup>. A forma como está escrito o termo Azazel (Asael) no fragmento pode demonstrar a influência da expressão de Lv 16<sup>225</sup>.

4Q181 faz alusão ao Mito e coloca juntamente com a citação da geração de Abraão: “[a Abraão até que ele gerou Isaque; [as dez gerações. Azazel e os anjos que foram] [às filhas de] homem e geraram delas gigan[tes...]” (4Q181 Frag. 2, 1).

2.1.4.3. *Gênesis Apócrifo* (1QapGn): Os pergaminhos desse texto chegaram até nós em péssimas condições, durante décadas, esporadicamente, algumas letras foram decifradas através de avançadas técnicas fotográficas. Contudo a maioria da composição é irrecuperável<sup>226</sup>. O texto em aramaico, além de recontar as histórias de Gênesis, ele menciona o episódio dos Vigilantes conectado ao nascimento de Noé, que por ser uma criança muito especial, seu pai Lameq suspeitou não ser seu filho, mas dos Vigilantes.:

<sup>222</sup> VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man...* p.122.

<sup>223</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino e TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Vol. 1. Leiden/Boston/Kön/Grand Rapids/ Cambridge, Brill/Eerdmans, 2000.

<sup>224</sup> REED, Annette Yoshiko. *Fallen Angels and the History of Judaism ...*p.98.

<sup>225</sup> VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man...* p. 123.

<sup>226</sup> VANDERKAM, James C. *The Dead Sea Scrolls Today*. Grand Rapids, Eerdmans, 1994.

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. *Vacat.* (1QapGn Col. II, 1-2)

O autor relata a frustração da esposa de Lameq por causa da acusação de infidelidade. Ela responde dizendo que vinha dele a semente daquela gestação (Noé) e não de algum estrangeiro, Vigilante ou filho do Céu (1QapGn Col. II, 12-17). Na sua defesa ocorre a idéia de anjos terem relações com mulheres.

2.1.4.4. *Livro dos Gigantes*: O livro dos Gigantes constitui um grupo de narrativas sobre a atividade e futuro dos filhos dos Vigilantes com as filhas dos homens. Em Qumran foram encontradas somente partes dessa obra, já conhecida pelos fragmentos de um livro com esse mesmo nome no Maniqueísmo<sup>227</sup>, uma religião que possuía elementos da fé Judaica, Zoroastra e Cristã. Segundo Vanderkam, o fundador do Maniqueísmo, Mani (216-277 d.C), revisou o Livro dos Gigantes judaico para sua própria edificação e de seus seguidores<sup>228</sup>.

O texto possui algumas idiossincrasias, como por exemplo, os Gigantes tendo sonhos e Semiaza sendo requisitado para interpretá-los (4Q530 Col II, 3-6). Neste mesmo texto o próprio Enoque é convocado para interpretar o sonho (Col.II, 14-23). Essas particularidades mostram ser essa obra um texto autônomo e não uma cópia do livro de I Enoque<sup>229</sup>. Contudo, como intérprete da tradição de Enoque a obra baseia-se na história dos Vigilantes de I Enoque 6-16, mudando o foco da primeira geração dos pecadores (Vigilantes), voltando-se para os seus filhos: os Gigantes. Por isso, a presença do Mito dos Vigilantes é nítida. Sem essa narrativa de I Enoque seria impossível entender o conteúdo mítico dos fragmentários textos do Livro dos Gigantes encontrados em Qumran<sup>230</sup>.

2.1.5. 2 *Baruc*: A destruição de Jerusalém em 587 a.C é datada por esse apocalipse como a ocasião de seu escrito, contudo o Apocalipse siríaco de Baruc (2

---

<sup>227</sup> NICKELSBURG, George W. E. *I Enoch...* p. 172.

<sup>228</sup> VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man...* p. 125. Logo na década de setenta na edição dos fragmentos da caverna 4, 4Q203 já era identificado como o texto base que serviu a Mani, que tinha como título, em Medo-Persa, *Kawân* “Os Gigantes”. Ver: GARCÍA MARTÍNES, Florentino. *Qumran and Apocalyptic...* p. 98.

<sup>229</sup> Para uma proposta de reconstrução do Livro dos Gigantes ver: STUCKENBRUCK, L. The Sequencing of Fragments Belonging to the Qumran Book of Giants: an Inquiry Into the Structure and Purpose of an Early Jewish Composition. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16 (1997): 3-24.

<sup>230</sup> REED, Annette Yoshiko. *Fallen Angels and the History of Judaism ...* p.100.

Baruc) foi redigido depois da queda do templo (70 d.C)<sup>231</sup> na palestina<sup>232</sup>. Por mais que J. Collins afirme que 2 Baruc ignora a origem do mal descrita pelo Mito dos Vigilantes, admite a presença na obra de um sumário da narrativa dos anjos caídos<sup>233</sup>, confirmando ainda aqui a importância do mito dos anjos que coabitam com mulheres. A citação está no bloco 53,1-74,4 onde ele tem a visão de uma nuvem de onde águas claras e escuras, de maneira alternada, são derramadas. O mito aparece especificamente no capítulo 56:

O que poderia, porém, ser mais tenebroso e hediondo que estas coisas? Esse 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 aquela que já era um perigo para si foi também um perigo para os anjos. Porque eles foram criados naquele tempo com livre-arbítrio. E alguns deles desceram e se misturam com mulheres. Naquele tempo, os que agiram dessa maneira foram atormentados em prisões. Contudo, o restante da multidão dos anjos, inumeráveis, contiveram-se. E os que viviam sobre terra pereceram juntamente por meio das águas do dilúvio. Aquelas eram as primeiras águas negras (2 Baruc 56, 7-16)<sup>234</sup>.

O texto menciona a liberdade dos anjos, detalhe que não está diretamente exposto, mas pode ser um eco do juramento dos anjos no monte (1 Enoque 6), pois nesse episódio há um quadro de escolha e liberdade<sup>235</sup>. Mesmo não tendo um papel essencial no texto de 2 Baruc<sup>236</sup>, podemos perceber a presença do imaginário do mito de anjos possuidores de mulheres.

2.1.6. 2 *Enoque*: Também conhecido como *Enoque Esclavo* ou *livro dos Segredos de Enoque*, é um pseudepígrado judaico, que narra o rapto de Enoque para o céu, onde entre outras coisas, a ele é dado conhecer os segredos da criação, os fundamentos dos astros, a medida do tempo, a origem dos fenômenos meteorológicos, o futuro dos homens depois da morte, o papel dos espíritos no governo do mundo e suas funções no trono de Deus e o futuro da humanidade depois do dilúvio<sup>237</sup>. O texto

---

<sup>231</sup> KLIJN, A. F. J. 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha...* p. 615.

<sup>232</sup> KLIJN, A. F. J. 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch... p. 617.

<sup>233</sup> COLLINS, J.J. *Seers, Sibyls...* p. 297.

<sup>234</sup> KLIJN, A. F. J. 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch... p. 641.

<sup>235</sup> VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man...* p. 155.

<sup>236</sup> Contudo, R. H. Charles acredita haver pelo menos onze referências a I Enoque em 2 Baruc. Ver: CHARLES, R. H. *Apocrypha and Pseudepigrapha Of The Old Testament*. Vol. II. Oxford, Clarendon, 1913. p. 174.

<sup>237</sup> OTERO, A. Santos. Livro de Los Secretos de Henoc (Henoc esclavo). In: DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento...* p. 150.

completo somente se encontra em língua eslava, e alguns fragmentos em copta<sup>238</sup>. Contudo, Vanderkam supõe ser ele composto em hebraico e traduzido de uma versão grega<sup>239</sup>. Sua datação é um enigma, mas para maioria dos pesquisadores o texto foi concluído no final do 1º séc. d.C<sup>240</sup>.

2 Enoque é dependente da tradição de I Enoque, com algumas modificações<sup>241</sup>. O autor cita o Mito dos Vigilantes, mas como foi afirmado, as recepções e apropriações sempre são criativas. No texto, como veremos, os Vigilantes são chamados de Grigori, palavra que o tradutor eslavo preservou em grego, e o líder dos anjos da rebelião é Satanael.

Enoque, depois de passar por quatro sessões celestiais, onde contemplou fenômenos astronômicos (primeira), trevas e anjos aprisionados e tristes (segunda), o paraíso e lugar de tormento (terceira) e fenômenos astronômicos (quarta), viu os Grigori, que tinham feição triste. Nessa parte encontramos o Mito dos Vigilantes:

Por que estão tão tristes, e seus rostos tão compungidos e suas bocas taciturnas e por que não há serviço neste céu? E me responderam os dois varões: – Estes são os Grigori que se apostataram do Senhor – duzentos miríades no total – juntamente com seu príncipe Satanael, e os que seguiram seus passos se encontram agora acorrentados numa esfera negra no segundo céu. Estes são os que desceram do trono do Senhor<sup>242</sup> para terra, um lugar chamado Hermón, onde fizeram a promessa em cima do monte Hermón, manchando a terra com suas transgressões. As filhas dos homens cometeram muitas abominações em todas as épocas deste século, violando as leis, misturando-se (com eles) e gerando os grandes gigantes, os monstros e a grande iniquidade. E por essa razão (o Senhor) os condenou em um grande juízo, enquanto eles choram por seus irmãos e esperam sua confusão no grande dia do Senhor. Então disse aos Grigori: – Eu vi seus irmãos e suas obras, seus tormentos e suas orações; eu roguei também por eles, mas Deus

---

<sup>238</sup> ANDERSEN, F. I. 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch . A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha...* p. 92.

<sup>239</sup> VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man...* p.158.

<sup>240</sup> ANDERSEN, F. I. 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch... p. 94-95.

<sup>241</sup> VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man...* p.158

<sup>242</sup> Num trabalho recente, Anderson Dias de Araújo aponta , utilizando a tradução de F.I Andersen, que no texto cita três anjos que saíram do trono de Deus, percebendo neste detalhe uma mudança da narrativa originária de I Enoque 6-11. Contudo, não encontrei essa mudança ou informação em nenhuma parte da tradução usada pelo autor supracitado. Essa variante é encontrada não no texto oficial, mas como indica a nota de rodapé da tradução de F.I Andersen, está presente no manuscrito J P, enquanto o manuscrito B afirma que “dois príncipes e duzentos andaram em seus caminhos”. Contudo, F.I Andersen não usa nenhum desses testemunhos para sua reconstrução da narrativa. Cf. ARAÚJO, Anderson Dias. *Anjos Vigilantes e Mulheres Desveladas...* p. 26-27; ANDERSEN, F. I. 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch... p. 131.

os condenou (a estarem) debaixo da terra até o fim da terra e céu para sempre (2 Enoque 7,4-10)<sup>243</sup>.

Percebemos aqui a presença do mito num texto pertencente ao período quando existiam os livros neotestamentários, mostrando o longo percurso de apropriações da narrativa dos Vigilantes, e sua importância para o judaísmo. O interessante no texto é a direta e ferrenha acusação às mulheres pela queda dos Vigilantes.

2.1.7. *Filo de Alexandria e Flavio Josefo*: Ainda percebemos a presença do mito dos vigilantes em dois importantes autores da tradição judaica: Filo de Alexandria e Flávio Josefo. O primeiro era um judeu-helenista de Alexandria, que interpretava alegoricamente os textos do Antigo Testamento. Segundo Vanderkam: “o método e os resultados demonstram que Filo não leu o texto de Gênesis da mesma maneira como fez os autores da tradição de Enoque”<sup>244</sup>. Contudo, como afirma Wright, Filo tenta corrigir as interpretações feitas a Gênesis, como a da tradição enoquita<sup>245</sup>. Por isso, confirma o conhecimento do mito. Como afirma J. P. Martins, “os judeus alexandrinos receberam essa tradição e tratou de interpretá-la”<sup>246</sup>. Percebemos a presença da tradição do mito dos Vigilantes no mundo literário judaico alexandrino, em outra obra próxima a de Filo, no livro *Sabedoria de Salomão* ou *Sabedoria*. Nesse texto, no capítulo 14, o autor fala sobre a navegação e a proteção de Deus. Em 14, 6 ele relembra o episódio quando um grupo de pessoas foi salvo por uma jangada: “Assim, nas origens quando pereciam os gigantes orgulhosos, / a esperança do mundo refugiou-se numa jangada e, dirigida por sua mão, conservou para o futuro uma semente de geração”. Nesse texto, os gigantes estão colocados no período pré-diluviano e como seres orgulhosos, como faz a narrativa enoquiana do Mito dos Vigilantes, mostrando sua presença em outros textos alexandrinos.

No texto *De Gigantibus* Filo primeiramente cita o texto de Gn 6,2 chamando os -yhl ꞗhꞗyb de *anjos de Deus*, para depois fazer a interpretação (cap. II, versos 6-7)<sup>247</sup>. No texto ele diz que aqueles seres que os filósofos chamam de demônios (anjos/filhos de

---

<sup>243</sup> OTERO, A. Santos. Livro de Los Secretos de Henoc (Henoc eslavo)... p. 169. Na tradução do *OTP* o texto está referenciado em 18, 1-7. Cf. ANDERSEN, F. I. 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch... p. 131-132.

<sup>244</sup> VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man...* p. 148. Por isso, discordo de Anderson Dias de Araújo que afirma encontra em Vanderkam a negação do conhecimento do mito dos Vigilantes, pois afirmar que Filo não leu o texto de Gênesis como a tradição de Enoque, não quer dizer necessariamente que não conheceu. Cf. ARAÚJO, Anderson Dias. *Anjos Vigilantes e Mulheres Desveladas...* p. 22.

<sup>245</sup> WRIGHT, A. T. Some Observations of Philo's de Gigantibus... p. 480.

<sup>246</sup> MARTÍN, J. P. Alegoría de Filón sobre los ángeles que miraron con deseo a las hijas de los hombres. In: *CIRCE. Instituto de Estudios Clásicos*, n. 7 (2002): 261-282. p. 272.

<sup>247</sup> YONGE, C.D. *The Works of Philo Complete and Unabridged*. Peabody, Hendrickson, 1961.

Deus), Moises chama de anjos<sup>248</sup>. A leitura de Filo como “anjos de Deus” concorda com a interpretação mitológica disseminada na literatura hebraica canônica como não-canônica<sup>249</sup>. Percebemos então a presença do conhecimento do texto de Gênesis e sua relação com interpretações como a da tradição de Enoque. Em sua obra *Questões em Gênesis*, no livro I, ele pergunta sobre a origem dos gigantes, e refere-se a idéia de serem filhos de anjos com mulheres (I. 92)<sup>250</sup>. No texto não parece se referir somente a mitos gregos, mas a narrativas judaicas com essa temática. Então temos aqui outra referencia de Filo ao mito de anjos que caem do céu para procriarem com mulheres humanas.

Na obra *Antiguidade Judaica* de Flávio Josefo, terminada em 93 d.C., onde narra a história universal dos primórdios adâmicos até seus dias, com propósitos propagandistas, aparece a narrativa do Mito dos Vigilantes (Livro I, cap. 3, 1). A história dos anjos aparece no seu texto no contexto da exposição sobre as sete gerações que creram no Senhor, mas que depois se desviaram para os vícios. O texto afirma que muitos anjos de Deus se ajuntaram a mulheres, e geraram filhos que se mostraram insolentes<sup>251</sup>. Percebemos nessa parte do texto de Josefo a presença do mito dos Vigilantes.

Depois dessas observações, pode-se afirmar a presença em muitas obras judaicas, que cobrem um grande período, a presença de temas que reportam ao Mito dos Vigilantes. Por isso, podemos supor com mais segurança a influência das imagens da narrativa dos Vigilantes no mundo judaico e, posteriormente, no cristão.

Basta-nos aqui tratar especificamente da questão do demoníaco no mundo judaico e sua relação com esse mito tão importante, perguntando o quanto de seus temas e imagens estão presentes no imaginário dos demônios. Já percebemos que os três temas (ensinamentos, impureza e violência) estão presentes em quase todas suas recepções.

Primeiro analisarei a recepção demonológica do mito em Jubileus, e depois observarei em Qumran essa mesma recepção. Isso nos aproximará do mundo neotestamentário, especificamente dos evangelhos.

---

<sup>248</sup> YONGE, C.D. *The Works of Philo...* p. 185.

<sup>249</sup> MARTÍN, J. P. *Alegoría de Filón...* p. 274.

<sup>250</sup> YONGE, C.D. *The Works of Philo...* p. 810. Feldman faz referência a essa obra de Filo para falar sobre o mito dos Vigilantes em Flávio Josefo. Cf. FELDMAN, Louis H. *Judean Antiquities 1–4*. Translation and Commentary. In: MASON, Steve (ed.). *Flavius Josephus Translation and Commentary*. Vol. III. LEIDEN · BOSTON · KÖLN, BRILL, 2000. p. 26.

<sup>251</sup> FELDMAN, Louis H. *Judean Antiquities 1–4...* p. 26. Em outra tradução: injustos. cf. JOSEPHUS, F. & WHISTON, W. *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*. Includes Index. Peabody, Hendrickson, 1996.



## 2.2. Indícios em Jubileus: o imaginário do demoníaco e o mito dos anjos caídos

Como mostrado no começo do trabalho, o Mito dos Vigilantes nas suas recepções e releituras, logo no bloco 12-16 no Livro dos Vigilantes, em especial no cap. 15, já se tornou narrativa da origem dos espíritos malignos:

Os gigantes, porém, que foram gerados da união do espírito e carne, serão chamados de *espíritos malignos* na terra; pois terão a sua morada sobre a terra. *Os espíritos* que procedem 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 serão chamados (...) Os espíritos dos gigantes são cheios de maldade, cometem atos de violência, destroem, agridem, brigam, promovem a devastação, por toda parte há confusão. Pois, embora famintos, não comem; bebem não se saciam. E estes espíritos levantam-se contra os filhos dos homens e contra as mulheres, porque destes procedem (15,8-12).

Na recepção do texto, os espíritos dos Gigantes são tratados como os espíritos malignos, como seres atormentadores, cheios de maldades, causadores de males. Sua origem são os Vigilantes.

No texto de Jubileus no bloco 5-10, onde estão as histórias de Noé, o mesmo Mito dos Vigilantes toma formas também demonológicas, mas com contornos diferentes.

Segundo o capítulo 10, os poluídos demônios (os impuros demônios), foram enganar os netos de Noé, levando-os a insensatez, para destruí-los (Jub 10, 1-2). Temerosos, os filhos de Noé procuram-no pedindo ajuda por seus Netos: “e os filhos de Noé vão até Noé, seu pai, e eles falam para ele sobre os *demônios* que estão enganando, segando e matando seus netos” (Jub 10,2)<sup>252</sup>. Os mesmos espíritos tratados como poluídos, são chamados de demônios. Esses estão fazendo grandes mazelas com os netos de Noé. Inclusive desencaminhando-os, que segundo Wright, também pode ser presumido na narrativa dos Vigilantes, concernente aos ensinamentos celestes expostos aos homens (I Enoque 10,7)<sup>253</sup>.

---

<sup>252</sup> WINTERMUTE, O. S. Jubilees... p. 75

<sup>253</sup> WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits...* p. 155.

Ao ser informado desses infortúnios, Noé ora ao Senhor, chamando-o de Senhor de todos os espíritos (10,3), lembrando-O de como salvou ele e seus filhos do dilúvio, não os deixando perecer como os filhos da perdição (10, 3-5). Na oração ele pede: “não deixe os maus espíritos dominá-los, para que não os destrua (seus netos) da terra. Mas me abençoa e aos meus filhos” (10, 3)<sup>254</sup>. Dentro da mesma oração, ele identifica aqueles seres (espíritos poluídos, demônios) como sendo os filhos dos Vigilantes: “E você sabe que seus Vigilantes, os pais desses espíritos, fizeram em meus dias e também aqueles espíritos que são livres” (10, 4-5). Os espíritos dos Gigantes são considerados impuros/poluídos. Os demônios como espíritos impuros posteriormente aparecem no Testamento dos Doze Patriarcas (Test. de Sim. 4,9 e Test. de Benj. 5,2).<sup>255</sup> Em Qumran também aparece algumas vezes a imagem de espíritos impuros (11QPsalms<sup>a</sup> 19, 15; 4Q444 Frag. 2 Col I Linha 4)<sup>256</sup>.

O texto identifica esses maus espíritos como filho dos Vigilantes, sendo próxima a imagem pintada por I Enoque 15. Os mesmos podem causar danos aos homens e levá-los, em Jubileus, a corrupção (10, 5). Eles são cruéis e criados para destruir (10,6). Na mesma oração Noé afirma serem seus filhos (netos) sujeitos a esses espíritos, porque são fortes (10,6).

Os temas do Mito dos Vigilantes são preservados pelo autor de Jubileus. E de certa forma se misturam, pois os espíritos dos Gigantes são poluídos/impuros<sup>257</sup> como seus pais, próximo também ao imaginário dos Gigantes e dos Vigilantes no mito enoquita, e são violentos e destrutivos. A idéia de ensinamentos também aparece em Jubileus 4,15, onde os Vigilantes são anjos do Senhor que trazem ensinamentos. Assim, o imaginário dos demônios e temas do Mito dos Vigilantes estão conectados, tornando a narrativa dos anjos que possuem mulheres não somente uma etiologia dos demônios,

---

<sup>254</sup> WINTERMUTE, O. S. Jubilees... p. 76.

<sup>255</sup> BALZ, Horst & SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol I. EDINBURGH, T & T CLARK LTD, 1990. p. 271.

<sup>256</sup> WRIGHT, A. T. Evil Spirits in Second Temple Judaism... p. 157. Ver os textos em: GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino e TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*... p.295.

<sup>257</sup> Para uma análise da questão da impureza e pureza no livro dos Jubileus ver o recente artigo de L. Ravid, onde trata Jubileus como um texto que testemunha a rejeição do culto do segundo templo e as leis de pureza e impureza. A proposta feita por L. Ravid denuncia ausência da idéia de pureza ritual em Jubileus. Cf. RAVID, Liora. Purity and Impurity in the Book of Jubilees. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13.1 (2002): 61-86. Contudo, como no mito dos Vigilantes, os seres são considerados impuros por que de alguma forma transgrediram fronteiras, mesmo que legais; imaginário que está presente na afirmação “espíritos poluídos” para os espíritos dos gigantes. Para uma crítica a essa proposta de L. Ravid ver: VANDERKAM, James C. Viewed Rom Another Angle: Purity and Impurity in the Book of Jubilees. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13.2 (2002): 209-215.

mas servidora até mesmo de conteúdo imagético, como violência, impureza e ligados genealógicamente a seres com conhecimentos celestiais.

Depois da oração feita por Noé, Deus responde dizendo que prenderia todos eles (10,7). Então, aparece Mastema<sup>258</sup> como chefe dos espíritos que atormentavam os filhos de Noé, e faz um pedido:

Senhor, Criador, deixe alguns deles comigo, e deixe-os obedecer minha voz. E deixe-os fazer tudo o que eu digo para eles, porque se não deixar alguns para mim não serei capaz de exercer a autoridade da minha vontade entre os filhos dos homens, porque eles são destinados a corromper e desviar antes de meu julgamento, porque o mal dos filhos dos homens é grande. (Jb 10, 8-9)<sup>259</sup>

Deus permite que um décimo dos espíritos fique livre, liderados por Mastema (10,9). Os espíritos dos Gigantes estão em liberdade no mundo, segundo a releitura de Jubileus, como acontece com os espíritos de I Enoque 15<sup>260</sup>, mas agora tem um líder<sup>261</sup>, tornando-se uma espécie de príncipe dos demônios. No Test. de Rub. 2,2 Belial é líder de oito espíritos contra o homem. Em Qumran aparecem novos nomes para designar os líderes das hostes malignas. A idéia de um exército com um líder, presente em Jubileus, influenciou profundamente a comunidade do Mar Morto<sup>262</sup>.

Então, depois de deixar uma parte dos demônios, Deus ensina Noé usar ervas para curar as ações dos demônios (Jub 10, 10.12). Depois Noé escreve tudo num livro e entrega a seu filho (Jub 10, 13-14). A oração de Noé, e também, os ensinamentos antropopaicos de ervas, podem ser descritos como exorcismos<sup>263</sup>.

Em Jubileus, os demônios impuros, são como um exército, um grupo de seres aptos a fazer mal aos homens, mas ainda debaixo da própria liberdade dada por Deus. Nesse sentido, o livro apresenta um mundo cheio de seres espirituais, anjos e demônios,

---

<sup>258</sup> O termo Mastema originou-se da raiz hebraica STN (satan), e a origem de sua personificação está na Bíblia hebraica. TOORN, Karel Van Der & BECKING, Bob. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*: Second Extensively Revised Edition Book Description. Leiden.Boston. Köln, Brill, 1999. p. 553. WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits...* p. 157.

<sup>259</sup> WINTERMUTE, O. S. *Jubilees...* p. 76.

<sup>260</sup> Hanneken, mesmo admitindo algumas diferenças entre Jubileus e o Livro dos Vigilantes, garante que a idéia dos espíritos dos gigantes serem identificados como os demônios e trazerem prejuízos pós-dilúvio está preservada nas duas tradições. Cf. HANNEKEN, Todd Russel. *Angels and Demons in the Book of Jubilees and Contemporary Apocalypses*. In: *Henoch 28* (2006): 11-25. p. 17.

<sup>261</sup> Na mesma obra, este mesmo Mastema foi usado por Deus para matar os primogênitos no Egito, no episódio da libertação de Israel (Jub 49, 2). No mesmo texto a décima parte dos demônios ficaram como súditos de Satan (Jub 10,12).

<sup>262</sup> GARCÍA MARTÍNES, Florentino. *Qumranica Minora I...* p. 7.

<sup>263</sup> RUITEN, Jacques Van. *Primaeval History Interpreted...* p. 340.

com ligação originária com o Mito dos Vigilantes, que influenciam a vida terrestre, entre o período do dilúvio e o *escaton*<sup>264</sup>, como aparece na literatura apocalíptica, especialmente em Qumran, como também no Testamento dos Doze Patriarcas<sup>265</sup>.

Assim percebem-se algumas imagens do demoníaco em Jubileus: (1) há um grupo de seres liderados por Mastema, uma espécie de príncipe das trevas; (2) em espécie de exército; (3) como seres espirituais sem corpos; (4) que tentam e atacam os humanos causando danos; (5) são impuros, como os Vigilantes e sua prole [os Gigantes], de onde saem e (6) como mostra I Enoque 15, 11 e pressupõe Jub 10, os espíritos desencarnados dos Gigantes rodeiam a terra, são livres para vagar sobre ela. Enquanto desencarnados podem invadir os corpos humanos, como afirma P. S. Alexandre<sup>266</sup>. Deste o Livro dos Vigilantes (15,12) – bem nítido em Jubileus – já começa se traçar uma espécie de antropologia: o homem frágil a ataques de espíritos maus<sup>267</sup>, algo bem presente na demonologia de Qumran.

Como afirma Wright, os maus espíritos introduzidos na tradição dos Vigilantes, com seus novos traços, especialmente em I Enoque 15 e Jubileus 10, podem ter influenciado ou servido material simbólico para o desenvolvimento da demonologia encontrada em alguns documentos de Qumran<sup>268</sup>. Isso, desde a idéia dualista, onde se encaixam os seres malignos, até as próprias imagens do demoníaco em si, como seres que podem possuir corpos impuros.

### 3. Mito dos Vigilantes e os demônios na Literatura de Qumran

Na literatura de Qumran temos um grande número de textos que falam a respeito de seres malignos. O mundo está infestado de anjos e demônios, dentro de uma

---

<sup>264</sup> HANNEKEN, Todd Russel. Angels and Demons... p. 16.

<sup>265</sup> PIÑERO, Antonio. Testamentos de los Doce Patriarcas. In: DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. V. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987. p.21.

<sup>266</sup> ALEXANDRE, P. S. The Demonology of the Dead Sea Scroll... p. 339.

<sup>267</sup> WRIGHT, A. T. Evil Spirits in Second Temple Judaism... p. 153

<sup>268</sup> WRIGHT, A. T. Evil Spirits in Second Temple Judaism... p. 153. WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits*... p. 166. Collins admite que tanto o Livro dos Vigilantes como Jubileus teve grande influencia e respeito na literatura de Qumran (CD 16,3). Inclusive, o calendário adotado por Qumran, objeto de grande conflito da seita com o templo de Jerusalém (4QMMT), está muito próximo da tradição de Enoque e Jubileus. Cf. COLLINS, J.J. *Seers, Sibyls*... p. 291. Ainda com a presença já identificada dos textos de I Enoque, e Jubileus, pode reafirmar essa importância. Cf. GARCÍA MARTINEZ, Florentino. *Qumranica Minora I*... p. 7.

estrutura dualista, que abrange a vida interior do ser humano, assim como todo o cosmo, muitas vezes em linguagem militar.

Neste ponto nos deteremos em algumas questões da demonologia de Qumran: a idéia de grupos de seres malignos liderados por um ser demoníaco, as características desses seres, a questão da possessão, e ainda a imagem dualista, onde todo esse imaginário está situado. Começaremos pelo dualismo, pois ele é chão para localização dos seres malignos e suas batalhas, perguntando pela influência do Mito dos Vigilantes. Segundo García Martínez a tradição de Enoque serviu material simbólico para o dualismo qumranita<sup>269</sup>.

### 3.1. Dualismo em Qumran e a tradição de Enoque

O tema mais óbvio em Qumran é o dualismo<sup>270</sup> (ver, por exemplo, 1QS 3,13-4,26; 1QH 9, 5-38; 5,1-12; 1QM; 11QMelquisedec). Em se tratando de dualismo, o texto mais característico é o *Tratado dos dois Espíritos*, que está dentro da obra *Rolo da Comunidade* (1QS III 13- IV 26)<sup>271</sup>. Por isso, pode-se tomar esse texto para observar a visão dualista de Qumran e sua relação com a tradição de Enoque.

Collins, diferente de García Martínez, afirma certa influência de Jubileus e I Enoque em Qumran, mas acha exagerado tratar o dualismo de Qumran como uma perspectiva transformada dessas duas tradições<sup>272</sup>. Falando tanto do dualismo em 1QM, como do *Tratados dos Dois Espíritos*, ele aproxima mais do Zoroatrismo do que da tradição de Enoque. Para o primeiro, depois de localizá-lo no imaginário da “guerra santa”, com raízes ugaríticas (Yamm ou Mot e Baal) e mesopotâmicas (Marduc e Tiamt), ele afirma que “o *Rolo da Guerra* (1QM) não deriva basicamente da estrutura cananita do mito do caos, mas do dualismo persa da luz e trevas”<sup>273</sup>.

---

<sup>269</sup> Primeiramente no artigo de 1983: GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. Orígenes apocalípticas del movimiento esenio y orígenes de la secta qumránica”, *Communio* 18 (1985): 353-368. E posteriormente: MARTINEZ, Florentino. *Qumranica Minora I...* cap. intitulado “Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls”.

<sup>270</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis...* p. 60.

<sup>271</sup> Referido de GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino e TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*.

<sup>272</sup> COLLINS, J. J. *Seers, Sibyls...* p. 291-293.

<sup>273</sup> COLLINS, J. J. The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll: A Point of Transition in Jewish Apocalyptic. In: *Vetus Testamentum* 25, n. 3 (1975): 596-612. p. 604. Não podemos discorrer aqui a principal idéia de Collins de uma possível transformação da idéia da guerra

Para Collins, o *Tratado* é uma nova e diferente maneira de conceber a origem do mal, antagônica a do Mito dos Vigilantes<sup>274</sup>, pois não cita a queda dos anjos; ou seja, para ele 1QS ignora I Enoque e Jubileus, e seu dualismo está somente relacionado ao mito iraniano encontrado nos *Gatas*. Contudo, o mesmo Collins admite algo, que servirá para García Martínez como um dos seus questionamentos contra Collins para propor a influência enoquita: “no zoroastrismo o espírito mal se tornou mal por escolha, enquanto no *Tratado* judaico, ele é criado mal por Deus”<sup>275</sup>. Sobre o dualismo do *Tratado* dos Dois espíritos, ao afirmar essa diferença, Collins admite ser uma apropriação do mito persa, mas em diálogo com tradições judaicas<sup>276</sup>, como faz ao falar do dualismo no Rolo da Guerra<sup>277</sup>. Contudo, ele descarta a possibilidade de qualquer influência enoquita<sup>278</sup>.

Para García Martínez, a perspectiva é completamente diferente. Ele afirma a influência persa para a estrutura básica, como mundo religioso, e não canal único de influência. Ele acredita numa continuidade entre a tradição de Enoque e Daniel em Qumran, inclusive para o dualismo<sup>279</sup>.

Sobre o *Tratado dos dois Espíritos*, mesmo que Collins fale de outras narrativas da origem do mal, isso não quer dizer um desconhecimento do Livro dos Vigilantes, ou o seu descarte. Para García Martínez, até nas diferenças há relação tradicional<sup>280</sup>.

O *Tratado* inicia com uma solene introdução (III 13-15), seguido por um básico princípio determinista: “do Deus do conhecimento procede tudo o que é e o que será (...)”. Desse determinismo deduz-se toda a fórmulação dualista do *Tratado*, expressada pelo símbolo de luz e trevas<sup>281</sup>. Há dualismo antropológico em termos individuais: “pois nele dois espíritos da verdade e falsidade (...)” (III 17-19), e também para toda

---

santa em Daniel e 1QM. Contudo, P. R. Davies fez ferrenhas críticas a esse artigo de Collins. Cf. DAVIES, P. R. Dualism and Eschatology in the Qumran War Scroll. In: *Vetus Testamentum* 28, n.1 (1978): 28-36. No entanto, no mesmo ano, Collins respondeu às críticas de Davies mostrando que foram embasadas numa errada apropriação do que ele escrevera naquele artigo de 1975. Cf.: COLLINS, J. J. Short Notes. Dualism and Eschatology in 1QM. A reply to P. R. Davies. In: *Vetus Testamentum* 29, n. 2 (1978): 212-215. Collins reafirma essa perspectiva da dependência do dualismo persa para o Rolo da Guerra, e para todos os textos com essas características em suas obras posteriores. Cf. COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Imagination...* p. 23-26; COLLINS, J. J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls...* p. 38-51

<sup>274</sup> COLLINS, J. J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls...* p. 38; COLLINS, J. J. *Seers, Sibyls...* p. 293. Contudo, como explicou García Martínez essa diferença não é problema, pois pertencem a uma mesma tradição e serve para ampliar uma a outra. Cf.: MARTINEZ, Florentino. *Qumranica Minora I...* p. 4.

<sup>275</sup> COLLINS, J. J. *Seers, Sibyls...* p. 294; COLLINS, J. J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls...* p. 43.

<sup>276</sup> COLLINS, J. J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls...* p. 43.

<sup>277</sup> COLLINS, J. J. *The Mythology of Holy War...* p. 608-609.

<sup>278</sup> COLLINS, J. J. *Seers, Sibyls...* p. 295.

<sup>279</sup> MARTINEZ, Florentino. *Qumranica Minora I...* p. 7-10.

<sup>280</sup> MARTINEZ, Florentino. *Qumranica Minora I...* p.4.

<sup>281</sup> MARTINEZ, Florentino. *Qumranica Minora I...* p. 7

humanidade, num sentido cósmico ( III 20-21): um grupo nas mãos do Anjo das Trevas e outro na do Príncipe da Luz. Esse mesmo dualismo se expande para o mundo dos Anjos, colocando-os em dois campos: “Ele criou os anjos da luz e das trevas, e sobre eles fundou todas as obras...”. O *Tratado* mostra o resultado para os que seguem a luz ou as trevas. Existe uma luta interna sob a influência dessas duas forças (IV 24-25), que podem levar ao pecado, até os santos, mas o pecado é culpa dos espíritos das trevas (III 21-24). E numa perspectiva escatológica o *Tratado* prevê a destruição no fim, na visitação divina, quando os pecados desaparecerão e a justiça triunfará (IV 18-23).

Segundo García Martínez, o primeiro contato com o Livro dos Vigilantes é que o mal se origina no céu. No entanto, no *Tratado* há uma radicalização:

Se os Vigilantes são a origem do mal na terra, sua própria capacidade de fazer o mal precisa ser explicada. A solução dada para o problema pelo autor do *Tratado* é muito mais radical que o dado no Livro dos Vigilantes. Para ele não houve rebelião no céu. Os Vigilantes são parte e estoque dos maus espíritos, o exército do Príncipe das Trevas. Eles são criados como espíritos maus diretamente por Deus<sup>282</sup>.

No *Tratado* o próprio Criador é a origem de todo o mal. Além dessa origem celestial radicalizada, onde o pesquisador espanhol encontra resquícios enoquitas, ele percebe o imaginário do exército angélico presente em Jubileus, e da continuidade da implicação determinista e dualista de *yēqer* da tradição de sabedoria. Neste ponto García Martínez dispõe uma alternativa à afirmação de Collins. Para o pesquisador espanhol, a influência do Zoroatrismo precisa ser tratada criticamente, como deixou o próprio Collins, a respeito da escolha dos espíritos na tradição persa. O *Tratado* não insinua a escolha por um ou outro espírito como no Zoroatrismo. Mais ainda, são criados por Deus e estão debaixo de seus desejos. Assim García Martínez acaba concluindo sobre o dualismo do *Tratado*:

O dualismo do *Tratado dos Dois Espíritos* não implica a opção inicial dos seres humanos para um ou outro espírito como no mito persa, e, mais importante ainda, o *Tratado* enfatiza a visão dos dois espíritos como criados por Deus e completamente subordinadas a ele. É, portanto, distante do pensamento posterior persa que considera o mal um ser primordial. No entanto, parece claro que o pensamento do autor do texto de Qumran é profundamente grato a alguma forma das idéias do

---

<sup>282</sup> GARCÍA MARTÍNES, Florentino. *Qumranica Minora I...* p. 9.

Zoroastrismo e usou-as para radicalizar as idéias que ele recebeu da tradição sapiencial e apocalíptica<sup>283</sup>.

O próprio Collins já tinha afirmado que o dualismo em 1 QM dialoga com tradições também judaicas<sup>284</sup>, para García Martínez a tradição Judaica seria a enoquita, em seu desenvolvimento, tanto na perspectiva de um exército de espíritos maus como inicialmente em I Enoque 15 e depois em Jubileus 10, como a imagem de um líder angelical. A. T. Wright ainda percebe que a imagem da influência dos maus espíritos dos gigantes e o espírito humano criado por Deus, serviu para o dualismo ético em Qumran.

Outros textos em Qumran aparecem com características dualistas, com a imagem de um líder maligno, em especial Belial/Beliar, contra um grupo de seres da luz. Esse líder está provavelmente em paralelo com Mastema<sup>285</sup>. 1QS I 16-2.8 Belial é personificado como líder dos pecadores; 1QM XIV 9 fala do império de Belial; 4Q390 2 1 4 fala da dominação de Belial. CD 4.12-15; 5.8; 1QM I 4-5; 13-16, fala de uma escatológica guerra contra o exército de Belial, 4Q386 I 2.3, 1QM XIII 4-12 cita Belial como Mastema e todo grupo dos espíritos de seu lote como pecadores. Em 11Q11 IV 1.12 identifica Belial com satan como acontece com Mastema em Jubileus 10.

Outro texto importante onde aparecem essas imagens dualistas de uma guerra escatológica de dois grupos é o texto de 11QMelquisedec (11Q13).

### 3.1.1 11QMelquisedec: dualismo, Belial e Mito dos Vigilantes.

Em 1956, na caverna 11 entre as descobertas em Qumran, foi achado um o texto conhecido como 11QMelquisedec (11Q13), onde aparece Melquisedec, mas com funções e atributos messiânicos. 11QMelquisedec, que pode ser datado na metade do I a.C<sup>286</sup>, somente foi conhecido ao público em 1965, quando A. S. van der Woude

---

<sup>283</sup> GARCÍA MARTÍNES, Florentino. *Qumranica Minora I...* p. 9.

<sup>284</sup> COLLINS, J. J. *The Mythology of Holy War...* p. 608.

<sup>285</sup> WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits...* p. 158.

<sup>286</sup> JONGE, M. de / Woude, A. S. van der. 11QMelquisedec and the New Testament. In: *New Testament Studies* 12 (1966): 301-326; DAVIDSON, M. *Angels At Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran.* Sheffield, Academic Press, 1992.



publicou uma edição preliminar<sup>287</sup>, mas desde sua publicação causou grande interesse nos exegetas e estudiosos do judaísmo do segundo templo e cristianismos originários.

James Kurianal<sup>288</sup> afirma que em Qumran Melquisedec aparece em quatro textos: 1QapGen xxii 13-17, 4Q'Amram 2,1-6;3,1-2, 4Q401 11 1-3 e o próprio 11Q13. No *Gêneses Apócrifo* (1QapGen xxii 13-17), uma nova apropriação de Gn 14, a imagem de Melquisedec não se modificou muito: "... e todo o saque, e subiu para encontrá-lo. Foi a Salém, que é Jerusalém. Abraão acampava no vale de Save, que é o Vale do Rei, o Vale de Bet há-Keren. Melquisedec, rei de Salém tirou comida e bebida para Abraão e para todos os homens que havia com ele. Ele sacerdote do Deus Altíssimo..." (1QapGen xxii 13-15).

Em 4Q' Amram 2,1-6;3,1-2 por conjectura – mas James kurianal garante a aceitação da maioria dos estudiosos<sup>289</sup> – o nome Melquisedec pode ser reconstruído. Se a conjectura estiver correta, este é o primeiro documento que apresenta Melquisedec como um Anjo<sup>290</sup>.

O *Gêneses Apócrifo* não é inquestionavelmente qumranita<sup>291</sup>, mas o *Cântico de Sacrifício Sabático* (4Q401 11, 1-3) parece ser<sup>292</sup>, e nele novamente surge a imagem de Melquisedec. Aqui Melquisedec é um anjo e também é apresentado como sacerdote, bem diferente a Gn 14<sup>293</sup>. Na terceira linha, o nome Melquisedec é parcialmente reconstruído: "[Melqui]sedec, sacerdote na assemb[léia] de Deus" ( 4Q401 11,3)<sup>294</sup>. Também na caverna 11, o *Cântico de Sacrifício Sabático*, pode ter a citação de Melquisedec: "os chefes dos príncipes dos sacerdotes maravilhosos de Melqu[isedec]" (11Q17 ii 7).<sup>295</sup> Contudo, somente em 11Q13 Melquisedec tem funções centrais e próximas a figura de Jahvé<sup>296</sup>.

---

<sup>287</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. Las Tradiciones sobre Melquisedec em los manuscritos de Qumrán. In: *Bíblica* 81 (2000). p. 71.

<sup>288</sup> KURIANAL, James. *Jesus Our High Priest: Ps 110,4 as the Substructure Of Heb 5,1-7,28*. Frankfurt, Peter Lang, 2000. p. 170.

<sup>289</sup> KURIANAL, James. *Jesus Our High Priest...* p. 171.

<sup>290</sup> KURIANAL, James. *Jesus Our High Priest...* p. 171

<sup>291</sup> Ver. ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura judia intertestamentaria* (Introducción estudio de la Biblia 9) Estella, Verbo Divino, 1996.

<sup>292</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Las Tradiciones sobre melquisedec...* p. 70

<sup>293</sup> KURIANAL, James. *Jesus Our High Priest...* p. 172.

<sup>294</sup> Essa é uma reconstrução de C. A. Newson de 4Q401 11,3. In: GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Las Tradiciones...* p. 70

<sup>295</sup> Reconstrução de GARCÍA MARTÍNEZ de 11Q17 ii 7. In: GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Las Tradiciones...*

<sup>296</sup> Melquisedec também aparece em 2Enoque nos capítulos 71-72, onde se narra a origem e nascimento sobrenatural de Melquisedec. Fílon e Josefo também citam Melquisedec em suas obras. Na literatura gnóstica de Nag Hamamadi também há menção a Melquisedec. Para uma apresentação dessas citações e algumas discussões a respeito ver.: HORTON, F.L. *The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of*

O texto é complexo, entrelaça citações formais e informais do Antigo Testamento criando um caráter escatológico – podemos perceber que as interpretações presentes no texto estão marcadas pelo tempo futuro<sup>297</sup> – que gira em torno da imagética veterotestamentária do jubileu, que inclusive logo no início é referenciado. O texto associa e interpreta vários textos fundamentais: Lv 15,13 e Dt 15,2; Sl 82,1-2; Dn 9,23; Is 52,7 e Is 61,1. Por isso, é reconhecido como *peshar*, um modo de interpretação comum em Qumran. Há pelo menos três tipos de *pesharim*, o de 11Q13 é o chamado temático, pois junta vários textos bíblicos para interpretação de certos temas<sup>298</sup>. Para César Carbullanca, esse gênero consiste numa interpretação escatológica do presente da comunidade<sup>299</sup>.

O fio condutor é Levítico 25<sup>300</sup> conectado a Deuteronômio 15,2<sup>301</sup>. Neste contexto a figura enigmática de Melquisedec é inserida possuindo um papel espetacular de execução do julgamento divino no décimo Jubileu. Esse é um tempo escatológico de paz e prosperidade. O texto repete por mais vezes as palavras “Melquisedec” e “Jubileus”, permitindo-nos pensar esses como eixos interpretativos para leitura e compreensão desse julgamento. No texto, o dualismo cósmico, comum à literatura de Qumran, também está presente, nas imagens de Melquisedec e seu lote *versus* Belial e seu lote (linha 13).

Vejamos o texto de 11Q13<sup>302</sup>:

---

the Sources to the Fifth century A.D and in the Epistle to the Hebrews. Cambridge, Cambridge University Press, 1976. Em especial o capítulo 3 (*The Background Sources II: Philo, Qumran, and Josephus*) e 5 (*The Later Sources II: Gnosticism*).

<sup>297</sup> César Carbullanca identificou no texto 46 verbos. Destes a maioria estão dando sentido futuro. Cf. NÚÑEZ CARBULLANCA, César. *Mesianismo Y Mística en Qumran*. Estudos de Alguns Textos de Qumran: exegesis y comentario teológicos. Apostila do Curso ministrado no programa de pós-graduação e Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo. Texto não publicado.

<sup>298</sup> ADRIANO FILHO, José. Melquisedec, um redentor celestial e juiz escatológico. Um estudo de 11QMelquisedec (11Q13). In: *Estudos de Religião Estudos de Religião* 19 (2000): 45-65; GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. Las Tradiciones... p. 73.

<sup>299</sup> NÚÑEZ CARBULLANCA, César. Melquisedec y la cristologia del Evangelio de Juan. In: *Estudos de Religião* 22 (2008):14-52.

<sup>300</sup> ADRIANO FILHO, José. Melquisedec, um redentor celestial... p. 48.

<sup>301</sup> JONGE, M. de / Woude, A. S. van der. 11QMelquisedec and the New Testament... p. 304.

<sup>302</sup> A tradução é minha com consulta a edição de C. A. Newson, traduzida para o inglês por Florentino García Martínez e J. C. Tigcherlaar, e à tradução para o português feita por Valmor da Silva do texto espanhol de Florentino García Martínez. Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino e TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Vol 1 e 2. Leiden/Boston/Kön/Grand Rapids/ Cambridge, Brill/Eerdmans, 2000; GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumran*. Edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto. Petrópolis, Vozes, 1995.

2 [...] E o que diz: Neste<sup>303</sup> ano do Jubileu [cada um retornará a sua respectiva propriedade, sobre [isso] está escrito: “Esta é]

3 a maneira de [remissão: todo credor fará remissão do que tiver emprestado [ao seu próximo”. Não precionará<sup>304</sup> o seu próximo nem o seu irmão porque proclamou]<sup>305</sup> a remissão

4 de (para) Deus. [Sua interpretação] para os últimos dias sobre os cativos, dos quais [--] e cujos

5 mestres tem sido ocultados e em segredo da herança de Melquisedec, porque [--] eles são heran[ça de Melqui]sedec, que

6 retornará a eles<sup>306</sup>. E proclamará<sup>307</sup> para eles liberdade para salvá-los da [dívida] de todas suas iniquidades. E isto suce[derá]

7 na semana primeira do Jubileu que segue os no[ve] Jubileus. E o dia [das expiaçõ]es é o final do Jubileu décimo

8 no qual se expiará por todos os filhos da [luz<sup>308</sup> e] pelos homens do lote de Melquisedec [. --] E nas alturas [--] segundo todas suas

9 porque é tempo do “ano de graça para Melquisedec”, e para exaltar o povo santo de Deus pelo domínio de Juízo, como escrito

10 sobre (ele) nos cânticos de Davi, que diz: Elohim se ergue na assem[blé]ia de Deus] no meios dos Deuses Julga”. E sobre (ele) diz : “sobre,

11 do alto, retorna, Deus julgará os povos”. E o que diz: Até quando julgareis injustamente e guardareis consideração aos malvados?

12 sua interpretação concerne a Belial e sobre os espíritos de seu lote, que [foram rebeldes], quando se apartaram dos mandamentos de Deus para [fazer o mal].

13 E Melquisedec executará vingança dos juízos de De[us nesse dia. E eles serão libertos das mãos] de Belial e das mãos de todos os es[píritos de seu lote].

14 E em ajuda (virão) todos os deuses da [justiça<sup>309</sup> e é e]le que [--] todos os filhos de Deus. E [ --].

<sup>303</sup> A melhor tradução para תִּיבֵּן é “Neste ano”, pois está relacionado ao ano do jubileu que será citado na frase logo a frente.

<sup>304</sup> חֲנִיף אִמִּי está no qal imperfeito e a expressão está relacionada à questão de pressão econômica. Em Dt 15 está relacionada a dívidas.

<sup>305</sup> O verbo אָרַף está no qal perfeito na 3ª pess. sing. mas. : proclamou.

<sup>306</sup> E não “os fará retornar a eles” como se lê na tradução para o português do texto de Florentino García Martínez. In: GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumran...* p. 180. (linha 6)

<sup>307</sup> Com o *vav* consecutivo no perfeito o verbo deve ser traduzido por um futuro: אֲרַף (proclamará)

<sup>308</sup> A expressão *bny or* (בְּנֵי אֱלֹהִים) está presente em vários lugares de Qumran (1QS I,9; 1QS 2,16; 1QS III,13; 1QM I,1; 4Q177 Col. IV,12; e outros), onde é traduzida por *filhos da Luz*. Inclusive, no texto *Cadeia Exegética* (1Q177) a expressão está no contexto de resgate das mãos de Belial e reunião dos *bny or*: “[...] o anjo de sua verdade resgatará todos os *bny or* do poder de Belial [...]. [...] Belial e todos os homens de seu lote se acabarão para sempre, e todos os *bny or* serão reunidos [...]” (4Q177 Col. IV, 12.16)

<sup>309</sup> A expressão aqui usada é קִדְּשׁ, a mesma para formar a expressão “Melquisedec”.

15 Este mesmo é o dia de [paz qu]e disse pelo profeta Isaías: “que belos

16 sobre os montes os pés daquele que anuncia a paz, do proclamador do bem que anuncia a salvação] dizendo para Sião: ‘[ reina ] Elohim’”.

17 Sua interpretação: estes (montes) são os profetas [...] estes [--]mú [.] para todo [...].

18 E o proclamador é [o um]gido<sup>310</sup> do qual falou Dani[el sobre<sup>311</sup>: até o ungido<sup>312</sup>, um príncipe, (serão) sete semanas. E o proclamador do]

19 Bem que anuncia a salvação é aquele do qual está escrito que [...]

20 “Para con[solar”. Sua interpretação]: para que sejam instruídos em todos os tempos.

21 Em verdade [...].

22 [...] apartado de Belial e retornará [...]

23 [...] nos juízos de Deus conforme se diz: “Dizendo a Sião: ‘reina Elohim’”. Si[ão] ela

24 [congregação de todos os filhos da Justiça<sup>313</sup>, os] mesmos que estabelecem a aliança, os que se afastam do caminho do povo (gentio). Teu Deus,

25 [-- Melquisedec quem os livrará das mãos de Belial. E o que diz: “o que faz soar o chifre em todo o país.

Em 11Q13 a salvação é garantida e relacionada ao julgamento de Belial e os espíritos de seu lote: “*E Melquisedec executará vingança dos juízos de De[us nesse dia. E eles serão libertos das mãos] de Belial e das mãos de todos os es[píritos de seu lote]*” (linha 13). É pertinente aqui a colocação do clássico artigo de Van der Woud: “a destruição do poder do mal inaugura o tempo da salvação”<sup>314</sup>. O poder do mal aqui é Belial e seu lote.

A libertação escatológica é então o fim do domínio de Belial e começo da era da justiça, numa lógica de periodização que lembra as 70 semanas do livro de Daniel (9,24-27 – inclusive 11Q13 as cita, ver linha 18) e as 10 semanas de I Enoque (91,12-17; 93)<sup>315</sup>. O último Jubileu corresponde ao tempo que Melquisedec julgará Belial e seu lote e também os povos, porque a ele são atribuídas as palavras de SI 7: “... *julgará os povos*” (linha 11). Melquisedec realizará o juízo na presença de Jahvé, mediante um

<sup>310</sup> מְשִׁיחַ (mshyh).

<sup>311</sup> O texto usado na tradução portuguesa não apresenta o que Daniel diz. Ver. GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumran...* p. 181 (linha 18).

<sup>312</sup> Novamente מְשִׁיחַ (mshyh).

<sup>313</sup> A expressão aqui usada é מְשִׁיחַ a mesma para formar a expressão “Melquisedec”.

<sup>314</sup> JONGE, M. de / WOUDE, A. S. van der. 11QMelquisedec and the New Testament... p. 304.

<sup>315</sup> Cf. JONGE, M. de/ WOUDE, A. S. van der. 11QMelquisedec and the New Testament... p. 304.

decreto dado no tribunal celeste<sup>316</sup> (fala-se de assembléia em esfera judicial). Contudo, com a junção dos Salmos 82 e 7, como são citados nas linhas 10 e 11, ele será o protagonista desse julgamento divino no décimo Jubileu. Nessa parte do texto aparece a idéia de condenação para os ímpios e libertação para os justos em esfera escatológica. O julgamento está inserido dentro do imaginário dualista do antagonismo “Melquisedec x Belial”. Como bem identificou R. Tuschling, em 11Q13 Melquisedec é líder do lote do bem, incluindo um (angelical) exército, oposto a Belial e seu lote, incluindo os espíritos<sup>317</sup>.

Como vimos, o dualismo é muito caro para a comunidade de Qumran. Ele pode ser percebido em sua antropologia: *Ele criou o homem para dominar o mundo, e pôs nele os dois espíritos (תִּוְרִיךְ יִתְּן) para que caminhe por eles até de sua visita: são os espíritos da verdade, e da fonte das trevas as gerações de falsidade* (1QS col. III, 17-19). O mesmo dualismo se expande para o nível cósmico, onde são colocados frente a frente seres que representam grupos do bem e do mal. Na *Rolo da Guerra* fala-se da grande guerra cósmica entre o lote dos filhos da Luz contra o lote dos filhos das trevas: *“Para o Ins[trutor: da guerra. O primeiro ataque dos filhos da luz será lançado contra o lote dos filhos das trevas, contra o exército de Belial...”* (1QM Col I, 1). No âmbito das relações sócio-históricas havia também a mesma interpretação dualista da realidade, como se as imagens cósmicas fossem reflexos das experiências de separação bem presentes nos códigos rigorosos de pureza na literatura de Qumran. Desta forma, essa perspectiva dual da vida abrangia a constituição da substância humana, perpassava as relações culturais/cotidianas (históricas) e alcançavam o cosmos, como se num reflexo triplo da existência, marcado por forças em batalha, que lutam, lutavam e lutarão até o fim dos tempos. É neste contexto cultural, religioso e mental que se localiza o texto 11Q13 e as figuras de Melquisedec e Belial.

No texto 11QMelquisedec, temos Melquisedec e seu lote (linha 8) e Belial e seu lote (linha 12), que culmina nas linhas 13-14: *“E Melquisedec executará vingança dos juízos de De[us nesse dia. E eles serão libertos das mãos] de Belial e das mãos de todos os es[píritos de seu lote]. E em ajuda (virão) todos os deuses da [justiça e é e]le que [-] todos os filhos de Deus..”* Como indica Carmignac, o texto demonstra um dualismo escatológico e indícios de confronto militar.<sup>318</sup> A própria identificação de Melquisedec

<sup>316</sup> NÚÑEZ CARBULLANCA, César. Melquisedec y la cristología...p.28.

<sup>317</sup> TUSCHLING, R. *Angels and Orthodoxy*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2007. p. 131.

<sup>318</sup> CARMIGNAC, J. *apud*. ADRIANO FILHO. José. Melquisedec, um redentor celestial... p.55.

com Miguel, com bases na relação de 1QM XIII 9-12 e 1QM XVII, 5-9 com 11QMelquisedec reafirma esse dualismo. Outra imagem dualista com a figura de Melquisedec está em 4Q<sup>a</sup>Amram, onde Melkîreša, que é o príncipe das trevas está em conflito com Melquisedec, que é príncipe da luz.

A expectativa do Julgamento dos malvados (linha 11) é interpretada como julgamento a Belial. Por isso, o juízo de Deus representa a libertação das mãos de Belial<sup>319</sup>. Neste acontecimento a figura de Melquisedec, o ser celestial, é fundamental e será acompanhado pelos “filhos de Deus”. Como um percussor dos últimos tempos executará a vingança dos juízos de Deus. Essa vingança se relaciona com o julgamento de Belial e seu lote, para assim acontecer a consolação dos aflitos e o tempo de salvação que fora anunciado em Is 61,1-3.

Como percebemos, em 11Q13 temos a mesma estrutura imaginária dos demais textos em perspectiva dualista, onde há um grupo de seres malignos que estão em antagonismo a um grupo de outros com características benignas, liderados por algum tipo de ser sobrenatural (Belial/Mastema/Príncipe das Trevas x Melquisedec/Miguel/Anjo da Luz).

Deste modo, como afirma García Matínez<sup>320</sup>, as imagens do exército de seres angelicais liderados por um ser, como acontece nas tradições ligadas a Enoque, dão contornos ao mundo dualista em Qumran. Por isso: 1) a perspectiva dualista do mundo, onde esta inserida a imagem dos demônios, 2) e a visão do próprio demoníaco, têm relações com o Mito dos Vigilantes. Assim, na linha 12 (os rebeldes), lembram a desobediência dos anjos e da sua prole (os Gigantes) no período pré-diluviano.

### **3.1.2. O Demoníaco em Qumran e a narrativa dos Vigilantes.**

Partindo de perspectivas de autores como García Martínez e A.T. Wright podemos pensar uma influência do desenvolvimento do Mito dos Vigilantes no imaginário do dualismo em Qumran, como também nas imagens dos demônios e seus exércitos.

---

<sup>319</sup> TUSCHLING, R. *Angels and Orthodoxy...* p. 131.

<sup>320</sup> Ver as discussões de García Martínez e J.J. Collins acima no ponto 3.1.

A “antropologia” e demonologia iniciada na tradição dos Vigilantes servem conceitos básicos, os quais alguns autores dos MMM desenvolvem sua demonologia e antropologia<sup>321</sup> Em 1QS III 24 descreve os espíritos que levam a humanidade para iniquidade (comparar com I Enoque 15,11; 19,1; Jubileus 10). Em 4Q511 Frag 3 5 e Frag. 10 11 usa-se linguagem encontrada em I Enoque 1-5 e 12-16<sup>322</sup>. Em 11Q11 V mencionam-se demônios que são talvez os filhos das mulheres com anjos (I Enoque 15,12; Jubileus).

Nos Manuscritos do Mar Morto encontramos três temas que sublinham a realidade dos maus espíritos na cosmovisão do Judaísmo do segundo templo: 1) boa e má inclinação, 2) o trabalho de Belial para afastar de Deus ou de seus comandos e 3) orações de encantamento. Nessas orações que revelam um conhecimento da necessidade de proteção contra os espíritos maus, encontram-se suas raízes na tradição dos Vigilantes<sup>323</sup>. O terceiro tema e a questão da possessão em Qumran mais interessam agora, pois revelam as relações com a tradição dos Vigilantes.

### 3.1.2.1. Oração de Encantamento em Qumran<sup>324</sup>

Em Qumran há várias formas de hinos e orações, entre eles encontramos os com teor de proteção e encantamento. Esses textos estão localizados dentro de um contexto religioso mágico do Mediterrâneo, como testemunhado nos Papiros Mágicos Gregos.

3.1.2.1.1. “*Papiros Mágicos Gregos*” é o nome dado pelos estudiosos a um corpo Greco-Romano e Egípcio de papiros<sup>325</sup>, achados em língua grega, mas com origens egípcias. Esses textos são fórmulas, rituais e magias, datados entre os séculos II a.C e V d.C, que mostram a religiosidade mágica helenista. Segundo H. D. Betz – na introdução à tradução aos PMG - por certo esse *corpus* de material representa somente um pequeno número de todas as fórmulas mágicas que existiram.<sup>326</sup> Esses papiros

<sup>321</sup> WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits...* p. 166-167.

<sup>322</sup> WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits...* p. 167.

<sup>323</sup> WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits...* p. 167.

<sup>324</sup> Deve esse ponto ao trabalho de A.T. Wright e P. S. Alexandre. WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits...* p. 189; ALEXANDRE, P. S. *The Demonology of the Dead Sea Scroll...* p.331-353

<sup>325</sup> BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. Including The Demotic Spell Chicago, The University of Chicago Press, 1996. p. xli.

<sup>326</sup> BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation...*p. xli.

chegaram até nós, como explica G. Luck, pelo costume egípcio de se enterrar o mago falecido com seus livros de magia, para que exercesse sua profissão no além-túmulo.<sup>327</sup>

A maior parte da coleção dos PMG foi achado por Jean d'Anastasi (1780?-1857), um diplomata sueco, mas de origem armênia, residente em Alexandria. Grande parte dos papiros foi achada na cidade de Tebas, talvez pertencente à tumba de algum mago.<sup>328</sup>

Os PMG contêm várias espécies e fórmulas mágicas. Muitos contêm desenhos, que deveriam ser copiados na areia e no pó. Outras vezes, as mesmas fórmulas mágicas são transcritas com a intenção de formar figuras, gerando sons incompreensíveis, chamados de *voces magicae*.<sup>329</sup> Muitos dos encantamentos possuem uma espécie de introdução, dizendo para que servem, como fazer e de quem é. Um exemplo é o PMG X 36-50, traduzido pelo professor de Religião da Universidade de Southern California, que tem o título de *Simpatia de Apolo*. Além de informar que pertence a Apolo, ainda instrui pegar uma lamina de canga de mulas, para gravar nela os nomes mágicos que mais abaixo, no papiro, estão citados, e depois deveria ser colocado nela uma língua de sapo. Logo depois, o papiro mostra uma fórmula mágica, ditos que deveriam ser pronunciados enquanto se colocava esse material acima da sandália do beneficiado pela simpatia. Nos papiros, de maneira *sincrética*, os rituais mais antigos e os mitos mais sagrados são utilizados para curar a febre, para resolver problemas de digestão ou para conquistar a moça desejada.

Um exemplo está no já citado PMG X. 36-50, onde o título é destinado a Apolo (divindade grega), com palavras mágicas, e ao mesmo tempo aparecem os anjos da tradição judaica: Michael, Rafael e Gabriel:

***Outra maneira: Simpatia de Apolo para sujeição:*** pegue uma lâmina de uma canga para mulas, grave nela os seguintes nomes e coloque nela uma língua de sapo.

***Spell (fórmula mágica)***, enquanto põe a canga com a língua de sapo na sua sandália direita, diz: como estes nomes sagrados estão sendo pisados (esmagados), assim que ele, N.N., o que está criando problemas, seja pisado (esmagado).

---

<sup>327</sup> LUCK, Georg. *Arcana Mundi*. Vol I: *Magia miracoli e demonologia*. Mondadori, Milano, 1997, p. Xxiv.

<sup>328</sup> CORNELLI, Gabriele. Convergências apocalípticas nas esquinas da magia. Apocalíptica e sincretismo religioso no mundo helenista. In: *Estudos de Religião* 19 (2000): 187-203. p. 187

<sup>329</sup> CORNELLI, Gabriele. Convergências apocalípticas... p. 189.



## “ABRASAX”

AEËIOYO	MICHAEL
EEIOYOA	RAPHAEL
EIOYOA	GABRIEL
IOYOAEE	SOURIEL
AYOAEEI	ZAZIEL
YOAAEIO	BADAKIEL
OAAEIOY	SYLIEI

Inclusive, depois dessa primeira edição, o estudioso da literatura religiosa antiga, Hans Dieter Betz, sob a sugestão de Morton Smith, retoma a classificação de Preisendanz, acrescentando aos 81 desse último mais 49 novos papiros, incluindo nessa lista os *papiros mágicos demóticos* (PMD), que falam sobre exorcismos e proteção contra espíritos maus, como aparece nas orações de Qumran contra os maus espíritos.

3.1.2.1.2. Orações de proteção: Segundo Douglas L. Penney e M. O. Wise, no período do segundo templo havia uma riqueza de evidências indiretas que provam, a nível popular, a magia em muitos casos com maior significado prático do que alguns aspectos da lei de Moisés<sup>330</sup>. Em Qumran percebemos essa evidência, pois os maus espíritos que atacam o ser humano fisicamente, com opressão espiritual e possessão (4Q560), são contidos com proteções mágicas, orações e encantamentos.<sup>331</sup> Essas práticas revelam em seu conteúdo influência da linguagem da tradição dos Vigilantes<sup>332</sup>.

Existem duas categorias de textos mágicos de encantamentos em Qumran. O primeiro grupo de textos inclui aqueles que estão relacionados à divinação, presságios e vaticínios (4Q518; 4Q561 e 4Q318). O segundo grupo é formado por orações que solicitam ou impõem uma defesa contra os maus espíritos (4Q510; 4Q511; 4Q444; 4Q560 e 11Q11)<sup>333</sup>.

No texto 11Q11 (*11QApocryphal Psalms*)<sup>334</sup> encontramos nas colunas 1-5 três encantamentos contra os maus espíritos, seguido por uma versão do Sl 91 na coluna

<sup>330</sup> PENNEY, Douglas L. and WISE, M. O. By the Power of Beelzebub an Aramaic Incantation Fórmula From Qumran (4Q560). In: *Journal of Biblical Literature* 113/4 (1994): 627-650. p. 627.

<sup>331</sup> WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits...* p. 189.

<sup>332</sup> WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits...* p.180.

<sup>333</sup> WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits...* p. 180.

<sup>334</sup> Nomenclatura proposta por GARCÍA MARTÍNEZ. (*The Dead Sea Scrolls Study Edition*).

6<sup>335</sup>. Na coluna 4 descreve-se a invocação do nome divino contra os maus espíritos. Na coluna 5 linha 6, é possível a alusão desses maus espíritos como os espíritos dos Gigantes<sup>336</sup> (os [filhos de] ).

Em 11Q5 (*11QPsalms<sup>d</sup>*) o encantamento é encontrado na coluna 19 linhas 13-16 com uma invocação do nome de Deus contra Satan e os maus espíritos. A oração inicia com reconhecimento da grandeza de Deus (linhas 1-12), seguida por um reconhecimento de pecaminosidade, e da necessidade de purificação para que nas linhas 15-16 seja pedida a proteção contra os maus espíritos e Satan. Estes espíritos são responsáveis por inclinações malignas. O texto mostra a capacidade desses seres levarem os humanos a caminhos pecaminosos.

Em 4Q510 (4QShir<sup>a</sup>) e 4Q511 (4QShir<sup>b</sup>) encontram-se outros encantamentos. O primeiro pode ser dividido em três componentes: a palavra de poder, banimento dos demônios e o tempo do efeito da oração<sup>337</sup>. No segundo componente há identificação dos espíritos afastados: “todos os espíritos dos anjos e devastadores os espíritos dos bastardos, demônios, Lilith, corujas e [chacais...] e aqueles que atacam inesperadamente para desviar o espírito de conhecimento, para entristecer seus corações” (4Q510 1 6-7) . Esses seres são encontrados nas listas dos Vigilantes mostrando a demonologia de 4Q510 bem próxima das imagens simbólicas da tradição dos Vigilantes (I Enoque 19,1; 10,9) com imagens de Is 13,21; 34,14. Em 4Q511 também há encantamento contra os demônios e os bastardos (os filhos dos Vigilantes, ver: I Enoque 19; Jubileus 10)<sup>338</sup> nos fragmentos 48, 49 + 51 linhas 1-3:

no conselho de Deus. Porque Ele colocou [a sabedoria], de sua inteligência [no meu] coração [e na minha língua] os louvores de sua justiça e [...] E através de minha boca, ele *assusta* [todos

---

<sup>335</sup> Na coluna II aparece a figura de Salomão como dominador de espíritos:

1 [...] ... [...]

2 [...] Salomão, e ele invoca[rá]

3 [...] os espíri]tos e os demônios, [...]

4 [...] Existem [os demô]nios, e o Princi[pe da Animosida]de

Esta tradição de Salomão como exorcista está presente em Flávio Josefo (*Ant.* 8.45) e no *Testamento de Salomão*, uma obra que foi terminada no terceiro século. Para um introdução ao TSal. Ver: DULING, D. C. *Testament of Solomon. A New Translation and Introduction*. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. p. 935-958.

<sup>336</sup> WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits...* p. 184.

<sup>337</sup> WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits...* p.187.

<sup>338</sup> Na tradição de Enoque os Gigantes são chamados de bastardos. Na obra *Pseudo- Clementina* (do terceiro século da era cristã), na *Homilia* 8,15 quando fala dos Gigantes diz serem de natureza bastarda.

os espíritos] os bastardos, para subjugar [todos impuros] [pecadores] parceiros dos bastardos<sup>339</sup>.

O autor afirma que Deus usa sua boca para assustar (expulsar) os espíritos dos bastardos, que são os filhos dos Vigilantes, que depois da morte corporal seus espíritos se tornaram espíritos maligna, como dita a tradição enoquita (I Enoque 19; Jubileus 10)<sup>340</sup>.

Segundo Esther Chazon existe um paralelo desses dois documentos com 4Q444<sup>341</sup>. Nesse texto há a seguinte linha: “[...aqueles que inspiram medo, todos os espíritos dos b]astardos e os espíritos impuros” (4Q444 2 4)<sup>342</sup>. Por isso os espíritos de 4Q510 são considerados nos textos no 4Q444 como seres também impuros.

Nessas orações de proteção mágica percebemos a presença de seres que atacam e desviam os homens. E os mesmos são afastados por Deus ou pela palavra inspirada por Ele. A linguagem dos textos – desde as imagens dos seres malignos, a suscetibilidade ao ataque por parte dos homens, sua ação violenta, de impureza e destruição – está próxima às imagens presentes no desenvolvimento do mito dos Vigilantes (I Enoque 19 e Jubileus 10). A proteção a esses seres já se percebe na tradição de Jubileus, uma espécie de exorcismo insipiente, onde Noé é ensinado a se proteger desses seres e ele, por sua vez, transmite aos seus filhos (Jub 10, 10-14). Imagem essa importante para as orações em Qumran contra os espíritos maus. Como afirma Wright: “Os MMM revelam um esforço dos Judeus para estabelecerem orações de proteção contra a atividade de maus espíritos que podem conter ecos da tradição dos Vigilantes em geral”<sup>343</sup>. Clinton Wahlen, num recente trabalho, teve a mesma intuição, pois ao falar sobre as figuras demoníacas dos textos de Qumran concordou que o imaginário dos textos está próximo da tradição dos Vigilantes de I Enoque e Jubileus<sup>344</sup>.

---

<sup>339</sup> GARCÍA MARTINÉZ, Florentino e TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition...* p. 1035.

<sup>340</sup> P. S. Alexandre afirma categoricamente que a expressão espíritos dos bastardos (-yrzmm twtwr) refere a etiologia dos demônios de I Enoque. Cf. ALEXANDRE, P. S. *The Demonology of the Dead Sea Scroll...* p. 333-334.

<sup>341</sup> CHAZON, Esther. *Hymns and Prayers in the Dead Sea Scroll*. In: FLINT, P. W. and VANDERKAM, J. C. *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years...* p. 1:244-70.

<sup>342</sup> GARCÍA MARTINÉZ, Florentino e TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition...* p. 925.

<sup>343</sup> WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits...* p. 179.

<sup>344</sup> WAHLEN, Clinton. *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/185). Tübingen, Mohr Siebeck, 2004. p. 34.

### 3.1.2.2. Possessão demoníaca em Qumran e a tradição dos Vigilantes:

A antropologia desenvolvida no Mito dos Vigilantes é intensificada na tradição de Qumran, abre possibilidades para a imagem do ser humano suscetível a ser atingido por demônios (I Enque 15,12)<sup>345</sup>. Nos Manuscritos do Mar Morto essa suscetibilidade é encontrada primeiramente nos fragmentos que descrevem o assédio dos espíritos de Belial aos seres humanos (1QH<sup>a</sup> 5 20; 4Q417 2 II 12; 4Q370 I 3; 4Q280 1 2; 1QM 13; 4Q286).

Em outros textos há referências de possessão física, como aparecem nos evangelhos, de corpos humanos. A linguagem da possessão demoníaca sugere que maus espíritos influenciam algumas práticas. Há uma pequena indicação que desde I Enoque 15,12, onde os espíritos dos Gigantes atacam os espíritos das pessoas, de uma incipiente idéia de invasão do corpo<sup>346</sup>.

Em 1QS 3 20-22 encontra-se a imagem de ataque de espíritos, que requerem um exorcismo. Em 1QS 4 20-21, García Martínez traduz assim: “arrancando todo espírito de injustiça da parte mais interna da sua carne”<sup>347</sup>. Aqui se fala de remoção de um espírito de injustiça, um exorcismo feito das partes mais internas do ser humano.

Em 4Q510 fragmento 1.6 sugere que os maus espíritos desviam a mente dos indivíduos. P. S. Alexandre acredita que eles conduzem os filhos da luz para o erro através de ataques no seu intelecto. Para ele há possibilidade disso ser um desenvolvimento, em Qumran, a partir do quadro pintado pelo Livro dos Vigilantes e Jubileus, pois os espíritos desencarnados da tradição enoquita invadiam o corpo e dominavam a mente nos textos qumranitas, para afastarem os homens da justiça<sup>348</sup>.

Na tradição de Qumran, em alguns textos a fonte de impureza está ligada a possessão, e os textos falam de espíritos impuros que tomam posse da mente ou do corpo dos seres humanos (11QPsalms<sup>a</sup> 19, 15; 4Q444 1 8; 4Q458 2 i; 1QS IV 21-22).<sup>349</sup>

Em 11Q5 (11QPsalms<sup>a</sup>) fala-se de purificação da iniquidade: “Perdoe o meu pecado, YHWH, e purifica-me da minha iniquidade” (19, 13-14). Depois pede que não o deixe tropeçar na transgressão, e quando fala do espírito que toma posse do corpo,

<sup>345</sup> Essa imagem também tem suas raízes na obra historiográfica Deuteronomista, nas tradições de Saul.

<sup>346</sup> WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits...* p. 178.

<sup>347</sup> FLORENTINO MARTINÉZ, García e TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition...* p. 77.

<sup>348</sup> ALEXANDRE, P. S. Wrestling Against Wickedness in High Places: Magic in the Worldview of the Qumran Community. In: STANLEY, E. and CRAIG, A. Evans. *The Scrolls and Scriptures Qumran Fifty Years After*. Sheffield, Sheffield Academic, 1997. p. 318-337.

<sup>349</sup> ALEXANDRE, P. S. *The Demonology of the Dead Sea Scroll...* p. 348.

identifica-o como impuro: “Não deixar um espírito impuro (רוח אמונה) tomar posse dos meus ossos” (19,15). No texto, como já indicamos, tenta-se afastar esses espíritos impuros.

Em 1QS 3 20-22 e 4 21-22, onde já mostramos, fala-se sobre possessão, encontramos na linha 22 da Col. 4 a informação que o espírito envolvido na possessão é tratado como impuro. Aqui encontramos pessoas sendo afligidas por espíritos impuros.

Em 4Q444 (4QIncantação) encontramos um texto com função apotropaica<sup>350</sup>. Nesse fragmentado testemunho, lemos sobre uma batalha contra os espíritos, onde na linha 4 do fragmento 2 encontramos o fortalecimento de Deus contra eles. E depois no fragmento 2 linhas 3 e 4 diz: [... aflições], e até seus domínios são completos [...aqueles que inspiram medo, todos os espíritos dos bastardos e o espírito da impureza (רוח האמונה)]. Percebe-se que os espíritos são chamados de impuros e estão relacionados a questões de possessão, como mostra a análise em relação a 4Q510 (4QShir<sup>a</sup>) e 4Q511 (4QShir<sup>b</sup>).

Segundo a análise dos textos, e sua relação com o desenvolvimento da narrativa dos Vigilantes, percebe-se, como indicam os autores aqui pesquisados, a presença do imaginário disponibilizado pelo Mito dos Vigilantes. Os espíritos dos Gigantes, que estão diretamente ligados a narrativa primordial do mito dos anjos que descem do céu, gerou o imaginário presente nos textos judaicos do segundo templo, especialmente em Qumran, do mundo cheio de espíritos maus, que causam males e tentações. Em Qumran percebemos que a mesma narrativa, em diálogo com a tradição religiosa persa, serviu material simbólico para a idéia dualista, que foi o campo para as relações entre grupos em batalhas cósmicas e escatológicas da luz/bem e trevas/mal.

O caráter incorpóreo dos espíritos que surgem dos corpos dos Gigantes, permitiu a possibilidade da idéia de possessão num estágio posterior em Qumran. Essa possessão gera impureza, pois esses espíritos são impuros, como percebemos no primeiro capítulo, e é testemunhado nos textos tratados.<sup>351</sup> Assim, percebemos novamente a presença dos temas de impureza e violência da tradição do Mito dos Vigilantes.

Por isso, na narrativa dos Vigilantes, no processo de seu desenvolvimento, sempre criativo de dinâmico, novas imagens e contornos foram dando formas a suas

---

<sup>350</sup> WAHLEN, Clinton. *Jesus and the Impurity of Spirits...*p. 44.

<sup>351</sup> P. S Alexandre ainda coloca em sua lista 4Q230 1 1 e, com menos certeza, 4Q458 2 i 5 como testemunhas em Qumran de possessão ligada a espíritos impuros.

idéias. Assim, serviu material imagético para os textos judaicos, em especial, a visão de mundo dualista e das figuras demoníacas. Por isso, na tradição de Qumran, que dá pistas de como as comunidades cristãs do primeiro século interpretavam o mundo, já temos a presença do demoníaco envolvido em estruturas dualistas, possuindo pessoas e carregando caráter de impuro, tudo isso, à luz do desenvolvimento do Mito dos Vigilantes. Depois disso, podemos entrar nos evangelhos e olharmos o imaginário dos espíritos malignos como imundos/impuros como resultado de um longo desenvolvimento da tradição enoquita: “De vigilantes a espíritos impuros”.

#### **4. Resumo e conclusão**

No segundo capítulo percebemos, pelas indicações diretas, a presença do Livro dos Vigilantes, em especial do Mito dos Vigilantes da tradição enoquita, na literatura judaica do segundo templo. Com as recentes pesquisas, que trabalham com a hipótese de um movimento enoquita, que tem o Mito dos Vigilantes como narrativa originária, temos a íntima relação da cosmovisão enoquita em Qumran, que possivelmente serviu material imagético para essa comunidade.

Percebemos também, que a visão dualista presente em Qumran recebeu influência do mundo do mito dos anjos rebeldes em seu desenvolvimento, especialmente em I Enoque 15 e Jubileus. Esses deram ao judaísmo o imaginário do exército de seres malignos que saíram dos corpos dos Gigantes, os filhos dos Vigilantes, e a presença de um líder. Com a antropologia e gigantologia da tradição enoquita encontrou-se a possibilidade de possessão em Qumran, que trata como invasão de corpos por espíritos maus. Esses, que recordam os textos de I Enoque 15 e Jubileus, são tratados com impuros, e podem ser exorcizados, ou afastados.

Percebeu-se no fim, que no Mito dos Vigilantes encontramos não somente uma narrativa etiológica do mal no mundo, que foi influente na tradição judaica do segundo templo, mas também, durante seu desenvolvimento, uma fonte de material simbólico para o demoníaco em Qumran.

Por isso, podemos entrar no próximo capítulo para tratarmos das narrativas dos sinóticos onde temos a presença dos espíritos imundos e sua relação com demoníaco

num todo, e sua possível relação com os temas e imagens presentes no desenvolvimento do Mito dos Vigilantes na tradição judaica.

**CAPÍTULO III:**

**O *PNEUMA AKATHARTON* NOS EVANGELHOS SINÓTICOS E SUA  
RELAÇÃO COM O DESENVOLVIMENTO DA NARRATIVA DOS  
VIGILANTES**



## 1. Mito dos Vigilantes e a literatura do Novo Testamento

Depois de ser observada a importância da tradição de Enoque na literatura judaica apócrifa e pseudepígrafa do Judaísmo do segundo templo, passar-se-á – antes de tratarmos das narrativas onde aparece a figura dos espíritos imundos – pela pergunta sobre a influência e relações temáticas, simbólicas e imaginárias do Mito dos Vigilantes na tradição bíblica do(s) Cristianismo(s) da(s) Origem (ns). Após isso, poderá se perguntar pela possível relação do demoníaco nos sinóticos com os espíritos imundos, e com as imagens demonológicas desenvolvidas a partir da narrativa enoquita dos anjos desobedientes, e suas releituras.

A dependência dos textos do Novo Testamento à tradição de Enoque, em especial ao Mito dos Vigilantes, é aceita por muitos pesquisadores. Em 1912 R. H Charles, na introdução de sua tradução para o inglês do livro de 1 Enoque, apresenta muitas especulações dessa relação de dependência<sup>352</sup>. A esse trabalho Vanderkam faz uma sensata crítica:

Charles encontra dois tipos de evidências nos escritos do Novo Testamento: passagens em que sua fraseologia ou idéia dependem ou são ilustrativas de passagens relacionadas a *1 Enoque* e doutrinas de *1 Enoque* que poderiam ter moldado os ensinamentos do Novo Testamento. Mas essa lista é enganosa porque somente um pequeno número de seus paralelos soma sérios candidatos para direta ou até indireta influência (...). Charles pode ter acertado ao afirmar que alguns escritos do Novo Testamento foram influenciados por 1 Enoque, mas somente em alguns casos podemos dizer com confiança que de alguma forma o Novo Testamento apresenta influência dos item ou tema de 1 Enoque<sup>353</sup>.

A crítica de Vanderkam é bem pertinente, pois ao se analisar o trabalho de Charles, e também de Diez Macho<sup>354</sup>, percebem-se muitas alusões forçadas e sem claras e confiáveis bases, pois são citadas nos textos sem muitas explicações exegéticas.

---

<sup>352</sup> Cf. CHARLES, R. H. *The Book of Enoch or 1 Enoch*. Oxford, Clarendon, 1912 (em especial o capítulo “The Influence of *1 Enoch* on the New Testament”). Em sua obra de dois volumes com tradução e introdução a literatura apócrifa e pseudepígrafa do Antigo Testamento, no volume II, onde apresentou o livro de 1 Enoque, ele acrescentou, a esse tópico citado, o intitulado como “Influence on New Testament Doctrine”, onde ele mostra outros tipos de influências. Cf. CHARLES, R.H. *Apocrypha and Pseudepigrapha...* p. 182.

<sup>353</sup> VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man...* p. 170.

<sup>354</sup> DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antigo Testamento (Vol.V)*... p. 32.

Desde os trabalhos de R. H. Charles, as pesquisas continuaram e surgiram novas conclusões a respeito das claras lembranças nos textos neotestamentários à tradição de Enoque<sup>355</sup>. Nos autores citados há um senso comum de que a tradição enoquita teve grande apreço nas comunidades cristãs, a ponto do primeiro livro de 1 Enoque estar na lista dos canônicos na Igreja de língua etíope, na qual foram preservados os cinco livros da coleção de 1 Enoque.

Além do imaginário dos demônios, que trataremos com mais calma, temos a possível relação entre escritos neotestamentários nos seguintes textos: Jd 6; 14-15; 1 Pd 3,3-4 (adorno) 18-21 (espíritos em prisão); 2 Pd 2,4; 1 Tm 2,9-11; I Co 11,10.

a) Epístola de Judas: Como disse Nickelsburg “A epístola de Judas tem especial aproximação com o enoquismo e outras tradições não canônicas”<sup>356</sup>. Segundo R. Bauckham, o autor dessa obra poderia pertencer a um ciclo apocalíptico da palestina<sup>357</sup>, por isso o interesse pela tradição de Enoque. A epístola parece lembrar a tradição dos Vigilantes primeiramente no verso 6. No contexto das punições divinas<sup>358</sup> o texto diz o seguinte: “os anjos que não tinham mantido sua posição, mas tinham abandonado sua morada, ele os mantém eternamente acorrentados nas trevas para o julgamento do grande dia” (TEB). O texto relembra 1 Enoque 6-11, onde aparecem os anjos que atravessam o céu (não mantendo a posição, abandonando sua morada)<sup>359</sup>. E em 1 Enoque 10,4-6 e 12-14 fala-se do aprisionamento dos Vigilantes até o dia do julgamento final.

Ainda mais direto são os versículos 14-15, onde a epístola fala de uma profecia de Enoque, também no contexto de punição:

É também contra estes que profetizou Henoc, o sétimo depois de Adão, dizendo: *Eis que vem o Senhor com seus santos exércitos exercer o julgamento universal e convencer todos os ímpios de todas as suas impiedades criminosas e de todas as palavras insolentes que os pecadores ímpios proferiram contra ele* (TEB).

---

<sup>355</sup> Ver por exemplo a tese doutoral de A. Reed, já citada nesse trabalho (*Fallen Angels and the History of Judaism*) e de Nickelsburg (1 Enoch: a Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108 )

<sup>356</sup> NICKELSBURG, George W. E, *1 Enoch...* p. 86

<sup>357</sup> BAUCKHAM, R. Jude, Epistle of. In: FREEDMAN, D. N. *Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, 1992. p. 1102.

<sup>358</sup> Segundo Vanderkam, no Documento de Damasco, Test. de Naf. e Test. Ben. Sodoma é mencionada em conexão com os temas de Enoque. Ver. VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man...* p. 171.

<sup>359</sup> NICKELSBURG, George W. E, *1 Enoch...* p. 85; VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man...* p. 170;

O texto é uma citação quase direta de 1 Enoque 1,9, onde aparece a mesma idéia, num contexto escatológico, da vinda do Julgamento do Senhor com seus santos (anjos), para condenar os ímpios<sup>360</sup>.

b) Epístolas Petrinas: Em 1 Pedro encontramos uma mesma visão de mundo apocalíptica de 1 Enoque<sup>361</sup>. No texto 1 Pd 3, 18-20, é bem aceita a sua relação com a história da missão de Enoque aos Vigilantes<sup>362</sup>. O texto afirma que Jesus “foi pregar aos espíritos em prisão, aos rebeldes de outrora, quando se prolongava a paciência de Deus nos dias em que Noé construía a arca, na qual poucos, isto é, oito pessoas foram salvas pela água”. Os espíritos em prisão não são espíritos humanos, mas seres angelicais<sup>363</sup>. O fato de ir pregar (poreuqejj ekhruxen) refere-se a subir e anunciar a seres aprisionados e rebeldes. Esses seres estão em relação com o dilúvio, e provavelmente refletem a tradição de 1 Enoque 6-11<sup>364</sup>. A imagem de anúncio a seres espirituais relembra 1 Enoque 12-16, onde Enoque viaja e anuncia a condenação dos espíritos dos Vigilantes, os rebeldes<sup>365</sup>. Por isso, J. Elliott faz a seguinte afirmação:

A descrição de Jesus Cristo e sua atividade pós-morte em 1 Pd 3,18-22, eu sustento, que faz claro uso dos temas e linguagem contidas em 1 Enoque 6-16, descrevendo Cristo como uma figura de Enoque ascendendo ao céu e anunciando a condenação

---

<sup>360</sup> Para mais detalhes da relação da epístola de Judas e 1 Enoque, ver: CHARLES, J. Daryl. Jude's Use of Pseudepigraphical Source-Material as Part of a Literary Strategy. In: *New Testament Studies* 37 (1991): 130-45.

<sup>361</sup> NICKELSBURG, George W. E, *1 Enoch...* p. 85. Não temos condições de discutirmos aqui as questões de autoria e datação dessa epístola. Para uma análise sociológica dessa carta ver: ELLIOTT, J. H. *Um Lar Para Quem Não Tem Casa: Introdução sociológica a primeira carta de Pedro*. São Paulo, Paulinas, 1985. J. Elliott diz que a carta de 1 Pedro teve sua redação com propósitos sociais, de caráter preservativo e, ao mesmo tempo, gerando esperança sócio-histórica para um grupo de peregrinos (paroikoi/ parepidemoi) na Ásia Menor que viviam uma perseguição não institucional. Ver também: ELLIOTT, J. H. *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. Vol. 37b. The Anchor Bible. New York, Doubleday, 2008. Contudo nesses trabalhos Elliott não valoriza a cosmovisão apocalíptica presente na carta. Para uma visão onde o apocalipsismo é levado em consideração, e representa uma fase mais recente da tradição da carta, ver: TERRA, K. R. C. Um Lar (Celestial) Para Quem Não Tem Casa: Uma História Da Tradição de 1 Pedro. In: *Âncora Revista Digital de Religião*, 2008; TERRA, K. R. C. Comunidade Apocalíptica de 1 Pedro: O sofrimento como anúncio consolador escatológico. In: REIME, H.; VALMOR, Silva. *Libertação - Liberdade. Novos olhares: contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo, OIKOS, 2008. p. 219-227.

<sup>362</sup> NICKELSBURG, George W. E, *1 Enoch...* p. 560. Nessa parte Nickelsburg apresenta um excuroso com vinte paralelos entre 1 Enoque 180 e 1 Pedro.

<sup>363</sup> ELLIOTT, J. H. *1 Peter: A New Translation...* p. 697. Para uma crítica à interpretação feita por Agostinho, e aceita na Idade Média, de tratar esses espíritos como almas humanas que morreram durante o dilúvio, ver: HIEBERT, D. Edmond. The Suffering and Triumphant Christ: An Exposition of 1 Peter 3:18-22. In: *Bibliotheca Sacra* (1982): 146-158.

<sup>364</sup> ELLIOTT, J. H. *1 Peter: A New Translation...* p. 699.

<sup>365</sup> NICKELSBURG, George W. E, *1 Enoch...* p. 85.

para os angélicos espíritos punidos e aprisionados dos tempos de Noé<sup>366</sup>.

Por isso, o conteúdo da mensagem não é o *kerigma* de salvação, como mensagem básica cristã, mas anúncio de condenação à luz da tradição enoquita.

Na mesma carta, aparece novamente uma possível dependência de temas e imagens da tradição de Enoque e suas reapropriações. Em 1 Pd 3,3-4, os enfeites e adornos são colocados em segundo plano, para que a modéstia e submissão sejam prioridades: “Não consista o vosso adorno em exterioridade, com tranças dos cabelos, no uso de jóias e ouro, nem em trajar vestes finas, mas nas qualidades pessoais internas, isto é, na incorruptibilidade de espírito manso e tranqüilo, que é coisa preciosa diante de Deus” (1Pd 3,3). Segundo Enoque 8, Azazel ensinou as práticas de ornamentação para as mulheres, e por estar ao lado das armas de guerra mostra ser um ensino negativo. No Testamento de Ruben, ao ler a tradição enoquita sobre a ornamentação, coloca no embelezamento feminino algo perigoso, porque foi a causa da queda dos anjos. Desta forma, a desvalorização dos usos de jóias e penteados ressoa as imagens da tradição dos ensinamentos impróprios dos Vigilantes<sup>367</sup>.

Na pequena epístola de 2 Pedro, que provavelmente é dependente de Judas ou vice-versa<sup>368</sup>, há presença da idéia de seres aprisionados para o julgamento, em relação com a condenação dos falsos mestres (2 Pd 2). Em 2 Pd 2,4 diz: “pois Deus não poupou os anjos culpados, mas os entregou aos antros tenebrosos do Tártaro, guardando-os para julgamento”. O versículo situa-se no mesmo contexto do dilúvio, quando Noé foi poupado.

O capítulo é muito similar a Judas 6, mas acrescenta a idéia do Tártaro. A distintiva característica teológica de 2 Pedro é encontrada em sua notável combinação da linguagem e idéia religiosa helenística e o imaginário escatológico judaico<sup>369</sup>. O texto entrelaça a tradição dos Vigilantes aprisionados, como em Judas, colocando-os no Tártaro da mitologia grega (ex.: Hesíodo [*Teogonia* 715–30]; Homero [*Ilíada* 8.11–19; *Odisséia* 11]).

---

<sup>366</sup> ELLIOTT, J. H. 1 Enoch, 1 Peter, and Social Scientific Criticism. A Review Article on a Major 1 Enoch Commentary. In: *Biblical Theology Bulletin* 39 (2009): 39-43. p. 41.

<sup>367</sup> NICKELSBURG, George W. E, *1 Enoch...* p. 85.

<sup>368</sup> 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* 119 (2008):152-157.

<sup>369</sup> BAUCKHAM, R. J. 2 Peter. In: MARTIN, Ralph P. and DAVIDS, Peter H. *Dictionary of the Later New Testament & Its developments*. Downers Grove, Inter Varsity Press, 1997.

Assim, a história dos Titãs e a tradição dos Vigilantes são assimiladas, para falar do julgamento contra os falsos mestres<sup>370</sup>. Nicklesburg define bem a relação da epístola de Judas, Mitos dos Vigilantes e mitologia grega em 1 Pedro:

Sobre a imagem da epístola de Judas, 2 Pedro trabalha a história da rebelião dos Vigilantes e aprisionamento com uma proposta similar a Judas (2:4-5) e a embeleza com temas da mitologia Grega<sup>371</sup>.

c) Paulinas e Deuteropaulinas: Em I Tm 2,9-11 é dito algo muito parecido com o que encontramos em 1 Pedro 3,3 sobre ornamentação. Por isso pode ser colocado no mesmo contexto de relação, como acima, com a tradição de Azazel de I Enoque. O texto diz o seguinte: “Igualmente quero que as mulheres se vistam decentemente e se enfeitem com modéstia e bom senso. Nada de penteados complicados nem de jóias de ouro ou de pérolas, nem de vestes luxuosas. Mas que se enfeitem, com boas obras, como convém às mulheres que fazem questão de uma vida piedosa” (1 Tm 2,9-11).

Em 1 Co 11, 10 também encontramos ecos do Mito dos Vigilantes. O texto diz o seguinte: “Sendo assim, a mulher deve trazer sobre a cabeça o sinal da sua dependência, por causa dos anjos” (11,10). Este texto está inserido dentro de um contexto que impõe à mulher submissão ao homem e ordem no culto<sup>372</sup>. Portanto, a mulher deveria estar submetida ao esposo. Soltar os cabelos na tradição judaica e romana<sup>373</sup> era extremamente libidinoso. Os cabelos tinham conotação de sensualidade. Por isso deveriam ser escondidos, como respeito aos maridos.

Um exemplo da eroticidade do cabelo é visto na antiguidade clássica no texto “O asno de Ouro” de Apuleio. Na passagem, onde ele narra a sedução de uma escrava chamada Fôtis, Apuleio já insuportavelmente seduzido, pede para ela se aproximar logo. Em certo momento, quando já possuído de prazer, ele diz: *Mas se quiser satisfazer-me ainda mais, deixe os cabelos livres e soltos e me abrace* (2,16).

A narrativa erótica continua, e o jogo de sedução da escrava com seu senhor se torna mais excitante, a ponto dele ficar totalmente entregue a Fôtis. Assim, Apuleio narra:

---

<sup>370</sup> BILLINGS, Bradly S. The Angels who Sinned... p. 536.

<sup>371</sup> NICKELSBURG, George W. E, *I Enoch...* p. 86.

<sup>372</sup> Para maiores detalhes sobre o texto e sua relação com o mito dos Vigilantes, ver a já citada dissertação de Anderson Araujo Dias. ARAÚJO, Anderson Dias. *Anjos Vigilantes e Mulheres Desveladas*. (especialmente o cap. III).

<sup>373</sup> Ver. SEBASTA, J. L. Women's Costume and Feminine Civic Morality in Augustan Rome. *Gender e History* 9/3 (1997): 529-541.

Sem demora, retira todos aqueles pratos de iguarias, tira toda a roupa, **solta os cabelos com fina sensualidade**, como Venûs quando surge das vagas marinhas e, como ela, protegia, com sua mãozinha rósea sua suave púbis, antes com malícia que com recato. [grifo meu]. (Apoieio, *O asno de ouro*, 2,17)<sup>374</sup>.

Lendo o texto de I Co 11 à luz do livro do mito dos Vigilantes, da Cultura greco-romana e judaica, como parece ser o correto, Paulo exorta as mulheres a esconderem a parte erótica para não atrair os anjos. A calamidade ocorrida no período pré-diluviano, quando anjos foram seduzidos pela beleza feminina, poderia novamente acontecer. Vemos aqui novamente uma alusão ao Mito dos Vigilantes, e a ameaça da mulher.

Esses textos acima são os que tratamos com mais segurança como dependentes da narrativa dos Vigilantes, pois estão entre os mais citados nas pesquisas sobre o assunto. Contudo, outras referências podem ser admitidas<sup>375</sup>.

Ainda que não seja objetivo desse trabalho analisar, sabemos que autores dos primeiros três (ou quatro) séculos além de se referirem aos ensinamentos ou livros de Enoque usando termos como *escrituras* ou *profecia*<sup>376</sup>, conheciam bem a tradição dos Vigilantes. Podemos citar a *Epístola de Barnabé*, Justino Mártir (*Primeira Apologia* 5,1-4; *Segunda Apologia* 5), Atenágoras (*Suplicas pelos Cristãos* 24-26), Irineu (*Contra Heresias* 1.10.1; 1.15.6; 4.16.2; 4.36.4), Clemente de Alexandria (*O Instrutor* 3,2.14; *Eclogae Propheticae* 53,5; *Stromata* III 7,59)<sup>377</sup>, Tertuliano (*Apologeticum* 22, 3-4; *De cultu feminarum* i 2,1; ii 10, 2-3), Cipriano de Catargo (*De habitu virginum* 14), Pseudo-Clementinas *Homilias* (8, 12-18), Pseudo-Clementinas *Reconhecimento*

---

<sup>374</sup> Apud. FUNARI, Pedro Paulo A. *Antiguidade Clásica. A História e a cultura a partir dos Documentos*. 2ªed. UNICAMP, 2002. p.61.

<sup>375</sup> Tanto R. H Charles (*Apocrypha and Pseudepigrapha*) e Diez Macho (*Apócrifos del Antigo Testamento*), Nicklesburg (*I Enoch...*) em suas introduções apresentam vários outros textos neotestamentários dependentes a I Enoque, e alguns mais especificamente a Narrativa dos Vigilantes. Outros autores ainda traçam mais paralelos e dependências temáticas. Num recente artigo, por exemplo, R. Strelan mostra que “pescador de homens” está relacionado a julgamento escatológico. Por isso, assim como os anjos teriam o papel de julgamento no fim dos tempos, Pedro e os demais que são chamados relembram esse papel dado aos seres angelicais. Essa imagem ele relaciona com I Enoque 1, 9 onde temos a afirmação de que Deus viria com miríades de seus santos para executar julgamento. Os discípulos seriam, em sua leitura, os anjos que estavam com ele para julgar o mundo, e Pedro seria um anjo chefe. Assim, o autor lê Marcos, concernente a imagem dos discípulos, à luz das tradições de Enoque, como se as imagens lendárias dessa tradição moldassem a visão de mundo do autor do evangelho marcano. Cf.: STRELAN, R. The Fallen Watchers And The Disciples in Mark. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 20 (1999): 73-92.

<sup>376</sup> VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man...* p. 173.

<sup>377</sup> Para uma exposição resumida e didática da utilização de Clemente de Alexandria, ver a recente dissertação de Anderson Araújo. ARAÚJO, Anderson Dias. *Anjos Vigilantes e Mulheres Desveladas...* p. 55-56. E também o texto de Vanderkam : VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man...* 173-180.

(4,26)<sup>378</sup>, Lactantius (*Divine Institute* 2,15). O Mito dos Vigilantes é também conhecido em textos gnósticos como *Pistis Sophia*, *Tratado sobre a origem do mundo* e *Apócrifo de João*<sup>379</sup>.

Com essa rápida amostra da influência de temas, imagens e idéias da narrativa dos Vigilantes na literatura neotestamentária e nos posteriores textos cristãos, pode-se partir para a questão do demoníaco nos sinóticos, especificamente na questão dos espíritos impuros, para assim perguntar-se por sua relação com esse *corpus* tradicional enoquita acumulado no desenvolvimento de suas releituras e apropriações, avaliando a possível influência no âmbito do imaginário do demoníaco.

Em termos de importância literária, constatou-se aqui que o Mito dos Vigilantes – desde as tradições judaicas, especialmente com cosmovisão apocalíptica, e na tradição dos cristianismos das origens – angariou considerável importância.

Com a presença de um judaísmo ou movimento enoquita na palestina, como apresentou Boccaccini, e a possível relação de Jesus e o cristianismo com essa tradição<sup>380</sup>, podemos comprovar as hipótese da relação entre as idéias do (s) Cristianismo (s) da (s) origem (ns) e o enoquismo.

Até mesmo a certeza da presença dessas tradições na Palestina, segundo Nickleburg, pode ser garantida, pois o próprio texto de 1 Enoque 6-16, por causa de suas informações geográficas, mostra que pelo menos essa parte pertencia à região setentrional da Galiléia<sup>381</sup>. Isso torna a pesquisa interessante, pois muitas tradições nos sinóticos relacionam Jesus à Galiléia e provavelmente a fonte Q teria sua origem e vida naquelas regiões<sup>382</sup>. Por isso, juntamente com as tradições judaicas apocalípticas relidas – que geraram muitas imagens demonológicas a partir da tradição enoquita, como apresentado no capítulo II – alguns textos de Enoque tinham vida nas regiões da palestina<sup>383</sup>.

---

<sup>378</sup> STRELAN, R. The Fallen Watchers... p.74.

<sup>379</sup> Para maiores referências da tradição dos Vigilantes no gnosticismo, ver: STROUMSA, G. *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Nag Hammadi Studies 24). Leiden, E.J. Brill, 1984. pp. 19-34.

<sup>380</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis...* p 195.

<sup>381</sup> NICKELSBURG, George W. E, *I Enoch...* 65. Ainda, em um famoso artigo, o autor apresenta a relação entre as tradições de Enoque, Levi e Pedro ao monte Hermon, em âmbito revelatório, localizando as três tradições na Galiléia setentrional. Cf. NICKELSBURG, George W. E. Enoc, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee. In: *Journal of Biblical Literature* 100 (1981): 581-82.

<sup>382</sup> VAAGE, Leif E. *Galilean Upstarts. Jesus' First Followers According to Q*. Harrisburg, Trinity Press International, 1994; VAAGE, Leif E. O Cristianismo Galileu e o Evangelho Radical em Q. In: *RIBLA* 22 (1995): 84-108.

<sup>383</sup> Falamos da Palestina de maneira generalizada com as devidas reservas, pois somos cientes das pesquisas em âmbito regionalista, as quais diferenciam Galiléia e Jerusalém (Judéia). Cf.: HORSLEY, R. *Galilee: History, Politics, People*. Valley Forge, Trinity Press International, 1995; HORSLEY, R.

## 2. O demoníaco nos sinóticos como Espíritos Imundos.

Neste ponto do trabalho, entraremos nas narrativas dos sinóticos com o objetivo de olharmos, primeiramente, a relação entre a expressão *pneuma akaqarton* e o demoníaco. Luigi Schiavo, na sua excelente dissertação, falou da importância de explicar a diferença entre “espíritos imundos” e “demônios” no Mundo Antigo<sup>384</sup>. Contudo, ele acaba não fazendo isso, ou se fez não foi possível perceber claramente. No entanto, nesta pesquisa, pelo contrário, a questão precisa ser respondida, pois influenciará de forma relevante nos resultados finais: “espírito imundo é uma manifestação demonológica autônoma? Uma espécie de demônio? Ou seria a maneira de perceber a essência, como uma adjetivação, dos seres demoníacos?”

Os termos usados nos sinóticos para designar a presença dos seres malignos, que causam danos aos homens, são estes:

- a. *Daímon*: masculino singular (demônio). A única passagem a usar o termo é a de Mt 8, 31 no plural masculino (daímones). A expressão grega *daímon* é derivada de *daíomai*<sup>385</sup>, que é substantivizado formando *daimónion*. A idéia de *Daímon* vem do tempo de Homero em sua obra *Ilíada*, que tinha conotação de “divindade”<sup>386</sup>, no sentido individual ou coletivo. Na obra *Odisséia*, estes seriam divindades menores. Para Hesíodo eles são as almas dos homens da Idade de Ouro, que observam as práticas humanas e distribuem prêmios ou castigos por ordem de Zeus. Para Empédocles, o *Daímon* é uma essência que acompanha os homens desde seu nascimento. O *Daímon* socrático possuía essa conotação, e servia para persuadí-lo a algo (Platão, Ap. 31c, 8cc). Segundo G. J. Riley, a expressão em Platão tem suas raízes na palavra derivada do homônimo *dahmwon*, significando “conhecimento” (da raiz *daw* “conhecer”) que está próximo da idéia de *daiw* “destino”, como uma espécie de controlador do destino<sup>387</sup>.

---

*Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia. Contexto Social de Jesus e dos Rabis.* São Paulo, Paulus, 2000. Para uma crítica aos trabalhos de R. Horsley, na qual apresenta uma improvável relação entre os ensinamentos de Jesus e o antigo norte da Galiléia, ver: REED, J. L. *Archeology and the Galilean: A Re-examination of the Evidence.* Harrisburg, Trinity Press International, 2000.

<sup>384</sup> SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios em Decápole...* p. 25.

<sup>385</sup> RILEY, G. J. ‘Demon’. In: TOORN, Karel van der (ed.). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible.* Leiden. Boston. Köln, Brill, 1999. p. 235.

<sup>386</sup> RILEY, G. J. ‘Demon’... p. 235

<sup>387</sup> RILEY, G. J. ‘Demon’... p. 235.



Como as divindades no período clássico poderiam ser boas ou más, os *daimones* poderiam ser bons ou maus – nos evangelhos e nos Cristianismo sempre terá conotação negativa.

- b. *Daimónion*: adjetivo neutro, seu plural é *daimónia*: demônios. É usado pelo menos 63 vezes no NT. Esse termo é usado no Novo Testamento no lugar de *daímon* por sua impessoalidade: “a mentalidade popular havia criado este vocábulo para designar poderes impessoais, potências espirituais ou forças maléficas”<sup>388</sup>.
- c. *Daimonízomai*: ser endemoninhado, ser possesso por um demônio.
- d. *Pneuma*: espírito. Com os seguintes complementos: *álalon* (mudo), *álalon kai kofón* (mudo e surdo), *asthenías* (enfermidade), *akátharton* (imundo), *daimoníou akathárton* (de um demônio impuro) e *ponerón* (maligno/mau).

É necessário esclarecer que não beneficiaremos uma perícopa, para aplicarmos passo a passo métodos exegéticos histórico-críticos, como comumente se faz. No entanto, as conquistas das críticas das formas e da redação, adquiridas nas pesquisas aos evangelhos, serão pressupostas, não sendo aplicadas diretamente ou até mesmo revisadas. Primeiro porque não seria possível neste trabalho. Segundo, porque a intenção é analisar as imagens e temas que rodeiam as manifestações nos exorcismos<sup>389</sup>, onde aparece o demoníaco como espíritos imundos para, assim, perceber possíveis indícios da relação imagética com os temas e idéias dos espíritos maus que permeiam o imaginário do judaísmo do segundo templo, que, como percebemos nos capítulos anteriores, tem profundas relações com a narrativa dos Vigilantes.

Partiremos do evangelho de Marcos, e dele nos reportaremos aos outros sinóticos buscando perceber a relação entre espíritos imundos e o demoníaco, para depois reunir imagens dessa figura para fazermos as possíveis aproximações imaginárias. Por isso, perguntar-se-á pela origem simbólica e histórica do imaginário que rodeia essa

---

<sup>388</sup> ALVEREZ, A. El Diablo y el demônio son lo mismo?: aclaraciones para una correcta comprensión. In: *Selecciones de Teología* 34 (1995). p. 61.

<sup>389</sup> Segundo Schiavo “dado o número considerável de exorcismo na atividade de Jesus, eles fogem do gênero literário mais amplo *milagres*, para constituir um gênero próprio, que chamamos relatos de exorcismo”. SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios em Decápole...* p. 62.

expressão, como uma categoria ou interpretação do demoníaco pelos evangelhos sinóticos.

## **2.1. O *Pneûma Akátharton* em Marcos e sua relação com os demônios.**

No evangelho de Marcos, as expressões *pneûma akátharton* e *daimónion* às vezes aparecem numa mesma narrativa, e nas mesmas ocasiões. Serão as duas expressões, de acordo com a lógica dos textos, e o conteúdo das perícopes, a mesma coisa? Quando Marcos fala de espíritos imundos e demônios, de acordo como temos nos exorcismos, percebe-se nitidamente categorias diferentes? E, em relação com Lucas e Mateus, haveria uma diferenciação?

Dos evangelhos, Marcos tem um bom material preservado sobre possessão maligna e ação demoníaca. Interessante que todos os quatro exorcismos preservados em Marcos (1,23-28; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-27), num sumário (3, 10-12) e numa controvérsia (3,20-30), temos a presença do (s) espírito (s) imundo (s).

Então, entrar-se-á agora nos textos de Marcos para análise de como são, o que fazem e como fazem os espíritos imundos e sua relação com o demoníaco.

### **2.1.1. Mc 1,21-28: episódio na sinagoga de Cafarnaum.**

Mc 1,21-22 apresenta um sumário do ensino de Jesus, que estabelece o ambiente e o local do exorcismo de 1,23-28<sup>390</sup>. Segundo H. Kee, num artigo da década de sessenta, Marcos inicia o ministério de Jesus com um relato esquematizado da autoridade que caracteriza o ensino de Jesus<sup>391</sup>. Essa autoridade, a aureola sobrenatural de sua pessoa, sua reação ante o mal, a ordem eficaz e culminação da expulsão são pontos que chamam a atenção do leitor<sup>392</sup>.

---

<sup>390</sup> GUELICH, R. A. *Word Biblical Commentary: Mark 1- 8:26*. Word Biblical Commentary. Vol 34a. Dallas, Incorporated, 1989. p. 56.

<sup>391</sup> KEE, H. The Terminology of Mark's Exorcism Stories. In: *New Testament Studies* 14 (1968): 232-246.

<sup>392</sup> TAYLOR, V. *Evangelio segun San Marcos*. Madri, Ediciones Cristiandad, 1980. p. 187.

Em Mc 1, 21-28, no exorcismo inaugural, ao entrar numa sinagoga de Cafarnaum no sábado, Jesus encontra alguém (homem) com um *pneumatí akaqartw* (espírito imundo/impuro) (v.23). Nesse texto não há variação terminológica para identificação do ser que foi expulso, pois no verso 26 ele é chamado também de espírito impuro. No verso 27 as testemunhas, informa Marcos, reconheceram que Jesus tinha autoridade sobre os espíritos imundos, agora no plural.

Nesse texto, o espírito imundo parece conhecer bem quem era Jesus, e diz ser ele *o aḡioj tou/ qeou/* (Santo de Deus). Eles possuem conhecimentos cósmicos, e de alguma forma a presença desse *santo de Deus* os incomoda. O espírito também mostra-se muito violento, e sai do possesso aos gritos (v.26). No verso 27 diz que Jesus manda até nos “espíritos imundos” (no plural), ou seja, o singular do verso 23 representava um grupo maior. Essa idéia tem paralelo com a forma como o espírito imundo dirige-se a Jesus, pois no verso 24 ele fala em nome de um coletivo (que há entre *nós* e ti; vieste para *nos* destruir.), e depois volta a falar no singular: “*conheço-te (oíða, se) quem és...*”. Parece existir outros espíritos como ele, que não estão satisfeitos com a presença de Jesus.

Na primeira aparição, o que está no homem da sinagoga é um ser chamado de espírito imundo, que é violento – ele sacode violentamente o possesso e sai aos gritos, numa imagem selvagem e forte. Esses espíritos também conhecem Jesus, e sua presença incomoda, pois temiam ser destruídos/perdidos (*apolesai hīmaj* [v.24]). Não temos variação dos termos, o que está no homem em toda narrativa é chamado de *pneuma akátharton* e não de demônio.

### **2.1.2. Mc 3,10-12: sumário demonológico.**

No sumário de Mc 3, 10-12, é dito, dentro de um contexto de cura (3,10), que os espíritos imundos ao verem Jesus se prostravam (*prosepipton*) e gritavam: “ tu és filho de Deus”. Guelich discorda de alguns interpretes que leram esse gesto como antropopáico, para afastar o poder do exorcista, porque o uso do mesmo em 5,33 e 7,25 apresenta um quadro de reconhecimento de autoridade<sup>393</sup>.

---

<sup>393</sup> GUELICH, R. A. *Word Biblical Commentary...* p. 148.

Aqui também os espíritos imundos revelam algo, e Jesus deseja que seja silenciado. No sumário de Mc 1, 34, também num contexto de cura, o autor diz que Jesus expulsou muitos *daimónia* (demônios) e não os deixavam falar, pois conheciam Jesus. Este sumário tem o mesmo conteúdo daquele, mas é usado duas vezes o nominativo plural *daimónia* (*daimonia*) no lugar de espírito imundo. A impressão é que chamar de espíritos impuros ou demônios, a luz do paralelo desses sumários, não há diferença. Em 1, 39 também são chamados de demônios.

### 2.1.3. Mc 3,20-30: controvérsia e Beelzebul

Na secção 3, 20-35 há várias formas literárias, encontramos no mínimo duas formas de pronunciamentos e uma narrativa de controvérsia (3,22-26)<sup>394</sup>. Alguns acreditam haver três tradições modificadas e reunidas (20-21; 22-30; 31-35), das quais as duas últimas são materiais pré-macanos combinados com 20-21, que é essencialmente criação redacional de Marcos<sup>395</sup>.

Na controvérsia, ligada a uma parábola, em Mc 3, 20-30, Jesus é acusado de ter autoridade de exorcizar pelo poder de Beelzebul (v. 22). O texto se expressa da seguinte maneira, onde a conjunção *oἴτι* é repetida formando uma estrutura bem perceptível:

*oἴτι* Beelzeboul ecei  
*oἴτι* en tw/ arconti twh daimoniwn  
ekba|lei ta daimonia

Num paralelismo Jesus é acusado de ter Beelzebul, e esse é o líder dos demônios, ou seja, ele é acusado de expulsar os demônios pelo poder do próprio Beelzebul.

A expressão *Beel zeboul* tem suas raízes semânticas numa palavra que nominava a deidade citada em 1 Reis 1, Baal-zabub. Com os textos ugaríticos de Ras Shamra os estudiosos entendem ser a expressão *ba'al zēbûb* (בַּעַל זְבוּב) – deus das moscas - uma releitura pejorativa da tradição judaica, por exemplo em 1 Reis 1,2.3.6.16, do original

<sup>394</sup> GUELICH, R. A. *Word Biblical Commentary...* p. 168.

<sup>395</sup> GNILKA, J. *El Evangelio Segun Marcos – Mc 1- 6.26*. Vol. I. Salamanca, Ediciones Segue me, 1986. p. 144-145.

*ba'al zēbūl*, que significaria o “Príncipe Baal” ou “Exaltado Baal”<sup>396</sup>, que é usada aqui para se referir a satanás<sup>397</sup>.

Jesus responde dizendo que Satã não pode expulsar Satã (23). Desta forma, no texto Satã, Beelzebul e príncipe dos demônios se referem ao mesmo ser<sup>398</sup>. O problema é que enquanto no v. 22 Beelzebul, líder dos demônios, está no singular e pelo seu poder Jesus expulsa os demônios (no plural), no verso 23 Jesus responde no singular, como se também os demônios fossem o próprio Satã. No verso 30, o texto identifica a acusação de Jesus ter Beelzebul, que seria o líder dos demônios ou o próprio Satã, como se o acusa-se de possuir um espírito imundo (*pneuma akaqarton*). O verso conclusivo da perícopes diz: “isso, porque dizem: ‘Ele tem um espírito impuro’” (3,30). Para o autor, Satã (Beelzebul) é um *pneuma akátharton*.

#### **2.1.4. Mc 5, 1-20: episódio em Gerasa.**

Nesta perícopes Jesus está em Gerasa, onde se encontra com um homem possuído por um espírito imundo (vv.2,8 [no singular]). Segundo M. W. Newheart seria uma região perfeita para o aparecimento de um espírito imundo, pois era considerada impura.

Isso se harmoniza quando os espíritos impuros entram em porcos, que são também impuros<sup>399</sup>. Esse homem morava nos túmulos e montanhas (vv. 2, 5), e era muito forte, até correntes não o seguravam (v.3): “ele morava nos túmulos e ninguém podia prendê-lo, nem sequer uma corrente.

Como em 1,26 e 3,11 tinha reações nervosas de gritos (5, 5) e se cortava com pedras, numa imagem de violência como das convulsões de 1,26. Como em 3,11 ele se prostra (*prosekunhsen*). Além de se prostrar, como em 1,24, ele se sente incomodado com a presença de Jesus (v.7) e agora o chama de “Filho do Altíssimo”. Mesmo que neste momento o espírito imundo estivesse tentando bloquear o exorcista, antecipando-o ou até mesmo querendo “exorcizá-lo”, como alguns interpretam pelo fato de usar o

---

<sup>396</sup> LEWIS, T. J. ‘BEELZEBUL’. IN: FREEDMAN, D. N. *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. I. New Yourk, Doubleday, 1992. p. 638

<sup>397</sup> PENNEY, Douglas L. and WISE, M. O. *By the Power of Beelzebub...* p. 633.

<sup>398</sup> Meyers diz que os escribas usam duplo eufemismo para satanás: Beelzebul e líder dos demônios. Ver: MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo, Paulinas, 1992.

<sup>399</sup> NEWHEART, M. Willett. *My Name is Legion: the Story and Soul of the Gerasene Demoniac*. Colledgeville, Liturgical Press, 2004. p. 45.

nome de Jesus<sup>400</sup>, o que ocorre outra vez é uma revelação: Jesus é o “Filho do Altíssimo”. No verso 13, a expressão espírito imundo está no plural, mas a terminologia não muda. Desde o verso 9 a expressão legião denota coletividade de espíritos, confirmada com a entrada em porcos (no plural)<sup>401</sup>.

Nos versos 15, 16 e 18 Marcos usa o verbo *daimonizomai* no passivo (os dois primeiros no particípio presente: *daimonizomenon/ daimonizomenw;* e o terceiro no particípio aoristo: *daimonisqei*) para dizer o que tinha aquele homem: estava possuído pelo(s) demônio(s). Então, estar com um espírito(s) imundo(s) é o mesmo que possuir demônios. Na história há uma combinação de duas maneiras de olhar o exorcismo: como uma batalha entre Jesus e os demônios (que seriam espíritos imundos) e como a cura de uma pessoa<sup>402</sup>.

Na ordem e lógica presente do texto, independente de suas questões diacrônicas, o demônio era um espírito imundo; como um adjetivo ou algo que revelava sua característica própria: ser imundo.

### 2.1.5. Mc 7, 24-30: episódio na região de Tiro

No texto de Mc 7, 24-30 uma mulher siro-fenícia, na região de Tiro, sabendo da presença de Jesus, vai ao seu encontro. O texto, no verso 25, informa que a sua filha tinha um *pneuma akaqarton*, e logo no verso 26 o texto chama-o de *daimónion*:

*eieen to. quqatrion authj pneuma akaqarton* (v.25) [tinha a filha dela (um) espírito imundo]

*iha to. daimonion ekba| h| ek thj quqatroj authj* (v. 26) [para que o demônio expulsasse da filha dela].

<sup>400</sup> Ver.: SMITH. *Jesus the Magician*. São Francisco, Harper & Row Publisher, 1978; Gnllka, J. *El Evangelio Segun Marcos...* p. 237.

<sup>401</sup> TAYLOR, V. *Evangelio segun San Marcos...* p. 324. Entram em 2000 mil porcos, demonstrando a grande quantidade de seres que invadiram o homem.

<sup>402</sup> WAHLEN, Clinton. *Jesus and the Impurity of Spirits...* p. 153.

O problema a ser resolvido era a possessão de uma menina, que o texto diz ter um espírito imundo e logo depois, sem qualquer diferenciação, é chamado de demônio. Como acontece em 3,30, novamente Marcos diz ser o demônio um espírito imundo. Inclusive, na explicação conclusiva de Mc 7, no verso 30, novamente quem saiu da menina foi o demônio: “o demônio (to. daimonion) a deixou”.

Nesse texto, fica ainda mais clara a relação entre espírito impuro e demônio. O primeiro é uma espécie de característica ou um adjetivo para o segundo. Assim, o demônio é para Marcos, neste texto, um espírito impuro.

### 2.1.6. Mc 9, 14-29: episódio pós-transfiguração

Essa perícopes aparece em Marcos depois da transfiguração (9,1-13), talvez nos arredores da Galiléia. Em Mc 9, 14-27, o último exorcismo preservado nesse evangelho, no verso 17 a expressão *pneuma al al on* (espírito mudo) identifica o espírito (v. 18) que possuiu o filho de um homem da multidão, numa cena que lembra a intercessão da mulher siro-fenícia por sua filha (Mc 7, 24-30). Quem informa, no texto, a identidade do espírito atuante na possessão é o próprio pai (v.17). No verso 18, a frase *opou ean auton katal abh|* (onde quer que dele se apodere) mostra a ação ativa do espírito, que ao tomar posse do seu filho faze-o se *jogar no chão* (do verbo *rhgnumi*), *espumar* (*afrizei*), *ranger os dentes* (*trizet touj odontaj*) a ponto de ficar exausto (*xhrainetai*)<sup>403</sup>, numa cena de loucura e violência, sintomas parecidos com os outros possessos de Marcos. Ao ver Jesus, no verso 20, o espírito, por meio do rapaz, começou a se sacudir violentamente (*sunesparaxen*), e com o presente histórico (*peswn*), ou seja, *tendo caído*, começou a rolar e espumar. No verso 26, o “sair” é pintado com um quadro de fúria e violência: *gritando muito, sacudindo violentamente, deixando como se estivesse morto*. Essa imagem retoma Mc 1,26 e a postura violenta de Mc 5, 3.5.

No texto, a primeira vez onde aparece a expressão “espírito imundo” é no verso (v.25), antes (v.18) ele é chamado de espírito mudo (também no v. 25). Cinco vezes ele é chamado somente de espírito (*pneuma*, vv. 20, 22, 26, 28 e 29). No verso 25, aparece o *pneuma akátharton* identificando-o como “espírito mudo e surdo” (*to. al al on kai.*

<sup>403</sup> GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos – Mc 8.27-16.20*. Vol II. Salamanca, Ediciones. Sigueme, 1986. p.53.

kʷfon pneuḡa) (v.25). No início da narrativa ele era espírito mudo, agora é identificado como sendo um espírito imundo, surdo e mudo. O texto organiza as expressões assim:

v. 17: pneuḡa aḡal on (espírito mudo)

v. 18: pneuḡa

v. 20: pneuḡa

v.22: pneuḡa

v. 25: pneumatī tw| akaqartw| (espírito imundo), espírito mudo e surdo (to. aḡal on kai. kʷfon pneuḡa)

v.26: pneuḡa

v. 28: pneuḡa

v. 29: pneuḡa

Nesse texto parece que espírito, espírito mudo e espírito surdo são identificados como espíritos imundos, não havendo, como nos textos anteriores, diferença entre eles. Ser espírito mudo e surdo é ser um espírito imundo.

Pelo que percebemos nos textos analisados em Marcos, não há uma diferenciação clara entre daimonion (demônio), pneuḡa aḡal on kai. kʷfon (espírito surdo e mudo) e espírito impuro. Nos textos pneuḡa akátharton é usado para caracterizar os espíritos que possuíam as pessoas. Inclusive, o próprio Satã em Mc 3, 30 é chamado de um espírito imundo. Em Marcos, eles não são uma espécie autônoma de ser, e se confundem com os demônios. Ser espírito impuro é uma espécie de identificação de sua condição, a ponto de parecer como um contraste com Espírito Santo (Mc 1,8 x 1, 23). Por isso, ter espíritos imundos para Marcos significava estar possuído por demônios, como percebemos na idéia do verbo daimonizomai.

## **2.2. Análise sinótica da relação entre Espírito Imundo e os demônios.**

Basta agora perguntar pelos outros sinóticos. Como vêm a relação entre espírito imundo e os demônios? Os textos paralelos a Marcos, onde aparece a expressão espíritos imundos, nos mostrarão se existe uma forma rígida a ponto de diferenciar



*daimonion* de *pneûma akátharton* (Mc 1,23-28// Lc 4, 31-37; Mc 5,1-20// Mt 8, 28-34// Lc 8,26-39; Mc 7,24-30 // Mt 15, 21-28; Mc 9,14-29// Mt 17,14-21 // Lc 9, 37-43), como também as passagens onde aparecem as expressões espíritos imundos que não têm paralelos em Marcos.

1. Em Lucas 4, 31-37, em paralelo com Mc 1, 23-28, mostra-se o exorcismo na sinagoga de Cafarnaum<sup>404</sup>. Em Lc 4, 33 o homem na sinagoga tinha um “espírito de demônio imundo” (*pneûma daimoniou akaqartou*), enquanto em Mc 1,23 é simplesmente espírito imundo (*pneumatî akaqartw*). É a única vez em Lucas e nos sinóticos que espírito impuro e demônio são mesclados formando uma mesma expressão. *Akátharton* está em relação predicativa com *daimonion*. Como predicativo serve para afirmar alguma coisa digna de destaque sobre o substantivo que predica, o que se afirmou é implicitamente uma sentença, e o pensamento pode permanecer no que foi afirmado<sup>405</sup>. Assim, Lucas afirma com essa sentença que o espírito de demônio é impuro<sup>406</sup>, lembrando a mesma idéia presente em Marcos: revelava sua característica própria, algo de seu ser. F. Bovon e H. Koester, ao comentarem o texto, chegam à conclusão que *akátharton* e *daimonion* são pleonasmos<sup>407</sup>.

No verso 35 esse espírito é chamado de demônio, como se falasse do mesmo *ente*. No verso 36, do específico, novamente, se faz uma sentença geral: tem autoridade sobre os *espíritos impuros*, em forma atributiva (*toij akaqartoj pneumasin*). As modificações de termos mostram-se assim:

v. 33: Kai. en th| sunagwgh| hñ anqrwpoj ecwn **pneûma daimoniou akaqartou**... (E na sinagoga estava um homem tendo um *espírito de demônio imundo*...).

v. 35: kai. ri|yan auton **to. daimonion** eij to. meson exh|qen apl| autou (e tendo arremessado-o para o meio, *o demônio* saiu dele.)

<sup>404</sup> De Lc 4,31 até 6, 19 segue a descrição de Marcos. BOVON, F., & KOESTER, H. *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* Minneapolis, Fortress Press, 2002. p. 158.

<sup>405</sup> Ver: SWETNAM, Jones. *Gramática do Grego do Novo Testamento*. Parte I: Morfologia. Vol I. São Paulo, Paulus, 2002. p. 20; CHAPMAN, B. *Greek New Testament Insert*. 2º ed. revisada. Quakertown, Stylus Publishing, 1994.

<sup>406</sup> É recomendada nas traduções de adjetivos em função predicativa a utilização do verbo *ser* (eimí), que está subtendido nessas expressões. Ver: SWETNAM, Jones. *Gramática do Grego do Novo Testamento*... p. 20.

<sup>407</sup> BOVON, F., & KOESTER, H. *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke*... p. 162.

v. 36: οἱτι ἐν ἐξουσίᾳ| kai. dunamei epitassei **toij akaqartoj pneumasin** kai. exercontai; (... com que autoridade e poder ordena aos *impuros espíritos* e eles saem?)

Com o verso 36 fica claro que, ao falar sobre o espírito que atormentou aquele rapaz, o caracteriza como impuro: O demônio (to. daimonion) do verso 35 é impuro, é um espírito impuro, como mostra a expressão do verso 33. O que sai do homem em Mc 1,26 diz ser o espírito imundo, enquanto Lucas, como se vê, chama-o de demônio. Como em Marcos, aqui ele tem reações violentas e aos gritos revela seu *conhecimento* de Jesus (Lc 4, 34)<sup>408</sup>.

2. Em Lc 8, 26-39, o paralelo de Marcos 5, 1-20, temos por seis vezes daimonía (demônios) para falar do possesso em Gerasa (vv. 27, 29, 30, 33, 35 e 38)<sup>409</sup>, e uma vez o pneûma akátharton (v. 29). No verso 36 Lucas diz estar o homem endemoninhado, mesmo afirmando no verso 29 que Jesus chamou o espírito de “espírito imundo”. Em Mateus 8, 28 e 33 os gadarenos também estavam endemoniados, e somente usa o substantivo daimonej<sup>410</sup> (demônios) para se referir aos seres que o possui. Confundem-se, na comparação sinótica, nestes textos, demônios com o espírito imundo.

3. Em Mt 15, 21-28, que está em paralelo com Mc 7, 24-30, diz estar a menina, filha da mulher siro-fenícia, endemoniada (daimonizetai) (v. 22). Ela em Marcos tinha um espírito imundo (7,25), que segundo os outros versículos era um demônio (26,29,30), e que em Mateus tornava-a endemoniada, ou seja, ter demônio (s).

4. Em Mt 17, 14-21, que está em paralelo com Mc 9, 14-29, somente no verso 18 é reconhecido a presença de algo maligno no rapaz. Mateus resume as declarações sobre o espírito que possui o rapaz e chama de demônio. Na perícopé lucana de 9, 37-43, no mesmo verso é chamado de demônio (v. 42) e espírito imundo (v. 42), deixando claro que para o autor estava falando da mesma coisa, quando usava espírito imundo ou demônio.

5. A controvérsia de Mt 12, 25- 32, paralelo à Mc 3, 22-30 e Lc 11, 15-23 com consideráveis variações, é introduzida pela informação de uma cura feita por Jesus a um possesso cego e mudo (v. 22-23). Ao ser curado, que no texto é ser exorcizado, ele voltou a falar e ver. Logo após a introdução aparece três vezes o substantivo *demônios* (vv. 24, 27 e 28), e também a acusação de Jesus expulsar os demônios pelo poder de seu

<sup>408</sup> Kee examina o verbo ἰτιμάω (reprender) e sua correspondente raiz semítica ʾḏr (1QapGen 20. 16-32). Cf. KEE, H. *The Terminology of Mark's Exorcism...* p. 236-240.

<sup>409</sup> Como em Mc há imagem de pluralidade, eram demônios.

<sup>410</sup> Única vez nos sinóticos que se utiliza o substantivo *daimon*.

líder (Beelzebul), e a frase: “se a Satã expulsar Satã...”, dando, como em Mc e Lc, a idéia de identificação de Beelzebul com Satã. A diferença está no fato de Marcos, em sua conclusão, chamar essas figuras (Satã e Beelzebul) de espírito (s) imundo (s) (3,30). Em Lucas, antes da controvérsia de Beelzebul, de maneira mais clara menciona o exorcismo de um demônio mudo, o qual ao sair deixa o rapaz livre da mudez (Lc 11,14). O demônio era a causa de seu problema<sup>411</sup>. Assim, o exorcismo tem caráter de cura, pois extrai o causador da doença (aqui a cegueira).

6. Em Lucas ainda temos a presença do espírito imundo em 11, 24, paralelo a Mt 12, 43. Em Mt 12, 43, no começo da frase aparece a conjunção *de*, que parece ser uma estratégia literária de Mt para sinalizar uma transição. Nos mesmos versículos, Mateus utiliza o advérbio de negação *ouc* enquanto Lucas utiliza *mh*. A forma usada por Mateus é mais enfática. Talvez, ele tenha feito isso para enfatizar ainda mais a decepção na procura do espírito por um lugar de descanso no deserto. A esses advérbios Mt e Lc ligam ao verbo “encontrar”. Contudo, Mt escreve o verbo no presente ativo, enquanto Lc preserva o texto no particípio presente. Desta forma, Mt enfatiza ainda mais a cena e termina a oração com o ponto final.

O advérbio *toŧe* usado por Mt depois do ponto final, não se encontra em alguns manuscritos e códices de Lc. Depois, do *toŧe* é anunciada as palavras do espírito impuro. Em Mt 12, 44 e Lc 11,24 são diferentes:

- a) Mt 12, 44: *eij ton oikon mou epistreyw oŧen exhl qon* (para casa minha voltarei de onde saí).
- b) Lc 11, 24: *-Upostrefw eij ton oikon mou oŧen exhl qon* (voltarei para a casa minha de onde saí).

A imagem é de um lugar vazio, preenchido por seres piores do que aquele que estava antes. O espírito imundo verifica o local, pois o Lc 11, 25 diz que a “acha varrida...” “Então vai e carrega consigo outros sete”. Por isso, a situação depois de sua volta seria pior do que a primeira. O verbo *streyw* nos dois textos está no futuro, mas Mt usa a forma com *epi*, enquanto Lc utiliza com a forma *upo*. Outro detalhe, que diverge entre Mt e Lc nesta parte é a falta do verbo *scolazonta* em Lc. Mt insere-o no

---

<sup>411</sup> NOLLAND, J. *Word Biblical Commentary: Luke 9:21-18:34*. Vol. 35b. Dallas. Word, Incorporated, 2002. p. 643.

aspecto participípio presente ativo acusativo, sendo ligada a dois verbos no participípio perfeito passivo. Talvez seja um acréscimo de Mateus, para mostrar que encontra a casa desocupada, tendo sido varrida e ornamentada. Isso torna o texto mais compreensivo, pois os dois verbos no participípio perfeito médio/passivo ligados diretamente ao verbo presente ficariam um pouco “truncados”. Em Lucas 11, 24-26, possivelmente pertencente à fonte Q<sup>412</sup>, o que sai do corpo e volta trazendo mais sete é chamado de pneûma akátharton. Assim, na fonte Q também temos a presença da expressão “espírito imundo”, com a característica dos demais demônios dos sinóticos de possuir pessoas. E, além disso, como espírito dodeia livremente, até voltar.

O espírito imundo vai para os lugares áridos ou desérticos. Na mentalidade da antiguidade era a hospedagem dos maus espíritos<sup>413</sup>. Para esses, o local habitado era o cosmos, conhecido, desbravado, seguro. Contudo, as regiões desérticas, áridas, desconhecidas faziam parte do mundo caótico, com seres estranhos que constantemente ameaçavam o cosmos, por isso a necessidade diária dos ritos e as batalhas dos entes sobrenaturais<sup>414</sup>. Na Mesopotâmia, estavam no deserto as criaturas malignas que faziam parte da tropa de Tiamat. Um deles era Pazuzu, que tinha quatro garras e cabeça deformada. Ainda, o próprio deserto era visto como forma de perigo contra a ordem, ou seja, o reino do caos<sup>415</sup>.

Em Lv 16, 8 Azazel estava no deserto. Em Tob 8, 3 o demônio ao ser afastado com cheiro de peixe (possível idéia de exorcismo) foge para os lugares áridos (Egito). O interessante é que os Vigilantes também estão ligados ao deserto em I Enoque 10, 4 (deserto de Dudael) e 4 Macabeus 18,18. É no deserto que acontece a batalha cósmica

---

<sup>412</sup> . Ver: VAAGE, Leif E. O Cristianismo Galileu e o Evangelho Radical em Q. In: *RIBLA* 22 (1995): 84-108; KLOPPPELBOG, J. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collection*, Philadelphia: Fortress Press, 1987. Ver a lista apresentada em: ROBINSON, J. M., HOFFMANN, P., & KLOPPPELBOG, J. S. *The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas With English, German, and French Translations of Q and Thomas*. (Hermeneia critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis; Leuven, Fortress Press; Peeters, 2000. R. Brown acredita que no bloco 9,51-19,27, em especial 9-51-18,14, encontra-se a maior utilização lucana da fonte Q. Cf. BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 2004. p. 275.

<sup>413</sup> ALBRIGHT, W. F. and MANN, C. S. *Matthew. A New Translation With Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. Vol. 26, Doubleday, New York, 1987.

<sup>414</sup> Ver. ELIADE, Mircea. *Imagem e símbolo. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

<sup>415</sup> COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: as origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

entre Jesus e Satã também na Fonte Q (Q 4, 1-12)<sup>416</sup>. Por isso, em Q o espírito impuro é confundido com qualquer outro ser maligno ou demônio.

7. Nos sumários de Lucas, para os exorcismos, são usadas as expressões: demônio (4,40); espírito imundo (6,18) e espíritos maus (pneumatwn ponhrwh) (7,21 e 8,2). Em Lc 9,1, temos a informação do poder dado aos discípulos sobre os *demônios*, como em Mc 3,15. Na comissão dos doze, de Mc 6, 7-13, quando os enviou de dois em dois deu-lhes autoridade sobre *espíritos imundos*, como em Mt 10,1. Contudo, no mesmo texto Mateus diz ser a autoridade dos discípulos sobre os *demônios* (v.8). Ter autoridade sobre os demônios era tê-la sobre espíritos imundos; como se estes se referissem àqueles. No episódio onde foram apresentados os exorcismos feitos pelos não discípulos (Mc 9,38-39 // Lc 49-50), o texto informa que *demônios* eram expulsos.

Em Mt 9, 32-34, onde aparece também a acusação de Jesus ser ajudado pelo líder dos demônios (v. 34), diz que o possesso está com um demônio (idéia da expressão daimonizomai). Isso é confirmado no v. 33, quando diz que o demônio foi expulso e o rapaz voltou a falar. As mesmas características atribuídas ao pneûma akátharton em Marcos e Lucas estão presentes na expressão demônio (s). Ainda em Lucas, na perícopa 13, 10-17, é narrada a história de uma mulher que tinha um espírito de enfermidade (pneuma ecousa asqeneiaj) (v.11). No verso 16 estar possuído por espírito de enfermidade significava estar preso por Satanás.

### **2.3. Resultados da análise da relação do *Pneûma Akátharton* e o demoníaco nos Sinóticos.**

Na análise sinótica [e Q] das expressões *pneûma akátharton* e *demônios*, percebemos que as duas se confundem. O que Marcos chama de espíritos imundos, Mateus e Lucas chamam de demônios. Em outras ocasiões Lucas segue Marcos e chama

---

<sup>416</sup> SCHIAVO, Luigi. *A Batalha Escatológica na Fonte dos Ditos de Jesus. A Derrota de Satanás na Narrativa da Tentaçao (Q 4,1-13)?* Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 2003.

de espíritos imundos. Como, também, às vezes Mateus chama de espíritos imundos, em paralelo com Lucas, os espíritos que possuem e causam enfermidade.

Os demônios, o próprio Satã e os espíritos surdos e mudos, são considerados como espíritos imundos, não havendo um ser autônomo com essa nomenclatura. Por isso, a idéia que aparece nos sinóticos não é de duas entidades diferentes. Os demônios, em Lucas e Mateus, se olharmos paralelamente com Mc, e Satã/Beelzebul/líder dos demônios, são espíritos imundos, ou seja, são chamados ou adjetivados como imundos. Archibald Woodruff chegou à mesma conclusão ao analisar as manifestações demoníacas em Marcos<sup>417</sup>.

Por isso, nossa pergunta a partir de então seria pela razão desses seres serem tratados como espíritos impuros. Ou melhor, o que contribuiu para construção imaginária dos seres malignos/demônios como impuros.

As respostas mais comuns dessa impureza – como maculação de quem tem o espírito, ou por impedir que a santidade de Deus se torne plena e abrangente, ou pelo simples fato de não proceder de Deus<sup>418</sup> (ou como diz Uwe Wegner: são impuros porque não são espíritos santos ou puros<sup>419</sup>) –, deixam de lado a imagem da própria impureza que o espírito tem em si.

A possível resposta para o porquê da impureza dos demônios pode estar no desenvolvimento do demoníaco na história cultural da religião judaica. Adela Y. Collins tratando da expressão espírito impuro no evangelho de Marcos, afirma:

A referência para “espíritos impuros” é uma judaica fórmula que pode ser lida na história da queda dos anjos. Em 1 Enoque, Deus manda Enoque repreender os anjos caídos, os Vigilantes, e diz para eles: “Porque vocês desceram do alto, santo e eterno céu, e uniram-se com mulheres e tornaram-se impuros com as filhas dos homens...? E vocês eram espirituais, santos, e viviam na vida eterna, mas tornaram-se impuros com as mulheres”. Similarmente, o livro de Jubileus apresenta que uma das três causas do dilúvio foi a fornicação: ‘os Vigilantes tiveram ilícita relação – fora do ambiente de sua autoridade – com as mulheres. Quando eles, com as quais escolheram, cometeram o primeiro

---

<sup>417</sup> WOODRUFF, Archibald M. O Demoníaco no Evangelho de Marcos. In: *Estudos de Religião* 33 (2007):108-120.

<sup>418</sup> SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios em Decápole*; NETO, Antonio Lazarini. *Messias Exorcista: O Combate aos Espíritos Imundos e a Estrutura de Marcos* (Exegese de Mc 1.21-28). dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

<sup>419</sup> WEGNER, Uwe. Demônios, maus espíritos e a prática exorcista de Jesus segundo os evangelhos. In: *Estudos Teológicos*, n. 2 (2003): 83-103. p. 87. Ver também: DATTLER, F. *O mistério de Satanás: diabo e inferno na Bíblia e na literatura universal*. São Paulo, Paulinas, 1977, p. 32.

(ato) de impureza. Então, Jubileus pode referir-se em geral para ‘impuros demônios’<sup>420</sup>.

Como percebemos, Adela Collins relaciona à impureza dos espíritos imundos em Marcos à tradição de Enoque. Neste trabalho faz-se a mesma leitura a luz dessa tradição, mas levando em consideração as imagens acumuladas e (re) apropriadas no decorrer da literatura judaica do segundo templo, que recebeu influências enoquitas nas questões demonológicas, que permearam a visão dos evangelhos nas narrativas de exorcismos, onde aparece o quadro dos demônios como impuros.

Ao analisarmos os sinóticos, quando chegamos à conclusão dos demônios como impuros, tivemos uma visão das imagens que permeiam o imaginário demonológico, enquanto impuros. Com isso, pode-se fazer um inventário para as aproximações, pois na imagética presente em torno do espírito imundo, seja ele um mudo, surdo, ou o próprio líder Beelzebul/Satã, nos sinóticos possuem alguns traços, que de certa forma revelam o imaginário mítico-simbólico sobre o demoníaco.

1. são espíritos
2. são muitos ( <i>legião</i> , 2000 porcos)
3. estão em batalha cósmica contra forças do Reino (Jesus x Demônios/ Trevas x Luz)
4. são liderados (Belzebul/Satã).
5. utilizam-se de corpos humanos ou não-humanos;
6. geram quadros de violência (gritos, convulsões, destruição de correntes, ranger de dentes, rolar no chão);
7. podem ser expulsos;
8. incomodam-se com a presença de Jesus e reconhecem seu poder (prostrar, pedir permissão, medo de serem destruídos);
9. sabem segredos que não devem ser revelados, ou segredos que Jesus não deseja que sejam anunciados <sup>421</sup> ;
10. mudam o curso natural das expressões humanas;

<sup>420</sup> COLLINS, A. Y. Mark and His Readers: The Son of God among Jews. In: *Harvard Theological Review* 92/4 (1999): 393-408. p. 400.

<sup>421</sup> “possuem especial conhecimento”. COLLINS, A. Y. Mark and His Readers... p. 401.

11. não fazem distinção de gênero ou etnia para possessão e perturbação (judeu de uma sinagoga, menina filha de uma siro-fenícia);
12. podem fazer resistência ao serem exorcizados (suplica para não sair da região, não sai com os discípulos);
13. são identificados como produtores dos problemas, doenças e males (quem identifica: as testemunhas, Jesus, o pai e a mãe dos possuídos). Quando exorcizados cura-se a enfermidade.
14. São fortes, deixam o possesso com forças não humanas (quebrar correntes)

### **3. O *Pneûma Akátharton* e o Mito dos Vigilantes: fazendo as relações imagéticas.**

No decorrer das re-apropriações da narrativa dos Vigilantes, dentro do próprio livro de I Enoque, passando por Jubileus, que cria novas imagens cósmicas sobre os seres malignos e serve material para outros textos da literatura pseudepígrafa do segundo século, e em Qumran, monta-se um grupo de idéias que são relacionadas ao mundo imaginário dos demônios ou seres malignos. Esse desenvolvimento não é linear é nem monolítico, como se o Mito dos Vigilantes fosse uma espécie de “fonte pura”. Mas, como vimos, outras tradições culturais do próprio mundo circunvizinho com o qual Israel teve contato, tornou possível a idéia de seres malignos causadores de males, num mundo dividido por forças. O que percebemos foram indícios que denunciam a presença do Mito dos Vigilantes e suas imagens no imaginário demonológico do judaísmo na literatura analisada.

No começo desse capítulo, nos textos onde encontramos nos sinóticos a imagem do demoníaco, aparecem também alguns indícios que nos revelam possivelmente a presença no imaginário demonológico algumas relações entre o demoníaco e o desenvolvimento das tradições de Enoque. A esses leremos juntamente com a questão da impureza.

*Espíritos e possessão*: Na tradição de Enoque, da relação entre mulheres e Vigilantes nascem os gigantes. Esses são seres fortes (no texto Grego<sup>pan</sup> de I Enoque 15 lê os espíritos dos Gigantes como *pneumata i'scura*) e grandes, como interpretou A.



Wright<sup>422</sup>. Ao serem mortos no dilúvio, os espíritos que saíram dos corpos dos Vigilantes são livres para vagar pela terra, esses são os espíritos maus (1 Enoque 15). A mesma imagem de liberdade aparece nos sinóticos e em Q. Um exemplo se encontra em Lc 11,24, que ao sair do homem vaga por lugares áridos.

No decorrer das tradições Judaicas, a imagem de seres espirituais sem corpos gerou a possibilidade desses seres possuírem corpos. Assim, gera-se uma gigantologia<sup>423</sup>, na expressão de A. Wright. Essa imagem parece estar relacionada à possibilidade de suscetibilidade humana ao seu ataque<sup>424</sup>, para possibilidade de seres malignos invadirem os corpos.

No Antigo Testamento, um grande aglomerado de referências para um mau espírito ocorre no contexto do conflito de Saul com Davi. Um espírito maligno toma o corpo de Saul logo depois da saída do Espírito do Senhor (1 Sm 16,14). Contudo, segundo C. Wahlen, não há uma clara identificação do espírito com o termo demônio. O que se percebe é a possibilidade dessa tradição servir como pavimento para posteriores tradições<sup>425</sup>, como na *gigantologia* e *antropologia* presente na tradição de Enoque, onde seres malignos atacam seres humanos suscetíveis a tais investidas, que perpassa Jubileus, Qumran e tradições pseudepígrafas.

Nos sinóticos os demônios são seres espirituais que possuem os corpos, inclusive de animais (porcos, Mc 5, 1-20 e paralelos). Eles, como foi dito, análogo aos espíritos dos Gigantes, têm certa liberdade, e quando saem do corpo, por exemplo, vagam. Os possuídos apresentam quadro de violência, e a possessão gera forças desumanas (como ficou claro na análise dos exorcismos dos sinóticos), a ponto de gadareno quebrar correntes. Na tradição de Jubileus, os espíritos dos gigantes, os maus espíritos são deixados para atormentar os homens, por isso a necessidade de meios para afastá-los (Jub 10, 10.12; 4Q444). Nos sinóticos, os mesmos espíritos causam situações desagradáveis aos possuídos.

O Testamento de Salomão mostra como era comum essa visão de seres malignos como causadores de males humanos. Mesmo datado no séc. III d.C, esse texto, provavelmente reflete os conceitos do tempo do Novo Testamento<sup>426</sup>, por isso dialoga

---

<sup>422</sup> Cf. WRIGHT, A. T. *Evil Spirits in Second Temple Judaism...* p. 141-160; WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits...* p. 146.

<sup>423</sup> Ver: WRIGHT, A. T. *Evil Spirits in Second Temple Judaism...* p. 141-146.

<sup>424</sup> Ver: 3.1.2.2

<sup>425</sup> WAHLEN, Clinton. *Jesus and the Impurity of Spirits...*p.26.

<sup>426</sup> NOGUEIRA, Paulo A. S. *Experiência religiosa e crítica social no Cristianismo primitivo*. São Paulo, Paulinas, 2003. p. 215.

também com a tradição de Enoque, a ponto de no capítulo 17 falar dos espíritos dos Gigantes. Nos sinóticos, os possuídos causam muitos males, inclusive algumas doenças, que depois do exorcismo são curadas.

Na tradição de Enoque, desde o cap. 15, passando por Jubileus e Qumran, e nos demais pseudepígrafos, os espíritos maus, espíritos dos Gigantes, estavam no mundo em grande quantidade (Jubileus fala de um décimo de todos). E mais, esses espíritos, a partir de Jubileus tinham um líder (Mastema) que em outros textos aparece como Belial, Príncipe das Trevas e Melkîreša, que já em Qumran estavam em um mundo dualista. Nos sinóticos os demônios eram muitos<sup>427</sup>, nos sumários as expressões no plural parecem corroborar com isso. Ainda, como se apresenta em Mc 3,20-30 (e paralelos), os demônios têm também, no imaginário dos evangelhos, um líder.

*Conhecimentos cósmicos:* Outro tema presente na tradição de Enoque é a questão do conhecimento especial dos Vigilantes. Na tradição de Azazel, expõem-se alguns ensinamentos não permitidos, que geram futuras desgraças. Assim, a imagem dos caídos como possuidores de ensinamentos celestiais está presente na tradição enoquita. Nas releituras na tradição pseudepígrafa judaica essa particularidade dos anjos caídos não é destacada. Talvez no texto de Jubileus haja essa idéia subtendida na ação de levar à corrupção os filhos de Noé (Jub 10,5), pois os ensinamentos na tradição de Azazel levam os homens a isso.

No evangelho de Marcos os demônios possuem um conhecimento especial de Jesus: seu segredo messiânico. Na tradição enoquita não se fala dos espíritos dos Gigantes como possuidores da mesma sabedoria, isso se a interpretação de Jub 10, 5 apresentada acima não estiver certa. Contudo, como acontece nas releituras dos pais apostólicos, e Tertuliano é uma exemplo, não há uma diferenciação clara entre as características dos Vigilantes (pais) e os Gigantes/seus espíritos (filhos)<sup>428</sup>. Esse especial conhecimento é análogo no Testamento de Salomão em relação com o demoníaco, onde os demônios parecem ter conhecimento sobre o futuro (Test. Sol. 5.5; 20.1-21)<sup>429</sup>. Um demônio chamado Ornias diz assim no texto: "Nós, demônios, vamos até o firmamento do céu voar entre as estrelas, e ouvimos as decisões e a questão de Deus sobre a vida dos homens" (Test. Sol. 20,12). Parece que o Testamento de Salomão

---

<sup>427</sup> As questões sociológicas da relação de *Legião* (Mc 5,9) à divisão de soldados romanos é bem conhecida, e não é descartada, ver, por exemplo: MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos...* p. 33. Contudo, na imagem pintada por essa expressão e os 2000 porcos onde os espíritos entram pintam um quadro de multiplicidade de espíritos imundos.

<sup>428</sup> Em seu texto *Apologeticum*, Tertuliano diz que os anjos que caíram eram ninhada demoníaca (22,3).

<sup>429</sup> COLLINS, A. Y. *Mark and His Readers...* p. 401.

mostra a possibilidade de relação entre demônios e ensinamentos especiais, como acontece com Marcos, em diálogo com a tradição enoquite. Assim, em Marcos os seres malignos possuem um conhecimento especial ou cósmico, que o evangelho utiliza em seu esquema redacional para o segredo messiânico.

Os temas de violência e conhecimento, em especial o da violência (comuns às tradições de Enoque ligados aos espíritos dos Gigantes, que são, por sua vez, resultado da narrativa dos Vigilantes), aparecem de forma bem nítida nos sinóticos. Essas imagens estão ligadas a de causadores de problemas, doenças, tentação e outras mazelas, que perpassa todo o imaginário judaico do segundo templo. Nos textos que possuem cosmovisão apocalíptica, os mesmos demônios, ou espíritos maus, estão inseridos no campo dualista de forças contra o lote de Deus, imaginário também presente na tradição sinótica nos afrontamentos a Jesus.

Podemos assim traçar os seguintes paralelos sobre as imagens dos seres malignos da tradição judaica do segundo templo que tem relação com 1 Enoque e os sinóticos:

<b>Tradição Judaica (Enoque-Qumran)</b>	<b>Sinóticos</b>
espíritos sem corpos	espíritos sem corpos
podem possuir corpos	entram em corpos humanos ou não-humanos
livres para vagar	livres para vagar
fortes e violentos	os possuídos ficam fortes; imagens violentas
caráter de exército/são muitos	são muitos, tratados no plural
causam males	causam males
possuem um líder	possuem um líder
possuem conhecimentos	possuem conhecimentos
podem ser afastados	são exorcizados

### 3.1. A impureza dos demônios nos sinóticos e o Mito dos Vigilantes.

As imagens dos demônios nos sinóticos estão em próximo diálogo com o mundo judaico do segundo templo. Os conteúdos supracitados, que revelam as idéias em torno do demoníaco nos sinóticos, estão ligados à impureza. Ao imaginário de seres espirituais desencarnados, violentos e possuidores de conhecimentos cósmicos inoportunos, tem-se a afirmação de serem maculados/impuros. Ou seja, os seres impuros possuem as características supracitadas.

No Deutero-Zacarias (Zc 9-14), ou mais especificamente Trito-Zacarias (12-14)<sup>430</sup>, em Zc 13, 2, aparece a expressão *ruah hattumah* (הַרוּחַ הַטְּמֵאָה) que é traduzida pela LXX como *to. pneuma to. akaqarton* (espírito imundo). Nesses textos essa expressão está relacionada ao verbo “remover”, juntamente com os profetas. Segundo C. Meyers e A. Meyers, essa relação de impureza pode ser resultado de falsas afirmações sobre a palavra do Senhor, bem como de profetizar em nome de outros deuses<sup>431</sup>. A expressão *ruah*, pode ser traduzida, à luz da Bíblia hebraica (ex.Gn 6,17; Gn 8,1), como “fôlego” ou “vento”, mas em Zc 13,2 a melhor tradução é espírito.

Assim, embora o "espírito de impureza" apresente alguma noção de qualidade abstrata desencarnada da vida humana, parece ser antes uma frase elíptica, que denota o estado imundo trazido sobre os profetas em si mesmos quando não falam a mensagem de Javé<sup>432</sup>.

Desta forma, o espírito impuro estaria relacionado às práticas dos profetas, como essência de suas ações, e nenhuma relação com questões do demoníaco. Talvez, esse texto seja fonte para as imagens posteriores do demoníaco como agentes de idolatria, assim como no mesmo os profetas estão ligados a idolatria. No Mito dos Vigilantes, impureza não está *a priori* ligado a idolatria, mas questões de alimentação e casamentos impróprios (transgressão de fronteiras).

Na tradição dos Vigilantes, percebemos que há a imagem de pelo menos duas práticas impuras realizadas pelos caídos: 1) a invasão de fronteiras. De acordo com a perspectiva antropológica de Mary Douglas, isso carregava na antiguidade peso de ação

<sup>430</sup> COGGINS, R. J. *Haggai, Zechariah, Malachi*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996. p. 96

<sup>431</sup> MEYERS, C. L., & MEYERS, E. M. *Zechariah 9-14: A New Translation With Introduction and Commentary*. New Haven; London, Yale University Press, 1998. p. 371.

<sup>432</sup> MEYERS, C. L., & MEYERS, E. M. *Zechariah 9-14...* p. 372.

impura, pois tudo tinha seu “lugar estabelecido”. Era como um atravessar das linhas demarcatórias, por isso a possibilidade de aplicação do Mito aos sacerdotes que envolveram-se com mulheres helenizadas. 2) Outra forma de impureza estava ligada as práticas dos Gigantes, pois sua alimentação era considerada impura para reivindicações levíticas (animais impuros e carne humana). No entanto, por serem filhos de relações impuras, a ponto de serem chamados de bastardos em I Enoque como também em Qumran, já carregam um caráter de impureza antes das práticas alimentares. Em Jubileus, os demônios são chamados de impuros (Jub 10,1-2), e atormentam os netos de Noé<sup>433</sup>. Segundo Collins, a imagem dos Vigilantes como protagonistas de uma ação impura – juntar-se a mulheres – tornou possível falar de “demônios impuros”<sup>434</sup>. Os demônios impuros em Jub 10, 4 são identificados: os espíritos dos Gigantes. Em Lc 4,13-37 aparece a expressão espíritos de demônios impuros; expressão muito próxima a Jub 10.

Em Qumran, novamente os mesmo espíritos maus, que estão ligados a tradição de Enoque, como demonstrado, são tratados como impuros. Em 4Q510 (4QShir<sup>a</sup>) e 4Q511 (4QShir<sup>b</sup>) a luz de 4Q444 2 4 temos um exorcismo aos espíritos maus reconhecidos como impuros. Ainda, outros textos de Qumran estão ligados os temas possessão e impureza (11QPsalms<sup>a</sup> 19, 15; 4Q444 1 8; 4Q458 2 i; 1QS IV 21-22).

Nos sinóticos, os demônios, ao serem chamados de impuros estão dialogando com essas tradições e carregam os indícios do desenvolvimento da tradição do Mito dos Vigilantes. Como em Jubileus, eles são demônios impuros, e como em Qumran, possuem corpos num âmbito de impureza.

Dessa forma, os demônios nos sinóticos são impuros porque carregam as imagens de impureza dos Vigilantes e dos Gigantes, onde encontramos sua origem na tradição Judaica. Por isso, os demônios – seres espirituais, causadores de mazelas, possuidores de corpos, possuidores de conhecimentos cósmicos – são impuros, pois desde sua origem se envolveram com a impureza. São impuros, porque o imaginário que carrega é de seres que atravessaram fronteiras, casaram com mulheres e comeram carnes impuras.

Da narrativa de anjos Vigilantes, por intermédio de suas releituras e apropriações no judaísmo, torna-se possível, em diálogo com as religiões antigas, a

---

<sup>433</sup> Há também um feitiço para expulsar demônios que mostra a influência judaica e inclui a expressão “até afastar este daimon imundo de Satanás que nele está”. Ver: BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation...* p. 62.

<sup>434</sup> COLLINS, A. Y. *Mark and His Readers...* p. 400.

apropriação imaginária dos demônios como espíritos impuros/imundos. Consequentemente, os sinóticos preservam a imagem que pode ser bem popular nas regiões da Palestina, na qual os seres demoníacos estão ligados às narrativas judaicas, que lembram o Mito dos Vigilantes, pertencente à tradição de Enoque.

Assim, ao lermos a impureza dos demônios nos sinóticos nessa perspectiva, podemos possivelmente chegar à seguinte hipótese sobre o demoníaco nos sinóticos: “de Vigilantes os anjos tornaram-se espíritos imundos”.

#### **4. Resumo e conclusão**

Neste último capítulo foi feita a amarração final dos conteúdos dos outros capítulos para comprovação da hipótese. Primeiramente apresentaram-se as influências do Mito dos Vigilantes nas tradições cristãs dos primeiros séculos. Mesmo numa exposição superficial ficou bem clara a possibilidade de grande apreço e a presença dos temas e imagens do Mito dos Vigilantes nos escritos neotestamentários, em especial na questão do aprisionamento de seres angelicais que pecaram nos tempos de Noé. Tudo aplicado num âmbito escatológico.

Na análise sinótica [e Q] das relações entre espíritos imundos e o demoníaco, percebeu-se que aquela não é uma entidade autônoma ou pertencente a uma espécie desta, mas estão ligados no sentido de os demônios seres considerados seres impuros. A impureza é o que caracteriza o estado dos seres demoníacos. Na mesma análise já foi possível perceber as idéias que estavam ligadas ao imaginário dos espíritos impuros. Com essas imagens foram feitas as relações com as acumuladas nas literaturas Judaicas do segundo templo.

As aproximações demonstraram possíveis influências no imaginário do demoníaco do Judaísmo, em especial apocalíptico, em torno do demoníaco nos sinóticos. Como se percebeu nos capítulos anteriores, as mesmas características, ações e temas da literatura do segundo templo estão em profunda relação com desenvolvimento da tradição dos Vigilantes. Por isso, os temas violência e conhecimentos impróprios perpassam, iniciando no Mito dos Vigilantes, as idéias demonológicas dos Judaísmos e nos Cristianismos. Esses conectados a possessão, que causam malefícios.

Assim, passou-se especificamente a questão da impureza dos demônios nos sinóticos, e mostrou-se a possibilidade da ligação da impureza estar relacionada ao desenvolvimento do mito dos anjos caídos da tradição enoquita, como intuíram A.Y. Collins e A. T. Wright. Os demônios carregam o caráter de impuros, pois sua origem e práticas estão ligadas a impureza nas tradições enoquitas.

No desenvolvimento e releituras dessas tradições, novos contornos foram desenhados na tradição dos Vigilantes, e ao demoníaco outras imagens se admitiram, formando um mundo de idéias que o rodeiam. Assim, em Qumran os espíritos dos gigantes já estão conectados de maneira incipiente ao conceito de impureza, ligados a possessão e exorcismo, bem comum nos sinóticos. Assim, pode-se olhar o complexo e não-monolítico desenvolvimento do imaginário do demoníaco, bem presente nos sinóticos, em sua relação com o mito dos Vigilantes. Por isso, afirma-se que a impureza dos demônios em Marcos, Lucas e Mateus mostra um estágio do desenvolvimento “dos Vigilantes a espíritos imundos”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois dessa caminhada *indiciária* percebeu-se a grande importância de I Enoque no (s) Judaísmo (s) e Cristianismo (s). Muitos temas e imagens desse texto estiveram presentes na literatura Judaica do segundo templo, como também na literatura neotestamentária e nos Pais Apostólicos. Até mesmo para o gênero (ou sub-gênero) apocalipse, a tradição de Enoque teve profundas contribuições. Em termos mais específicos, o próprio Mito dos Vigilantes logrou muita relevância na tradição Judaica, pois serviu de resposta para a desconcertante pergunta sobre o mal no mundo. Esse mito é encontrado no Livro dos Vigilantes, e por sua vez, compõem a coleção do Enoque Etíope.

Nele uma parte do Judaísmo encontrou não em Deus, mas em ações angelicais a origem de muitas ações inaceitáveis como a guerra, a magia, o adultério, a sedução e os corolários das práticas imorais ligadas à mulher e à corporeidade. Por isso, trabalhamos com um texto muito utilizado no mundo judaico.

O mito de anjos caídos serviu de óculos para posteriores leituras como para interpretação de realidades sócio-culturais. Suas releituras e utilizações mostraram grande criatividade por parte dos receptores, e como o mesmo mito teve importantes contribuições na história dos Judaísmos e Cristianismos.

Assim, foi realizada, desde o começo do trabalho, a identificação da presença do mito em citações diretas em tradições judaicas, para demonstrar como era comum no mundo dos judaísmos pré-cristãos, pressupondo a íntima relação entre movimento de Jesus e a tradição que o precedeu.

Por isso, observaram-se alguns textos que possuíam uma espécie de linha de indícios identificando o desenvolvimento da narrativa dos Vigilantes e as novas idéias e imagens acopladas à narrativa.

Contudo, nosso foco principal não era esse, mas a contribuição do mito para as idéias demonológicas presentes na literatura judaica, em especial a não canônica, para abriremos os horizontes com objetivo de entramos nos sinóticos. Fez-se assim, pois desde o princípio das pesquisas percebeu-se a pouca contribuição da Bíblia Hebraica



para a complexa imagem do demoníaco nos evangelhos. Por causa disso, passamos rapidamente pelas pesquisas atuais sobre o assunto para comprovação dessa hipótese.

O trabalho começou analisando o Mito dos Vigilantes em suas duas tradições mais antigas (I Enoque 6-11; 12-16), e levou-se em consideração a questão do demoníaco, pois no capítulo 15, os espíritos dos Gigantes são chamados de espíritos maus, causadores de grandes males aos homens. Percebeu-se a presença de temas como violência, impureza e ensinamentos impróprios rodeando as imagens desses seres malignos. Os mesmos temas foram encontrados em outras tradições relacionadas aos demônios na literatura apocalíptica do mundo Judaico.

Em Jubileus, obra do Séc. II a.C, e próxima ao tempo do segundo bloco de I Enoque (12-16), o Mito dos Vigilantes é relido e, novamente, o demoníaco é relacionado à história dos Vigilantes. Os espíritos dos Gigantes são chamados de demônios impuros. No mesmo texto, aparece a imagem de um líder para esses espíritos, e a pedido dele uma quantidade desses seres malignos são deixados na terra pelo próprio Deus para tentar o homem. O interessante desse texto é a relação de subserviência dos espíritos malignos aos projetos de Deus. Eles fazem parte da organização cósmica de Javé e são deixados livres, em bando, para testar os homens.

Essa imagem acaba dando corpo para o mundo cósmico do (s) Judaísmo (s) posterior (es), pois quando lemos o Testamento dos Doze Patriarcas, por exemplo, e os textos do Mar Morto, encontramos um mundo dualista repleto de demônios. Essa cosmovisão presente em Qumran recebeu influência do mundo cósmico do mito dos anjos rebeldes em seu desenvolvimento, especialmente em I Enoque 15 e Jubileus. Esses deram ao judaísmo o imaginário do exército de seres malignos que saíram dos corpos dos Gigantes, os filhos dos Vigilantes, e a presença de um líder. Com a antropologia e gigantologia da tradição enoquita encontrou-se a possibilidade de possessão em Qumran, que trata como invasão de corpos por espíritos maus. Esses, que recordam tradições antigas de Saul e Davi e os textos de I Enoque 15 e Jubileus, são tratados como impuros, e podem ser exorcizados, ou afastados. Inclusive, os textos de Qumran acabam identificando esses seres como espíritos imundos.

O próprio movimento enoquita, ou o judaísmo enóquico, tinha grande relação com os essênios e com o movimento de Jesus, por isso não seria impossível encontrarmos essas imagens permeando o imaginário judaico e cristão, em especial para a cosmovisão apocalíptica.

Quando entramos nos sinóticos a teia imaginária presa ao demoníaco já estava quase toda traçada. O desenvolvimento das tradições judaicas nesse âmbito já dava pistas para como os evangelhos se posicionariam sobre o assunto, e por que os chamariam de impuros.

Ficou bem claro a relação da expressão espírito impuro e os seres malignos. Aquele seria uma espécie de caracterização destes. Seres demoníacos são impuros, independentemente de como são apresentados (espírito surdo e mudo, Belzebul, Satã, Príncipe dos demônios). Juntamente com isso, os evangelhos mostram algumas características do imaginário, que é fruto da relação circular de culturas, sobre o demoníaco. A análise mostrou que estão em diálogo, ou até mesmo respiram, o mundo judaico percorrido nos capítulos anteriores. Por isso, a violência, a possessão, os ensinamentos impróprios, o dualismo e outros detalhes dão contornos ao quadro do demoníaco nos sinóticos e refletem um desenvolvimento complexo e dinâmico das tradições enoquitas. Essas, por sua vez, também passaram por transformações e dialogaram com outras expressões religiosas com as quais tiveram contato.

Assim, os espíritos impuros possuíam características demarcatórias identificadoras que estavam ligadas às tradições judaicas do segundo templo, e essas tinham profunda relação com o mito dos Vigilantes.

Bastava agora perguntar-se o porquê de serem impuros. A impureza, tema muito sério para tradição de Enoque, integrou a concepção dos Vigilantes e, conseqüentemente, aos próprios espíritos maus que saíram dos corpos dos Gigantes, a ponto de Jubileus chamá-los demônios impuros. Em Qumran os espíritos maus, identificados como os espíritos dos Gigantes, eram também vistos como impuros. A impureza estava relacionada à sua origem e práticas, que foram impuras.

Os sinóticos, carregando toda essa carga imaginária, também trataram os demônios como impuros. Lendo essa expressão à luz desse desenvolvimento demonológico complexo e não monolítico, encontramos a íntima relação entre sua impureza com o desenvolvimento da tradição do Mito dos Vigilantes.

Por isso, ao chamarem os demônios de impuros estão refletindo uma transformação imaginária e longa que pode ser resumida da seguinte maneira: “de Vigilantes a espíritos imundos”. Ou seja, na narrativa dos Vigilantes temos o início de um processo dinâmico, com várias influências e novos contornos, que chegou até os sinóticos, não simplesmente literariamente, mas no âmbito das idéias, imagens ou imaginário.

Assim, o Mito dos Vigilantes teve influência não somente nas tradições petrinhas, paulinas, deuteropaulinas e de Judas, mas também nos evangelhos sinóticos, especificamente na construção do demoníaco.

E mais ainda, como foi analisado, não há muitas informações ou instrumentos para se determinar a origem ou o ambiente original do Mito dos Vigilantes. Suter, Nicklesburg e outros tentaram localizá-lo historicamente, mas a perspectiva de suspeita de J.J.Collins me parece mais equilibrada, pois leva em consideração a multiplicidade da narrativa mítica. Assim, além de percebermos como o mito foi reutilizado, podemos intuir o quanto serviu de instrumento de construção ou preservação de identidade nos Judaísmos e Cristianismos, direta ou indiretamente. Tanto na Antiguidade como nas práticas religiosas atuais. Isso porque, quando um grupo religioso, como os pentecostais clássicos da Assembléia de Deus, impõem às mulheres algumas regras sobre vestimenta ou ornamentação utilizando textos dependentes em qualquer nível ao Mito dos Vigilantes, e chamam isso de preservação das raízes assembleianas, temos práticas religiosas atuais nas quais o mito dos anjos serve como preservador de identidade.

A partir da pesquisa realizada, novas perguntas são levantadas, como por exemplo, a respeito da angelologia e demonologia paulina e dos demais escritos do Novo Testamento e sua relação com esse complexo desenvolvimento do Mito dos Vigilantes. A influência do mito dos anjos que casam com mulheres e a construção da mulher como um ser perigoso e com traços demoníacos (tentador, possuidor, sexualmente incontrolável). Ou ainda – e isso particularmente me interessa – a relação da tradição de Enoque e as posições teológicas em relação ao templo na Galiléia. Será que há alguma relação entre os movimentos nascidos no norte da Palestina e as tradições enoquitas? Ou, haveria alguma realação entre o Movimento enoquita e as tradições que ligam Jesus a Galiléia?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### i. Fontes Primárias:

CHARLES, R. H. *Apocrypha and Pseudepigrapha Of The Old Testament*. Vol. I e II. Oxford, Clarendon, 1913.

CHARLES, R. H. *The Book of Enoch or I Enoch*. Oxford, Clarendon, 1912.

CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. I e II. New York, Doubleday, 1983.

DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. IV e V. Madri, Ed. Cristiandad, 1987.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumran. Edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto*. Trad. Valmor da Silva. Petrópolis, Vozes, 1995.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino and TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Vol I e II. Cambridge, Brill/Eerdmanns, 2000.

ALAND, K et al. *The Greek New Testament*. Introdução traducida al castellano por J. Sánchez Bosch, de Barcelona. 4º ed. Stuttgart, United Bible Societies, 1994.

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

### ii. Referências Bibliográficas em Geral:

ADRIANO FILHO. José. Melquisedec, um redentor celestial e juiz escatológico. Um estudo de 11QMelquisedec (11Q13). In: *Estudos de Religião* 19 (2000): 45-65

ALBRIGHT, W. F. and MANN, C. S. *Matthew. A New Translation With Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. Vol. 26. Doubleday, New York, 1987.

ALEXANDRE, P. S. The Demonology of the Dead Sea Scroll. In: FLINT, P. W. and VANDERKAM, J. C. *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: a Comprehensive Assessment*. Vol. 2. Leiden, Brill, 1999.

ALEXANDRE, P. S. Wrestling Against Wickedness in High Places: Magic in the Worldview of the Qumran Community. In: STANLEY, E. and CRAIG, A. Evans. *The Scrolls and Scriptures Qumran Fifty Years After*. Sheffield, Sheffield Academic, 1997.

- ALEXANDRE, P. S. The Targumim and Early Exegesis of 'Sons of God' in Genesis 6. In: *Journal of Jewish Studies* 23 (1970): 60-71.
- ALVEREZ, A. El Diablo y el demônio son lo mismo?: aclaraciones para una correcta comprensión. In: *Selecciones de Teologia* 34 (1995).
- ALMEIDA, M. A. Cada Leitor seu Texto: Dos Livros à Redes de Leitores. In: *Enc. Bibli: Revista Eletrônica de Biblioteconomia Científica e Informação* (edição especial), n. 1 (2009): 154-173.
- AMARAL, André Luiz do. Considerações sobre pesquisa das origens da apocalíptica. In: *Oracula*, 3.6, 2007.
- ANDERSEN, F. I. 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch . A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. II. New York, Doubleday, 1983.
- ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judia Intertestamentaria* (Introducción estudio de la Biblia 9). Estella, Verbo Divino, 1996.
- BALZ, Horst & SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol I. EDINBURGH, T & T CLARK LTD, 1990.
- BARTH, F. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture of Difference*. Oslo, Universitetsforlaget, 1969.
- BAUCKHAM, R. '2 Peter'. In: MARTIN, Ralph P. and DAVIDS, Peter H. *Dictionary of the Later New Testament & Its developments*. Downers Grove, Inter Varsity Press, 1997.
- BAUCKHAM, R. Jude, Epistle of. In: FREEDMAN, D. N. *Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, 1992.
- 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* 119 (2008):152-157.
- BLACK , M. *Apocalypsis Henochi Grace*. PVTG 3. Lieden, Brill, 1970.
- BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. Including The Demotic Spell Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
- BOCCACCINI, Gabriele. Introduction: From the Enoch Literature to Enochic Judaism. In: BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch And Qumran Origins: New Light On A Forgotten Connection*. Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2005.
- BOCCACCINI, Gabriele. *Roots of Rabbinic Judaism: an Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*. Brand Rapids, Eerdmans, 2002

- BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways Between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1998.
- BOER, Martinus de. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social. In: *Estudos de Religião* 19 (2000): 11-24.
- BOVON, F., & KOESTER, H. *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*. Minneapolis, Fortress Press, 2002.
- BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 2004
- BURKE, Peter. *O Que é História Cultural?* Rio de Janeiro, Jorge ZAHAR, 2005.
- CAMPOS, Haroldo de. *Ilíada de Homero*. Vol. II. trad. Haroldo de Campos. São Paulo, Arx, 2002.
- CERTEAU, Michel. *A Invenção do Cotidiano I. Artes de Fazer*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- CHAPMAN, B. *Greek New Testament Insert*. 2° ed. revised. Quakertown, Stylus Publishing, 1994
- CHARLES, J. Daryl. Jude's Use of Pseudepigraphical Source-Material as Part of a Literary Strategy. In: *New Testament Studies* 37 (1991): 130-45.
- CHARTIER, Roger & CAVALLO, Guglielmo. *História da Leitura do Mundo Ocidental*. São Paul, Ática, 1994.
- CHAZON, Esther. Hymns and Prayers in the Dead Sea Scroll. In: FLINT, P. W. and VANDERKAM, J. C. *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: a Comprehensive Assessment*. Vol. 2. Leiden, Brill, 1999.
- COGGINS, R. J. *Haggai, Zechariah, Malachi*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.
- COHN, Norman. *Cosmos, Caos e Mundo que Virá*. As origens das crenças no apocalipse. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- COLLINS, A. Y. Mark and His Readers: The Son of God among Jews. In: *Havard Theological Review* 92/4 (1999): 393-408.
- COLLINS, J.J. *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, JSJSup 54. Leiden, Brill, 1997
- COLLINS, J. J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London, Routledge, 1997.
- COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Imagination: an Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. New York, CROSSROAD, 1989.
- COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Technique: Setting and Function in the Book of*

- Watchers. In: *Catholic Biblical Quarterly* 44, n. 1 (1982): 91-111.
- COLLINS, J.J. Sibylline Oracles. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. II. New York, Doubleday, 1983.
- COLLINS, J.J. (ed.). Apocalypse: The Morphology of a Genre. In: *Semeia* 14 (1979).
- COLLINS, J. J. Short Notes. Dualism and Eschatology in I QM. A reply to P. R. Davies. In: *Vetus Testamentum* 29, n. 2 (1978): 212-215.
- COLLINS, J. J. The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll: A Point of Transition in Jewish Apocalyptic. In: *Vetus Testamentum* 25, n. 3 (1975): 596-612.
- COLLINS J.J. Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death. In: *Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974): 21-43.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo, Paulinas, 2001.
- CORNELLI, Gabriele. Convergências apocalípticas nas esquinas da magia. Apocalíptica e sincretismo religioso no mundo helenista. In: *Estudos de Religião* 19 (2000): 187-203.
- CROSS, F. M. *Canaanite Myth Hebrew Epic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.
- CROWN, A. D and CANSDALE, L. Qumran: Was it an Essene Settlement? In: *Biblical Archaeology Review* 20/5 (1994): 24-35.
- DAVIES, P. R. Dualism and Eschatology in the Qumran War Scroll. In: *Vetus Testamentum* 28, n.1 (1978): 28-36.
- DAVIDSON, M. *Angels At Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*. Sheffield, Academic Press, 1992.
- DATTLER, F. *O mistério de Satanás: diabo e inferno na Bíblia e na literatura universal*. São Paulo, Paulinas, 1977.
- DIMANT, D. The Biography of Enoch and the Books of Enoch. In: *Vetus Testamentum* 33, n. 1 (1983): 14-29.
- DITOMMASO, Lorenzo. Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part I). In: *Currents in Biblical Research* 5.2 (2007): 235-268.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1966.
- DULING, D. C. Testament of Solomon. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. II. New

- York, Doubleday, 1983.
- ELIADE, Mircea. *Imagem e símbolo. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1972.
- ELLIOTT, J. H. 1 Enoch, 1 Peter, and Social Scientific Criticism. A Review Article on a Major 1 Enoch Commentary. In: *Biblical Theology Bulletin* 39 (2009): 39-43.
- ELLIOTT, J. H. *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. Vol. 37b. The Anchor Bible. New York, Doubleday, 2008.
- ELLIOTT, J. H. *Um Lar Para Quem Não Tem Casa: Introdução sociológica a primeira carta de Pedro*. São Paulo, Paulinas, 1985.
- FELDMAN, Louis H. Judean Antiquities 1–4. Translation and Commentary. In: MASON, Steve (ed.). *Flavius Josephus Translation and Commentary*. Vol. III. LEIDEN · BOSTON · KÖLN, BRILL, 2000.
- FREUD, Sigmund. Uma neurose demoníaca do século XVII, v. XIX, 1923. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Rio de Janeiro, Imago, 1977.
- FLINT, P. W. The Greek Fragments of Enoch from Qumran Cave 7. In: BOCCACCINI, G. *Enoch And Qumran Origins: New Light On A Forgotten Connection*. Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2005.
- FORSYTH, Neil. *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*. Princeton, Princeton University, 1987.
- FUNARI, Pedro Paulo A. *Antiguidade Clásica. A História e a cultura a partir dos Documentos*. 2ªed. UNICAMP, 2002
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Qumranica Minora I: Qumran Origins and Apocalypticism* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 63). Leiden-Boston, Brill, 2007.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. Las Tradiciones sobre Melquisedec em los manuscritos de Qumrán. In: *Bíblica* 81 (2000).
- GARCÍA MARTINEZ, Florentino e TREBOLLE, Julio. *Os Homens de Qumran: literatura, estrutura e concepções religiosas*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. Orígenes apocalípticas del movimiento esenio y orígenes de la secta qumránica”, *Communio* 18 (1985): 353-368.
- GARCÍA MARTÍNES, Florentino. *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic*



- Texts from Qumran*. LEIDEN. NEW YOURK. KÖLN, E.J. Brill, 1994.
- GIESCHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology Antecedents and Early Evidence*. Leiden, Brill, 1998.
- GNILKA, J. *El Evangelio Segun Marcos – Mc 1- 6.26*. Vol. I. Salamanca, Ediciones Segueme, 1986.
- GNILKA, J. *El Evangelio Segun San Marcos – Mc 8.27-16.20*. Vol II. Salamanca, Ediciones. Sigueme, 1986b.
- GOLP, Norman. *Who Wrote the Dead Sea Scrolls?*. New York, Scribner, 1995.
- GRABBE, Lester L. and HAAK, Robert D. Knowing The End from the Beginning: The Prophetic, the Apocalyptic and their Relationships. In: *Journal for Study of the Pseudepigrapha*, Supplements, v. 46 (2003): 2-37.
- GUELICH, R. A. *Word Biblical Commentary: Mark 1- 8:26*. Word Biblical Commentary. Vol 34a. Dallas, Incorporated, 1989.
- HALL, J. M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge, University Press, 1997.
- HANNEKEN, Todd Russel. Angels and Demons in the Book of Jubilees and Contemporary Apocalypses. In: *Henoch* 28 (2006): 11-25.
- HAMILTON, Victor. *Satan*. In: Freedman, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, 1992.
- HANSON, Paul D. Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in I Enoch 6-11. In: *Journal of Biblical Literature* 96/2 (1977): 195-233.
- HANSON, Paul D. “Apocalypse, genre” and “Apocalypticism”. In: *Interpreter’s Dictionary of the Bible*. (Supplementary Volume). Nashville, Abingdon Press, 1976.
- HANSON, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Social Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia, Fortress, 1975.
- HENDEL, R. S. Of Demigods and the Deluge: Toward in Interpretation of Genesis 6:1-4. In: *Journal of Biblical Literature* 106/1 (1987): 13-26.
- HERMANN, Jacqueline. *A História de Carlo Ginzburg*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2004. Acessado em: <<<http://www.ifcs.ufrj.br/humanas/0013.htm>>>.
- HIEBERT, D. Edmond. The Suffering and Triumphant Christ: An Exposition of 1 Peter 3:18-22. In: *Bibliotheca Sacra* (1982): 146-158.
- HORSLEY, R. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia. Contexto Social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo, Paulus, 2000.
- HORSLEY, R. *Galilee: History, Politics, People*. Valley Forge, Trinity Press

- International, 1995.
- HORTON, F.L. *The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth century A.D and in the Epistle to the Hebrews*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- ISAAC, E. I (Ethiopic Apocalypse of) Enoch: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. I. New York, Doubleday, 1983.
- JIND, J. Y. On Myth and History in Prophetic and Apocalyptic Eschatology. In: *Vetus Testamentum* 55, n. 3 (2005): 412-415.
- JONES, Siân. Categorias Históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. In: FUNARI, Pedro Paulo e OLIVEIRA, Solange Nunes (org). *Identidades, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea*. São Paulo, Annablume, FAPESP, 2005.
- JONGE, M. de / Woude, A. S. van der. 11QMelquisedec and the New Testament. In: *New Testament Studies* 12 (1966): 301-326.
- JOSEPHUS, F. & WHISTON, W. *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*. Includes Index. Peabody, Hendrickson, 1996.
- JUNG, C. G. *Símbolos da Transformação*, 4 ed., Petrópolis, Vozes, 1999.
- JUNG, C. G. *Psicología y religión*, Buenos Aires, 1961.
- KEE, H. C. Testaments of the Twelve Patriarchs. A New Translation and Introduction. In: *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. II. New York, Doubleday, 1983.
- KEE, H. The Terminology of Mark's Exorcism Stories. In: *New Testament Studies* 14 (1968): 232-246.
- KILPP, Nelson. Os Poderes demoníacos no Antigo Testamento. In: *Estudos Bíblicos* 74 (2002): 23-36.
- KLIJN, A. F. J. 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. II. New York, Doubleday, 1983.
- KLUGLER, Roberto A. *From Patriarch to Priest. The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi* (SBL Early Judaism and Its Literature, 09). Georgia, Scholars Press, 1996.
- KNIBB, M. A. Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: The Case of I Enoch. In: *Journal for the Study of Judaism* 32, n. 4 (2000): 396-415.
- KNIBB, M. A. *The Ethiopic Book of Enoch: a New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Oxford, Clarendon Press, 1978.

- KLOPPÉLBOURG, J. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collection*, Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- KURIANAL, James. *Jesus Our High Priest: Ps 110,4 as the Substructure Of Heb 5,1-7,28*. Frankfurt, Peter Lang, 2000.
- KVANVIG, H. S. Jubilees — Between Enoch and Moses. A Narrative Reading. In: *Journal for the Study of Judaism* 25, n. 3 (2004a): 243-261.
- KVANVIG, H. S. The Watcher Story and Genesis an Intertextual Reading. In: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 18, n. 2 (2004): 163-183.
- KVANVIG, H. S. Gen 6,3 and the Watcher story. In: *Henoch* 25 (2003): 278-299.
- KVANVIG, H. S. Gen 6,1-4 as an Antediluvian Event. In: *Jornal for the Study of the Old Testament* 16 (2002): 79-112.
- LEWIS, T. J. 'Beelzebul'. In: FREEDMAN, D. N. *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. I. New Yourk, Doubleday, 1992.
- LIM, Timothy H. The Wicked Priests of the Groningen Hypothesis. In: *Journal of Biblical Literature* 112/3 (1993): 415-425.
- LUCK, Georg. *Arcana Mundi*. Vol I: *Magia miracoli e demonologia*. Mondadori, Milano, 1997.
- LUTHER, Link. *O Diabo: a máscara sem rosto*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- MACHADO, Jonas. *Transformação Mística na Religião do Apóstolo Paulo. Recepção do Moisés glorificado em 2 Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. São Bernardo do Campo, 2007.
- MACAHADO, Jonas. Cultura Popular e Religião: Subsídios para a Leitura de Textos Bíblicos a Partir da História Cultural de Carlo Ginzburg. In: *Oracula* 1.1, 2005.
- MALINA, Bruce. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta, GA: John Knox, 1981.
- MARTÍN, J. P. Alegoría de Filón sobre los ángeles que miraron con deseo a las hijas de los hombres. In: *CIRCE. Instituto de Estudios Clásicos*, n. 7 (2002): 261-282.
- MARTONE, C. Beyond *Beyond* the Essene Hypothesis: Some Observations on the Qumran Zadokite Priesthood. In: BOCCACCINI, G. *Enoch And Qumran Origins: New Light On A Forgotten Connection*. Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2005.
- MARTONE, C. Evil or Devil? Belial from the Bible to Qumran. *Henoch* 36 (2004): 115-127.
- MARTONE, C. Beyond *Beyond* The Essene Hypothesis? Some Observations on the

- Qumran Zadokite Priesthood. In: *Henoch* 25 (2003): 267-176.
- MEYERS, C. L. & MEYERS, E. M. *Zechariah 9-14: A New Translation With Introduction and Commentary*. New Haven; London, Yale University Press, 1998.
- MYERS, C. L. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo, Paulinas, 1992.
- MILIK, J. T. *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*. Oxford, Clarendon Press, 1970.
- MURRAY, R. The Origin of Aramaic 'îr, Angel. In: *Orientalia* (n.s.) 52 (1984): 303-317.
- NETO, Antonio Lazarini. *Messias Exorcista: O Combate aos Espíritos Imundos e a Estrutura de Marcos* (Exegese de Mc 1.21-28). dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 2007.
- NEYREY, Jerome H. The Idea of Purity in Mark's Gospel. In: *Semeia* 35 (1986): 91-127.
- NEWHEART, M. Willett. *My Name is Legion: the Story and Soul of the Gerasene Demoniac*. Collegeville, Liturgical Press, 2004.
- NEWSOM, C.A. The Development of I Enoc 6-19: Cosmology and Judgment. In: *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980): 310-29.
- NICKELSBURG, G. W. E. *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation*. Minneapolis, fortress, 2003.
- NICKELSBURG, George W. E. *1 Enoch: a Commentary on the Book of 1 Enoch, chapters 1-36; 81-108*. Minneapolis, Fortress, 2001.
- NICKELSBURG, G. W. E. The Bible Rewritten and Expanded. In: STONE, M. E. (ed.). *Jewish Writing of the Second Templo Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writing, Philo, Josephus*. Philadelphia (CRI 2/2), 1984.
- NICKELSBURG, George W. E. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*. Philadelphia, Fortress, 1981.
- NICKELSBURG, George W. E. The Book of Enoch in Recent Resarch. In: *Religious Studies Review*, 7 (1981b): 210-217.
- NICKELSBURG, George W. E. Enoc, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee. In: *Journal of Biblical Literature* 100 (1981c): 581-82.
- NICKELSBURG, George W. E. Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11. In: *Journal of Biblical Literature* 96, n. 3 (1977): 383-405.
- NOGUEIRA, Paulo A. S. O Mito dos Vigilantes: apocalípticos em crise com a cultura helenista. *Religião e Cultura*, n. 10 (2006): 145-155.
- NOGUEIRA, Paulo A. S. *Experiência religiosa e crítica social no Cristianismo primitivo*.

- São Paulo, Paulinas, 2003.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário Cristão*. Bauru, EDUSC, 2000.
- NOLLAND, J. *Word Biblical Commentary: Luke 9:21-18:34*. Vol. 35b. Dallas. Word, Incorporated, 2002.
- NÚÑEZ CARBULLANCA, César. Melquisedec y la cristologia del Evangelio de Juan. In: *Estudos de Religião* 22 (2008):14-52.
- OTERO, A. Santos. Livro de Los Secretos de Henoc (Henoc eslavo). In: DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antigo Testamento*. Vol. IV. Madri, Ed. Cristiandad, 1987.
- PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1996.
- PAGELS, Elaine. The Social History of Satan, Part II: Satan in the New Testament Gospels. In: *Journal of the American Academy of Religions*. 52\ 1 (1994): 221- 241.
- PAGELS, Elaine. The Social History of Satan, the 'Intimate Enemy': A Preliminary Sketch. In: *Harvard Theological Review*. 84/2 (1991): 105-128.
- PAGE, Hugh Rowland. *The Myth of Cosmic Rebellion. A Study of its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature*. Leiden, Brill, 1996.
- PENNEY, Douglas L. and WISE, M. O. By the Power of Beelzebub an Aramaic Incantation Fórmula From Qumran (4Q560). In: *Journal of Biblical Literature* 113/4 (1994): 627-650.
- PESAVENTO, Sandra J. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. In: *Revista Brasileira de História* 29 (1995).
- PIÑERO, Antonio. Testamentos de los Doce Patriarcas. In: DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antigo Testamento*. Vol. V. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987.
- POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo, UNESP, 1998.
- RABUSKE, Irineu J. *Jesus Exorcista. Um estudo exegético e hermenêutico de Mc 3,20-30*. São Paulo, Paulinas, 2001.
- RAVID, Liora. Purity and Impurity in the Book of Jubilees. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13.1 (2002): 61-86.
- REED, Annette Yoshiko . *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*. New York, Cambridge University Press, 2005.
- REED, J. L. *Archeology and the Galilean: A Re-examination of the Evidence*. Harrisburg, Trinity Press International, 2000.
- RILEY, G. J. 'Demon'. In: TOORN, Karel van der (ed.). *Dictionary of Deities and*

- Demons in the Bible*. Leiden. Boston. Köln, Brill, 1999.
- ROBINSON, J. M., HOFFMANN, P., & KLOPPENBORG, J. S. *The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas With English, German, and French Translations of Q and Thomas*. (Hermeneia critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis; Leuven, Fortress Press; Peeters, 2000.
- RUSSEL, Jeffrey Burton. *O Diabo: as percepções do mal da antiguidade ao cristianismo primitivo*. São Paulo, Paulus, 1997.
- RICOEUR, P. Poética e simbólica. In: *Iniciação a prática da teologia*. São Paulo, 1992. .
- RICOEUR, P. *Finitud y Culpabilidad*, Madrid, 1969.
- RUITEN, Jacques Van. A Literary Dependency of Jubilees on 1 Enoch? In: BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch And Qumran Origins: New Light On A Forgotten Connection*. Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2005.
- RUITEN, Jacques Van. *Primaeval History Interpreted. The Rewriting of Genesis I-II in the Book of Jubilees*. Leiden.Boston.Köln, Brill, 2000.
- SACCHI, P. Enochism, Qumranism and Apocalyptic: Some Thoughts on a Recent Book. In: *Henoch 20* (1998): 357- 365
- SACCHI, P. *Jewish Apocalyptic and its History*. JSPSup 20. Sheffield, Sheffield Academic, 1990.
- SCHIAVO, Luigi. *A Batalha Escatológica na Fonte dos Ditos de Jesus. A Derrota de Satanás na Narrativa da Tentação (Q 4,1-13)?* Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 2003.
- SCHIAVO, Luigi. O Simbólico e o diabólico: a vida ameaçada. In: *Phoênix* 8 (2002): 230-243.
- SCHIAVO, Luigi. O mau e suas representações simbólicas. O universo mítico e social das figuras de Satanás na Bíblia. In: *Estudos da Religião* 19 (2000): 65-83.
- SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios em Decápole. Exegese, história, conflito e interpretação de Mc 5,1-20*. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 1999.
- SCHMIDT, Brian B. The ‘Witch’ of En-Dor, 1 Samuel 28 and Ancient Eastern Necromancy. In: MEYER, Marvin; MERECKI, Paul (ed.). *Ancient Magic and Ritual Power*. LEIDEN/NEW YORK/ KÖLN, Brill, 1995.
- SEBASTA, J. L. Women’s Costume and Feminine Civic Morality in Augustan Rome. *Gender e History* 9/3 (1997): 529-541.
- SMITH. Morton. *Jesus the Magician*. São Francisco, Harper & Row Publisher, 1978.

- STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro, Gryphus, 2003.
- STRELAN, R. The Fallen Watchers and the Disciples in Mark. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 20 (1999): 73-92.
- STROUMSA, G. *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Nag Hammadi Studies 24). Leiden, E.J. Brill, 1984.
- SUTER, David. Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6-16. In: *Hebrew Union College Annual* 50, n. 01. (1979): 114-135.
- STUCKENBRUCK, L. The Sequencing of Fragments Belonging to the Qumran Book of Giants: an Inquiry Into the Structure and Purpose of an Early Jewish Composition. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16 (1997): 3-24.
- SWETNAM, Jones. *Gramática do Grego do Novo Testamento*. Parte I: Morfologia. Vol I. São Paulo, Paulus, 2002.
- TAYLOR, V. *Evangelio segun San Marcos*. Madri, Ediciones Cristiandad, 1980.
- TERRA, K. R. C. Um Lar (Celestial) Para Quem Não Tem Casa: Uma Historia Da Tradição de 1 Pedro. In: *Âncora Revista Digital de Religião*, 2008.
- TERRA, K. R. C. Comunidade Apocalíptica de I Pedro: O sofrimento como anúncio consolador escatológico. In: REIME, H.; VALMOR, Silva. *Libertação - Liberdade. Novos olhares: contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo, OIKOS, 2008.
- TOORN, Karel Van Der & BECKING, Bob. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible: Second Extensively Revised Edition Book Description*. Leiden.Boston. Köln, Brill, 1999.
- TUSCHLING, R. *Angels and Orthodoxy*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.
- VAAGE, Leif E. O Cristianismo Galileu e o Evangelho Radical em Q. In: *RIBLA* 22 (1995): 84-108.
- VAAGE, Leif E. *Galilean Upstarts. Jesus' First Followers According to Q*. Harrisburg, Trinity Press International, 1994.
- VANDERKAM, James C. Viewed Rom Another Angle: Purity and Impurity in the Book of Jubilees. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13.2 (2002): 209-215.
- VANDERKAM J. The Interpretation of Genesis in 1 Enoch. In: FLINT, P.W. (ed.). *The Bible at Qumran. Text, Shape and Interpretation*. Grand Rapids, 2001.
- VANDERKAM, James C. The Angel Story in the Book of Jubilees. In: CHAZON, Esther G. and STONE, Michael. *Pseudepigraphic Perspectives: the Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls*. Studies on the texts of the desert of

- Judah XXXI. Leiden. Boston. Köln, Brill, 1999.
- VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man for All Generations*. Columbia, University of South Carolina Press, 1995
- VANDERKAM, James C. *The Dead Sea Scrolls Today*. Grand Rapids, Eerdmans, 1994.
- VANDERKAM, James. C. Jubilees, Book of. In: Freedman, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary Anchor Bible Dictionary*. Vol. IV. New York, Doubleday, 1992.
- VANDERKAM, James C. *Enoch and the Growth of an apocalyptic Tradition*. CBQMS 16. Washington, DC: CBA, 1984.
- VANDERKAM, James C. The Theophany of Enoch. In: *Vetus Testamentus* 23, n. 2 (1973): 129-150.
- YONGE, C.D. *The Works of Philo Complete and Unabridged*. Peabody, Hendrickson, 1961.
- WEGNER, Uwe. Demônios, maus espíritos e a prática exorcista de Jesus segundo os evangelhos. In: *Estudos Teológicos*, n. 2 (2003): 83-103.
- WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento. Manual de Metodologia*. 3 ed. São Leopoldo/são Paulo, Sinodal/Paulus, 2002.
- WAHLEN, Clinton. *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/185). Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.
- WINTERMUT. O.S. Jubilees. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. II. New York, Doubleday, 1983.
- WOLFF, Hans Walter. *Bíblia: Antigo Testamento. Introdução aos escritos e aos métodos de estudo*. São Paulo, Paulinas, 1978.
- WOODRUFF, Archibald M. O Demoníaco no Evangelho de Marcos. In: *Estudos de Religiã* 33 (2007):108-120.
- WRIGHT, A. T. Evil Spirits in Second Temple Judaism: the Watcher Tradition as Background to the Demonic Pericopes in the Gospels. In: *Enoch* 28 (2006): 141-160.
- WRIGHT, A. T. Some Observations of Philo's de Gigantibus and Evil Spirits in Second Temple Judaism. In: *Journal for the Study of Judaism* 36, n.4 (2005): 472-488.
- WRIGHT, A. T. *The Origin of Evil Spirits. The Reception of Genesis 6.1-4 in Early Jewish Literature* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2 Reihe - WUNT 198). Tübingen, Mohr Siebeck, 2005b.



