

MESSIAS EXORCISTA: COMBATE AOS ESPÍRITOS IMUNDOS E
A ESTRUTURA DO EVANGELHO DE MARCOS
(Exegese de Mc 1.21-28)

Antonio Lazarini Neto

Orientador:

PROF. DR. PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA

SINOPSE

Pertence ao senso comum atribuir-se à forças malévolas os dissabores que ocorrem ao ser humano, desde intentos pessoais que não dão certo até fenômenos naturais, tais como terremotos, enchentes, etc. A Deus, credita-se a paz entre os povos e as bem-aventuranças da vida.

A imaginação do demoníaco é sempre muito forte, evocando imagens de seres horrendos que aparecem com asas de morcego, chifres, rabo e em cores flamejantes e tenebrosas que, apesar de assombrar o dia-a-dia das pessoas, acabam sendo nada mais do que tentativas de explicar e “personalizar” a realidade abstrata do mal.

Este estudo tem por objetivo fazer uma análise literária do texto de Marcos 1.21-28, procurando investigar uma possível influência de tradições populares de povos e culturas antigas sobre a redação do Evangelho segundo Marcos em sua forma de descrever os relatos de exorcismo (Para isto, examinaremos as concepções do mal em várias correntes de tradição numa seqüência histórica relativa para vislumbrar como ao longo do tempo os povos têm imaginado o mal).

A hostilidade, o dualismo, a luta cósmica parecem constituir elementos comuns percebidos nas fontes literárias da antiguidade. Todavia, o Evangelho de Marcos tende a fazer um uso particular da figura de demônios e espíritos imundos contrapondo-os a Jesus.

Na Bíblia Hebraica, Satanás e os demônios fazem parte do cenário, mas são quase que ignorados e servem aos propósitos soberanos de Iahweh, enquanto que nos relatos de exorcismo tais figuras adquirem uma importância fundamental. Tudo o que ameaça a ordem estabelecida por aquele grupo social onde a narrativa se concentra acaba sendo identificado como manifestações de demônios e espíritos malignos.

ABSTRACT

It belongs to the common sense to attribute to dark devilish power occasional misfortunes such as non-successful plans, natural phenomena like storms and floods. To God we only associate peace, happiness and hope of a good life.

Human imagination of demoniac is strong, calling on mind bizarre images with bat wings, tails when not also flame colored in a tentative to explain and “to personalize” the image from abstract reality of evil.

This work has the objective to analyze Mark 1:21-28, searching a eventual influence of popular traditions of people and ancient cultures over the gospel according to Marc, considering the exorcisms description we can find in the book (So we will exam the conceptions of evil according to some traditions in a historic sequence to see in a long run how people call on mind the evil).

The hostility, the dualism, the cosmic battle seems to be common elements in ancient literary sources. However, the Mark's gospel tends to do an use peculiar of the demons' illustration and filthy spirits opposing them to Jesus.

In the Hebraic Bible, Satan and the demons are itself part of the scenery, but they are almost ignored and serve the sovereign purpose of *Iahweh*, while in the exorcism accounts such beings has vital importance. All the threats the natural order established on a social group where the narrative takes place is identified as demonic and devil spirits manifestation.

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO

1. O Domínio da Crença em Demônios.....	06
2. O Dualismo do Novo Testamento: Cristo <i>versus</i> Diabo.....	07
3. Possessão e Espíritos Imundos.....	10
4. Referencial Teórico.....	11

CAPÍTULO I:

HERANÇAS E INFLUÊNCIAS NA QUESTÃO DO MAL NO MEDITERRÂNEO

1. Judaísmo e suas antigas tradições acerca do Mal.....	13
2. O Período Persa e a sistematização dos demônios.....	24
3. Helenismo: Período de Sincretismo e Criatividade.....	33
4. Efeitos das práticas imperiais Romanas na Galiléia Antiga.....	43
5. Conclusão.....	51

CAPÍTULO II:

AS DEFINIÇÕES E CARACTERIZAÇÕES DO MAL NA LITERATURA JUDAICO-CRISTÃ

1. A tradução da LXX: Deuses e Ídolos viram Demônios.....	54
2. O Testamento de Salomão: Magia e Exorcismo.....	58
3. O livro dos Jubileus e o <i>Mastema</i>	68
4. O Testamento dos Doze Patriarcas e “Belial”.....	77
5. Conclusão.....	84

CAPÍTULO III:

MARCOS 1.21-28: ESPÍRITO IMUNDO NA PRIMEIRA AÇÃO PÚBLICA DE JESUS DESCRITA EM MARCOS

1. Considerações acerca do Estilo de Marcos.....	87
1.1. Estilo Literário: tradição oral e textualidade.....	87
1.2. Estilo Gramatical: vocabulário, sintaxe e estruturação.....	90
1.3. Estilo Redacional: Inconfundível fundo semítico.....	95
2. Demônios e Espíritos Imundos na redação de Marcos: visão panorâmica.....	101
2.1. Mc 1.21-28: Confronto Inaugural na Sinagoga de Cafarnaum.....	104
2.1. Mc 5.1-20: Confronto em Gerasa.....	107
2.2. Mc 7.24-30: Confronta na Região de Tiro.....	113
2.3. Mc 9.14-29: Confronto na Descida do Monte da Transfiguração.....	119
2.4. Considerações Finais.....	124
3. Marcos 1.21-28: Exegese e Aproximações.....	130
3.1. Texto Grego e Tradução.....	133
3.2. Crítica Textual e Moldura da Narrativa.....	135
3.3. Comentário: Estrutura, Semântica e Análise Léxica.....	137
 CONCLUSÃO.....	 156
 APÊNDICE I:.....	 160
 COLABORAÇÃO ARQUEOLÓGICA: CAFARNAUM NA ROTA DAS CARAVANAS PARA DAMASCO – PROJEÇÕES SOCIAIS	
1. Tell Hum: A Localização da Antiga Cafarnaum.....	162
2. Cafarnaum: Lugar de Curas e Milagres nos Evangelhos.....	165
3. As descobertas arqueológicas no sítio em Tell Hum.....	167
 BIBLIOGRAFIA.....	 177

ABREVIATURAS

ARA = Almeida Revista e Atualizada

ARC = Almeida Revista e Corrigida

AT = Antigo Testamento

C.H. = *Corpus Hermeticum*

LXX = Septuaginta

NT = Novo Testamento

NTS = New Testament Studies

TestXII = Testamento dos Doze Patriarcas

INTRODUÇÃO

1. O Domínio da Crença em Demônios

Estudos¹ mostram que a imaginação popular atribui ao mal tudo o que está fora da compreensão humana e distante de uma explicação razoável, criando figuras e ícones que representem o demoníaco. Nota-se que a idéia do mal tem suas variantes conforme o momento histórico, o contexto sócio-econômico-político-cultural do local, a cosmovisão do povo e a identidade do grupo social. Tais ícones concebidos pela imaginação popular talvez tenham o seu papel como um mecanismo intrínseco à raça humana.

No mundo antigo, a maioria das pessoas olhava para o universo e o via habitado por seres invisíveis que, embora transcendentem no sentido da impossibilidade – via de regra – de serem vistos ou tocados, sua presença interferia no mundo e na vida visível dos humanos. Segundo Elaine Pagels, “os antigos egípcios, gregos e romanos imaginavam deuses, deusas e seres espirituais de diversos tipos, enquanto alguns judeus e cristãos, monoteístas ostensivos, falavam cada vez mais em anjos, mensageiros celestiais de Deus, e alguns até em anjos decaídos e demônios”.²

Também no Antigo Testamento encontramos “traços de uma semelhante fé popular em espíritos”.³ Pagels salienta que “a conversão do paganismo ao judaísmo ou ao cristianismo implicava, acima de tudo, transformar a maneira como o indivíduo encarava o mundo invisível”.⁴

Assim, a história da religião vem colecionando crenças acerca do mal, vendo seres celestiais e demoníacos no encaço dos homens, na tentativa de pegá-los, possuí-los ou oprimi-los. As *Pseudo-Clementinas*, texto judaico-cristão do 2º século, dizia que os demônios ardem em desejos de entrar nos corpos, porque, não obstante sejam espíritos, desejam comer, beber, ter relações sexuais. Por isso se introduzem

¹ Como é o caso de: LINK, Luther. *O Diabo: a Máscara sem Rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

² PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações S.A., 1996. p.14.

³ BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. São Paulo: Editora Loyola, 1988. p.273.

⁴ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás* p.14.

nos corpos dos homens para ter aqueles órgãos dos quais precisam para seus objetivos.⁵

Pagels alega que na tradição judaico-cristã, as descrições de anjos e anjos decaídos apontam para um interesse pelo mundo particular dos relacionamentos humanos. Para ela, os “Evangelhos *são* sobre amor, mas desde que a história que contam envolve traição e assassinato, incluem também elementos de hostilidade que evocam imagens demoníacas”.⁶ No Evangelho de Marcos, por exemplo, o ministério de Jesus é caracterizado como envolvendo uma luta incessante entre o Cristo e os demônios que, ao que parece, pertencem ao “reino” de Satanás (cf. Mc 3.23-27). Para que os cristãos reforçassem sua própria identificação com Deus demonizavam seus adversários, fossem eles judeus, pagãos ou dissidentes cristãos, aos quais chamavam de *hereses*. Para Pagels, isso reflete a “tendência universal de considerar o próprio povo como humano e ‘desumanizar’ os outros povos”.⁷

2. O Dualismo do Novo Testamento: Cristo *versus* Diabo

No NT, Jesus e seus discípulos contam com a presença de um inimigo implacável – *Satã*, “tramando incessantemente a ruptura da fidelidade ao Senhor e pondo a perder os seus corpos e almas”.⁸ Pagels ressalta que “os autores dos evangelhos compreenderam que a história que tinham que contar pouco sentido faria *sem* Satanás”⁹. A idéia é que a traição e conseqüente morte de Jesus faziam parte de um vasto conflito cósmico, onde a batalha final ainda não fora travada, muito menos vencida.

No Evangelho de João, aos judeus que rejeitam os ensinamentos de Jesus é dito: *Vós sois do diabo, que é vosso pai, e quereis satisfazer-lhe os desejos* (Jo 8.44). Apesar de João não falar diretamente em exorcismos, não deixa de identificar o

⁵ Veja: *Pseudo-Clementinas*, IX, 10, PG, 2,248.

⁶ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.15.

⁷ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.17.

⁸ NOGUEIRA, Carlos R.F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. p.26.

⁹ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.34.

“mundo” e os judeus como os opositores de Jesus. “O clima apocalíptico típico do começo do I séc. ainda está presente, embora se expresse em imagens diferentes.”¹⁰

Segundo os sinóticos, na Palestina, ao tempo de Jesus, havia uma proliferação demoníaca sem precedentes, o mundo dos evangelistas estava dominado pela crença em demônios. Nesse cenário, que evoca uma guerra cósmica, Jesus é apresentado como “um tipo de fazedor de milagres que age com a autoridade de origem divina, mas sem a mediação das formas, rituais e instituições através das quais esse poder divino costuma se manifestar”.¹¹

O texto da tentação de Jesus na Fonte Q, que parece estar “mais bem conservado na versão de Lucas”¹², cujo registro se encontra em Lc 4.1-13 com paralelo em Mt 4.1-11 (Marcos contém um resumo do relato – Mc 1.12-13; João não faz menção ao fato), está relacionado com a batalha escatológica entre o bem e o mal. Schiavo diz que, neste relato da tentação, “Jesus, levado por *Satanás*, contempla seu domínio terrestre e é desafiado a se submeter a ele”.¹³

O Evangelho de Marcos, entre os sinóticos, chama a atenção pelo volume de material referente à atividade exorcista de Jesus. Para Marcos, Jesus vive num confronto direto com *Satanás*, simbolizado pela Lei judaica (Mc 1.21-28), pelas legiões romanas na Decápole (5.1-20), pelo preconceito (7.24-30), pela doença (9.14-29), ou pelo templo (11.15-18).¹⁴ Em sua concepção, os demônios são “espíritos imundos”, os quais tornam “*os homens incapazes de entrar em contato com Deus, incompatíveis com a sua natureza*” (...) “*também podem ser alienantes, apoderando-se do homem, despersonalizando-o, e possuindo-o*”.¹⁵

Para o Apóstolo Paulo, *Satã* governa aqueles que não aceitaram a palavra de Cristo. Ele cega os incrédulos para que não vejam a luz do Evangelho (cf. 2Co 4.4). Em Atos 26.18, Lucas narra como Paulo teria definido sua tarefa, conforme lhe fora

¹⁰ SCHIAVO, Luigi. *O Mal e suas Representações Simbólicas*. p.78.

¹¹ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: A vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1994. p.192.

¹² SCHIAVO, Luigi. A Apocalíptica Judaica e o Surgimento da Cristologia de Exaltação na Narrativa da Tentação de Jesus (Q 4.1-13). *Revista Oráculo – número 1*(2005), p.4.

¹³ SCHIAVO, Luigi. A Apocalíptica Judaica. p.14.

¹⁴ SCHIAVO, Luigi. *O Mal e suas Representações Simbólicas*. p.78.

¹⁵ SCHIAVO, Luigi. *O Mal e suas Representações Simbólicas*. p.78.

revelada por Jesus na visão do caminho de Damasco: *para lhes abrires os olhos e os converteres das trevas para a luz e da potestade de Satanás para Deus*. Para Paulo, as coisas que os pagãos sacrificavam eram a demônios e não a Deus (cf. 1Co 10.20), e a Epístola aos Efésios, dá voz ao sentido de guerra espiritual experimentado pelos cristãos de seu tempo, ao avisar que não estavam lutando contra meros seres humanos, mas “*contra os principados e as potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal, nas regiões celestes*” (Ef 6.12).

O Livro do Apocalipse retrata uma interessante visão da história mítica, apresentando traços fortes de um dualismo radical. Nele, encontramos “visões horripilantes e irracionais, invocando imagens proféticas tradicionais de animais e monstros, para caracterizar os poderes de Roma, que identifica com o diabo e Satanás”.¹⁶ No cap. 12.1-11 “tem-se a visão do céu, o conflito celeste entre anjos e a expulsão para a Terra do Dragão (a Antiga Serpente, o Diabo, Satanás)”.¹⁷ Nessa narrativa, à semelhança de Gn 6.1-4 e 1Enoque 6-7, encontramos a interpretação que relaciona a origem do mal à queda dos anjos.

Na literatura neotestamentária todo o Universo passa a ser encarado como dividido entre dois reinos: o de Cristo e o do diabo. Enquanto Jesus se vê incumbido na missão de destruir o reino do Mal, *Satã* se esforça de todos os modos para impedir a expansão do reino do Cristo. Desse modo, o diabo conta com o auxílio de uma multidão de demônios inferiores que levam os homens a rejeitarem a Jesus e afligem os seres humanos com sofrimentos físicos.

O texto do Novo Testamento reflete uma atmosfera de luta. Segundo o registro de João, Jesus havia dito que “*o príncipe deste mundo já está julgado*” (Jo 16.11), criando uma atmosfera de otimismo brilhante e de certeza da vitória final, antecipando o fim da dominação do Mal, o que certamente animava os cristãos do primeiro século. Isso se dava pelo fato de que, aos olhos de todos, “*Satã* e seus exércitos estavam em uma posição de dependência absoluta frente a Deus e de total

¹⁶ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.153.

¹⁷ SCHIAVO, Luigi. *O Mal e suas Representações Simbólicas*. p.81.

impotência no enfrentamento com o Messias”.¹⁸ Conclui-se que no NT tudo que afasta os homens de Deus é uma “manifestação do diabo”.¹⁹

3. Possessão e Espíritos Imundos

Um grande desafio ao nosso estudo é entender a concepção que o autor do Evangelho de Marcos tem do mal e, conseqüentemente, o significado que ele pretende dar ao fenômeno da possessão ao utilizar o termo *pneuma akátharton* (espírito imundo) para designar o mal que possui a pessoa. Marcos “personifica” quase sempre o mal na figura do espírito imundo ao descrever possessões e exorcismos.

Pelo menos ao que se refere à Bíblia Hebraica, o Antigo Testamento, não era comum o uso dessa expressão, ela aparece apenas uma vez em Zacarias 13.2: “Acontecerá, naquele dia, diz o Senhor dos Exércitos, que eliminarei da terra os nomes dos ídolos, e deles não haverá mais memória; e também removerei da terra os profetas e o espírito imundo”. A LXX traduziu por *to pneuma to akatharton* a expressão hebraica *ruah tame*. A palavra *tame* e seus derivados ocorrem 279 vezes, sendo aproximadamente 64% em Levítico e Números e 15% em Ezequiel, geralmente com o sentido de impureza cerimonial.

Já nos escritos extracanonicos do judaísmo tardio a designação “demônio” aparece relativamente poucas vezes. Esses seres malfazejos geralmente são chamados “espíritos” (Jubileus 10.5,8; 11.5; 19.28; Enoque Etíope 15.1-12; 19.1; 1QS 3.24), bem como “espíritos maus” (Jubileus 10.3,13; 11.4; 12.20; Enoque Etíope 15.8s; 1QM 15.14: “espíritos de perversidade”), “espíritos impuros” (Enoque Etíope 99.7; ver Jubileus 10.1), “espírito de Mastema” (Jubileu 19.28) ou “espíritos de Beliar” (Testamento de Issacar 7.7; Testamento de Dã 1.7; Testamento de José 7.4; 1QM 13.2,4,11s.; CD 12.2; ver Testamento de Rúben 2.2)²⁰. Isso pode nos conduzir a pensar que as concepções do mal condensadas na narrativa de Marcos

¹⁸ NOGUEIRA, Carlos R.F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. p.27.

¹⁹ NOGUEIRA, Carlos R.F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. p.26.

²⁰ BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. p.274-275.

parecem refletir mais a imaginação da literatura apócrifa e pseudepigráfica do que aquela expressa no Antigo Testamento.

4. Referencial Teórico

Essa pesquisa usará como referencial teórico o conceito de aculturação, analisando até que ponto a cultura judaica substituiu seus padrões tradicionais por outros, em decorrência da assimilação de elementos culturais de grupos sociais com quem manteve contato regular em circunstâncias anteriores, bem como na época de Jesus. Compreender as articulações entre as diferentes peças do conjunto social, ou seja, a economia, a política, a estrutura social, as heranças culturais e culturais, nos ajudarão a entender o imaginário coletivo no qual o texto de Marcos está envolvido, levando em consideração que o homem é produtor e produto da cultura, abrangendo os vários aspectos e dimensões da vida societária.

A população de Israel, especialmente da Galiléia e de seus arredores, representava uma mescla de culturas herdada das “idas” e “vindas” do povo judeu aos cenários de cativo Babilônico e Assírio e da dominação dos impérios persa e romano. Desse modo, período de tempo do qual se ocupa nossa pesquisa constitui-se uma era dominada por sérias conturbações sociais em Israel, palco de batalhas militares e de sucessivas tentativas de libertação nacional patrocinadas por movimentos populares. Os contemporâneos de Jesus viveram no mundo romano e partilharam de muitas de suas percepções ao mesmo tempo em que as combateram.

Outro conceito sobre o qual trabalharemos nesta pesquisa diz respeito à linguagem simbólica, de como ela reflete e transforma a experiência de vida de um determinado grupo social, cuja intenção é a percepção das limitações dos galileus no que se refere à pureza nestas narrativas onde “espíritos imundos” são mencionados, estrangeiros e cidades estrangeiras na Palestina (Decápole), mulher estrangeira com filha possuída por um demônio, puro e impuro na dieta alimentar, etc. As estruturas sociais e as instituições estabelecidas impõem sentido a realidade vivida pelo grupo. Será necessário compreender a luta e a elaboração de sentido para recuperar a figura real do que está sendo descrito.

CAPÍTULO I:

**HERANÇAS E INFLUÊNCIAS NA QUESTÃO DO MAL NO
MEDITERRÂNEO**

1. O JUDAÍSMO E SUAS ANTIGAS TRADIÇÕES ACERCA DO MAL

O povo de Israel se originou das muitas tribos existentes na antiga Mesopotâmia, e, portanto, herdou naturalmente um sistema de crenças religiosas estreitamente ligadas ao conjunto de mitos e práticas hieráticas existentes naquela região.

Para Peter Stanford, muitas das “noções cristãs que ainda hoje são tidas como autênticas jamais teriam evoluído, ao menos em termos práticos, se não houvesse a proteção da semente-mãe que foi o judaísmo”.²¹

Luigi Schiavo considera que *se* a crença no mal fazia parte desde sempre da teologia de Israel, sobretudo da religiosidade popular, ela se expandiu no judaísmo tardio. Ressalta ainda que, o demônio como “figura independente do mal, é difícil de ser identificado 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 (...)”.²²

Stanford considera que “a ele [diabo] são creditados alguns antepassados nas antigas civilizações do Oriente Próximo (...); não há um começo relevante capaz de explicar sua proeminência e todos os seus poderes, mas a sua proximidade com outros deuses não deve ser ignorada”.²³ Ao que parece, as antigas civilizações tendiam a ver “bem e mal” como duas faces de uma mesma divindade. Exemplo disso é o Egito, onde *Seth* e *Horus* representavam o deus benigno do sol, enquanto o outro era o deus malévolos do deserto. A felicidade, segundo criam, estava em encontrar a harmonia (ou *ma'at*) entre essas duas forças conflitantes.

De fato, é possível se verificar nos textos mais antigos, anteriores ao exílio babilônico (séc. VI a.C.), quando o conceito “diabo” era ainda inexistente, que aquilo que nas religiões pagãs é considerado como vindo das potências demoníacas é atribuído diretamente ao Deus *Iahweh*, único autor do bem e do mal. Se houvesse

²¹ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003.p.25

²² SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole: Exegese, História, Conflitos e Interpretações de Mc 5.1-20*. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 1999. p.133.

²³ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. p.XXIII.

alguma manifestação do mal só poderia vir dele, pois só havia ele. Em Is 45.6, encontramos: “*Para que se saiba, até ao nascente do sol e até ao poente, que além de mim não há outro; eu sou o SENHOR, e não há outro*”. O vulto diabólico do Senhor manifesta-se particularmente nos episódios ligados à libertação de seu povo da escravidão egípcia, nos quais *Iahweh* aparece sob o aspecto tipicamente satânico do tentador.

Esse Deus, “tido como único responsável pelos males existentes no mundo, era apresentado com traços mais diabólicos do que divinos [ou, pelo menos, tão diabólicos quanto divinos]”²⁴, pois conforme Deuteronômio 28.63 dentre as ameaças nefastas de maldição, Ele “*se alegrará em vos fazer perecer e vos destruir*”. Em Lamentações 3.38 encontramos a seguinte questão retórica: “*Acaso não procede do Altíssimo assim o mal como o bem?*”

Para o judaísmo tardio, a singularidade e transcendência de *Iahweh* já haviam sido aceitas como básicas para o conceito de Deus. Menos repetidamente no Antigo Testamento do que nos livros deuterocanônicos ou não canônicos do judaísmo, encontramos referências à singularidade de *Iahweh* que correspondia a uma nova compreensão da realeza de Deus (cf. MI 1.14; SI 103.19; 145.1s.). Em face dessa visão da realeza divina, a transcendência de Deus era vista como distante. Todavia, a área entre *Iahweh* e o homem estava longe de ser “vazia”, pois “estava ocupada pelo mundo intermediário dos anjos, que constituía um elo entre o Deus distante e o homem”.²⁵

O Deuteroisaiás, como Israel no período dos reis, ainda cria que o bem e o mal vinham de *Iahweh*, o criador da luz e das trevas, da paz e da tribulação (cf. Is 45.7). Aos poucos, os homens convenceram-se de que *Iahweh* poderia fazer apenas o bem e de que o mal, em face disso, teria uma origem diferente. “Essa origem era vista como sendo incorporada a *Satã*, antagonista de *Iahweh*.”²⁶

²⁴ MAGGI, Alberto. *Jesus e Belzebu, Satanás e Demônios*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2003. p.18.

²⁵ FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. p.466.

²⁶ FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*.p.467.

Na concepção de Stanford esta visão de *Iahweh* como o único e responsável pelo mal começa a ser corroída no Livro de Jó, ou “porque nele foram proclamados os dilemas e as dúvidas que sempre afligiram a humanidade, ou por ele ter sido um documento subsequente”.²⁷ De fato, pode se considerar o Livro de Jó como a primeira aparição de *Satã* (*não menção do nome*), mas aqui ele ainda está sob as asas de *Iahweh*.

Todavia, não se deve esquecer que o nome “*Satã*” (Satanás) aparece anteriormente em 1Crônicas 21.1. Segundo o cronista, Davi fora induzido a fazer o censo por *Satã*: “*Então, Satanás se levantou contra Israel e incitou a Davi a levantar o censo de Israel*”. Aqui *Satã* assumira uma função anteriormente atribuída a *Iahweh*, pois o autor de 2Samuel 24.1 relata que “*tornou a ira do SENHOR a acender-se contra os israelitas, e ele incitou a Davi contra eles, dizendo: Vai, levanta o censo de Israel e de Judá*”. Essa diferença de relatos que são tidos como paralelos pode ser compreendida considerando *Satã* como o lado mau de *Iahweh* ou considerando *Satã* como o agente que realiza o mal sob as ordens de *Iahweh* (ou seja, nos moldes de Jó).

Fohrer lembra que “no começo do período pós-exílico encontramos as primeiras menções de *Satã*, mas como parte do mundo de *Iahweh*, um membro da corte celestial (Zc 3.1s.; Jó 1.6s.; 2.1s.) que aparece com outros membros diante de *Iahweh* para uma audiência, apresenta-lhe um relatório e recebe instruções de Deus”.²⁸ *Satã* assemelha-se a uma espécie de promotor público, que aponta os erros dos homens, segundo o modelo das cortes reais do Antigo Oriente.

Embora os inimigos externos de Israel fossem considerados seres sobre-humanos, tais seres eram vistos, em geral, como animais e monstruosos. Todavia, as imagens mitológicas escolhidas para descrever a luta contra compatriotas judeus não eram grotescas, mas com “mais frequência identificavam seus inimigos judeus com um membro importante, ainda que traiçoeiro, da corte divina a quem chamavam de o Satanás”.²⁹

²⁷ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. p.XXXI.

²⁸ FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. p.467.

²⁹ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.65.

Assim, na Bíblia Hebraica, Satanás não aparece como o líder do Império do Mal. Suas aparições em Números (22.21-35) e em Jó (1.6-12; 2.1-7) eram de um servo obediente, um anjo (heb. *malak* – “mensageiro”). Carlos R.F.Nogueira, reportando-se à tradição bíblica veterotestamentária, diz que “a idéia do mal é algo indefinido, ou seja, ele existe, mas não é incorporado em uma determinada personagem”.³⁰

Para Joanne K. Kuemmerlin-McLean, a discussão da identidade, natureza e papel dos demônios no Antigo Testamento é bem complicada, entre outras razões, pelo fato da tradução ser geralmente problemática. As traduções são influenciadas por muitos fatores: evidência filológica e tendências da época, teologia, e decisões prévias relativo à compreensão do termo “demônio” e os próprios modos de interpretar cada texto em particular. Também a identificação e a compreensão de demônios no Antigo Testamento são fortemente influenciadas pelo contexto maior dentro do qual é discutido esse tema; contextos passados incluíram “magia e feitiçaria, religião “popular”, rituais apotropáicos oficiais, simbolismo poético(...)”.³¹

“Em hebraico, os anjos eram quase sempre chamados ‘filhos de Deus’ (*bene elohim*) e imaginados como formando as fileiras hierárquicas de um grande exército ou como membros de uma corte real”,³² recorda Pagels. Os anjos eram enviados para cumprir uma missão específica autorizada e permitida por Deus, embora isso pudesse não ser apreciado pelos seres humanos. Satanás não era necessariamente maligno, mas enviado para determinadas tarefas, ainda que incomuns, como o anjo da Morte no relato de Êxodo fora enviado a matar os primogênitos do Egito.

Maggi recorda que no Antigo Testamento “Satanás não é considerado como inimigo de Deus, mas sempre *dos homens* e é empregado para indicar um obstáculo, o adversário, ou uma ação do adversário”.³³ Podemos notar esta mesma percepção em Pagels, quando escreve:

³⁰ NOGUEIRA, Carlos R.F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. p.15.

³¹ KUEMMERLIN-MCLEAN, Joanne K. Demons. In: FREEDMAN, David Noel (editor-chefe) *The Anchor Bible Dictionary* (vol. 2) New York, USA, 1992.p.139.

³² PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.66.

³³ MAGGI, Alberto. *Jesus e Belzebu*. p.29.

“A presença de Satanás numa narrativa era usada para explicar obstáculos ou reveses inesperados da fortuna. Os autores hebraicos atribuíam com frequência infortúnios ao pecado humano. Alguns, contudo, invocavam também esse personagem sobrenatural, o Satanás, que, por ordem ou permissão do próprio Deus, bloqueava ou se opunha a planos e desejos humanos. Esse mensageiro, porém, não era necessariamente maligno. Deus o enviava, como enviava o anjo da morte, para cumprir uma missão específica, embora uma missão que os seres humanos talvez não apreciassem.”³⁴

Schiavo lembra que no Antigo Testamento “Satanás é originalmente um ser humano: Davi é considerado um *Satanás* (= adversário) pelos generais filisteus que se preparam para a guerra contra Israel”³⁵. Tal referência encontramos em 1Sm 29.4: “*que não aconteça que no combate seja um Satanás (שָׂטָן – Satan) contra nós*”. O inimigo de Salomão chamado Rezom também é um *Satanás* em 1Reis 11.23: “*Também Deus levantou a Salomão outro adversário (שָׂטָן – Satanás), Rezom, filho de Eliada, que havia fugido de seu senhor Hadadezer, rei de Zobá*”. Para Johann Maier o significado do nome Satanás se situa “no âmbito das relações intra-humanas e em confrontações sociais”.³⁶

Para Pagels, “a tradição israelita define “nós” em termos étnicos, políticos e religiosos como “o povo de Israel”, ou “o povo de Deus”, contra “eles” – as (outras) nações (em hebraico *ha goyim*), os inimigos estrangeiros de Israel, não raro caracterizados como inferiores, depravados em sua moral e mesmo potencialmente amaldiçoados”.³⁷ Dessa forma, as tradições judaicas menosprezam as nações, levando os israelitas a serem muitas vezes agressivos na sua hostilidade contra as nações consideradas inimigas. Segundo Fohrer, “uma noção era que havia anjos de povos e nações, que asseguravam a irrestrita soberania de *Iahweh* sobre as nações

³⁴ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.66-67.

³⁵ SCHIAVO, Luigi. *O Mal e suas representações simbólicas*. p.67.

³⁶ MAIER, Johann. *Entre Los dos Testamentos: Historia y Religion em la Época Del Segundo Templo*. Salamanca: Ediciones Siguime, 1996. p.36.

³⁷ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás* p.62.

(Dt 32.8-9; Is 24.21); em Dn 4.14, o verdadeiro governo do mundo parece ser delegado a eles sob a autoridade soberana do Altíssimo”.³⁸

Os profetas do Antigo Testamento invocaram os monstros da mitologia Cananéia para simbolizar os inimigos de sua nação. O autor de Isaías, por exemplo, celebra o triunfo de Deus sobre figuras mitológicas tradicionais – sobre *Leviatã*, “serpente veloz” e o dragão, “serpente sinuosa” e “o monstro que está no mar” (cf. 27.1).

Segundo Schiavo há dificuldades no Antigo Testamento (diferente do que acontece no mundo cristão posterior) quanto à identificação de Satanás com o *império do mal* em função de três razões: “a primeira devido ao monoteísmo judaico, intolerante diante da emergência de outras figuras divinas; depois por não existir uma única e mesma palavra no AT para indicar o Mal e Satanás; enfim, porque a idéia de demônio como personificação do mal evoluiu com o passar do tempo, se tornando sempre mais complexa, negativa e ligada à origem do mal”.³⁹ Aparentemente, assevera Stanford, *Iahweh* “não deixa qualquer espaço para que alguma coisa possa se aproximar de uma personificação do mal, mas (Ele mesmo) é a inspiração que está por trás da selvageria mostrada pelos israelenses em relação aos seus inimigos”.⁴⁰

Na verdade, os judeus não possuíam uma demonologia definida. Não há no Antigo Testamento uma idéia clara da queda do anjo, o que há são sentenças que originalmente são dirigidas a reis, e mais tarde na nossa teologia moderna e sistematizada foram atribuídas à queda de Satanás. Uma dessas sentenças, remonta à descrição de Isaías da queda de um grande príncipe e se encontra em Isaías 14.12-17:

“Como caíste do céu, ó estrela da manhã, filho da alva! Como foste lançado por terra, tu que debilitavas as nações! Tu dizias no teu coração: Eu subirei ao céu; acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono e no monte da congregação me assentarei, nas extremidades do Norte; subirei acima das mais altas nuvens e serei

³⁸ FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. p.466.

³⁹ SCHIAVO, Luigi. *O Mal e suas Representações Simbólicas*.p.67.

⁴⁰ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. p.29.

semelhante ao Altíssimo. Contudo, serás precipitado para o reino dos mortos, no mais profundo do abismo. Os que te virem te contemplarão, hão de fitar-te e dizer-te: É este o homem que fazia estremecer a terra e tremer os reinos? Que punha o mundo como um deserto e assolava as suas cidades? Que a seus cativos não deixava ir para casa?”

Outra, dirigida ao rei de Tiro, encontra-se em Ezequiel 28:12-19:

“Filho do homem, levanta uma lamentação contra o rei de Tiro e dize-lhe: Assim diz o SENHOR Deus: Tu és o sinete da perfeição, cheio de sabedoria e formosura. Estavas no Éden, jardim de Deus; de todas as pedras preciosas te cobrias: o sárdio, o topázio, o diamante, o berilo, o ônix, o jaspe, a safira, o carbúnculo e a esmeralda; de ouro se te fizeram os engastes e os ornamentos; no dia em que foste criado, foram eles preparados. Tu eras querubim da guarda ungido, e te estabeleci; permanecias no monte santo de Deus, no brilho das pedras andavas. Perfeito eras nos teus caminhos, desde o dia em que foste criado até que se achou iniquidade em ti. Na multiplicação do teu comércio, se encheu o teu interior de violência, e pecaste; pelo que te lançarei, profanado, fora do monte de Deus e te farei perecer, ó querubim da guarda, em meio ao brilho das pedras. Elevou-se o teu coração por causa da tua formosura, corrompeste a tua sabedoria por causa do teu esplendor; lancei-te por terra, diante dos reis te pus, para que te contemplem. Pela multidão das tuas iniquidades, pela injustiça do teu comércio, profanaste os teus santuários; eu, pois, fiz sair do meio de ti um fogo, que te consumiu, e te reduzi a cinzas sobre a terra, aos olhos de todos os que te contemplam. Todos os que te conhecem entre os povos estão espantados de ti; vens a ser objeto de espanto e jamais subsistirás.”

Porém, os judeus possuíam “os seus *rûah raha* – espíritos malignos, enviados por Deus como punição. Esses espíritos, contudo, não tinham existência própria, traduzindo em sua caracterização uma preocupação de inculcar no povo hebreu, de

maneira indestrutível, a idéia de um Deus único, todo-poderoso, senhor do Bem e do Mal, por temor que o contato com outros povos e as tradições de sua região de origem levassem à adoração de outras divindades”.⁴¹

Algumas vezes o Antigo Testamento fala de um “espírito mau” que confunde os homens; mas trata-se de um espírito que vem de Deus (1Sm 16.14-23; 18.10; 19.9; ver também 1Rs 22.21-22). Desenvolveu-se aí um conceito de espíritos do mal, possivelmente incorporando aquilo que fora originalmente um espírito do mal ou da mentira emanado de *Iahweh*. É o caso do relato de 1Samuel 16, onde é dito que “*tendo-se retirado de Saul o Espírito do SENHOR, da parte deste um espírito maligno o atormentava*” (v.14). Não temos a informação do tipo de tormento que este espírito causava, porém é através desse fato que Davi se torna *escudeiro* (cf. v.21) de Saul e o verso 23 nos dá conta de que “*quando o espírito maligno, da parte de Deus, vinha sobre Saul, Davi tomava a harpa e a dedilhava; então, Saul sentia alívio e se achava melhor, e o espírito maligno se retirava dele*”. Todavia, o capítulo 18 de 1Samuel atribui a um espírito maligno o acesso de raiva que Saul experimentou contra Davi: “*No dia seguinte, um espírito maligno, da parte de Deus, se apossou de Saul, que teve uma crise de raiva em casa; e Davi, como nos outros dias, dedilhava a harpa; Saul, porém, trazia na mão uma lança, que arrojou, dizendo: Encravarei a Davi na parede. Porém Davi se desviou dele por duas vezes*” (v.10-11). Desta vez, nem a harpa de Davi trouxe paz ao atormentado Saul.

“Anteriormente, só de infortúnios externos os demônios tinham sido acusados; agora, apareciam também sob a forma de tentadores que incitavam os homens ao mal moral, ao pecado”⁴² nos lembra Fohrer.

Também são conhecidos “os espíritos de mortos que se podem evocar (1Sm 28.13; aqui designado como ‘*elohim*, “ente divino”)’”.⁴³ No meio do povo judaico, os invocadores de espíritos dos mortos não deveriam ser tolerados (Lv 19.31; 20.6, 27 e Dt 18.11). Esses tais foram expulsos do país pelo rei Saul (1Sm 28.9).

⁴¹ NOGUEIRA, Carlos R.F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. p.16.

⁴² FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. p.468.

⁴³ BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. São Paulo: Loyola, 1988. p.273.

Algumas expressões na Bíblia Hebraica têm sido identificadas como personificações de *Satã*. Tais termos invocam imagens mitológicas:

- **Azazel:** O termo encontra-se em Levítico 16.8,10,26: “lançará sortes sobre os dois bodes: uma, para o SENHOR, e a outra, para Azazel Mas o bode sobre que cair a sorte para Azazel será apresentado vivo perante o SENHOR, para fazer expiação por meio dele e enviá-lo a Azazel no deserto. Aquele que tiver levado o bode a Azazel, lavará as suas vestes, banhará o seu corpo em água e, depois, entrará no arraial”. Tem sido entendido como o nome próprio de um demônio do deserto. A etimologia é incerta; pode ser *bode* (‘ez) que *desaparece* (‘azal), ou o bode que “remove” os pecados do povo (= *bode emissário*, algumas traduções em português entendem assim). “No livro apócrifo de Enoque etíope é o chefe daqueles anjos (“filhos de Deus”) que se misturaram com os “filhos dos homens” (Gn 6.2-4)”.⁴⁴
- **Se’irîm:** o termo *se’ir* (pl. *se’irîm*) significa “bode”. “Mas nos textos a serem citados já é um demônio capriforme, figura, aliás, comum e compreensível entre nômades e agricultores. O bode agressivo, robusto, peludo e fedorento, prestava-se perfeitamente para se transformar num ser nocivo e temido”.⁴⁵ Levítico 17.7 *Iahweh* diz a Moisés que “nunca mais oferecerão os seus sacrifícios aos demônios (שְׁעִירִים – *se’irîm*), com os quais eles se prostituem.” O cronista diz que “Jeroboão constituiu os seus próprios sacerdotes, para os altos, para os sátiros (שְׁעִירִים – *se’irîm*) e para os bezeros que fizera” (2Cr 11.15). E Isaías profetiza que “nela [nas ruínas de Babilônia], as feras do deserto repousarão, e as suas casas se encherão de corujas; ali habitarão os avestruzes, e os sátiros (שְׁעִירִים – *se’irîm*) pularão ali” (13.21).

⁴⁴ DATTLE, Frederico. *O mistério de Satanás: Diabo e Inferno na Bíblia e na Literatura Universal*. São Paulo: Edições Paulinas, 1977. p.14.

⁴⁵ DATTLE, Frederico. *O mistério de Satanás*. p.14-15.

A tradução do termo para “demônio” origina-se nas versões grega (LXX) e latina (Vulgata). Alguns textos usam a palavra “sátiros” por ser uma preferência dos mais modernos.

- **Tsiyyîm:** Em Isaías 34.14, o profeta faz um discurso escatológico anunciando que “*as feras do deserto* (צִיִּים – *tsiyyîm*) *se encontrarão com as hienas, e os sátiros clamarão uns para os outros; fantasmas ali pousarão e acharão para si lugar de repouso*”. “*Tsiyyah* é “aridez”; os *tsiyyîm*, portanto, são animais que habitualmente moram em lugares abandonados e em estepes, tais como os chacais, os gatos selvagens, os lincês, etc.”⁴⁶ A idéia de demônios morarem em lugares desérticos se reflete em livros posteriores como Tobias, que escreve que “*o anjo Rafael pegou no demônio e o ligou no deserto do Alto Egito*” (8.3).⁴⁷
- **Lilit:** O texto já citado de Isaías 34.14 faz menção a esse termo ao dizer que “*fantasmas* (outras versões usam “animais noturnos” = לִילִית – *Lilit*) *ali pousarão e acharão para si lugar de repouso*”. Segundo Dattler, “nas lendas rabínicas é um espectro que, disfarçado de mulher bonita, atrai e mata as crianças; outras vezes é a esposa de Adão anterior a Eva e, por isso, mãe dos demônios”.⁴⁸ *Lilith* é uma entidade isolada na fé popular, que corresponde ao demônio assírio da tempestade *Lilitu* e habita no meio das ruínas (cf. Is 34.14).
- **Shedim:** Dt 32.17, em meio a recordações acerca dos feitos de *Iahweh* e lembranças relacionadas à vida do povo, diz-se que “*sacrifícios ofereceram aos demônios* (שְׁדִים – *Shedim*), *não a Deus; a deuses que não conheceram*” (Veja também Sl 105.37). O singular *shed* está ligado a *shaddad/shûd*, que significa “potente”,

⁴⁶ DATTLER, Frederico. *O mistério de Satanás*. p.15.

⁴⁷ Também no Novo Testamento é dito que quando o espírito imundo sai do homem vai para lugares desérticos (cf. Mt 12.43; Lc 11.24).

⁴⁸ DATTLER, Frederico. *O mistério de Satanás*. p.16.

evocando a imagem da tempestade e do trovão. “*Shedu*, em assírio, são os touros alados postados às entradas dos palácios”.⁴⁹

- ***Elîlîm***: os ídolos são chamados de *Elîl*, mas em algumas poucas ocorrências traduziu-se por “demônio”. Essa identificação de ídolos com demônios encontramos em SI 95.5, onde algumas versões em português (e, neste caso é SI 96.5) traduziu *Elîlîm* por “ídolos”, outras por “coisas vãs”, mas a LXX traduziu *Elîlîm* por δαιμόνια⁵⁰ (*daimónia* = demônios): “*Porque todos os deuses dos povos não passam de demônios (אֱלִילִים – Elîlîm); o SENHOR, porém, fez os céus.*” Paulo também identificava ídolos com demônios conforme registrado em 1Co 10.20: “*Antes, digo que as coisas que eles sacrificam, é a demônios que as sacrificam e não a Deus; e eu não quero que vos torneis associados aos demônios*”.

Ao que parece, houve dois fatos que determinaram mudanças significativas no modo de ver o mal no Antigo Testamento. O primeiro, é o cativoiro na Babilônia, que teve uma influência decisiva para a formação de uma demonologia mais definida. Os caldeus desenvolveram uma riquíssima demonologia – legiões de entidades semidivinas em cinco classes, cada uma com “sete demônios” e cada classe com seus atributos distintos, apesar de não consistirem necessariamente em espíritos malignos. Oriundas desse fundo comum mesopotâmico são as lendas do demônio que mora no deserto – *Azazel* (cf. Lv 16.8-10, traduzido pela ARA como “bode emissário”), a quem, no dia da expiação se envia um bode no qual o Sumo sacerdote carregou todos os pecados do povo (Lv 16.21), e as de *Lilith* – a primeira e insubmissa mulher de Adão e, posteriormente, demônio da luxúria.

Para Stanford, “o exílio foi um momento crucial na formação da identidade judaica”⁵¹, pois com esta experiência o povo se viu obrigado a repensar suas certezas anteriores, principalmente o “*status* de povo escolhido de Deus”. A natureza arbitrária de *Iahweh* provocou um retorno às Escrituras e um interesse paralelo por

⁴⁹ DATTLER, Frederico. *O mistério de Satanás*. p.16.

⁵⁰ a versão LXX assim traduziu: **95:5** ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια ὁ δὲ κύριος τοῦς οὐρανοῦς ἐποίησεν

⁵¹ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. p.27.

superstições, folclores e mitos. “Essa tradição oral serviu de alento para que eles seguissem em frente num cenário de escuridão, abandono e confusão”⁵².

Um segundo fato refere-se a tradução da Bíblia Hebraica para a língua grega, a chamada dos *Setenta* ou *Septuaginta* (LXX), quando floresce o demoníaco em novas nuances de hostilidade contrapondo-se à forma mais reservada como descrita no AT. Segundo Luther Link, “mais de trezentos anos antes de Cristo, um fator de resultados imprevisíveis fora introduzido pelos judeus alexandrinos: ao verterem o Antigo Testamento para o grego, traduziram o *satan* hebraico para o grego *diabolos*”.⁵³

Pouco a pouco, “todos esses desenvolvimentos levaram à noção de uma esfera organizada do mal, hostil à soberania de *Iahweh*, dentro da qual seres do mal operam como anjos de *Satã* para afastar os homens do domínio de Deus”⁵⁴.

2. O PERÍODO PERSA E A SISTEMATIZAÇÃO DOS DEMÔNIOS

As definições dualistas e as concepções do mal, bem como as idéias acerca de anjos e demônios são resultado de um conjunto de tradições antigas. Johann Maier acredita que “a cenografia das cortes soberanas influenciou nas representações de Deus do mundo celestial, e é possível que a corte persa com seu cerimonial característico fornecesse a orientação decisiva”.⁵⁵

Luigi Schiavo faz uma considerável reflexão acerca das mudanças na visão do mundo celestial no pós-exílio:

“No pós-exílio muda o conceito de mal: o contato com os grandes impérios mesopotâmicos, a organização piramidal de sua

⁵² STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. p.27.

⁵³ LINK, Luther. *O Diabo: a Máscara sem Rosto*. p.24.

⁵⁴ FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. p.468.

⁵⁵ MAIER, Johann. *Entre Los dos Testamentos*. p.37.

corde, seu fasto, sua religião cósmico-astrol, seus mitos, etc., impressionaram bastante os olhos dos judeus que para lá foram deportados. Deus é imaginado dentro de um panteão, em companhia de muitos seres divinos; e “jogado” sempre mais pra cima, para o céu, longe da humanidade. E quanto mais distante, mais poderoso. O homem se torna pequeno diante de tanta magnitude: não é mais livre, responsável pelos seus atos, mas dependente de uma lei e de seres superiores. Tudo está determinado – e também o mal – personificado num ser vivo – *Satanás* – que desenvolve papéis de acusador e espião dos homens, chegando a induzi-los ao pecado, até ser considerado o adversário e o inimigo de Deus. Os destinos da humanidade sempre mais dependem do céu.”⁵⁶

Desse modo, os indícios são de que a mitologia persa exerceu uma influência significativa no modo de pensar o mal nas religiões antigas. A Pérsia possui 25 séculos de história e vários povos – como os *Árias* (os nobres) do grupo dos Indo-Europeus, vindos provavelmente da Índia Meridional e os *Iranianos*, que são um ramo dos *Árias* – habitaram aquele velho país, que compreende o vasto planalto do Irão (hoje, o Irã), na Ásia Anterior. O grande fundador do Império Persa, Ciro II, destronou o rei dos Medos, venceu o rei da Lídia e tomou a Babilônia (538 a.C.), tornando-se senhor de toda Ásia Ocidental. “A partir de então, o povo persa ou iraniano tomou o seu lugar na história, após os assírios-babilônios”.⁵⁷ Localizados anteriormente nas Montanhas do Curdistão, os persas eram um povo também iraniano.

Os persas possuíam escrituras sagradas, denominadas coletivamente de *Avesta*. Estes escritos remanescentes somam “apenas um quarto do original, e mesmo esta parte recebeu uma forma escrita apenas nos séculos V ou VI d.C. Até então, sua preservação dependeu quase totalmente da transmissão oral, de uma geração a outra, nas escolas sacerdotais”⁵⁸ (Thomas Bulfinch chama o conjunto de livros sagrados

⁵⁶ SCHIAVO, Luigi. O Mal e suas Representações Simbólicas. p.72.

⁵⁷ LAMAS, Maria. *Mitologia Geral: o Mundo dos Deuses e dos Heróis (vol.V)*. Rio de Janeiro: Editorial Estampa, 1973.p.124.

⁵⁸ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: as Origens das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p.112.

dos antigos persas de *Zendavesta*⁵⁹, Lamas diz que são conhecidos como *Avestá* ou *Zandavestá*⁶⁰).

Zoroastro, como tornou-se mais conhecido (esta é a forma grega do nome “Zaratustra”) tem sido considerado o reformador da religião que o precedeu e “veio a considerar toda existência como gradativa atualização de um plano divino”.⁶¹ “A época em que viveu é duvidosa, mas é certo que seu sistema se tornou a religião dominante na Ásia Ocidental a partir do tempo de Ciro (550 a.C.) até a conquista da Pérsia por Alexandre Magno”.⁶² Segundo Norman Cohn, os estudos mais recentes têm constatado que Zoroastro “viveu em um período muito anterior, em alguma época entre 1500 e 1200 a.C., quando os iranianos já eram pastores assentados, mas não agricultores”.⁶³

A crença de Zoroastro aponta para duas forças fundamentalmente opostas atuando no universo – uma do bem e a outra do mal. Em seus hinos, Zoroastro parece assumir que estava familiarizado com um mito em que este dualismo é elencado na forma de dois espíritos que são opostos, porque ele diz:

“Eu falarei dos dois espíritos
De quem o mais santo disse ao destruidor no começo da existência:
Nossos pensamentos, nem nossas doutrinas, nem as forças de nossas mentes,
Nossas escolhas, nem nossas palavras, nem nossas ações,
Nem nossas consciências, nem nossas almas concordam.”⁶⁴

O *Avesta* inclui dezessete hinos compostos pelo próprio Zoroastro, os *Gathas*. “Parece que a mitologia original da Pérsia teria sido do tipo da que existia na Índia

⁵⁹ BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia: Histórias de Deuses e Heróis*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999. p.369.

⁶⁰ LAMAS, Maria. *Mitologia Geral*.p.125.

⁶¹ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá*.p.109.

⁶² BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia*.p.369.

⁶³ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá*.p.109.

⁶⁴ HINNELLS, John R. *Persian Mythology*. New York, USA:The Hamlyn Publishing Group Limited, 1973. p.49.

“I will speak of the two spirits
Of whom the holier said unto the destroyer at the beginning of existence:
Neither our thoughts nor our doctrines nor our minds' forces,
Neither our choices nor our words nor our deeds,
Neither our consciences nor our souls agree.”

ariana, cerca de mil anos a.C. – a mitologia dos Hinos Védicos”.⁶⁵ Nos extratos mais antigos da tradição iraniana são encontrados alguns nomes que se assemelham a esses hinos, como *Yima* – que na Pérsia acabou se tornando *Jamshid* – é o mesmo que o deus védico *Yama*, o deus dos mortos na Índia. “O deus do fogo, *Atar*, apresenta a mesma natureza e as mesmas funções de *Agni*, *Haoma* é o mesmo deus conhecido como *Soma* e a deusa-rio *Saravasti* figura em ambos os panteões [ou seja, o persa e o védico].”⁶⁶

Segundo os ensinamentos de Zoroastro, havia um ser supremo. Todavia, esse ser supremo criou outros dois seres poderosos com os quais pretendia dividir sua própria natureza até o ponto que lhe parecia conveniente. *Ormuzd*⁶⁷ (chamado pelos gregos *Oromasdes*), considerado um ser bom e a fonte de todo bem, permaneceu fiel ao seu criador. *Ariman* (Arimanes), por sua vez, é o autor de todo mal que há na Terra porque rebelando-se não permaneceu fiel ao seu criador. “*Ormuzd* criou o homem e deu-lhe todos os recursos para ser feliz, mas *Ahriman* frustrou essa felicidade, introduzindo o mal do mundo e criando as feras, plantas e répteis venenosos.”⁶⁸ Lamas salienta que no mundo persa bem e mal eram bem definidos pelo seu próprio antagonismo: “o deus era o antedemônio; e o demônio era o antideus”.⁶⁹

As forças do bem são regidas por *Ormuzd*. “Ele era, é e será; em outras palavras ele é eterno, mas no presente tempo ele não é onipotente porque está limitado por seu arquinimigo, o Espírito Mau”.⁷⁰ Para a imaginação persa, sob a influência do Zoroastrismo, *Ormuzd* é ainda todo perfeito e não era associado com o mal. Por isso, não é de se estranhar que condene o Deus descrito no AT como mau porque ele permite a sua criação e, posteriormente, até mesmo o seu próprio filho sofrer. O sofrimento é considerado como mau e de Deus só pode vir alegria, prazer, luz, vida, beleza e saúde.

⁶⁵ LAMAS, Maria. *Mitologia Geral*.p.124.

⁶⁶ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá*.p.113.

⁶⁷ Outros autores também o chama de *Ahura-Mazda*.

⁶⁸ BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia*.p.369.

⁶⁹ LAMAS, Maria. *Mitologia Geral*.p.141.

⁷⁰ HINNELLS, John R. *Persian Mythology*.p.50.

Mas na concepção persa, havia seres ou “aspectos” de Deus que ele mesmo tinha criado. Um ser intermediário era “*Spenta Mainyu*, o “Espírito Santo”, representante de *Ahura Mazda* [*Ormuzd*], embora dele não se distinguisse”.⁷¹ Segundo Hinnells, na compreensão Zoroastra esse Espírito Generoso ou Criativo “pertence só a Deus, mas os outros aspectos são facetas de Deus que o homem pode compartilhar: eles são os meios pelos quais Deus chega ao homem e aproximações do homem a Deus”.⁷² Outros seis seres então foram criados para auxiliar o poderoso *Ormuzd*, conhecidos coletivamente como *Amesha Spentas* (santos imortais):

- ***Vohu Manah*** era uma dessas figuras divinas imaginárias, a Boa Mente ou “Bom Pensamento”⁷³. *Vohu Manah* era imaginado como o protetor dos animais e visto como “a personificação da sabedoria de Deus”⁷⁴.
- ***Asha***, a Verdade, a “mais bela dos imortais, representa não apenas a oposição à mentira, mas também a lei divina e a ordem moral no mundo”.⁷⁵ Era protetora do fogo.
- ***Kshathra Vairya***, o “Domínio (exercido corretamente)”⁷⁶, é o mais abstrato dos imortais. “Ele é a personificação da vontade, majestade, domínio e poder de Deus”⁷⁷. Era protetor dos metais.
- ***Armaiti***, a Devoção, é a personificação da fiel obediência, da harmonia e adoração religiosa. Era protetora da terra.
- ***Haurvatat e Ameretat***, Integridade e Imortalidade. “Considerando que estes dois seres femininos sempre são mencionados juntos nos textos, eles são lidados em conjunto”⁷⁸. *Haurvatat* é a

⁷¹ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá*.p.117.

⁷² HINNELLS, John R. *Persian Mythology*.p.50.

⁷³ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá*.p.117.

⁷⁴ HINNELLS, John R. *Persian Mythology*.p.52.

⁷⁵ HINNELLS, John R. *Persian Mythology*.p.52.

⁷⁶ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá*.p.117.

⁷⁷ HINNELLS, John R. *Persian Mythology*.p.52.

⁷⁸ HINNELLS, John R. *Persian Mythology*.p.52.

personificação do significado da salvação para o indivíduo. Também podia significar a “saúde perfeita”.⁷⁹ *Ameretat* é o outro lado da salvação, ou seja, a imortalidade. Esta protege as plantas, enquanto a primeira, protege a água.

- *Sraosha* pode ser traduzida por Obediência ou Disciplina, é uma das mais populares figuras do Zoroastrismo. “Como o ritual do Zoroastrismo é uma força potente que destrói o mal, assim *Sraosha* é descrito como um guerreiro em armadura, o melhor combatente da Mentira”.⁸⁰ Assim *Sraosha* protege o mundo à noite quando os demônios saem para rodeá-lo.

Cohn lembra que todos esses “Santos Imortais” estão “subordinados a *Ahura Mazda* [*Ormuzd*] e atuam apenas de acordo com sua vontade”.⁸¹ Essas figuras imaginárias também teriam participado na ordenação do mundo criado.

Segundo os estudiosos, embora os textos persas deixem o leitor sem nenhuma dúvida acerca da natureza horrível e vil do mundo demoníaco, raramente este é descrito em termos tão claros como se faz com o mundo divino. “*Angra Mainyu*, ou *Ahriman* como seu nome aparece no dialeto Médio-Persa, é o líder de hostes demoníacas. (...) Ele é demônio de demônios, e mora em um abismo de trevas infinitas no norte, a casa tradicional dos demônios”.⁸² Parece que antes de se tornar o espírito do mal, *Ahriman* teria sido um deus subterrâneo, pois foram encontradas “nos templos mitríacos, que eram, de preferência, em grutas ou cavernas, dedicatórias ao *Deo Arimano*”.⁸³ Isso se aproxima consideravelmente da crença hebraica de que Satanás antes fora um querubim da guarda celestial, perfeito e formoso (cf. Ez 28.12-19; Is 14.12-15).

Angra Mainyu contava com uma enorme quantidade de demônios que se unia para destruir o mundo “bom” criado por *Ormuzd*. “Tudo o que prejudicasse o gado

⁷⁹ LAMAS, Maria. *Mitologia Geral*.p.143.

⁸⁰ HINNELLS, John R. *Persian Mythology*.p.53.

⁸¹ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá*.p.117.

⁸² HINNELLS, John R. *Persian Mythology*.p.54.

⁸³ LAMAS, Maria. *Mitologia Geral*.p.143.

ou destruísse as colheitas era personificado como um demônio. (...) As regiões inóspitas além dos limites das terras ocupadas e das pastagens eram lugares temidos, nos quais não se entrava sem risco de vida. Nas trevas noturnas também proliferavam demônios.”⁸⁴

Também toda tendência dos seres humanos que levasse à transgressão de alguma ordem – como a ira, a inveja e a preguiça – era vista como demoníaca. Considerava-se atuação demoníaca tudo o que assaltava o corpo humano como a doença, a fome, a sede e até mesmo a velhice. A morte era imaginada como o triunfo de demônios.

Os demônios mais importantes eram conhecidos como *daevas*. Este termo fora tradicionalmente aplicado a todos os seres divinos, sem qualquer distinção, mas Zoroastro e seus adeptos compreendiam os *daevas* como “a contrapartida negativa dos Santos Imortais”.⁸⁵ Um texto litúrgico conhecido como *Vendidad* menciona os cinco demônios mais poderosos e sinistros: *Indra*, *Saurva*, *Nanghaithya*, *Taurvi* e *Zairi*. Parece não haver acordo entre os estudiosos acerca do que representam tais demônios. Eles podem figurar um conflito por terras, onde inimigos são considerados demônios ou, até mesmo, deuses reverenciados por ladrões de gado. Mas segundo o estudo de Cohn, no *Vendidad*, os cinco arquidemônios “aparecem no exorcismo que acompanha a limpeza ritual de uma pessoa contaminada, por exemplo, pelo contato com um cadáver.”⁸⁶

Segundo o *Bundahishn*,⁸⁷ o demônio que induz à anarquia e a embriaguez é *Saurva*. *Taurvi* e *Zairi* são responsabilizados pelo veneno introduzido nas plantas e nos animais, provocando assim a seca e a fome. *Nanghaithya* parece ter sido um demônio da morte. Cohn conclui que segundo estes antigos documentos persas, “os grandes *daevas* eram as personificações supremas das forças do caos, menos destrutivas e fatais apenas do que seu criador e comandante, o próprio *Angra Mainyu*

⁸⁴ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá*.p.127.

⁸⁵ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá*.p.128.

⁸⁶ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá*.p.129.

⁸⁷ Este é um documento que consiste em uma reelaboração da cosmogonia de Zoroastro feita por posteriores gerações de teólogos zoroastrianos que, “embora tenha recebido sua forma final no século IX ou X d.C., faz inúmeras citações diretas de fontes anteriores, algumas delas contendo material bem arcaico”. Veja: COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá*.p.117.

ou, como veio a ser chamado, *Ahriman*”.⁸⁸ Toda esta sistematização das forças do mal parece ter sido posteriormente partilhada com outras culturas, sendo assimilada e seguida por outros povos.

Aeshma é “o demônio da ira, fúria e afronta, a personificação da brutalidade, constantemente buscando incitar discussão e guerra. (...) Seu presunçoso trabalho no mundo é posto em cheque por *Sraosha*, a encarnação da obediência e devoção religiosa, a força que libertará o mundo da ira no final de tudo.”⁸⁹ O termo *Druj*, Mentira ou Decepção, é freqüentemente usado como uma designação para *Angra Mainyu* ou para um demônio particular, ou ainda para uma classe de demônios na qual o mais notório é *Azhi Dahaka*. Esse ser, imaginado com três cabeças, seis olhos e três mandíbulas, era claramente pintado com mais cores mitológicas do que a maioria dos demônios. Hinnells o descreve como alguém cujo corpo “está cheio de lagartos, escorpiões e outras criaturas vis (...)”.⁹⁰

Acerca da natureza do mal na imaginação persa, Hinnells conclui:

“O caráter total do mal, então, é negativo: seus objetivos são destruir, corromper e deformar. Seu grande trabalho é trazer sofrimento e morte, a corrupção e aparente destruição da principal criação de Deus, o homem. Tudo o que é horrível no homem e no mundo, o mal físico e moral, é o trabalho de *Ahriman*. Os Zoroastrianos não têm o problema teológico do mal no mundo que a maioria das religiões monoteístas tem que lutar, isto é, por que Deus permite sofrimento. A resposta dos Zoroastrianos é: ele não permite. O mal é um fato que Deus não pode atualmente controlar, mas um dia ele será vitorioso. A História é a cena da batalha entre duas forças.”⁹¹

A esperança persa é que o mundo “bom” de *Ormuzd* será purificado de todo mal introduzido e mantido por *Ahriman*. Quando isso acontecer, “a própria aparência do mundo mudará. A terra será achatada por uma inundação abrasadora, de modo

⁸⁸ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá*.p.130.

⁸⁹ HINNELLS, John R. *Persian Mythology*.p.54.

⁹⁰ HINNELLS, John R. *Persian Mythology*.p.54.

⁹¹ HINNELLS, John R. *Persian Mythology*.p.56.

que sua superfície se tornará uma única planície nivelada (...).⁹² Será então um ambiente perfeito e os seres humanos viverão em perfeita harmonia, pois “*Ahriman* e seus sequazes serão condenados às trevas eternas”.⁹³

“O que se encontra adiante, no final dos tempos, é um estado do qual foram eliminadas todas as imperfeições; um mundo em que todos viverão para sempre em meio a uma paz que nada pode perturbar; uma eternidade em que a história terá cessado e nada mais poderá acontecer; um domínio inalterável, sobre o qual o deus supremo irá reinar com uma autoridade que permanecerá inconteste para sempre.”⁹⁴

É possível que a religião persa tenha sido uma importante influência no Judaísmo e, conseqüentemente no Cristianismo primitivo: “foi um rei defensor da primitiva religião de Zoroastro [Ciro] que pôs fim ao cativeiro de Babilônia e permitiu aos judeus que se reconstituíssem como corpo religioso”.⁹⁵ Maier salienta que em meio a esta reconstituição está “a crescente demonização da história e da criação”.⁹⁶

A prática religiosa persa acabava sendo simples, pois não usavam templos, nem altares ou imagens, restringindo seus ritos ao alto das montanhas onde ofereciam sacrifícios. Também adoravam o sol e o fogo, como emblemas de *Ormuzd*, a fonte de toda luz e pureza, mas não os consideravam como divindades independentes. Os responsáveis pelos ritos e cerimoniais religiosos eram os sacerdotes, conhecidos como magos. “Os conhecimentos dos magos relacionavam-se com a astrologia e os encantamentos, em que se tornaram tão célebres, que seu nome passou a se aplicar a toda sorte de mágicos e feiticeiros”.⁹⁷

⁹² COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá*.p.136.

⁹³ BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia*.p.370.

⁹⁴ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá*.p.137.

⁹⁵ LAMAS, Maria. *Mitologia Geral*.p.124-125.

⁹⁶ MAIER, Johann. *Entre Los dos Testamentos*. p.37.

⁹⁷ BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia*.p.370.

3. HELENISMO: PERÍODO DE SINCRETISMO E CRIATIVIDADE

O domínio grego, que se deu a partir de 323 a.C., exerceu uma forte pressão cultural no mundo oriental que sinalizava uma tendência a globalização social e econômica por uma imposição geral de costumes e tradições. “As transformações políticas, sociais e econômicas do mundo oriental apresentam, como se pode supor, profundas repercussões na vida religiosa”.⁹⁸

O autor de 1 Macabeus já no capítulo 1 destaca o domínio de Alexandre, “que se fez senhor das províncias e dos reis das gentes” (1Mac 1.5). Após sua morte, Antíoco IV, “o ilustre”, passou a reinar no “ano cento e trinta e sete do reino dos gregos” (1Mac 1.11). Segundo o autor deste livro, um grupo judeu – chamado por ele “filhos iníquos” – aconselhou o povo de Israel a fazer aliança com as gentes que se achavam em torno deles, sob a alegação de que males vieram sobre eles quando se apartaram desses povos (cf. 1Mac 1.12). Assim, receberam o “poder de viver segundo os costumes dos gentios” (1Mac 1.14) e até edificaram em Jerusalém um colégio “conforme os ritos das nações” (1Mac 1.15). Não demorou muito para que, com o apoio daquele grupo de “filhos iníquos”, o Rei Antíoco escrevesse ao povo pedindo que todos fossem um só e “cada qual abandonasse a sua lei” (1Mac 1.43).

“Nos anos que sucederam o retorno dos judeus do exílio, tanto o pensamento quanto o comportamento social desse povo foram influenciados pela Grécia, particularmente nas classes mais altas, que passaram a adotar atitudes helenizadas visando se colocar acima das massas”.⁹⁹ Ao que parece, a princípio, o helenismo estivera bem difundido entre as elites. “Era um fenômeno que se manifestou também muito mais nas metrópoles do que no interior (...) Mas, com o tempo, ninguém podia se subtrair à influência de uma helenização generalizada. (...) Em toda parte viviam judeus na tensão causada pela ligação ao Deus *único* e à Torá, de um lado, e pelo ambiente não-judeu politeísta, de outro”.¹⁰⁰

⁹⁸ PETIT, Paul. *A Civilização Helenística*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1987. p.63.

⁹⁹ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. p.44.

¹⁰⁰ TILLY, Michael. *Assim Viviam os Contemporâneos de Jesus: Cotidiano e Religiosidade no judaísmo Antigo*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p.16.

Para Tcherikover “simpatias e antipatias culturais têm uma certa base social. Um fato é que os portadores da idéia da helenização não estavam distribuídos entre as várias classes da sociedade judaica, mas era completamente limitado a uma classe, isto é, à aristocracia governante de Jerusalém”.¹⁰¹ Os indícios são de que talvez a maioria do povo, nas cidades e nos campos, ficara inconformada com as ordens de Antíoco. Matatias com seus cinco filhos (cf. 1Mac 2.1-5), tendo-se recusado a entrar “na classe dos amigos do rei” (1Mac 2.18) e convidando o povo que o seguisse (1Mac 2.27), deu início a uma revolta armada em 167 a.C.

“A partir deste momento, a sociedade judaica se fragmentou: brigas e intrigas pelo poder, pelo exercício do sacerdócio e pela interpretação da lei estão na origem do surgimento das diferentes facções e grupos: fariseus, asmoneus, essênios, saduceus, etc. Nesta conjuntura extremamente conflitiva interpretou-se a realidade como uma grande batalha cósmica, onde estavam contrapostas, de um lado as forças de Deus com seus anjos (a comunidade judaica que permaneceu fiel); e do outro, Satanás com seus exércitos (os estrangeiros helenistas e seus aliados judeus).”¹⁰²

O desenvolvimento religioso no quadro social do povo judaico neste período é marcado pela formação dessas tendências partidárias. “No todo, sobrepõem-se aqui tendências de delimitação para preservação da identidade e de renovação religiosa da sociedade judaica àquelas de retirada frente às suas crises”.¹⁰³ Petit considera que neste tempo “o crescente divórcio entre a elite e a massa favorece o irracional, o místico, e mesmo o extático, violento e frenético”,¹⁰⁴ tornando o sincretismo religioso, como conclui Eliade, “a nota dominante”¹⁰⁵ de um tempo de muita abertura à outras crenças e surpreendente criatividade.

¹⁰¹ TCHERIKOVER, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Peabody, Massachusetts – USA: Hendrickson Publishers, 1999.p.118.

¹⁰² SCHIAVO, Luigi. O Mal e suas Representações Simbólicas.p.73.

¹⁰³ STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social do Protocristianismo: Os primórdios do Judaísmo e as Comunidades de Cristo no Mundo Mediterrâneo*. São Paulo: Paulus e Sinodal, 2004. p.165.

¹⁰⁴ PETIT, Paul. *A Civilização Helenística*.p.65.

¹⁰⁵ ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas – Tomo II – Vol. 2*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. p.42.

“A antiga corrente dionisíaca do século VI, que os tiranos haviam favorecido, reaparece mais virulenta em seu “entusiasmo” apaixonado, a partir do contato com deuses novos, estranhos, mágicos e consoladores, que influenciam poderosamente os gregos isolados entre os indígenas, como sucede no Egito, Mesopotâmia, cidades sírias e palestinas e nas pequenas cidades fundadas no coração da Anatólia (...) No conjunto, o tempo trabalha em prol da unificação (formação de uma *koiné* religiosa) e da difusão crescente de alguns deuses universais”.¹⁰⁶

Segundo a análise de Stegemann, no que se refere a correntes fundamentais, deve-se mencionar, “além da crescente concentração no estudo da Torá como um todo, de um lado a formação de concepções apocalípticas e esotérico-místicas ou messiânicas e, de outro lado, as buscas por santificação da vida por meio da observância estrita especialmente das prescrições de pureza até as concepções ascéticas da vida”.¹⁰⁷ Tais correntes influenciaram grupos tão diferentes como o dos fariseus e dos essênios, assim como movimentos menores de revolta ou resistência revolucionário-social e movimentos carismático-ascéticos ou messiânico-proféticos.

As especulações escatológicas e apocalípticas desenvolvem-se sob o impulso da observação da oscilação dos astros. Um fatalismo astral torna-se instrumento para explicar o destino. “O homem não apenas se sente solidário dos ritmos cósmicos, mas também descobre que é *determinado* pelos movimentos das estrelas”.¹⁰⁸ Somente alguns que possuíam a convicção de que certos seres divinos são independentes do destino e de que lhe são mesmo superiores escapavam dessa concepção pessimista.

O deus grego mais popular no período helenístico (também romano) era Dionísio. A mitologia de Dionísio era tão viva que as “artes plásticas, sobretudo as decorações dos sarcófagos, inspiravam-se amplamente em episódios mitológicos famosos, em primeiro lugar os acontecimentos da Infância de Dionísio (o nascimento

¹⁰⁶ PETIT, Paul. *A Civilização Helenística*.p.65-66.

¹⁰⁷ STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social*...p.165.

¹⁰⁸ ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*.p.43.

miraculoso, a joieira) e a redenção de Ariadne, seguida do *hierós gámos*".¹⁰⁹ O maior dos feitos de Dionísio fora trazer sua futura esposa Ariadne de volta dos infernos. Esta era, naquela época, o símbolo da alma humana. Portanto, a crença era de que Dionísio além de libertar a alma da morte, também se unia a ela em "núpcias místicas".

“Embora não seja prudente afirmar que ele [Dionísio] desempenhava um papel escatológico antes da época romana (a promessa de imortalidade bem-aventurada aos iniciados em seus Mistérios), podemos contar entre as razões de seu sucesso o fato de ser o dispensador da Alegria mística, o protetor das mulheres (frequentemente negligenciadas, até então, nos cultos) e dos artistas – atores de teatro, sobretudo –, e o patrono eleito dos tíasos de ‘Bacantes’”.¹¹⁰

O culto de Cíbele e os Mistérios de Átis¹¹¹ também ajudam a compor o cenário religioso do mundo helenista. Antes de ter sido introduzido em Roma, o culto de Átis e de Cíbele já havia se propagado na Grécia, onde, provavelmente, sofreu certas modificações.

“Os mistérios helenísticos apelam para comportamentos rituais arcaicos – música selvagem, danças frenéticas, tatuagens, absorção de plantas alucinógenas – a fim de forçar a aproximação da divindade, ou até de obter a *unio mystica*. Nos mistérios de Átis, o jejum imposto aos neófitos consiste principalmente na privação do pão, porque o deus é a “espiga colhida verde”. A primeira refeição iniciatória reduz-

¹⁰⁹ ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*.p.46.

¹¹⁰ PETIT, Paul. *A Civilização Helenística*.p.70.

¹¹¹ Segundo o mito referido por Pausânias (VII, 17:10-12), um monstro hermafrodita, Agdistis, nasceu de uma pedra fecundada por Zeus. Os deuses decidiram castra-lo e transforma-lo na deusa Cíbele. De acordo com outra variante, do sangue do hermafrodita brotou uma amendoeira. Ao comer uma amêndoa, Nana, filha do rio Sangário, ficou grávida e deu à luz uma criança, Átis. Já crescido, Átis estava celebrando suas núpcias com a filha do rei, quando Agdistis, que o amava, se introduziu na sala do banquete. A assistência foi tomada pela loucura, o rei amputou os seus órgãos genitais e Átis fugiu, indo mutilar-se num pinheiro e encontrando a morte. Desesperado, Agdistis tenta ressuscita-lo, mas Zeus se opõe ao seu desígnio; permite apenas que o corpo de Átis permaneça incorruptível e o único sinal de vida será o crescimento de seus cabelos e o movimento de seu dedo mindinho. Veja: ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*.p.50-55.

se, em suma, a experimentar o valor sacramental do pão e do vinho, o que raramente está ao alcance das populações urbanas. Quanto à automutilação dos galos e de alguns fiéis durante os transes extáticos, ela lhes assegura a castidade absoluta, em outras palavras, o seu devotamento total à divindade. Tal experiência é muito difícil de analisar; além dos impulsos mais ou menos inconscientes que governam o neófito, cumpre-nos levar em conta a nostalgia de uma androginia ritual, ou o desejo de aumentar a própria reserva de “forças sagradas” por uma deformidade insólita ou impressionante, ou mesmo a vontade de sentir-se lançado para fora das estruturas tradicionais da sociedade por uma *imitatio dei* total. No final das contas, o culto de Átis e Cíbele possibilitava a redescoberta dos valores religiosos da sexualidade, do sofrimento físico e do sangue. Os transes libertavam os fiéis da autoridade das normas e convenções; em certo sentido, era a descoberta da liberdade”.¹¹²

Uma coletânea de textos denominada “literatura hermética”, que reflete o sincretismo judeu-egípcio, constitui uma importante fonte de informação acerca da religiosidade no mundo helenista. Tais textos foram redigidos entre o século III a.C. e o século III d.C. e distinguem-se duas categorias: o chamado *hermetismo popular* (astrologia, magia, ciências ocultas, alquimia) e a literatura hermética erudita, o *Corpus Hermeticum* (17 tratados). Ambos são tidos como revelados por Hermes Trismegisto¹¹³ e, cronologicamente, os textos do hermetismo popular são mais antigos e exerceram um papel importante na época imperial, pois em meio ao terror da Onipotência do Destino, esses textos revelavam os “segredos da natureza”, graças aos quais o mago se apropriava de suas forças secretas. Tal conhecimento e, portanto, domínio da Natureza era possibilitado pela divindade; “o conhecimento da

¹¹² ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*.p.54.

¹¹³ Uma tradição antiga identificava Thoth com Hermes. Para os escritores helenísticos da época, Thoth era o patrono de todas as ciências, o inventor dos hieróglifos e um temível mágico que teria criado o mundo por meio da palavra. Uma tradição que vai buscar suas origens entre os primeiros Ptolomeus relatava que Thoth, o primeiro Hermes, viveu “antes do dilúvio”; o segundo Hermes, o Trismegisto, lhe sucedeu. Os estóicos identificavam Hermes com o *logos*. Veja: ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*.p.61.

natureza é obtido através da oração e do culto, ou, a um nível inferior, através da sujeição mágica”.¹¹⁴

“A importância dessa literatura hermética “popular” não deve ser subestimada. Ela inspirou e alimentou a *História Natural* de Plínio o Velho e a famosa obra medieval conhecida como *Physiologus*; a sua cosmologia e as suas idéias mestras (a doutrina das simpatias e correspondências, em primeiro lugar a correspondência entre macrocosmo e microcosmo) tiveram considerável êxito desde a baixa Idade Média até aproximadamente o fim do século XVIII; voltamos a encontra-las não só nos platônicos italianos e em Paracelso, como também em cientistas tão diferentes como John Dee, Ashmole, Fludd e Newton”.¹¹⁵

Os tratados do *Corpus Hermeticum* apresentam duas teologias inconciliáveis: uma *otimista* (de tipo monista-panteísta), e a outra *pessimista*, caracterizada por um forte dualismo. Para a primeira, o fato de Deus penetrar o Cosmo torna tudo belo e bom. O homem ocupa o terceiro lugar da tríade, depois de Deus e do Cosmo. Quanto mais o homem contempla a beleza do Cosmo, mais ele se chega à divindade e é visto como “complemento necessário da criação”.

Por outro lado a teologia que compartilha do pessimismo vê o mundo como fundamentalmente mau:

“Não é obra de Deus, pelo menos do Primeiro Deus, pois esse Primeiro Deus mantém-se infinitamente acima de toda matéria, está oculto no mistério do seu ser: só podemos, portanto, atingir Deus fugindo do mundo, devemos nos comportar aqui embaixo como um estrangeiro. Lembremos, por exemplo, a gênese do mundo e o drama patético do homem segundo o primeiro tratado do *Corpus*, o *Poimandres*: o intelecto superior andrógino – o *noûs* – cria inicialmente um Demiurgo que modela o mundo, em seguida o

¹¹⁴ ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*.p.62.

¹¹⁵ ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*.p.62.

Anthrôpos, o homem celeste; este último desce na esfera inferior, onde, “iludido pelo amor”, se une à Natureza (*Phusis*) e gera o homem terrestre. Daí em diante, o *Anthrôpos* divino cessa de existir como pessoa distinta, porque ele anima o homem: a sua vida transforma-se na alma humana e a sua luz converte-se em *noûs*. É por essa razão que, sozinho entre os seres terrestres, o homem é, ao mesmo tempo, mortal e imortal. No entanto, com o auxílio do conhecimento, o homem “torna-se deus”. Esse dualismo, que desvaloriza o mundo e o corpo, sublinha a identidade entre o divino e o elemento espiritual do homem; tal como a divindade, o espírito humano (*noûs*) caracteriza-se pela vida e pela luz. Como o mundo é a “totalidade do Mal” (C.H., VI, 4), temos de nos tornar “estrangeiros” no mundo (XIII, 1) para que possamos efetuar o “nascimento da divindade” (XIII, 7); de fato, o homem regenerado dispõe de um corpo imortal, é “filho de Deus, o Todo no Todo” (XIII, 2).¹¹⁶

Como se pode observar, as concepções mantidas nesta literatura trazem conceitos soteriológicos e dualistas semelhantes àqueles que encontramos nos escritos do Novo Testamento. Todavia, ainda que seja imprudência vincular um ao outro, é muito interessante notar essas idéias e ideais semelhantes.

Em quase todos os níveis as culturas se entrelaçavam. As vestimentas dos judeus passavam a se assemelhar com o resto do mundo helenístico; tanto homens quanto mulheres se enfeitavam à moda helenista, conforme se pode verificar de maneira impressionante em vários murais da sinagoga de *Dura-Europos*, do século III d.C., que foi escavada entre 1928 e 1932.¹¹⁷ “Inscrições em lápides da Antiguidade clássica mostram que mesmo judeus piedosos davam a seus filhos nomes “pagãos”, como por exemplo, “Isidora” (que significa “presente da deusa egípcia Ísis”).¹¹⁸

¹¹⁶ ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*.p.63.

¹¹⁷ Dura-Europos era uma cidade da Síria que se localizava próximo a Palmira, fundada por Alexandre como parte de uma rede de colônias militares que pretendiam fixar o controle dos Selêucidas no Eufrates médio, provavelmente entre 300 e 280 a.C. A cidade servia como um forte ponto de defesa diante de possíveis conflitos militares.

¹¹⁸ TILLY, Michael. *Assim Viviam os Contemporâneos de Jesus*.p.17.

As próprias cidades passavam a conter elementos do padrão helenístico, algumas chegavam a adotar nomes gregos extraídos, ou dos seus fundadores, ou em homenagem a algum membro da família real.

“Para os monarcas selêucidas, a fundação ou reestruturação de cidades antigas no estilo helenístico, tornou-se o meio mais eficiente de consolidar e garantir seu poder. Surge, portanto, na Palestina e, sobretudo na Transjordânia, um número considerável de cidades com muitos elementos comuns que serão a base para o surgimento, um século mais tarde, de uma unidade política autônoma e independente, uma coalisão das cidades helenísticas da região, a Decápole.”¹¹⁹

Assim, num tempo quando “reis gregos alegaram que descendiam de deuses e de mulheres humanas, denominando esses seres híbridos de heróis”¹²⁰ e as “classes altas dos judeus (talvez os sacerdotes considerados “filhos de Deus”) se deixaram corromper e foram atraídos pela luxúria, contraindo casamentos impuros com mulheres estrangeiras”¹²¹, a influência decisiva do helenismo “se fazia sentir por toda parte”.¹²²

Institucionalmente, a religião judaica neste período fundamentava-se especialmente no templo em Jerusalém. As sinagogas surgem primeiramente na diáspora e mais tarde na Palestina, porém sem a mesma relevância do templo. Por fim o cotidiano e os costumes religiosos estavam conformados às famílias ou economias domésticas e sua piedade na Torá. “O pluralismo religioso não se inflamava na validade do monoteísmo, da fé na eleição, da Torá e das instituições em si, mas em posturas diferentes em relação a eles, que, por sua vez expressavam-se em diferentes ênfases na tradição religiosa e na interpretação da Torá”.¹²³ O que ocorre, então, é uma “adaptação” ao modo helenista e não uma “renúncia” aos princípios tradicionalmente estabelecidos. Para Tilly, a maioria daquelas pessoas “aproveitou as

¹¹⁹ SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole: Exegese, História...* p.97.

¹²⁰ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás* p.79.

¹²¹ SCHIAVO, Luigi. *O Mal e suas Representações Simbólicas*.p.74.

¹²² TILLY, Michael. *Assim Viviam os Contemporâneos de Jesus*.p.18.

¹²³ STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social...*p.165.

oportunidades que o helenismo lhes oferecia sem se separar, no entanto, da herança religiosa de seus pais e de suas mães”.¹²⁴

A importância do templo para o judaísmo no período helenístico estava na consideração que faziam deste espaço como lugar da presença divina e centro de identidade nacional e religiosa. Era o centro vital do povo em todos os âmbitos de sua vida, pois representava o núcleo nacional e cultural. “Essa concentração religiosa no templo corresponde à sua importância social e política, assim como em parte também à econômica”.¹²⁵ O perímetro do templo era lugar de aprender e ensinar. Algumas vezes, Jesus é apresentado no Evangelho exercendo atividade docente na área do templo (cf. Mt 21.23; 26.55; Mc 12.35; 14.49; Lc 2.41-52; 19.47; 20.1; 21.37-38; Jo 7.14; 8.2,20; 18.20); outras vezes, curando enfermos neste espaço considerado sagrado (cf. Mt 21.14).

As sinagogas pareciam existir em número bastante reduzido em Israel em comparação com a diáspora. Mas elas, que ao que parece surgiram na Palestina no período pós-macabeu, existiam em Jerusalém, Tibérias, Dor, Cesaréia, Nazaré e Cafarnaum, conforme atestado nas inscrições de Teódoto de Jerusalém, nos achados arqueológicos de Gamla, do Herodeion e da Fortaleza de Massada, da metade do século I d.C., em Josefo, na *Mishnah*, além do Novo Testamento. Stegemann, contrariando a tradição, considera que as raízes das sinagogas não se encontram no exílio babilônico, mas “numa instituição pós-exílica que estava encarregada de realizar tarefas públicas, entre as quais se incluíam também funções religiosas”.¹²⁶ Para ele, as funções culturais da sinagoga cresceram, sobretudo, só por volta do final do segundo templo. Talvez entre a diáspora e a Palestina houvesse uma distinção de funções das sinagogas, pois na primeira eram locais de oração, de refeições em comum e de decisões judiciais (a palavra mais comum para sinagoga nestas regiões era *proseuché* – “lugar de oração”), enquanto na Palestina serviam tanto à leitura em voz alta da Torá e ao ensino de mandamentos, como também como hospedaria de estrangeiros em cômodos especiais. Além disto, é possível que em Israel as sinagogas servissem a comunidade local como centros de reuniões em ocasiões

¹²⁴ TILLY, Michael. *Assim Viviam os Contemporâneos de Jesus*.p.19.

¹²⁵ STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social*...p.166.

¹²⁶ STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social*...p.168.

especiais e como local onde se guardavam diversos bens da comunidade. De certo modo, a sinagoga fazia parte da rotina de Jesus narrada nos Evangelhos (cf. Mt 12.9; 13.54; Mc 1.21s; 3.1; Lc 4.16; 6.6; Jo 6.59 – há 9 referências a Jesus em atividade na sinagoga nos 4 Evangelhos).

Além do templo e da sinagoga, a família também era fundamental em Israel no período helenístico, exercendo um importante papel na “socialização religiosa”. O cotidiano das casas era determinado pela Torá e seus regulamentos, os quais configuravam “suas relações sociais, o ritmo do dia-a-dia, do sábado e das festas e o mundo do trabalho (...) Assim, formou-se, talvez não por acaso, já no período helenista mais antigo, uma “piedade da Torá” pessoal, cuja manifestação mais antiga se encontra nos Salmos 1, 19 e 119”.¹²⁷

“Ao tempo dos primeiros cristãos, a Torá, concluída não antes do século V a.C., já era a base e o pressuposto da religião judaica havia séculos. Muitas das normas inalteráveis da “Torá escrita” tinham caráter atemporal, devendo ser seguidas em qualquer tempo e lugar. Mas, para muitos problemas trazidos pela vida “moderna” daquela época, já não havia respostas diretas, porque, durante o longo período que se passara desde o registro da Torá, muita coisa tinha mudado. Além disso, uma parte das normas tinha ficado obscura, um aspecto inaceitável para o espírito helenístico da época, que cultuava o otimismo do intelecto. Para resolver esse impasse, as normas de vida da Sagrada Escritura foram sendo adaptadas de caso em caso, abrindo caminho para um novo direito consuetudinário que permitia a todo povo judeu viver e agir em cada nova situação de acordo com a vontade de Deus.”¹²⁸

As economias domésticas eram terreno fértil para disseminação de numerosas tradições religiosas e o surgimento de crenças populares, que se desenvolveram no diálogo constante com as necessidades e possibilidades de seu tempo, sendo

¹²⁷ STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social...*p.169-170.

¹²⁸ TILLY, Michael. *Assim Viviam os Contemporâneos de Jesus*.p.21.

fundamentais para a compreensão do que a religião poderia significar naquele contexto e como esse significado afetava as diversas camadas e grupos da população.

4. EFEITOS DAS PRÁTICAS IMPERIAIS ROMANAS NA GALILÉIA ANTIGA

Politeístas como eram, os romanos não desenvolveram uma mitologia imaginária própria sobre a origem do universo e dos deuses, mas adotaram em grande parte os deuses do panteão e da mitologia gregos, embora tivessem modificado seus nomes. À medida que novas regiões eram conquistadas, também os deuses desses lugares acabavam sendo incorporados a religião¹²⁹ romana.

Os romanos tinham a compreensão singular de que tudo está subordinado ao governo e direção dos deuses. Eram caracterizados pela estrita observância de ritos e cultos aos deuses, de cujo favor dependiam a saúde e a prosperidade, colheitas fartas e sucesso na guerra. Desse modo, cumprir fielmente os deveres rituais aos deuses era mais importante do que uma experiência religiosa individual.

Para Horsley, os romanos determinaram as condições de vida da Galiléia, onde Jesus vivia e cumpria sua missão:

“Nas décadas anteriores ao nascimento de Jesus, os exércitos romanos invadiram a região, queimando aldeias, escravizando os sadios e eliminando os incapazes. Os comandantes militares romanos designaram o jovem homem forte, Herodes, como “rei” e puseram tropas à sua disposição para que dominasse os seus súditos. O Imperador romano instalou na administração da Galiléia o filho de Herodes, Antipas, que fora educado na corte imperial. Com impostos

¹²⁹ Por religião romana, entende-se o conjunto de crenças, práticas e instituições religiosas do imperialismo romano no período situado entre o século VIII a.C. e o começo do século IV da era Cristã.

extorquidos dos galileus, Antipas construiu duas cidades de estilo romano na Galiléia, que até então não tinha cidade, nem governante residente. Os governadores romanos como Pôncio Pilatos, nomeavam e destituíam os sumos sacerdotes que administravam a Judéia de sua base no templo de Jerusalém. Quando os fariseus e herodianos quiseram apanhar Jesus em contradição para incriminá-lo, perguntaram se era lícito pagar tributo ao imperador romano. Jesus foi executado por ordem do governador romano e morto por crucificação, uma forma de suplício que as forças de ocupação aplicavam para aterrorizar povos escravizados, torturando publicamente seus líderes rebeldes até a morte.”¹³⁰

Para os romanos a religião possuía um sentido prático. Seus preceitos religiosos consistiam apenas de diretrizes para a execução correta de rituais e não incorporavam elementos morais, pois seu caráter legalista e conservador contentava-se em cumprir com toda exatidão os ritos tradicionalmente prescritos, organizados como atividades sociais e cívicas. O ceticismo religioso chegou a ser uma atitude predominante na sociedade romana em face das guerras e calamidades, que os deuses, apesar de todas as cerimônias e oferendas, não conseguiam afastar. O historiador Tacitus comentou amargamente que a tarefa dos deuses era castigar e não salvar o povo romano.

A índole prática dos romanos exaltava o desejo de conquista e domínio político acima de uma imposição de sua religiosidade aos povos dominados. Ao incorporar ao próprio panteão os deuses dos povos vencidos, os romanos expunham sua política de conquista. Por não serem detentores de uma teologia elaborada, dificilmente a religião romana entrava em contradição com as deidades das terras conquistadas, não tendo como impor aos conquistados uma doutrina própria. Desse modo, os valores dominantes da cultura romana não foram o pensamento ou a religião, mas a *retórica* e o *direito*. Com as crises econômicas e sociais que atingiram o mundo romano, a antiga religião era insuficiente para responder às inquietações espirituais de muitos e, a partir do século III a.C., começaram a se difundir religiões orientais de rico conteúdo mitológico e forte envolvimento pessoal, mediante ritos de iniciação,

¹³⁰ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império: O Reino de Deus e a Nova Desordem Mundial*. São Paulo: Paulus, 2004. p.21.

doutrinas secretas e sacrifícios cruentos. Por isso, antes parece ser justo pensar que o que mais afetou a Galiléia do tempo de Jesus foram as práticas de dominação e opressão do imperialismo romano e não a religiosidade romana.¹³¹

Stegemann, ao fazer sua abordagem acerca de “movimentos profético-carismáticos de protesto” no cristianismo primitivo, salienta que “os procuradores romanos procediam com esses movimentos como se estivessem lidando com revoltosos ou bandidos sociais”.¹³² Isso demonstra que a preocupação das forças romanas de ocupação era nem tanto religiosa, mas política e social, ou seja, a religião quase sempre servia aos interesses do estado. Para Horsley, “Jesus como profeta proclamou e estabeleceu a renovação divina do povo na promessa das bênçãos do reino e em curas e exorcismos dos efeitos debilitantes do imperialismo romano”.¹³³ Esses “efeitos debilitantes” podem nos ajudar a compreender como a experiência de dominação afetava a visão da Galiléia acerca do mal.

Esse caráter utilitário da religião já podia ser visto entre os romanos no período de formação original de sua religião, quando a preocupação estava centrada na satisfação das necessidades materiais, como boas colheitas e a prosperidade da família e do estado em tempo de paz e de guerra. Entre os deuses mais importantes dessa época estão *Júpiter*, deus do céu, o maior deles; *Marte*, deus da guerra; *Quirino*, protetor da paz, identificado depois com *Romulus*; e *Juno*, cuja função principal era dirigir a vida das mulheres. Havia outras deidades menores e estas eram figuras vagas de funções limitadas e claramente definidas. Como os deuses maiores, tinham poderes sobrenaturais e, através de rituais adequados, podiam ser induzidos a empregar tais poderes em prol dos adoradores.

Dentre as expressões e interesses religiosos deste período, encontramos concepções individuais e sociais de pureza em função de discussões sobre prescrições, no Novo Testamento e, sobretudo, na *Mishnah* envolvendo a pureza cerimonial, a alimentação e a sexualidade.

¹³¹ Isso explica por que mais tarde em 313 d.C. o cristianismo fora reconhecido pelo imperador Constantino I, sendo declarado religião oficial do estado em 391d.C. pelo imperador Theodosius I.

¹³² STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social...* p.195.

¹³³ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*.p.20.

“Essas prescrições tinham uma importância especial em termos de preservação da identidade, sobretudo ali onde os judeus eram minoria e estavam submetidos a uma forte pressão para assimilar-se às sociedades majoritárias, ou seja, na diáspora. Mas também na Palestina existiam motivos suficientes para uma santificação ostensiva. Pois, por um lado havia regiões em que os não-judeus compunham uma parcela relevante, se não até mesmo grande da população total. E, por outro lado, em virtude da dominação estrangeira quase permanente com suas estruturas de dominação pagãs ou semipagãs, a coerção à delimitação no sentido de preservar a identidade não era exatamente pequena.”¹³⁴

Pagels lembra que “nascendo das controvérsias sobre pureza e assimilação que se seguiram à guerra dos macabeus, o movimento essênio cresceu durante a ocupação romana no século I, chegando a incluir quatro mil homens”.¹³⁵ Os essênios recontavam a história de Israel na perspectiva de uma guerra cósmica. Eles se consideravam “filhos da Luz” que se mantinham separados e se opoñdo constantemente aos “filhos das trevas”, que era o restante do povo. Para Pagels, se Satanás já não existisse na tradição judaica, os essênios o teriam inventado!

“Os essênios se posicionavam no centro exato dessa batalha entre céu e inferno. Embora detestassem os inimigos tradicionais de Israel, a quem chamavam de *kittim* (um possível epíteto em código para os romanos), eles lutavam muito mais renhidamente contra seus compatriotas israelitas que pertenciam à “congregação de Beliar”. (...) Eles invocavam Satanás – ou Beliar – para caracterizar a oposição irreconciliável entre eles e os “filhos das trevas”, na guerra travada ao mesmo tempo no céu e na terra. E acreditavam que Deus vinha logo com grandes efetivos, seus anjos sagrados, para enfim derrubar as forças do mal e iniciar o Reino de Deus.”¹³⁶

¹³⁴ STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social...* p.170.

¹³⁵ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.86-87.

¹³⁶ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.88.

O *apocalipsismo* também parece ser um interesse marcadamente dessa época helenística-romana. Stegemann considera que “as medidas de coerção política, econômica e religiosa, cada vez mais militantes, contribuíram decisivamente para a formação do apocalipsismo”.¹³⁷ Horsley pode estar com razão quando afirma que ainda “não descortinamos até que ponto as ações e o programa de Jesus opunham-se à ordem imperial romana na forma que ela assumira na Palestina”.¹³⁸ Há quem considere que embora os judeus estivessem já acostumados com situações catastróficas de opressão, esta representava uma situação *qualitativamente* nova. “Unia-se, então, à opressão econômica e cultural-religiosa uma impotência política de fato do povo, que, por justamente estar sendo sofrida na própria terra de Israel e ademais mediada por um estrato superior próprio deficiente, dificultava extraordinariamente, quando não impedia a possibilidade de retomar os conceitos tradicionais da esperança”.¹³⁹ Essa experiência de impotência certamente aumentava o desejo de antecipação da batalha escatológica, onde o bem finalmente venceria as forças opressoras do mal.

A palestina foi um dos últimos “cantos” do mundo a ser conquistado e dominado pelos romanos, tornando Roma a única superpotência remanescente na região do Mediterrâneo, controlando desde as colunas de Hércules até o Oriente Médio. Os romanos tinham uma visão “anormalmente deformada dos sírios e dos judeus, úteis apenas como escravos. (...) Também desprezavam os judeus como supersticiosos e exclusivistas”.¹⁴⁰ Para que os romanos consolidassem seu domínio global, era fundamental conquistar povos orientais como árabes, sírios e judeus.

“Os generais romanos deixavam orgulhosamente registrado em incontáveis monumentos públicos que estavam estabelecendo um império mundial. Numa inscrição no templo de Minerva, em Roma, Pompeu vangloriava-se de ter aceito a rendição de mais de 12.000.000 pessoas e de mais de 1.500 cidades e fortificações *in fides*, além de ter submetido as terras desde a Meótida até o Mar Vermelho. A sujeição imposta por Roma ao mundo inteiro, a *orbis terrarum*, era

¹³⁷ STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social...* p.173.

¹³⁸ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*.p.23.

¹³⁹ STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social...* p.173.

¹⁴⁰ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*.p.27.

freqüentemente simbolizada pela imagem do globo, que até começou a aparecer em moedas da República tardia.”¹⁴¹

Os povos conquistados aturavam a sujeição econômica ao Imperialismo Romano, que cada vez mais salvaguardava suas receitas e, em alguns casos, até as aumentava. Estudiosos da área dizem que as conquistas militares sistemáticas dos romanos não supunham que eles mantinham forças militares na maioria das regiões ocupadas. “O regime imperial só postava legiões regularmente ao longo das fronteiras, e lá as legiões não operavam tanto como exército de ocupação, mas como força repressiva, pronta a agir em caso de agitação ou revolta”.¹⁴²

Mas como conseguiam manter tão vultoso império com extraordinária coerência e estabilidade? Ao que parece, a estabilidade do império romano estava ligada a uma categórica interação entre religião e economia, ou seja, o estabelecimento do culto ao imperador em quase todas as cidades e as extensas pirâmides de relações de patronato. Cidades inteiras em todo império desenvolveram formas de honrar o imperador.

Horsley diz que “cidades gregas e ligas de cidades também competiam entre si pelas maiores homenagens a César, criando jogos semestrais e festivais atlético-culturais, com grandes sacrifícios para o imperador”.¹⁴³ Em muitos templos começavam a aparecer estátuas do imperador ao lado de estátuas de deuses tradicionais. Em alguns centros urbanos foram construídos santuários ao imperador. Éfeso, por exemplo, reconstruiu completamente seu centro urbano com espaço público orientado especificamente para os templos dedicados ao imperador.

A idéia do imperador como Salvador que trouxera paz e realização permeava o império e mantinha os povos conquistados sujeitos a Roma. Os grandes festivais com a função de inundar o espaço público com a presença do imperador e envolver populações urbanas inteiras acabavam envolvendo grandes quantias de dinheiro, sendo possível sua ocorrência somente sob o patrocínio de magnatas das cidades

¹⁴¹ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*.p.28.

¹⁴² HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*.p.28.

¹⁴³ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*.p.29.

gregas, dos grandes proprietários de terras e dos políticos locais mais eminentes, gerando “pirâmides de poder econômico e de dependências, que abrangiam desde o imperador, no ápice, até cada cidade do império”.¹⁴⁴

Quando Roma expandiu-se a ponto de ultrapassar o número de um milhão de habitantes, o fluxo de recursos dos povos e províncias conquistados para a metrópole imperial se intensificou. Cereais e outros alimentos que abasteciam a imponente Roma eram fruto da extorsão de povos dominados, que não deixavam de enviar seus tributos e impostos em espécie. Segundo registro de Josefo, Herodes Agripa II intimida as multidões rebeldes de Jerusalém lembrando-lhes que os povos conquistados da África, “além do produto anual, que alimenta a população de Roma por oito meses do ano, pagam tributos de todos os tipos e de boa vontade destinam suas contribuições para o serviço do império”.¹⁴⁵

Nas áreas menos civilizadas do império, ou seja, fora da metrópole imperial e das partes que possuíam a mesma estrutura político-econômica e orientação cultural urbanizada, o controle das massas era feito pela violência militar. A humilhação fazia parte da vida das áreas dominadas. A honra de um comandante estava em desfilar na entrada de Roma, exibindo seus ricos despojos de guerra. Esta entrada triunfal acabava sendo uma procissão puxada pelo general vitorioso que entrava com carros alegóricos devidamente ornamentados para demonstrar o poder militar dos vencedores e a derrota humilhante dos vencidos, cujas figuras mais eminentes eram conduzidas acorrentadas até que, posteriormente, fossem executadas numa imponente cerimônia. Não é de se estranhar que os povos subjulgados relacionassem sua vida a um “*inferno*” e seus opressores a “*legiões de demônios*”, dos quais ansiavam ser libertos.

Horsley recorda que “a importância da grande vitória romana, particularmente sobre o povo judeu, de resistência tenaz, está dramaticamente evidenciada no Arco de Tito (um dos pontos turísticos mais importantes em Roma, na época e nos dias

¹⁴⁴ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*.p.30.

¹⁴⁵ JOSEFO, Flávio. *Guerra de los Judíos*, in: *Obras Completas de Flavio Josefo*. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1961. 2.383.

atuais) e na descrição completa do historiador judeu Josefo”.¹⁴⁶ Em *Guerras dos Judeus*, Josefo descreve o massacre que faziam os romanos aos povos dominados, dentre estes os judeus, e fala de uma longa lista de espólios saqueados do templo em Jerusalém e até de uma cópia da lei dos judeus confiscada pelos opressores. A devastação do interior, a queima de aldeias, a pilhagem de cidades, o morticínio e a escravidão da população eram meios de Roma demonstrar sua força, pois para os romanos qualquer sinal de fraqueza seria um convite à ruína.

De fato “não há como compreendermos práticas como a crucificação, chacinas e escravidão, massacres de cidades inteiras e extermínio de povos inteiros, senão como tentativas intencionais de aterrorizar os povos conquistados”.¹⁴⁷ Especialistas como Horsley considera que “os numerosos exemplos de massacres romanos maciços e de aniquilação de povos inteiros em represália a revoltas e mesmo quebras menores de tratados fornecem vários paralelos que tornam absolutamente dignos de credibilidade os horripilantes relatos de Josefo sobre o brutal tratamento romano dado à Galiléia e à Judéia”¹⁴⁸, o que nos leva a imaginar que, com essa brutalidade ocorrendo na Judéia e na Galiléia, um impacto (direto ou indireto) deve ter ocorrido sobre pessoas que tinham acesso à missão e à mensagem de Jesus.

A dolorosa forma de execução através da crucificação adotada pelos romanos visava um duplo propósito. Um, era *infundir pavor* nas demais pessoas da população, visto que o ato de crucificação era feito em lugares elevados com fim de ser o mais público e notório possível. Outro propósito é que era um *modo de humilhação*. Em geral, a crucificação era precedida de outras formas de tortura, como açoites implacáveis e muitos dos corpos crucificados sequer eram enterrados, sendo friamente deixados na cruz como presa para aves de rapina e animais selvagens. Na Palestina o ressentimento era intenso em face de tamanha carnificina e tão requintada desumanização.

Para Horsley “a morte e a escravidão de dezenas de milhares de galileus e judeus em torno da época do nascimento de Jesus deve ter deixado um trauma

¹⁴⁶ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*.p.32.

¹⁴⁷ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*.p.34.

¹⁴⁸ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*.p.36.

coletivo entre a população”.¹⁴⁹ Mas a repressão romana em face da revolta de 66 d.C. (dos judeus contra Roma) talvez tenha sido mais traumática, pois “tendo esmagado os exércitos judeus, os romanos estupraram, roubaram e massacraram milhares de habitantes de Jerusalém e deixaram a cidade em ruínas”.¹⁵⁰ Também “as forças militares romanas massacraram e escravizaram os habitantes e destruíram as suas casas e aldeias, especialmente nas áreas de atividade de Jesus, em torno de lugares como Nazaré e Cafarnaum”.¹⁵¹ É certo que tudo isso criava uma “atmosfera de desgaste”, ameaçando o modo de vida tradicional da Galiléia e Judéia.

5. CONCLUSÃO:

A concepção judaica referente a figura de Satanás estava concentrada numa relação de subordinação a *Iahweh*, onde esse ser desconhecido e invisível não era considerado independente de Deus, mas servia como instrumento em suas soberanas mãos para disciplinar os homens que não faziam sua vontade e testar a fé de outros, como no caso de Jó. Talvez por esta razão Deus era visto numa proximidade maior, como “andando com o povo e entre o povo”. Porém, esta afinidade com o divino vai ganhando distância à medida que as idéias acerca do mal vão sendo melhor elaboradas.

A dominação persa parece ter tido uma influência fundamental neste distanciamento. Com a sistematização dos demônios, onde o mundo acaba sendo concebido como cheio de espíritos maus separados e organizados em complexas hierarquias, criou-se uma idéia de um espaço intermediário repleto de seres invisíveis – era a corte divina. A grandeza, a opulência e o poder da monarquia persa se fazia presente no imaginário coletivo das pessoas.

No período helenista já se nota que as culturas se entrelaçam numa considerável profundidade, onde uma camada do judaísmo cede espaço as tradições e culturas de um mundo já em processo de globalização. A “fragmentação” parece ter

¹⁴⁹ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*.p.36.

¹⁵⁰ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.26.

¹⁵¹ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*.p.40.

sido o marco desse tempo. Desse modo, o próprio povo deixa de se ver como “um grupo” lutando contra os inimigos externos e passa a se ver como um povo fragmentado constituído de “fiéis” às tradições do antigo judaísmo e “infiéis” (aqueles que cederam aos costumes e práticas gentílicos). Toda esta conjuntura de conflito fez com que a realidade fosse vista como uma batalha de proporções cósmicas entre judeus fiéis que formavam as forças de Deus e estrangeiros helenistas seguidos por judeus traidores que formavam as forças do mal.

Com sua cruel e ambiciosa dominação, os romanos contribuíram para que os judeus atribuíssem ao reino do mal – Satanás e demônios – tudo o que os mantinham numa situação de opressão e sofrimento. Assim, o desejo de libertação de forças opressoras torna-se crescente à medida que o caos vai sendo instalado pelo poder que oprime o cotidiano de uma sociedade já bastante confusa em função das circunstâncias adversas que sempre a rodeia.

CAPÍTULO II

AS DEFINIÇÕES E CARACTERIZAÇÕES DO MAL NA LITERATURA JUDAICO-CRISTÃ

1. A TRADUÇÃO DA LXX: DEUSES E ÍDOLOS VIRAM DEMÔNIOS

A tradução da Bíblia Hebraica para a língua grega, conhecida como Septuaginta (que daqui por diante usaremos LXX para nos referirmos a ela), “já tinha surgido no século III a.C., no Egito, por causa da necessidade de transportar para a língua das comunidades judaicas daquela região”.¹⁵² Ela expressa uma transição na forma de ver o mal na antiguidade.

O texto hebraico contém ligeiras referências ao mal e ainda deixa “pistas da possível presença do politeísmo e das superstições primitivas entre os judeus”.¹⁵³ Porém, onde seres intermediários, próprios do mundo mitológico, aparecem no Antigo Testamento foram traduzidos pelo termo grego “demônio” na LXX.

Sabemos que os autores da Bíblia Hebraica enfatizaram o domínio de *Iahweh* sobre todas as coisas, mas usaram algumas expressões hebraicas nebulosas que acabaram sendo identificadas com hordas de demônios na versão grega. Palavras tais como “bode” (שְׂעִירִים – *se’irîm*), “aridez” (צִיּוּם – *tsiyyîm*), “animais noturnos” (לִילִית – *Lilit*), “poderes ou potências” (שְׂדֵיִם – *Shedim*), “ídolo” (אֱלִילִים – *Elîlîm*), foram vertidas para “demônios” na LXX. A questão é: o “sentido nefasto” dado a tais expressões pelos tradutores da LXX está correto? O entrelaçamento de mitos e culturas já presente na época da produção desta versão está refletido na tradução? Se os autores do Novo Testamento tiveram mais facilidade de acesso à LXX, podemos dizer que a sua visão do mal acaba sendo primariamente da versão grega e não dos autores da Bíblia Hebraica?

Embora não possamos afirmar com segurança que a versão grega da Bíblia Hebraica – cuja produção se deu no Egito – tenha sido influenciada pela cultura, mitos e imaginário da época, ela parece ser uma importante “dobradiça” na demonologia de Israel, marcando uma transição significativa no modo de conceber o mal dos escritos do Novo Testamento.

¹⁵² TILLY, Michael. *Assim Viviam os Contemporâneos de Jesus*. p.16.

¹⁵³ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. p.34.

É bastante interessante analisar os textos onde ocorrem essas mudanças, que podem ser entendidas ou não como imaginação popular que aqui fora absorvida. Dattler diz que, “via de regra, as personificações pertencem ao mundo dos mitos e das fábulas”, mas – segundo ele – “devem ser excetuados da norma geral alguns textos bíblicos em que o autor fabrica personificações premeditadas e estilísticas; nesses casos, falamos melhor de pura poesia. Já os nomes empregados para tais fenômenos convidam a suspeitarmos de sua origem natural e material”.¹⁵⁴

A seguir, passo a demonstrar as ocorrências onde a LXX verte para “demônio” as expressões hebraicas já mencionadas acima.

Levítico 16:8 – precisamos observar primeiramente que os tradutores da LXX não verteram para “demônio” a expressão *Azazel* (עֲזָזָאֵל) que aparece em Levítico 16.8,10, mas utilizaram a expressão ἀποπομπάϊω (*apopompáio*) que sugere ter o sentido de uma “cabra que se manda embora”, que parece ser uma tentativa de fazer uma tradução literal de *Azazel* (עֲזָזָאֵל) como se fosse da raiz `az (עֲזָ) – lit. “Cabra fêmea”; cf. Lv 7.23; Nm 15.27; Pv 27.27 (plural – עֲזָיִם) entre outros; mas também poderia ser da raiz עֲזָ – lit. “forte, poderoso, potente”; cf. Sl 59.4; Is 43.16, etc.). Em Levítico 16.26, onde o texto hebraico diz que “aquele que tiver levado *Azazel* (עֲזָזָאֵל) lavar as suas vestes”, a LXX utiliza uma longa expressão para explicar *Azazel*: τὸν χίμαρον τὸν διεσταλμένον εἰς ἄφεσιν (*tón chímaron tón diestalménon eis áfesin* – lit. “o bode reservado para remir”).

Levítico 17:7 – O texto hebraico utiliza o termo שְׂעִירִם (se’irîm) para fazer referência às instruções que *Iahweh* estava passando para Moisés com respeito ao povo de Israel. O povo deveria oferecer sacrifícios exclusivamente a *Iahweh* (17.5) e não mais aos שְׂעִירִם (se’irîm). *Se’irîm*, que significa “bode”, recebe na LXX τοῖς ματαίοις (*toîs matáiois*) como tradução, que tem o sentido de “coisas vãs”, “fútil”, “sem valor”. Em Atos 14.15 pode ser traduzida por “ídolos”. Talvez tenha sido esse o sentido que a LXX quis dar a expressão hebraica שְׂעִירִם (se’irîm). Por que muitas

¹⁵⁴ DATTLER, Frederico. *O mistério de Satanás*. p.13.

versões em português traduz por “demônios”? A resposta parece estar na Vulgata Latina que toma שְׁעִירִים (se'irîm) do hebraico, que na versão grega tornou-se τοῖς ματαίοις (toîs matáiois), e verte para *daemonibus* (demônios).¹⁵⁵ Mas é curioso perceber que a LXX é bastante versátil na tradução de se'irîm, pois em outros textos traduz a expressão por “demônios” (Is 13.21; 34.14 que veremos abaixo).

Deuteronômio 32:17 – Neste texto, Moisés recorda o passado de Israel, fazendo duras repreensões ao povo pela sua infidelidade a *Iahweh*. A Bíblia Hebraica diz que Israel oferecera sacrifícios aos שְׁדִיִּים (*Shedim*), que sugere uma referência a “poderes”, “potências” ou “forças”. Os tradutores da LXX optaram pela expressão δαιμονίοις (*daimóniois*) para dar um sentido grego aos *Shedim* (שְׁדִיִּים).

2Crônicas 11:15 – Aqui, “Jeroboão constitui os seus próprios sacerdotes, para os altos, para os se'irîm (שְׁעִירִים) e para os bezerros que fizera”. Neste caso, a LXX traduziu – à semelhança de Lv 17.7 – se'irîm por τοῖς ματαίοις (toîs matáiois) e, mais uma vez, a Vulgata é a responsável pela introdução da palavra “demônio” (*qui constituit sibi sacerdotes excelsorum et daemonum vitulorumque quos fecerat*).

Salmo 96:5 – “Porque todos os deuses dos povos não passam de ídolos; o SENHOR, porém, fez os céus”. A expressão hebraica para “ídolos” é אֱלִילִים (*Elîlîm*). Na LXX (cuja numeração passa a ser 95.5) é transformado em δαιμόνια (demônios). Sem essa identificação do tradutor da versão grega de “ídolos” com “demônios”, a compreensão mais razoável do que o salmista escreve seria que para *Iahweh*, os deuses dos povos não passam de “esculturas”, “imagens”, “projeções plásticas e artificiais”.

Salmo 106:37 – Esse texto também faz memória ao passado de Israel e relata que na “experiência êxodal” o povo mesclou-se às nações e, por fim, “imolaram seus filhos e suas filhas aos שְׁדִיִּים (*Shedim* = “poderes”).” Na LXX (105.37) os *Shedim* são convertidos em δαιμονίοις (*daimóniois* = demônios). No verso seguinte, o 38, o

¹⁵⁵ Lv 17.7: “et nequaquam ultra immolabunt hóstias suas daemonibus cum quibus fornicati sunt ligitimum sempiternum erit illis et posteris eorum” (Vulgata Latina)

texto continua dizendo que “derramaram sangue inocente, o sangue de seus filhos e filhas, que sacrificaram aos ídolos de Canaã (LXX 105:38 = τοῖς γλυπτοῖς Χανααν); e a terra foi contaminada com sangue”, indicando que *shedim* tem a ver com “ídolos” (heb. עֲצָבִי = *'atsabi*).

Isaías 13:21 – Em meio a promessas escatológicas, Isaías diz que nas ruínas de Babilônia pularão os “sátiros”. No hebraico, a expressão é *se'irîm* (שְׂעִירִים). A LXX que em Lv 17.7 e 2Cr 11.15 traduziu por τοῖς ματαίοις (*toîs matáiois*), aqui optou por δαμόνια (*daimónia* = “demônios”). A razão de os tradutores aqui verterem *se'irîm* para *daimónia* é intrigante. Quais razões os teriam levado à essa diferença de tradução de um mesmo termo?

Isaías 34:14 – Aqui temos uma combinação de vários termos: צִיִּים (*tsiyyîm*), que são as “hienas” ou “feras do deserto”; שְׂעִיר (*se'ir*, o singular de *se'irîm*), que os tradutores modernos preferem dar o sentido de “sátiros” e לִילִית (*Lilit*), traduzido como “fantasmas” (algumas versões traduzem “animais noturnos”). A LXX traduz o primeiro termo por δαμόνια (*daimónia* = “demônios”), o segundo e o terceiro por uma palavra pouco utilizada e de difícil tradução ὄνοκενταύροις (*onokentáurois* = “feras”, “animais selvagens” (?) talvez).

Isaías 65:3 – A repreensão de Deus aos que “ofereciam incenso sobre altares de tijolos” (conforme tradução da ARA), do hebraico וּמִקְטָרִים עַל-הַלְּבָנִים se transforma no texto da LXX em θυμιῶσιν ἐπὶ ταῖς πλίνθοις τοῖς δαιμόνιοις (*thymiôsin epí taîs plínthois toîs daimóniois* = “ofereciam incenso aos demônios”).

Assim, notadamente os tradutores da LXX “demonizaram” ídolos, nações, poderes e altares, talvez por já terem absorvido a crença nos demônios, como seres pessoais contrários a Deus, influência de uma mistura e entrelaçamento de costumes, superstições e mitos de culturas vizinhas. A oferta de sacrifícios que não se enquadrava nas prescrições de Moisés, sendo na Bíblia Hebraica caracterizada como “infidelidade a *Iahweh*”, transformando-se em “fidelidade aos demônios” na LXX e

os deuses das nações que se transformam em demônios na versão grega, sugerem uma influência do dualismo zoroastrino persa. Se Deus e seu povo escolhido constituem a luz, então tudo que está contra ou fora dos costumes deste povo é trevas e “cada qual exercendo seu próprio poder no presente”.¹⁵⁶

2. O TESTAMENTO DE SALOMÃO: MAGIA E EXORCISMO

O Testamento de Salomão é um texto pseudoepigráfico que teria chegado a sua elaboração final por volta do século III d.C., composto originalmente por um cristão, mas a partir de uma composição judaica do século I d.C. A proveniência geográfica é incerta (Babilônia, Éfeso, Egito), mas Cornelli considera que “as tradições sobre a magia e sobre Salomão eram conservadas, por exemplo, na Samaria, e bem documentadas no judaísmo palestino em geral”.¹⁵⁷ Em seu conteúdo, “pretende oferecer um conhecimento bastante completo sobre os demônios e a maneira de dominá-los”.¹⁵⁸ A obra faz referência aos poderes mágicos e exorcistas de Salomão, confluindo “lendas judaicas e cristãs sobre astrologia, demonologia e magia”.¹⁵⁹

A trama narrada se dá em torno da construção do Templo de Salomão, que teria ocorrido por volta do século X a.C., mas fora escrito em grego, “o idioma comum falado em época helenística, bastante próximo, por exemplo, sintaticamente e estilisticamente ao grego do Novo Testamento”.¹⁶⁰

Nesta obra “Salomão aparece como o grande sábio, que no fim de sua vida, arrependido de seus pecados (idolatria e as muitas mulheres: cap. 26.6), e diante de seu fracasso político (divisão do reino), decide escrever seu ‘testamento’”¹⁶¹ para

¹⁵⁶ SCHIAVO, Luigi. 2000 *Demônios na Decápole*.p.143.

¹⁵⁷ CHEVITARESE, André Leonardo e CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: Ensaio sobre interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. Itu, São Paulo: Editora Ottoni, 2003. p.91.

¹⁵⁸ SCHIAVO, Luigi. 2000 *Demônios na Decápole*.p.155.

¹⁵⁹ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento I: Introducción General*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984. p.281.

¹⁶⁰ CHEVITARESE, André Leonardo e CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*. p.90.

¹⁶¹ SCHIAVO, Luigi. 2000 *Demônios na Decápole*.p.155.

ilustrar “aos filhos de Israel sobre os poderes e classes de demônios e sobre os anjos que estão por cima deles e, em geral, sobre as realidades últimas”.¹⁶²

Segundo o autor deste Testamento, enquanto Salomão está construindo o Templo em Jerusalém, ainda no início da obra, um de seus capatazes – “o rapaz favorito de Salomão, filho do mestre de obras”¹⁶³ – é acometido de um grave abatimento. Preocupado com o rapaz, Salomão o questiona:

“Eu não te amo mais do que todos os trabalhadores do templo? Não dei pra você o dobro do salário e das provisões? Por que então está emagrecendo sempre mais a cada dia?”

A resposta do rapaz é que assim ele se encontrava por estar sendo constantemente atormentado por um demônio:

“Depois do dia de trabalho no templo, ao calar da noite, quanto estou descansando, um demônio vêm e acaba com metade do meu salário e minhas provisões. E, além disso, ele agarra minha mão direita e chupa o meu dedão. Você pode ver como – quando minha alma é turbada – meu corpo desfalece.”

Como seria de esperar, Salomão intercede por seu funcionário e alcança o favor de Deus. Das mãos do arcanjo Miguel, Salomão recebe um anel mágico. Com o anel Salomão poderia obrigar os demônios à “revelar-lhe como cada um pode ser dominado”,¹⁶⁴ o que dava ao rei poder para “chamar os demônios, interrogá-los e escravizá-los (lançando o anel contra o peito deles) para que trabalhem no templo”.¹⁶⁵ “Graças a ele dominará a este nocivo demônio e lhe serão subjugados muitos outros mais, cuja força e habilidades contribuirão para a construção do templo de Deus”.¹⁶⁶

¹⁶² MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento I*. p.281.

¹⁶³ CHEVITARESE, André Leonardo e CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*. p.92.

¹⁶⁴ SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole*. p.155.

¹⁶⁵ CHEVITARESE, André Leonardo e CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*. p.92.

¹⁶⁶ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento V*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. p.325.

O anel mágico concedido por Miguel era adornado com uma pedra preciosa que continha uma fórmula mágica gravada, que possui variantes de acordo com a fonte manuscrita:

- “AAAAA”, 5 alfas, em letras maiúsculas e entrelaçadas entre elas, formando um círculo;
- As seguintes letras: “k o t h r s b i o n k a o a o e l i g o i s s g o a a e s r o u r t”;
- Uma inscrição que dizia assim: “*Senhor Deus nosso, leão, leão; sabaoth; bionik; aoá, eloí; ioasé, sugeoá; aié; aenioú; ou; ounioú; eró*”.
- Outra inscrição: “*Toma cera virgem, constrói um anel e coloca-o no dedo anular de tua mão. Cerca-o de pergaminho virgem e escreve, com todo extremo cuidado estes doze nomes: leão, sabaoth, bioniá, eloí aoá, iaô, iasú, sueioá, aenií, u, uníou, iú, iró*”.
- Ainda outra: “*do grande rei Salomão: lthlthi, 40.000, Senhor Deus nosso: lião, sabaot, aiaó, bioniká, oaleoi, ioasé, sugeoá, aaié, ae, niufiune, iaeso*”.¹⁶⁷

Tais inscrições, provavelmente, fazem parte de uma tradição posterior e não pertenciam ao Testamento de Salomão primitivo, mas elas podem nos dar uma idéia de como os antepassados imaginavam aquele anel mágico.

O rito mágico consistia no ato de colocar o anel no peito do demônio, acompanhado das seguintes palavras: “*Vai, Salomão te chama!*” Não importava o que o demônio dissesse, era preciso leva-lo a Salomão correndo.

¹⁶⁷ Veja: MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento V*. Apéndice III p.387s. e SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole*.p.156.

Após ter descrito o drama do capataz e a resposta de Deus com a capacitação para exorcizar dada a Salomão, o livro descreve um desfile de espíritos imundos diante de Salomão:

- **Ornias:** é descrito como o responsável pelas debilidades do jovem capataz. Um arcanjo denominado Ouriel ajuda o rei Salomão a subjuga-lo e forçá-lo a trabalhar nas obras do templo. Os dois primeiros capítulos do Testamento de Salomão descrevem essa cena.
- **Beelzebul:** este é trazido a presença de Salomão por Ornias que já se encontrava “devidamente selado com o anel mágico”.¹⁶⁸ É considerado o príncipe dos demônios e fica encarregado de trazer ao monarca os outros demônios. “Beelzebul, o príncipe, não trabalha no templo, mas senta ao lado de Salomão”.¹⁶⁹
- **Onoskelis:** é um demônio feminino e lascivo pode unir-se com humanos. Onoscelis é condenada a “trançar as cordas que servem para a construção do templo (4)”.¹⁷⁰ Aparece a Salomão com um “corpo de uma mulher extremamente formosa”.¹⁷¹
- **Asmodeo:** ilustra para Salomão sobre os diversos males que afligem os mortais, sobretudo o mal que faz aos recém-casados. Seu oponente, ou “anjo contrário”, é Rafael. Segundo o Livro de Tobias, Asmodeo é vencido com a queima do fígado do peixe com fel (cf. Tb 6.8,9, 19).

¹⁶⁸ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento V*.p.325.

¹⁶⁹ CHEVITARESE, André Leonardo e CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*. p.92.

¹⁷⁰ SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole*.p.157.

¹⁷¹ CHEVITARESE, André Leonardo e CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*. p.92.

- ***Lix Tetrax***: é um demônio que rompe muros, causa febres e queima tudo o que pode. No cap. 7 do Testamento de Salomão é condenado a carregar pedras e o anjo que o anula é *Azael*.
- ***Engano, Disputa, Clotó, Zale, Delirio, Força, Péssima***: trata-se de sete demônios femininos, príncipes das trevas que provocam os homens à divisão, conflitos, mentiras, mortes e etc. Foram obrigados a cavar os alicerces do templo (cap.8).
- **Homicídio**: é um demônio acéfalo que devora a cabeça dos homens, porque tem o desejo de possuir uma. O anjo do relâmpago o anula (cap.9).
- ***Cetro***: tem um aspecto de cachorro, “domina os homens pela garganta e os reduz a estupidez”.¹⁷² Ele é mandado a buscar uma pedra de esmeralda, a qual os demônios carregavam dia e noite para clarear o templo para os operários. Seu anjo oponente é o grande *Briateo* e sua condenação é cortar mármore para a construção do templo (cap.10).
- ***Portador de Leões***: é um causador de enfermidades nos homens e comandante de uma legião de demônios. O Paciente, cujo nome é Emanuel consegue subjuga-lo. “A legião trabalhará no transporte de madeira e o demônio em forma de leão na alimentação do forno”¹⁷³ que se encontra sempre ardente (cap.11).
- ***Legião – o Dragão Tricéfalo***: este é um espírito tríplice que torna cegos e mudos os fetos das mulheres e causa nos homens sintomas semelhantes aos da epilepsia (cair no chão, espumar e ranger os dentes). Seu anjo oposto é o anjo do Gran Conselho. No cap.12, é condenado a trabalhar na construção do templo.

¹⁷² SCHIAVO, Luigi. 2000 *Demônios na Decápole*.p.157.

¹⁷³ CHEVITARESE, André Leonardo e CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*. p.93.

- **Obizut:** também trata-se de um espírito feminino. Em sua ferocidade, mata os fetos. Rafael é o seu anjo contrário. Obizut foi amarrada pelos cabelos e obrigada a louvar a Deus (cap.14).
- **O Dragão Alado:** resistido por Bezazat, engravida as mulheres e joga fogo. No cap.14 é destinado a serrar mármore para a construção do templo.
- **Enépsigos:** é um demônio feminino das artes mágicas que “depois de ser acorrentada com uma tripla corrente ela começa a profetizar a destruição do reino de Salomão, de Jerusalém e do templo pelos persas, Medos e Caldeus”¹⁷⁴ (cap.15). Seu anjo contrário é *Ratanael*.
- **Cinópego:** é um demônio marinho, especialista em naufrágios, infernizando a vida dos marinheiros provocando náuseas e morte. Seu anjo contrário é *Iamet* e foi fechado numa caçarola (cap.16).
- **O espírito de Gigante:** “fica nos cemitérios e impede a passagem dos homens pelo lugar. É exorcizado pelo Salvador que vai vir ao mundo, e pelo sinal da cruz na testa”¹⁷⁵ (cap.17).
- **Os 36 espíritos astrais:** “governantes das trevas deste mundo”,¹⁷⁶ têm influência sobre as enfermidades e vidas dos homens. São os “decanos (as divisões) do Zodíaco”.¹⁷⁷ O cap. 18 mostra como os homens podem fazer frente a estas influências

¹⁷⁴ CHEVITARESE, André Leonardo e CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*. p.94.

¹⁷⁵ SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole*. p.158.

¹⁷⁶ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento V*. p.325.

¹⁷⁷ CHEVITARESE, André Leonardo e CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*. p.94.

nefastas e mostra que esses 36 espíritos foram condenados a transportar água para o templo.

- ***Effipas***: possuidor de vultosa força, é o demônio do vento da Arábia, que sopra de manhã até ao meio-dia. “Esse será anulado pelo Anjo que vai nascer da virgem, adorado pelos anjos e crucificado pelos judeus (cf. 22.20)”.¹⁷⁸ “Ele realiza a maravilha de colocar a pedra angular do templo e manter no ar uma coluna que havia transportado junto com outro demônio”.¹⁷⁹
- ***Abezetibú***: é o demônio do Mar Vermelho que endureceu o coração de Faraó no Egito, mas ficou submerso pelas águas do mar. Sua condenação foi embelezar o templo (cap.25).

Tais informações detalhadas são para mostrar as futuras gerações que “todo demônio tem um nome, está alocado numa constelação e tem um anjo que o subjuga”¹⁸⁰ e orientar acerca de como “neutralizar o poder dos maus espíritos nas pessoas humanas”.¹⁸¹ O autor da obra intenta convencer os futuros leitores de que Salomão, no final da sua vida, teria reunido “seus conhecimentos demonológicos para utilidade das gerações futuras”.¹⁸² Para Schiavo, trata-se de um “verdadeiro tratado de demonologia prática, com evidentes influências da mitologia grega (cap. 4, 15, 16), da tradição judaica, que por sua vez se refaz a fontes babilônicas e persas (cap. 5), à tradição egípcia (cap. 18), e à tradição cristã (cap. 3, 6, 11)”.¹⁸³

Salomão é uma das figuras mais prestigiadas pela literatura judaica. Flávio Josefo escreve com entusiasmo e aparente orgulho acerca do conhecimento desse rei:

¹⁷⁸ SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole*.p.158.

¹⁷⁹ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento V*.p.326.

¹⁸⁰ CHEVITARESE, André Leonardo e CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*. p.92.

¹⁸¹ SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole*.p.158.

¹⁸² MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento V*.p.326.

¹⁸³ SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole*.p.158-159.

“Salomão compôs cinco mil livros de hinos e cânticos e outros três mil de parábolas e comparações. Redigiu um escrito sobre cada classe de árvore, desde o hissopo até o cedro, e igualmente sobre pássaros e toda sorte de criatura terrestre, marinha e aérea. Não havia na natureza humana nenhuma espécie que não lhe fosse familiar, ou que ele descartasse sem examina-la: mas ele as encarava todas do ponto de vista filosófico e revelava o mais completo conhecimento de suas numerosas propriedades”.¹⁸⁴

Josefo também reconhecia que Salomão possuía conhecimento verdadeiro acerca de demônios:

“E Deus lhe concedeu o conhecimento da arte que se pratica contra os demônios, em benefício e para a cura dos homens. Ele compôs igualmente, enfeitiçamentos, graças aos quais as doenças são aliviadas, e deixou escritas fórmulas de exorcismos que serviam para expulsar definitivamente os demônios dos possuídos”.¹⁸⁵

O *Livro da Sabedoria* transmite profunda admiração pelo conhecimento de Salomão:

“Porque ele (Deus) me deu a verdadeira ciência destas coisas que existem, para que eu saiba a disposição do orbe da terra e as virtudes dos elementos ... as vicissitudes das estações... as disposições das estrelas. As naturezas dos animais... o poder dos espíritos e os pensamentos dos homens... E aprendi todas quantas coisas há escondidas e não descobertas;...”

O texto de 1Reis 4.29-34, que certamente fora a base para o que Josefo escreveu acerca do extraordinário conhecimento de Salomão, atesta a sabedoria especial, prática e abrangente desse rei:

¹⁸⁴ JOSEFO, Flávio. *Antiguidades Judias*, VIII.44 in: *Obras Completas de Flávio Josefo*. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1961.

¹⁸⁵ JOSEFO, Flávio. *Antiguidades Judias*, VIII.45.

“Deu também Deus a Salomão sabedoria, grandíssimo entendimento e larga inteligência como a areia que está na praia do mar. Era a sabedoria de Salomão maior do que a de todos os do Oriente e do que toda a sabedoria dos egípcios. Era mais sábio do que todos os homens, mais sábio do que Etã, ezraíta, e do que Hemã, Calcol e Darda, filhos de Maol; e correu a sua fama por todas as nações em redor. Compôs três mil provérbios, e foram os seus cânticos mil e cinco. Discorreu sobre todas as plantas, desde o cedro que está no Líbano até ao hissopo que brota do muro; também falou dos animais e das aves, dos répteis e dos peixes. De todos os povos vinha gente a ouvir a sabedoria de Salomão, e também enviados de todos os reis da terra que tinham ouvido da sua sabedoria”.

Para Alejandro Diez Macho, “o suporte desta trama de ciência popular demonológica, que é o Testamento de Salomão, é a figura proverbial do monarca, engrandecida através dos séculos”.¹⁸⁶ Cornelli salienta que “as tradições com o tempo se misturam, resultando num retrato extremamente vivo das sucessivas reedições e reinterpretações de uma mesma personagem. Salomão é exorcista e personagem da apocalíptica, rei de Israel e filho de Davi. Tudo isso ao mesmo tempo”.¹⁸⁷

Mas o que este texto pseudepigráfico pretendia ao unir uma construção com artes mágicas e hostes de demônios? Poderíamos imaginar uma dura realidade social de trabalho escravo como pano de fundo desta obra? Ou trata-se da tentativa de “demonizar” o templo de Salomão já que é “obra de demônios” e havia neste caso uma aversão ao templo? Poderíamos pensar na obra do templo ou nas entrevistas e cenas demoníacas como um pretexto para enaltecer o poder e sabedoria de um rei admirado por gerações?

¹⁸⁶ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento* V.p.326.

¹⁸⁷ CHEVITARESE, André Leonardo e CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*. p.97.

Embora seja possível dar uma resposta positiva a cada uma destas questões, Cornelli considera que o anel é a questão central na trama:

“O anel, o amuleto, é antropológicamente o poder supremo, a força cósmica, ao alcance da mão (...). É uma participação aqui na terra do grande poder cósmico de Deus sobre todas as forças do mal. E tem mais: o poder exorcístico do anel é oferecido, através da indicação de práticas e fórmulas mágicas, a todo mundo. É socializado. O poder pelo qual Salomão exorciza os demônios para a construção do templo é, portanto, disponível – com o anel e as fórmulas mágicas – para a cura de tendinite (...), sarna e etc.”¹⁸⁸

Na opinião de alguns estudiosos¹⁸⁹, o princípio da tradição acerca da cooperação demoníaca na construção do templo é o texto hebraico de 1Reis 6.7: “*Edificava-se a casa com pedras já preparadas nas pedreiras, de maneira que nem martelo, nem machado, nem instrumento algum de ferro se ouviu na casa quando a edificavam.*” A questão gira em torno do verbo “edificava-se” do hebraico בְּהִבָּנֹתוֹ (b^ehibbanoto) que, sendo interpretado reflexivamente, logo foi entendido que “o templo se construiu por si mesmo”.

“A tradição continua indiretamente na obra de Flávio Josefo (Ant., 8,130), que assegura que o templo foi levantado com a cooperação especial da divindade, e fica claramente já formulada em nosso escrito [Testamento de Salomão] e no Talmud Babilônico Git., 7,1. Nesta passagem se interpreta Ec 2.8 (os estranhos vocábulos *sidda* e *siddot*) como Salomão procurando ‘cantores e cantoras... demônios e demônias’ para a construção do templo. A mesma tradição se repete nos textos gnósticos de Nag Hammadi.”¹⁹⁰

¹⁸⁸ CHEVITARESE, André Leonardo e CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*. p.98-99.

¹⁸⁹ Macho cita Salzberger e Giversen. Veja: MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento* V.p.327.

¹⁹⁰ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento* V.p.327.

Não há dúvidas de que o Testamento de Salomão constitui uma rica fonte para compreensão de crenças, mitos e imaginação de judeus e cristãos do tempo de Jesus. Ao que parece, o que temos aqui é um acúmulo de materiais de diversas origens, como a mitologia grega – que pode ter servido de base para a imagem iconográfica de vários demônios como *Enépsigos*, *Onoskelis*, *Cinópego*, o dragão alado; a sistematização persa e babilônica – que fornece as figuras de *Asmodeo*, *Samael* e *Effipas*, acompanhado do espírito do Mar Vermelho: *Abezetibú*; da tradição egípcia – a ação dos trinta e seis decanos e até da tradição cristã, com a figura que é citada nos evangelhos de *Beelzebul*.

3. O LIVRO DOS JUBILEUS E O MASTEMA

O *Livro dos Jubileus* tem sido considerado uma das mais importantes obras pseudoepigráficas do Antigo Testamento em função de seu conteúdo coerente e por sua relativa extensão.

“Outro patriota devoto, fazendo causa comum com o velho partido macabeu, escreveu, por volta de 160 a.C., um extraordinário livro apócrifo, intitulado *Jubileus*, insistindo com o povo para que se mantivesse afastado dos costumes gentios. O que preocupava esse autor era o seguinte: como podem tantos israelitas, o povo eleito de Deus, tornar-se apóstatas? Como podem tantos judeus *andar pelos caminhos dos gentios* (*Jubileus* 1.9)? Conquanto ele aceite como natural a antítese tradicional entre os israelitas e *seus inimigos, os gentios* (*Jubileus* 1.19), nesta altura, mais uma vez, o conflito recuou para o segundo plano. Ele está interessado nos conflitos provocados pela assimilação, que cindiam internamente as comunidades judaicas, e os atribui àquele que é o mais interno dos inimigos, que chama por vários nomes, mas, com mais freqüência, de Mastema (“ódio”), Satanás ou Belial”.¹⁹¹

¹⁹¹ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.82.

O *Livro dos Jubileus* é uma “obra tipicamente apocalíptica”.¹⁹² Trata-se de uma reelaboração de Gênesis 1, Êxodo 12 que se apresenta como uma revelação divina feita por um anjo a Moisés no Monte Sinai. “Assim, passam ante os olhos do leitor a criação, as vicissitudes das primeiras gerações humanas sobre a terra, com a progressiva queda do gênero humano na iniquidade, salvo alguns de seus membros, e suas dolorosas conseqüências”.¹⁹³ O nome do livro se refere a “divisão que faz da história em períodos de quarenta e nove anos ou jubileus, por sua vez divididos em períodos menores de sete anos”.¹⁹⁴ Dessa forma, a obra parece estar articulada em torno de um calendário sabático, que precisava ser observado estritamente.

“É este o verdadeiro eixo cosmogônico de um judaísmo articulando assim, em oposição a qualquer outro sistema cronológico. Precisamente esta articulação deu seu nome ao livro, onde todos os acontecimentos são governados por sua ocorrência e se expressam em datas de semanas, setenários e jubileus, isto é, semana de dias, semanas de anos e semanas de semanas de anos”.¹⁹⁵

Para o autor de *Jubileus*, o curso todo da história já está escrito e determinado por Deus em sete tábuas celestiais e, ainda que o homem seja livre, ele não é capaz de mudar o curso dos acontecimentos. “A lei promulgada no Sinai é não mais que uma pequena parte do conteúdo das sete tábuas, escritas desde sempre”.¹⁹⁶ Por isso era importante a observância da lei, considerada imutável. Embora os seres humanos houvessem caído no pecado, posteriormente, o culto a Deus fora restaurado centralizado na lei – segundo o autor de *Jubileus* – por Abraão.

“Abraão restaura o verdadeiro culto divino e o transmite entre seus descendentes, protegido mais adiante por uma zelosa observância da lei, baseada tanto num ritual pormenorizado de ações (festividades e sacrifícios) e omissões (descanso sabático, proibições rituais e de

¹⁹² MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento I*.p.181.

¹⁹³ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983. p.67.

¹⁹⁴ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento I*.p.181.

¹⁹⁵ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento II*.p.67.

¹⁹⁶ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento I*.p.182.

comércio com gentios, proibição de casamentos mistos) como em submissão mais estrita a um calendário sabático”.¹⁹⁷

O *livro dos Jubileus* refaz várias passagens do Antigo Testamento “com o objetivo de adequá-las à sua visão particular”.¹⁹⁸ Segundo o autor deste livro, foi Mastema – não o Senhor – quem ordenou à Abraão o sacrifício de Isaque, registrado em Gn 22. “Mais tarde, Abraão manifestou preocupação, com medo de ser escravizado por espíritos malignos *que têm domínio sobre os pensamentos dos corações humanos*. Implorou a Deus: *salva-me das mãos dos espíritos do mal e não permitas que eles me afastem do meu Deus (Jubileus 12.20)*”.¹⁹⁹

Mastema torna-se um “*malak Yaweh* sobrecarregado, quando ele, e não Deus, encontra-se com Moisés no deserto, para matá-lo”.²⁰⁰ Moisés também recorre a Deus, pedindo que salve Israel dos inimigos externos (*Jubileus 1.19*), que eram os “gentios” e também para pedir a Deus livramento dos inimigos internos: *Não permitas que o espírito de Belial o domine (Jubileus 1.20)*.

O *Livro dos Vigilantes*, uma obra pseudepígrafa famosa e influente, sobretudo entre os cristãos, que se encontra na “*versão mais antiga em 1 Enoque 6-11, também atestada em manuscritos aramaicos de Qumran (4QEnoque Aramaico)*”²⁰¹, é a responsável pela introdução da idéia de cisão no céu e da queda dos anjos. Trata-se de uma coletânea de histórias imaginárias, que faz parte, por seu turno, de outra coletânea mais ampla, intitulada *Primeiro Livro de Enoque*.²⁰²

O mito conta que anjos nomeados por Deus para “vigiar” (daí o nome *vigilantes*) o Universo decaíram do céu. O autor deste relato combina duas versões diferentes de como os anjos vigilantes perderam sua glória celestial, a partir do desejo carnal que os “filhos de Deus” sentiram pelas mulheres humanas, conforme

¹⁹⁷ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento II*. p.67.

¹⁹⁸ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. p.50.

¹⁹⁹ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.83.

²⁰⁰ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. p.50

²⁰¹ NOGUEIRA, Paulo A. Souza. *O Mito dos Vigilantes: apocalípticos em crise com a cultura mediterrânea*. p.2 (Artigo não publicado).

²⁰² PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.78.

descrito em Gênesis 6. Uma versão conta que duzentos anjos induzidos por seu chefe Semeiaza, fizeram um pacto para violar a ordem divina, coabitando com mulheres humanas, produzindo uma “raça de bastardos, os gigantes conhecidos como *nephilim* (“*os decaídos*”), que gerariam espíritos demoníacos”.²⁰³ Esses anjos decaídos espalhavam a violência entre os homens.

Entrelaçada a essa versão, o relato mostra como o arcanjo Azazel pecou ao revelar a seres humanos os segredos da metalurgia, que proporcionou aos homens a fabricação de armas de guerra e às mulheres a confecção de adornos com ouro, prata e cosméticos. Assim, “*os anjos decaídos e sua prole demoníaca incitaram ambos os sexos à violência, à cobiça e à luxúria*”.²⁰⁴ Pagels diz que neste livro anjos decaídos estimulavam as atividades dos que violavam a aliança com Deus.²⁰⁵

O *Mito dos Vigilantes* é “relido principalmente no livro dos Jubileus, capítulos 5,1-11 e 10,1-14”.²⁰⁶ Assim, *Jubileus* também atribui a origem do mal a “anjos caídos – os anjos vigilantes –, que se uniram sexualmente com as filhas dos homens”.²⁰⁷ Essa união imprópria entre seres celestiais e mulheres humanas contaminou toda a natureza e corrompeu os humanos (*Jubileus* 7.27). “Na literatura apócrifa, a luxúria é um dos motivos principais para a queda dos anjos, o que, aliás, está solidamente enraizado na imagética dos demônios”.²⁰⁸ Para Macho, a obra “dá a impressão de que o autor pressupõe uma tendência inata do ser humano para a maldade (10.8)”.²⁰⁹ Para Pagels, a história da queda dos anjos no *Jubileus* “encerra uma advertência de natureza moral: se até os anjos quando pecavam, provocavam a ira e a destruição ordenada por Deus, como podiam os seres humanos ter esperança de serem poupados?”²¹⁰ Todos, independente se são anjos ou humanos seriam julgados eticamente, ou seja, por sua conduta.

“Característico de Jubileus é notar que, após o dilúvio que destruiu os perversos, Deus fez uma obra nova: ‘Fez pura toda a sua

²⁰³ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.78.

²⁰⁴ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.78.

²⁰⁵ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.88.

²⁰⁶ NOGUEIRA, Paulo A. Souza. *O Mito dos Vigilantes*. p.2.

²⁰⁷ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento I*.p.186.

²⁰⁸ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. p.51.

²⁰⁹ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento II*.p.72.

²¹⁰ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.82.

obra, uma nova e justa criação, para que não prevariemos nunca e sejamos justos, cada um em sua espécie, para sempre' (Jub 5.12). Apesar de tal renovação e purificação, os humanos continuaram pecando, em razão de sua liberdade e da influência dos poderes demoníacos de Mastema e suas hostes. Assim, pois, para Jubileus há uma causa dupla do mal moral, da redução da vida humana e da queda da natureza depois do dilúvio: a liberdade humana e a ação dos demônios".²¹¹

Todavia, Mastema está subordinado a Deus (*Jubileus* 10.7) e, esta situação de influência, sedução e perdição durará até que chegue o dia do grande juízo (*Jubileus* 10.8). Neste dia, a erradicação do mal se dará graças a intervenção de Deus.

“Logo se voltarão para mim com toda retidão, com todo coração e todo espírito. Cortarei o prepúcio de seus corações e de sua descendência, e lhes criarei um espírito santo, purificando-lhes para que não se apartem de mim desde esse dia para sempre. Sua alma me seguirá a mim e todos os meus mandamentos que serão restaurados entre eles: eu serei seu pai, e eles, meus filhos” (*Jubileus* 1.23-24).

Esta última expressão talvez tenha sido extraída da promessa feita a Davi com relação ao seu descendente – Salomão – que construiria o templo do Senhor em Jerusalém:

“Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho; se vier a transgredir, castigá-lo-ei com varas de homens e com açoites de filhos de homens.” (2 Samuel 7:14)

“Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho; a minha misericórdia não apartarei dele, como a retirei daquele que foi antes de ti.” (1 Crônicas 17:13)

²¹¹ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento* I.p.187.

“Este edificará casa ao meu nome; ele me será por filho, e eu lhe serei por pai; estabelecerei para sempre o trono do seu reino sobre Israel.” (1 Crônicas 22:10)

No Novo Testamento, a expressão aparece aplicada a Jesus na carta aos Hebreus 1.5: “Pois a qual dos anjos disse jamais: Tu és meu Filho, eu hoje te gerei? E outra vez: Eu lhe serei Pai, e ele me será Filho?”

Embora *Jubileus* tenha uma demonologia menos avançada, por não conhecer nomes para diversas hierarquias de anjos (todo mal parece estar centralizado na figura de Mastema, ou Satanás ou Belial), a obra manifesta uma “maior complexidade e dualismo”.²¹² Os anjos aparecem divididos entre bons e maus, e os bons em superiores e inferiores. Estes últimos se encarregam dos fenômenos naturais (*Jubileus* 2.2,18) e estão sempre atarefados com eles e não guardam o sábado. Os anjos superiores são encarregados de servir a corte celestial (*Jubileus* 1.27) ou de proteger os homens (*Jubileus* 35.17) e guardam o sábado.

Os anjos maus teriam diversas procedências, segundo o *Jubileus*. Alguns, os “vigilantes” ou “guardas”, são os que desceram à terra para ensinar os humanos “Leis e justiça” (*Jubileus* 4.15), mas prevaricaram com as filhas dos homens (*Jubileus* 4.21s.). Os anjos superiores teriam os encarcerado após sua “queda” nos abismos da terra (*Jubileus* 5.6).

Outros são os chamados “demônios impuros”. Trata-se das almas dos gigantes – os filhos dos vigilantes (*Jubileus* 10.1). Do total, nove partes foram entregues ao suplício e a décima continua – sob as ordens do príncipe Mastema – seu trabalho de ruína da humanidade (*Jubileus* 10.7). Tais espíritos malignos semeiam a violência e o mal, são “*cruéis e foram criados para destruir*” (*Jubileus* 10.6). Os homens poderiam lhes oferecer sacrifícios como a deuses (*Jubileus* 22.17) e sua tarefa perdurará até o juízo de Mastema (*Jubileus* 10.8) ou a instauração do reino messiânico (*Jubileus* 23.29).

²¹² MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento II*.p.72.

Segundo a análise de Pagels, no *Livro dos Jubileus* “a presença deles [dos demônios] tem dominado o mundo com uma sombra escura, o que leva o autor a sugerir a ambivalência moral e a vulnerabilidade de todos os seres humanos”.²¹³ Desse modo, nem mesmo os eleitos estavam imunes aos ataques demoníacos e precisavam se esforçar, pois o destino deles não dependia só da eleição, mas de uma constante ação moral e, caso esta viesse a falhar, do arrependimento pessoal (às vezes coletivo) e do perdão divino. A vantagem que os eleitos mantinham não era imunidade contra o mal, mas a certeza de que teriam ajuda divina nesta luta. Neste sentido, judeus e gentios não enfrentavam as hostes do mal nas mesmas condições. Segundo o *Jubileus*, cada nação contava com um “anjo governante”, ou espíritos “*que podem desencaminhá-las*” (*Jubileus* 15.31). Israel, por sua vez, gozava o privilégio de ser governado pelo próprio Deus.

No *Livro dos Jubileus* o dualismo está bem marcado não só pelas figuras de Deus e seu oponente ou por duas classes de anjos bons e duas de anjos perversos, mas também por uma “humanidade polarizada” em dois campos: de um lado os justos – protegidos por seus “guardas” celestiais, e de outro os perversos – influenciados pelos demônios.

O imperativo de separação dos povos gentios parece estar marcadamente enfatizado no livro talvez para evitar idolatria e prostituição: “Aparta-te dos gentios, não comas com eles nem lhes sirva de companhia, pois suas ações são impuras, e todos os seus caminhos imundícia, abominação e horror” (*Jubileus* 22.16).

O autor legitima o assassinato, considerando “obra de justiça” contra os pecadores o que Simeão e Levi fizeram entre os siquemitas prosélitos : “o dia em que os filhos de Jacó mataram a Siquém lhes foi registrado nos céus o haver feito justiça, retidão e vingança contra os pecadores, sendo-lhes descrito este ato como benção” (*Jubileus* 30.23). Essa história está registrada em Gn 34.1-26. Siquém, um heveu, teria abusado sexualmente da filha de Jacó – Diná; quando Simeão e Levi – filhos de Jacó – souberam, “passaram ao fio da espada a Hamor e a seu filho Siquém; tomaram a Diná da casa de Siquém e saíram. Sobrevieram os filhos de Jacó aos

²¹³ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.83.

mortos e saquearam a cidade, porque sua irmã fora violada. Levaram deles os rebanhos, os bois, os jumentos e o que havia na cidade e no campo; todos os seus bens, e todos os seus meninos, e as suas mulheres levaram cativos e pilharam tudo o que havia nas casas” (Gn 26.26-29).

A fim de manter a separação entre eleitos e gentios, *Jubileus* proíbe absolutamente os matrimônios mistos:

“Se algum homem em Israel quiser dar a sua filha ou irmã a outro homem de linhagem gentia, morre apedrejado sem remissão, pois trouxe opróbrio a Israel; a mulher deverá ser queimada com fogo, pois manchou o nome da casa de seu pai: seja exterminada de Israel” (*Jubileus* 30.7).

“Esta lei não tem término de dias, nem perdão e nem remissão, senão que extermine o homem que houvera profanado a sua filha em Israel, pois deu sua linhagem a estrangeiro e pecou, contaminando-o. E tu, Moisés, ordena aos filhos de Israel que não dêem suas filhas aos gentios e nem tomem para seus filhos as filhas daqueles, pois é algo abominável ante o Senhor” (*Jubileus* 30.10-11).

Tudo isso reforçava a imaginação em torno da necessidade de preservação de uma identidade “ética, mais do que étnica”, ou seja, “moral mais do que nacional” que, para ser resguardada, precisava estar em constante guerra contra os “de fora”, que implicava não apenas em uma distância geográfica, mas, sobretudo separar-se de seus costumes e conduta, considerados demoníacos e “demonizantes”. Não se trata aqui de uma luta entre judeus e gentios, mas de justos e injustos (embora parece que o judeu pode ser injusto por não seguir a lei e os mandamentos de Deus, enquanto o gentio está relegado à condição de injusto de qualquer modo – porque não está filiado à comunidade eleita!).

Jubileus, assim como o *Primeiro Livro de Enoque* (especialmente “Similitudes”), na concepção de Pagels, “abririam o caminho para que os cristãos, no fim, abandonassem a identidade étnica e redefinissem a comunidade humana, em vez

disso, em termos da qualidade moral ou filiação à comunidade eleita, de cada indivíduo”.²¹⁴

O estudioso Alejandro Diez Macho considera a demonologia de *Jubileus* o único ponto de contato com o Novo Testamento. Segundo ele, as idéias centrais de *Jubileus*, como a validade absoluta da lei e exaltação ilimitada do povo de Israel, são totalmente rechaçadas no conjunto do Novo Testamento.²¹⁵ Os contrapontos feitos à lei no Sermão do Monte (“ouvistes o que foi dito... Eu, porém, vos digo...” – Mt 5.1s.), o conceito de que “o Filho do Homem é senhor do sábado” (Mt 12.8), a idéia de que o cristão está morto para a antiga lei e vive para uma nova (Gl 2.19) e toda a tese da Carta aos Romanos com respeito a justificação pela fé e não pelas obras da lei, são radicalmente opostos ao espírito que move o *Livro dos Jubileus*. Também a idéia de uma “circuncisão espiritual” que é superior à física (cf. Rm 2.25s.,4.9, etc.) e a abertura sem fronteiras aos gentios rompe toda possível influência ideológica de *Jubileus*.

Talvez não seja possível afirmar se aqui se trata de uma influência direta de *Jubileus* sobre o Novo Testamento ou se são tradições comuns da apocalíptica e teologia judaica intertestamentária que encontram também seu lugar nos escritos do Novo Testamento, mas, no que se refere a angelologia e demonologia, *Jubileus* e o Novo Testamento partilham de um solo comum e anterior.

Tanto *Jubileus* como o Novo Testamento concebem que os demônios são seres incorpóreos (cf. Mc 3.22 e *Jubileus* 10.7s.). Os anjos que podem interferir e controlar os fenômenos naturais (*Jubileus* 2.2,18) podem ter seus correspondentes em Apocalipse (Ap 7.1 – “Depois disto, vi quatro anjos em pé nos quatro cantos da terra, conservando seguros os quatro ventos da terra, para que nenhum vento soprasse sobre a terra, nem sobre o mar, nem sobre árvore alguma” ou Ap 14.18 – “aquele que tem autoridade sobre o fogo”). Se Mateus 18.10 trata de “anjo da guarda”, isso pode corresponder a *Jubileus* 35.17.

²¹⁴ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.82.

²¹⁵ Veja: MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento II*.p.74-75.

Em Judas 6 e 2 Pedro 2.4 fala de “anjos pecadores que não mantiveram seu estado original” e por isso estão “guardados sob trevas, em algemas eternas, para o juízo do grande Dia”. Tais frases recordam idéias de *Jubileus* 4.15s. e 5.1-9; 7.21 e 8.3. Os anjos maus de *Jubileus* que assediam constantemente a humanidade para desvia-la de Deus e praticar o mal, são estereótipos mantidos em 1Pe 5.8 (“leão que ruge, procurando alguém para tragar”) e na experiência da tentação narrada em Mt 4.1s. (e seus paralelos).

A concepção de Paulo acerca dos sacrifícios oferecidos aos demônios como se fossem a deuses (1Co 10.20) é encontrada em *Jubileus* 22.17. Com relação ao fim dos tempos, imaginado como tempo de juízo para as hostes do mal, Mt 8.29 concorda com *Jubileus* 10.8. Até a liberdade de ação dos demônios que será limitada durante a época messiânica, conforme registro de Ap 20.2-3, encontra correspondência em *Jubileus* 23.29.

Ainda que, como já dissemos, não se possa afirmar com segurança uma dependência do Novo Testamento do *Livro dos Jubileus*, o que podemos constatar é que, quando o assunto é o mal, o Novo Testamento reflete o conjunto de idéias, medos e matizes demonológicas de *Jubileus*.

4. O TESTAMENTO DOS DOZE PATRIARCAS E “BELIAL”

O *Testamento dos Doze Patriarcas* (*Test XII*) é um pseudepígrafo considerado notável em função tanto de seu conteúdo dogmático como ético.

“Os paralelos com a literatura qumrânica, as exortações éticas que refletem uma atmosfera espiritual muito próxima da cristã, as doutrinas escatológicas e messiânicas, assim como seu espírito universalista, fazem deste apócrifo um útil instrumento para a

compreensão do pluriforme judaísmo helenístico tardio e do cristianismo nascente”.²¹⁶

A abundância de hebraísmos na versão grega deste texto, que se conserva íntegra, levou os estudiosos a uma suposição de que esta obra foi escrita originalmente em hebraico.²¹⁷ Porém, a opinião comum hoje em dia é de que se trata de um documento escrito em grego mesmo, embora o *TestXII* dê a impressão de um grego fortemente semitizante – talvez, porque “o autor fora um judeu bilíngüe (aramaico-grego), que escreve um grego notadamente influenciado pela versão da LXX”.²¹⁸

Parece não haver um consenso referente à datação dessa obra e nem tão pouco a respeito de sua autoria. Na verdade a data depende das idéias em torno do autor. Assim, para quem defende uma origem cristã (opinião comum entre os séculos XVIII e XIX de nossa era) poderíamos ter uma data próxima a 200 d.C. Para os defensores de uma autoria quimrânica, a data por certo será o século I a.C. Entre os que admitem um escrito judeu básico, mas com um redator final cristão, a data do escrito básico estaria entre 200 e 174 a.C., com o texto final por volta do século I d.C.

Esta obra tem sido considerada um alto modelo de ensino moral. Os textos, ao mesmo tempo, exalam um tom pessimista, apresentando o presente de forma negativa e anunciando que tudo está se degradando, como também reafirmam a crença na salvação, que não visa só aos judeus, mas a todos os homens (*Testamento de Levi* 4.4; 8.14; 14.4; *Testamento de Simeão* 6.5; *Testamento de Naftali* 8.3; *Testamento de Aser* 7.3). Cabe, porém, ao povo judeu um papel preponderante na instauração deste novo mundo, pois, segundo estes livros, deste povo virá o Messias, ou “os Messias”, que salvará a humanidade. Assim, no *Testamento de Simeão* lemos:

“Obedecei a Levi; em Judá sereis redimidos. Não vos levanteis contra estas duas tribos, porque delas surgirá a Salvação de Deus.

²¹⁶ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento* V.p.11.

²¹⁷ Para discussão à esse respeito veja: MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento* V.p.18, acerca dos argumentos de R.H.Charles.

²¹⁸ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento* V.p.19.

Deus suscitará de Levi um Sumo Sacerdote e de Judá, um rei e homem. Este salvará as tribos de Israel e todos os homens” (Test. Simeão 7:1-2).

Assim, mesmo em meio às dificuldades, a crença de que Deus providenciaria a Salvação através de um Messias, crescia entre os judeus. Esse Messias, que em alguns momentos aparece como um sacerdote ou guerreiro (ou, quem sabe, até duplica-se: um rei e um sacerdote) viria das tribos de Levi e Judá. Acreditava-se que, com o advento do Messias, a missão histórica de Israel estaria cumprida. Esta literatura, portanto, buscava motivar o povo, renovar suas esperanças, recuperar seus ideais afirmando que, apesar da presença crescente do mal no cotidiano, a vitória final estava garantida.

No *TestXII* pela primeira vez Satã aparece personalizado na figura de *Belial* (ou “Beliar”).²¹⁹

“Em todos os *TestXII* se lhe denomina assim alguma vez; em alguns deles, várias vezes. Beliar é uma corrupção do desqualificado *Beli'al* (= um ser “sem proveito”), denominação freqüente em Qumran, que também figura em 2Co 6.15. Em 2Ts 2.2-12, Paulo chama ao anticristo *ho anomos* (“o sem lei”), qualificação que procede da tradução de *Beli'al* mediante a regra do *'al tigré* ou troca de vocalização.”²²⁰

O autor dessa obra imagina o mundo cheio de espíritos, anjos e demônios que incitam o homem à verdade ou à mentira (*Testamento de Judá* 20.1). São os “espíritos do erro” (*Testamento de Rubem* 3) que, com sua péssima influência, fazem os homens pecar (*Testamento de Simeão* 2.6; *Testamento de Judá* 19.4; *Testamento de Dã* 1.6). Os anjos (ou demônios) *causadores de doenças* (*Testamento de Rubem* 1.7-9; *Testamento de Simeão* 2.12; *Testamento de Gade* 5.9-11) parecem estar

²¹⁹ Esse nome “Belial” aparece cerca de 13 vezes no Antigo Testamento, mas sem uma “personificação direta do mal”, sempre se referindo a uma pessoa que comete algum tipo de atrocidade, sendo considerada uma “filha de Belial” ou “testemunha de Belial” (Jz 19.22; 20.13; 1Sm 1.16; 2.12; 10.27; 25.17, 25; 30.22; 2Sm 16.7; 20.1; 23.6; Pv 6.12; 19.28).

²²⁰ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento* I.p.336.

vinculados a *Iahweh* e não a *Belial*. Já os "maus espíritos", que nos testamentos de Rúben, de Simeão e de Issacar estão subordinados a Satã ou Belial, são os *tentadores*, os que induzem ao pecado (*Testamento de Rubem 2 e 3; Testamento de Simeão 2.7 e 3; Testamento de Issacar 4*).

No *Testamento de Simeão 2.7*, Belial é chamado “o príncipe da mentira”. Não podemos deixar de notar a idéia paralela em Jo 8.44: “Vós sois do diabo, que é vosso pai, e quereis satisfazer-lhe os desejos. Ele foi homicida desde o princípio e jamais se firmou na verdade, porque nele não há verdade. Quando ele profere mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira”. Segundo o *Testamento de Aser 1.8* quem se deixa levar pela má inclinação – o que o judaísmo chama de *yesser ra’* – está dominado por Belial.

No *Testamento de Rubem 4.10* entende-se que Belial não tem nenhum poder sobre os puros. “Segundo uma leitura do *Testamento de Zebulon 9.8*, Deus mesmo livrará aos homens de Belial, o qual finalmente será arrojado (*Testamento de Levi 18.12*) e lançado no fogo pra a eternidade (*Testamento de Judá 25.3*)”.²²¹

A queda dos anjos está retratada no *TestXII* em dois lugares. No *Testamento de Rubem 5.5-7* se exorta as mulheres a apartar-se de adornos na cabeça e no rosto, visando evitar seduzir os homens, pois foi assim que antes do dilúvio seduziram os anjos vigilantes, os quais se apresentaram em forma humana, com gigantesca estatura, quando estavam elas “deitadas” com seus maridos; e assim foi como aquelas mulheres conceberam de seus maridos, mas segundo o desejo que tinham dos anjos vigilantes, e deram à luz a gigantes.

Um outro texto que aponta para a queda dos anjos é *Testamento de Naftali 3.5*. Neste, os anjos trocaram a ordem de sua natureza, pelo que o Senhor os amaldiçoou no tempo do dilúvio, e por sua causa a terra ficou desabitada e sem frutos. No *TestXII* os anjos baixaram à terra com uma finalidade boa, mas foram seduzidos pelas mulheres. “Mais antiga parece ser a tradição do Mito dos Vigilantes

²²¹ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento I*.p.336.

(1Enoque 1-36) que considera que os anjos baixaram à terra com o propósito de pecar com as mulheres”.²²²

O *TestXII* tende a centrar no orgulho e na luxúria a fonte de todos os vícios e pecados (*Testamento de Issacar* 7.2), que conduzem inclusive à idolatria (*Testamento de Rubem* 4.6; *Testamento de Simeão* 5.3). O *Testamento de Rubem* “projeta-se no alvo mais tradicional do cristianismo, ou seja, o de Adão e Eva, com Eva incitando Adão ao pecado e por conseqüência servindo de exemplo para que as mulheres terrenas pudessem seduzir os Anjos Guardiões [“ Vigilantes”].”²²³ Na verdade, no *TestXII* as mulheres são consideradas inerentemente más (*Testamento de Rubem* 5) e a maior culpada nos deslizes sexuais (*Testamento de Judá* 10.3-5; 15.5s.). O ideal completo da serenidade está na continência sexual.

O autor desta obra vê a humanidade dividida em dois grupos radicalmente opostos: os filhos da luz e os filhos das trevas. No *TestXII*, particularmente nos *de Aser* e *Benjamin*, se reflete um dualismo de bons e maus; os maus são os *diprosopoi*, os que têm duas “caras”, boa e má (*Testamento de Aser* 3.1); os bons são *monoprosopoi*, de uma só “cara” (*Testamento de Aser* 4.1; 6.1). O autor considera que o mal não é unicamente exterior ao próprio homem (há homens bons e maus), senão que está presente dentro de cada homem, expresso em duas inclinações ou vontades:

“Deus tem dado aos filhos dos homens dupla *diaboulia* (= conselho), duas classes de atos, dois lugares de juízo e duas metas finais. Todas as coisas são duplicadas, uma frente a outra. Há dois caminhos: o do bem e o do mal, e dois conselhos em nosso peito os discernem” (*Testamento de Aser* 1.3-5).

O *Testamento de Levi*, em 18.12, faz promessas de libertação futura das forças do mal:

²²² Para uma argumentação completa veja: MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento I*.p.337-339.

²²³ STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. p.50-51.

*“E Belial será limitado por ele. E concederá aos seus filhos a autoridade para pisotear os espíritos maus”.*²²⁴

Os anjos são figuras muito importantes para o autor dessa obra, que são vistos – e isso parece ser comum no judaísmo – como espíritos revestidos de um corpo etéreo, cuja sublimidade às vezes é representada apresentando-os “vestidos de branco e de luz”²²⁵ (*Testamento de Levi* 8.2). Todavia, o *Testamento de Levi* 4.1 também considera a existência de “espíritos invisíveis”.

O *Testamento de Naftali* 8.4 apresenta Miguel como o chefe dos setenta anjos que descem do céu para ensinar suas línguas às setenta nações que ocupam a terra. Miguel é conhecido na Bíblia Hebraica como “defensor de Israel”:

“Nesse tempo, se levantará Miguel, o grande príncipe, o defensor dos filhos do teu povo, e haverá tempo de angústia, qual nunca houve, desde que houve nação até àquele tempo; mas, naquele tempo, será salvo o teu povo, todo aquele que for achado inscrito no livro.” (Daniel 12:1)

“Então, me disse: Não temas, Daniel, porque, desde o primeiro dia em que aplicaste o coração a compreender e a humilhar-te perante o teu Deus, foram ouvidas as tuas palavras; e, por causa das tuas palavras, é que eu vim. Mas o príncipe do reino da Pérsia me resistiu por vinte e um dias; porém Miguel, um dos primeiros príncipes, veio para ajudar-me, e eu obtive vitória sobre os reis da Pérsia.” (Daniel 10:12-13)

Os anjos são imaginados no *TestXII* como seres presentes na vida dos homens. “Velam para que a história siga o curso fixado nas tábuas celestes e, conseqüentemente, intervêm constantemente na vida dos humanos”.²²⁶

²²⁴ CHARLESWORTH, James H. (Editor) *The Old Testament Pseudepigrapha – vol.I*. New York: Doubleday, 1983. p. 795. “*And Beliar shall be bound by him. And he shall grant to his children the authority to trample on wicked spirits.*”

²²⁵ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento I*.p.331.

²²⁶ MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento I*.p.334.

Anjos podem ser agentes de revelação: O anjo de Deus revela a Jacó o crime de Rubem (*Testamento de Rubem* 3.15); Jacó contempla em visão um anjo (“potestade”) acompanhando Judá para que não caia (*Testamento de Judá* 3.10); o anjo de Deus revela a José a intenção maldosa da mulher egípcia (*Testamento de José* 6.6); o anjo diz a Judá que Levi é mais querido do que ele (*Testamento de Judá* 21.5).

Os anjos também são vistos como instrutores ou orientadores das questões da vida: Rubem é instruído por um anjo a respeito das mulheres: elas são mais propensas ao espírito de fornicção do que os homens (*Testamento de Rubem* 5.3); também mostra a Judá que tanto o rei quanto o mendigo, as mulheres dominam (*Testamento de Judá* 15.5).

Também os anjos são defensores dos filhos da luz: José é liberto das mãos de seu irmão Simeão por um anjo enviado por Deus (*Testamento de Simeão* 2.8); os que fazem o bem são cuidados pelos anjos (*Testamento de Naftali* 8.4).

Os anjos também podem ser instrumentos de juízo: O anjo de Deus mata a Er²²⁷ – o filho primogênito de Judá – na terceira noite de seu casamento (*Testamento de Judá* 10.2). Nos últimos dias, um anjo guiará as tribos de Levi e Judá (*Testamento de Dã* 5.4).

Assim, no *TestXII* tais seres angelicais podem interferir na vida humana, trazendo conforto (*Testamento de Dã* 6.5), proteção (*Testamento de José* 6.7) e conduzindo as almas dos justos à vida eterna (*Testamento de Aser* 6.6).

Tendo em vista que o mundo está cheio de seres celestiais que interferem na vida tanto para o bem quanto para o mal, e “*Belial*, chefe dos anjos caídos, coloca-se como adversário e rival de Deus e disputa a soberania sobre os humanos, seus subordinados, incitando os homens à fornicção, à inveja, ao ciúme, à cólera, ao assassinato e, principalmente, à idolatria, ou seja, à adoração dos deuses

²²⁷ **Genesis 38:7** “Er, porém, o primogênito de Judá, era perverso perante o SENHOR, pelo que o SENHOR o fez morrer.”

estrangeiros”²²⁸, no *Testamento de Levi* 19.1 os leitores são desafiados a fazer uma escolha:

*“E agora, meus filhos, vocês têm ouvido tudo. Escolhei por vós mesmos a luz ou as trevas, a Lei do Senhor ou as obras de Belial.”*²²⁹

5. CONCLUSÃO:

Parece ficar claro que a LXX exerceu uma “influência literária” nos demais escritos que a usam como base de leitura do Antigo Testamento. A partir dela, floresce um novo juízo do demoníaco em que deuses, altares, nações e ídolos são identificados com entidades demoníacas. Assim, a LXX constitui ao meu ver uma importante “dobradiça” no modo de perceber o universo do inexplicável que é contrário aos preceitos de *Iahweh* na, se assim podemos chamar, “evolução do conceito do mal”.

Nota-se, então que as influências culturais de tradições de povos circunvizinhos a Israel começaram a ser “textualizadas”, ou seja, aquilo que era entrelaçado pelo contato com as idéias e os costumes de outros povos tornou-se “texto”, literatura que tem poder de ser absorvida por outras literaturas e, num processo de reelaboração e articulação, vai delineando o pensamento das pessoas acerca do mal.

Dessa forma, a literatura considerada apócrifa e pseudepígrafa traz uma importante contribuição para a compreensão de textos canônicos que abordam a figura de Satanás e dos demônios. Nela encontramos uma imaginação interessantemente fértil e mística acerca de poderes do mal que exercem influência no cotidiano das pessoas, misturado a um desejo de controle das situações que não são bem vindas à vida humana, por infundirem dor, sofrimento e aflição.

²²⁸ NOGUEIRA, Carlos R.F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. p.20-21.

²²⁹ CHARLESWORTH, p. 795. “*And now, my children, you have heard everything. Choose for yourselves light or darkness, the Law of the Lord or the works of Beliar.*”

Com exceção do *Testamento dos Doze Patriarcas*, onde o mal parece estar condensado na figura de “Belial”, o *Testamento de Salomão* e o *Livro dos Jubileus* – que representam bem esse tema na literatura extra-canônica – tendem a ampliar cada vez mais o número de demônios e anjos maus que, formando um grande exército muito bem organizado, penetram a dimensão da vida dos seres humanos a fim de atormentá-los. Talvez a quantidade definida (inclusive com nomes e funções específicas) de espíritos malfazejos seja produto da necessidade de explicar a quantidade e a variedade de angústias que acometem o ser humano sem uma justificativa racional.

CAPÍTULO III

MARCOS 1.21-28: ESPÍRITO IMUNDO NA PRIMEIRA AÇÃO PÚBLICA DE JESUS

1. CONSIDERAÇÕES ACERCA DO ESTILO DE MARCOS

1.1. Estilo Literário: tradição oral e textualidade

Enquanto Mateus começa sua perspectiva da história de Jesus com genealogia judaica (Mt 1) e o historiador Lucas com o reconhecimento de seu benfeitor, bem como de seu objetivo (Lc 1.1-4), Marcos apresenta somente um título: “O início do Evangelho” (1.1). “Ao fazê-lo, introduziu nova forma literária na Antiguidade.”²³⁰

Para Myers, Marcos estrutura seu prólogo usando o termo “evangelho” recorrendo ao “pretexto da autoridade”.²³¹ Seu texto, já de início identifica o evangelho com “Jesus Messias” (1.1). O encerramento do prólogo (1.14) traz o próprio Jesus proclamando o evangelho que é identificado como “proveniente de Deus”²³². Por fim, o evangelho é apresentado como objeto de fé: *O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho* (1.15).

Segundo consideram os estudiosos, anteriormente a Marcos havia o processo da transmissão oral das tradições de Jesus na pregação, na catequese, na liturgia e nas numerosas formas da vida da comunidade cristã primitiva. Posteriormente, outros como Mateus, Lucas, João e autores de escritos considerados apócrifos “tomam o gênero do evangelho criado por Marcos, o imitam e o aperfeiçoam”.²³³ Joachim Gnilka lembra que “a transmissão oral das tradições de Jesus corre paralela a Marcos, sobrevivendo e perdurando até os tempos dos pais apostólicos”.²³⁴

Os indícios são de que a tradição oral tinha predominância na antiguidade e por isso, a palavra falada era o discurso padrão até nos círculos mais educados. A comunicação textual era tão somente viável para uma classe considerada elite,

²³⁰ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos (Grande Comentário Bíblico)*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992. p. 126.

²³¹ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 127.

²³² **Marcos 1:14** “Depois de João ter sido preso, foi Jesus para a Galiléia, pregando o evangelho de Deus”. Observe que é a primeira menção ao nome divino na narrativa.

²³³ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos –Mc 1-8.26 (vol I)*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1986, p.21.

²³⁴ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 21.

constituída pelos setores comerciais, governamentais e burocráticos e para o trabalho dos escribas. “Não é de se admirar que a textualidade fosse, para a mentalidade judaica, praticamente sinônimo da própria tradição sagrada.”²³⁵ Todavia, isso não significa que a política da textualidade de Marcos visava legitimar o governo da elite letrada e nem endossar o legalismo codificado da classe escriba e farisaica que, no entender do evangelista, subvertiam os imperativos textuais claros da Torá por meio de sua tradição oral e sua tendência à autojustificação (cf. 7.5s.; 10.2s.).

Diante da possibilidade das tradições orais sobre Jesus estarem sujeitas à manipulação, Marcos optou pela *textualidade*. Gnilka entende que essa opção de Marcos “põe a salvo o caráter histórico da revelação cristã”.²³⁶ Todavia, isso não significa que se saiba com certeza se a sua reconstrução histórica está correta ou mesmo se Marcos escreveu com essa preocupação com a *preservação histórica*.

Para Gnilka, Marcos se encontra numa “tradição em que as narrações tomadas da vida de Jesus já vinham sendo utilizadas há tempos tanto na catequese como na pregação”²³⁷. Na verdade, pode ser que Marcos tenha *textualizado* para a Igreja de seu tempo e de seu espaço geográfico o que pessoalmente havia aprendido e comprovado na práxis catequética e missionária.

Segundo Cranfield, “a evidência aponta para Marcos não como sendo um artista literário criativo, mas um compilador extremamente honesto e consciencioso”.²³⁸ Para Myers, “Marcos é *autor*, com controle sobre seu material, não mero compilador, dependendo da tradição como escravo”.²³⁹

Comparando as tradições de Marcos com as fontes dos *logia*, “se comprova facilmente que o evangelista se encontra em um lugar da história da tradição em que o material narrativo referente a Jesus já se havia desenvolvido abundantemente”.²⁴⁰ Na compreensão de Gnilka, o “evangelista dispõe de uma coleção de discussões

²³⁵ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p.127. Observe que no Novo Testamento a maioria dos verbos e substantivos usados para a redação são associados à “escritura”.

²³⁶ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.23.

²³⁷ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 23.

²³⁸ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark (The Cambridge Greek Testament Commentary)*. Cambridge University Press, 1963, p. 16.

²³⁹ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 129.

²⁴⁰ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 24.

galiléias (cap. 2), de uma fonte de parábolas (cap.4), de uma recompilação de perícopes que tocam casos concretos da comunidade (cap. 10), de um apocalipse de limitada dimensão (cap.13)".²⁴¹ Assim, para a composição de Marcos não foi determinante uma consignação cronológica. Sua narrativa derivou-se de pontos objetivos: o trabalho prático da comunidade, a pregação e a instrução.

Mas, lançando mão da Crítica das Formas, há quem considere muito do material narrativo de Marcos e muitos dos ditos atribuídos a Jesus como criação da igreja primitiva. De acordo com este ponto de vista, o material que Marcos recebeu era evidência *do que Jesus veio significar* para a fé cristã mais do que *o que realmente tinha sido em sua vida histórica*; desta última era somente evidência indireta.

Não se pode deixar de observar que na imagem de Jesus na tradição anterior a Marcos, de forma especial nos relatos de milagres e nas controvérsias, a autoridade do Jesus terreno é fortemente destacada. Isso pode estar relacionado com a fé que possuía a comunidade que está por trás destas tradições, para qual Jesus se impunha frente a um mundo submetido a ele qualificando o momento presente como tempo de salvação escatológica, a concretização (parcial ou plena) da esperança apocalíptica.

Gnilka entende que Marcos tomou as tradições em sua variedade:

“Ao olhar o material de tradição que flui para o evangelista, que deveria sinalizar seu lugar histórico-teológico, ensina que Marcos devia estar possuído de uma forte vontade de integração. Ele tomou as tradições em sua variedade. Apesar de que não pode afirmar-se com toda segurança, se tem a impressão de que apenas deixa de fora pouco do que pode recolher. (...) Se efetivamente existiu essa inclinação a impedir que se perdesse o menos possível e a recolher o maior número de elementos, isso pode ser uma força importante que levasse a consignar por escrito o evangelho. Porque não só existia o

²⁴¹ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 24.

perigo de que valiosíssimas tradições foram presas do ouvido, senão que havia também a possibilidade de que se falara excessivamente delas e de que perderam sua conexão interna.”²⁴²

Todavia, a variedade de tradições não deve conduzir ao pressuposto de que as comunidades primitivas trabalhavam apenas com perícopes fragmentadas de Jesus, “senão com uma imagem integral da vida de Jesus, a qual com toda segurança estava firmemente estabelecida na fé das comunidades, mas além delas também na realidade vivida e testemunhada por pessoas que ainda viviam.”²⁴³ Willi Marxen entende que a variedade procede da unidade. “Esta unidade é anterior à tradição sinótica e se reflete nela, ainda que às vezes o faça de maneira descontínua.”²⁴⁴

Cranfield, ao falar sobre os propósitos do escrito de Marcos, sugere que “pareciam ser suprir necessidades catequéticas e litúrgicas da igreja [...], apoiar sua fé em face da ameaça de martírio e prover material para pregadores missionários.”²⁴⁵ Assim, a literatura de Marcos, mais do que nos aproximar das realidades nos aproxima do que verdadeiramente interessou à tradição da qual o autor se serve. Poderíamos dizer que o texto preserva os interesses da oralidade.

1.2. Estilo Gramatical: sintaxe, vocabulário e estruturação

O Evangelho de Marcos fora escrito num grego singelo e popular que “apresenta surpreendentes afinidades com a língua falada, tal como aparece nos papiros e nas inscrições”.²⁴⁶ O uso freqüente da partícula de coordenação καί (em vez de δέ) tem sido considerado a característica mais clara do grego de Marcos, dispensando o uso de partículas, conjunções e participios de subordinação, visto que o evangelista não emprega períodos amplos de narração. O relato da mulher com

²⁴² GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.26.

²⁴³ MARXEN, Willi. *El Evangelista Marcos: Estudio sobre la Historia de la Redaccion del Evangelio*. Salamanca: Ediciones Siguime, 1981. p.15.

²⁴⁴ MARXEN, Willi. *El Evangelista Marcos*. p.16.

²⁴⁵ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p. 14-15.

²⁴⁶ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.p.74.

hemorragia em 5.25 e o uso de três διὰ com infinitivo perfeito na descrição do endemoninhado de Gerasa em 5.4 é excepcional.

No entanto, calculam os estudiosos que Marcos tenha 1.270 palavras distintas. Destas, 79 não aparecem em nenhum outro lugar no Novo Testamento; porém, 41 delas aparecem na LXX. Das palavras restantes, 7 são *hapax legomena*: ἐκπερισσῶς (*ekperissos* 14.31), ἔννυξα (*ennyksa* 1.35), ἐπιράπτω (*epirápto* 2.21), ἐπισυντρέχω (*episyntrecho* 9.25), κεφαλιάω (*kephaliáo* 12.4), προμεριμάω (*promerimáo* 13.11), ὑπερπερισσῶς (*hyperperissos* 7.37).

Algo que merece especial atenção em Marcos é o uso de *palavras latinas* como δηνάριον (*denárion*), κεντυρίων (*kentyrion*), κῆνσος (*kênsos*), κοδράντης (*kodrántes*), κράβατος (*krábatos*), λεγιών (*legión*), ξέστης (*kséstes*), σπεκουλάτωρ (*spekoulátor*) e a frase ἱκανόν ποιεῖν (*hikanón poiêin*) = *satis facere*. As palavras κεντυρίων (*kentyrion*), ξέστης (*kséstes*), σπεκουλάτωρ (*spekoulátor*) e ἱκανόν ποιεῖν (*hikanón poiêin*) são peculiares de Marcos, enquanto as demais aparecem em outros evangelhos. Taylor diz que “a presença de quase todas estas palavras nos papiros indica que pertencem ao *koinê*, porém sua frequência no evangelho de Marcos sugere que o evangelista escreveu em um ambiente romano”.²⁴⁷

Também se deve dar atenção ao uso de *diminutivos* que Marcos faz. Em 5.23 e 7.25 usa o termo “filhinha” – θυγάτριον (*thygátrion*), para denominar a filha de Jairo e da mulher siro-fenícia respectivamente. Em 3.9 faz uso de “pequeno barco” - πλοιάριον (*ploiáron*); em 5.39 usa “criancinha” - παιδίον (*paidion*) em 5.41, 42 “menininha” - κοράσιον (*kopásion*); em 6.9, “sandálias” - σανδάλιον (*sandálion*); em 7.27s. “cachorrinhos” - κυνάριον (*kynárion*); em 7.28 usa “migalhas” - ψιχίων (*psychion*); em 8.7, usa “peixinhos” - ἰχθύδιον (*ichthýdion*); e em 14.47, ao se referir a “orelha” ferida do servo do sumo sacerdote, Marcos usa um diminutivo ὠπάριον (*hotárion*). A linguagem de Marcos é coloquial, não tendo as palavras necessariamente um significado diminutivo.²⁴⁸ Desse modo, não devemos concluir

²⁴⁷ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*. p.68.

²⁴⁸ Por isso, muitas destas palavras nas versões de Marcos em português não aparecem traduzidas como diminutivos.

que a orelha de tal homem fosse particularmente pequena, mas que o “evangelista a emprega porque gosta deste tipo de linguagem”.²⁴⁹ Quanto as expressões κυνάριον (*kynárion*) e πλοιάριον (*ploiárion*) parecem ter sido empregadas num sentido diminutivo mesmo.

Marcos usa freqüentemente o verbo εἰμί *com participio*. Somam 16 usos, frente a 3 de Mateus, 28 de Lucas, 10 de João, 24 de Atos, 4 de Paulo e 1 de 1Pedro 2.25. Ademais, uma abundância de participios tais como 1.21 - προσελθῶν ἤγειρεν... κρατήσας (*proselthón égeiren... kratésas*); 1.41 - σπλαγχνισθεῖς ἐκτείνας... ἤψατο (*spalagchnistheis ekteinas... hepsato*) entre outros (5.25s; 14.67; 15.43) são construções freqüentes em Marcos.

Outra característica sintática de Marcos é a *duplicação da negação*. Em 1.44, por exemplo, a recomendação de não dizer nada já subentende que não poderá dizer a ninguém, mas Marcos prefere a redundância enfática: Ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἶπης (*hora medení medén eipes*). Caso semelhante encontra-se em 5.3: καὶ οὐδὲ ἀλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτόν δησαι (*kai oudé alysei oukíti oudeis edynato autón dêesai*). Outras ocorrências são: 2.2; 3.20,27; 5.37; 6.5; 7.12; 9.8; 11.14; 12.14; 14.25,60,61; 15.4,5; 16.8; etc. Por 8 vezes, Marcos usa a construção negativa οὐ μή (*ou mê*). Moulton considera a expressão muito enfática, mas rara no restante do Novo Testamento e nos Papiros. Segundo ele, encontramos οὐ μη “13 vezes em citações do Antigo Testamento no Novo Testamento, e abundantemente nos evangelhos, quase exclusivamente em *Logia*. Em todos estes, temos certamente ou provavelmente originais Semíticos.”²⁵⁰

O uso que Marcos faz do *presente histórico* também é relevante. Estudiosos têm alistado 151 exemplos onde ocorre esta construção neste evangelho. Em 72 casos o verbos empregado é λέγει (*légei*) ou λέγουσιν (*légousin*). Na LXX essa construção não é comum, exceto em 1Reis onde aparece 151 vezes. Taylor entende ser “evidente que este emprego popular é muito característico do estilo de Marcos. Só o excessivo uso que Marcos e João fazem desta construção sugere a possibilidade

²⁴⁹ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.68.

²⁵⁰ MOULTON, James Hope. *A Grammar of New Testament Greek-vol. I*. Edimburgo: T&T Clark, 1908. p. 188-189.

de um influxo aramaico.”²⁵¹ No estilo indireto, podemos observar que o presente (2.1) e o perfeito (15.44,47; 16.4) expressam o ponto de vista do narrador. Em 16.4, Marcos acrescenta o comentário de que “a pedra era muito grande”.

A omissão dos sujeitos através do uso de *plural impersonal* tem sido observada como característica do escrito de Marcos. Em 1.22, por exemplo, diz que “estavam espantados” com o ensino de Jesus. Mateus neste caso prefere acrescentar o sujeito “as multidões” (cf. Mt 7.28) e Lucas “eles” (cf. Lc 4.32). Tal construção é comum em Marcos em 1.30,32,45; 2.3,18; 3.2,32; 5.14,35; 6.14,33,43,54; 7.32; 8.22; 10.2,13,49; 13.9,11; 14.12. Para Taylor, “Marcos omite os sujeitos, não necessariamente porque substitua a primeira pessoa do plural pela terceira, senão porque sabe muito bem a quem se refere”.²⁵² Na sua concepção, esse modo de registro usado por Marcos indica que ele está mais próximo do testemunho primitivo do que Mateus e Lucas.

Também é próprio de Marcos o uso de ἤρξατο (*erksanto*) como *verbo auxiliar*. Essa construção aparece nada menos que 26 vezes (1.45; 2.23; 4.1; 5.17,20; 6.2,7,34,55; 8.11,31,32; 10.28,32,41,47; 11.15; 12.1; 13.5; 14.19,33,65,69,71; 15.8,18) e é indubitavelmente característico do estilo de Marcos. Em alguns destes exemplos ἤρξατο significa “começou” e nos outros expressa vagamente o começo de uma ação. Para Taylor, “os evangelistas posteriores se sentiram muito incomodados ante esses 26 exemplos de Marcos, dentre os quais Mateus toma apenas 6 e Lucas 2”.²⁵³

Do ponto de vista da construção das orações, uma das características mais notáveis do estilo de Marcos é o uso da conjunção καί para simples coordenação das orações, em vez de empregar participios ou orações subordinadas. Das 88 seções em que podemos dividir o texto de Marcos, 80 começam com a conjunção καί, e apenas em 6 exemplos a segunda palavra é δέ (comparando esses números a 159 seções em Mateus, com 38 começando com καί e em 54 ocorrências a segunda palavra é δέ).

²⁵¹ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.69.

²⁵² TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.70.

²⁵³ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.71.

Para os estudiosos isso indica que o uso de καί na LXX no lugar do ׀ hebraico teve influência na redação de Marcos.

Marcos utiliza *assíndeton* muito mais que Mateus ou Lucas, ou seja, omite partículas e conjunções²⁵⁴ que servem de nexos ao texto. Com exceção de passagens retóricas, esse procedimento é um pouco distante da língua grega, sendo mais característico do aramaico. Quando se observa os textos paralelos nas vezes em que Marcos emprega o *assíndeton* nota-se que Lucas preserva-o 2 vezes e Mateus em nenhuma vez. Para Taylor “é evidente que o *assíndeton* é característico tanto do estilo de Marcos como das sentenças”.²⁵⁵

Também são características do estilo de Marcos as construções truncadas ou incompletas, que Mateus e Lucas evitam ou trocam. Há quem tenha enumerado 13 exemplos disso: 3.16s; 4.31s; 5.23; 6.8s; 11.32; 12.19, 38-40; 13.14; 14.49, nos quais inclui 4 construções incorretas: 3.8; 4.8; 7.19; 10.29s e, além disso, 3 exemplos: 4.26; 7.2-5; 13.34 que não têm paralelo em Mateus ou Lucas. Alguns destes exemplos são simples parênteses como em 7.3 – uma explicação sobre os ritos de purificação judaicos, o comentário “assim considerava puro todos os alimentos” de 7.19 e “porque todos consideravam João como profeta” de 11.32. Os demais exemplos, “ilustram o caráter popular do grego de Marcos”.²⁵⁶

Estruturalmente, Marcos parece ter duas divisões que naturalmente se nota. O registro do diálogo entre Jesus e seus discípulos em 8.14-21 funciona analepticamente, retroagindo na narrativa a símbolos e situações como barco e pão. Esse é o fim da primeira parte da narrativa. A segunda parte abre a narrativa com uma situação nova e um ambiente geográfico distante. Eles estão em Cesaréia de Filipe (8.27s) e uma outra conversa de Jesus com seus discípulos, incluindo aqui a confissão de Pedro, marca o início das predições acerca da paixão, introduzindo símbolos prolépticos tais como a cruz.

²⁵⁴ Exemplos disso são: 3.35; 4.28; 5.39b; 6.26; 8.29b; 9.24; 10.9; 11.14; etc.

²⁵⁵ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.72.

²⁵⁶ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.72.

Myers observa que entre esses dois ‘atos’ do teatro marcano existe o episódio sobre a cura do cego (8.22-26). Segundo ele, “esta cena tem função transitória, servindo de ponte entre as duas metades”.²⁵⁷ A perícopes do cego de Betsáida remete tanto para trás na narrativa, pois completa uma intenção descrita em 6.45 de uma viagem ainda não terminada a Betsáida (cf. 6.53), como para frente, pois transporta o tema cegueira para a segunda parte da narrativa de Marcos através da antecipação da cura do cego de Jericó descrita em 10.46-52. Assim, não se pode deixar de observar que a primeira grande seção narrativa da segunda parte, começa e termina com curas de cegos.

A primeira parte passa-se na Galiléia e em torno dela, sendo primeiro Cafarnaum e depois o mar da Galiléia representantes do meio gravitacional da narrativa. Myers considera que há “movimento dialético entre as ‘periferias’ simbólicas (“deserto”) e o ‘centro’ (sinagoga)”.²⁵⁸ Todavia, em 1.5; 3.22 e 7.1 indicam um movimento implícito de Jerusalém para Galiléia.

A segunda parte está construída sobre o mundo narrativo da primeira, mas move-se em sentido contrário. A narrativa é apresentada por meio do deslocamento da Galiléia para Jerusalém e, na cidade de Jerusalém, movimenta-se dialeticamente entre a “periferia” (Betânia) e o “centro” (templo). Em 16.7 encontramos uma orientação aos discípulos e especialmente a Pedro que retorne a Galiléia. Para Myers, esse final dá a narrativa um “caráter circular” e funciona para “reabrir a narrativa do discipulado, que fora encerrada no clímax trágico da segunda parte”.²⁵⁹

1.3. Estilo Redacional: a possibilidade de um fundo semítico

O estilo redacional de Marcos aponta para uma dependência do aramaico. É difícil determinar se tal dependência se dá em função de uma tradução de um suposto original aramaico ou de uma tradição aramaica na qual o grego do evangelho se apóia. Ainda que encontremos estudiosos do Novo Testamento que defendam com

²⁵⁷ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*.p.146.

²⁵⁸ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*.p.147.

²⁵⁹ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*.p.148.

todo rigor uma tradução de um original aramaico (como é o caso de C.C.Torrey, Wellhausen – em parte, Nestle e Dalman), no geral, há uma tendência entre os estudiosos de rechaçar a hipótese de uma tradução direta, embora reconheçam que o grego de Marcos é um “grego de tradução” ou, pelo menos, que está muito próximo da tradição aramaica.

Para W.F.Howard “o grego [de Marcos] segue sendo grego, mas um grego de tradução; não quer isso dizer que Marcos traduza um escrito aramaico, senão que reproduz uma κατήχησις [catequese] aramaica”.²⁶⁰ Os últimos estudos do problema têm concluído que especialmente quando os sinóticos referem-se às palavras de Jesus é subjacente uma fonte de sentenças ou uma tradução aramaica, porém as provas ainda não permitem determinar se tais fontes são textuais ou orais.

Taylor entende que nas “seções narrativas do evangelho de Marcos, no diálogo e nas sentenças pronunciadas por pessoas distintas de Jesus, o uso quase exclusivo de *assíndeton*, o emprego de pronome proleptico aramaico, e o uso excessivo da construção coordenada podem considerar-se razoavelmente como uma mostra do grego que escreveria um judeu de língua aramaica.”²⁶¹ A opinião da pesquisa mais recente considera que há boas razões para falar de um fundo semítico no grego do evangelho de Marcos, assim como há motivos para presumir a existência de fontes aramaicas que, todavia, poderiam ter sido orais; bem como afirma que o evangelista emprega uma tradição aramaica, porém ir além disso é entrar no terreno da especulação.

A Crítica das Fontes também tem sido um fator importante, não somente porque respeita a fonte Q, Marcos, M e L, como também na relação com as fontes ou estratos de fontes que são subentendidas no evangelho de Marcos. Se os “semitismos” ou aquilo que parece ser semitismo, aparecem em algumas narrativas ou em classe de narrativas mais que em outras, as provas podem ser um fator importante para determinar o caráter histórico e as origens deste evangelho. “Se se objeta que este é um exemplo em que se explica *obscurum per obscurius*, diríamos

²⁶⁰ W.F.Howard in MOULTON, James Hope. *A Grammar of New Testament Greek-vol. II*. Edimburgo: T&T Clark, 1908. p. 481.

²⁶¹ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.78.

que ao menos conhecemos o perigo e que havemos de prestar maior atenção crítica aos resultados”²⁶², considera Taylor.

Diante dessas considerações, devemos olhar para os semitismos de Marcos primeiramente na construção de frases e, depois, nas distintas partes da oração. No que se refere ao estilo e estrutura das frases percebe-se em Marcos semitismo na *ordem de palavras*: há um predomínio freqüente do verbo no início da frase. Uma conexão radical com a tradição aramaica também se vê no uso de *aliteração*, *assonância* e *paronomasia* nas parábolas do semeador (Mc 4.3-9), da semente que cresce em segredo (4.26-27) e do grão de mostarda (4.30-32) – quando se traduz inversamente ao aramaico –, nas sentenças de 9.38-45 e em outras muitas seções de Mateus e Lucas.

O uso excessivo que Marcos faz de καί nas cláusulas coordenadas não é difícil de se detectar; todavia, difícil é determinar se trata somente de cultura elementar²⁶³ ou de uma influência do aramaico, onde (esse tipo de uso) é muito mais freqüente do que no grego. Segundo Taylor, é “arriscado chegar a esta última conclusão, se em uma sentença ou narração não se pode detectar outros indícios mais claros que revelem giros próprios da língua aramaica.”²⁶⁴ Ele aponta que estudiosos duvidam que os imperativos justapostos sem nenhuma partícula de união, como por exemplo 2.11: ἔγειρε ἄρον (*égeire aron* – “levanta-te, toma”); 4.39: σιώπα, πεφίμωσο (*siôpa pephímoso* – “acalma-te, emudece”), possam qualificar-se de “não gregos”; no entanto, concordam que são mais freqüentes no hebraico e no aramaico que no grego.

Outro tipo de construção que aparece no grego clássico e nos papiros, sendo mais característica do hebraico e aramaico, são casos pendentos seguidos por pronomes redundantes. Exemplo disso se vê em 1.34 (D): καὶ τοὺς δαιμόνια ἔχοντα ἐξέβαλεν αὐτὰ ἀπ’ αὐτῶν (*kai tous daimónia échontas eksébalen autá ap’ autôn*); 6.16: Ὁν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγέρθη (*hón ego apekephálisa Ioannen, houtos egerthe*) 7.20: Τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον, ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον (*to ek tou anthôrou*

²⁶² TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.78.

²⁶³ Veja: MOULTON, James Hope. *A Grammar of New Testament Greek-vol. I*. p.12.

²⁶⁴ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.79.

ekporeuómenon, ekeino koinoi tón anthôpon); 13.11: ἀλλ' ὃ ἐὰν δοθῆι ὑμῖν... (*all' hó eán dóthe hymin*). Ainda que tais construções não são particularmente semíticas, sua preponderância nas sentenças de Jesus pode apoiar a idéia de que aqui encontramos uma tradição traduzida para o grego.

Em orações subordinadas pode ter havido uma tradução errada do “d^e” aramaico. O d^e pode ser pronome relativo, sinal do genitivo, ou uma conjunção e, portanto, pode ser traduzido por ὅς (*hós* – o qual), ὅτι (*hóti* - porque), ὅτε (*hóte* - partícula temporal – quando, enquanto, tanto quanto) ou ὥστε (*hoste* - por esta razão, portanto, assim). Essa pode ser, concordam muitos estudiosos, a causa de divergências em manuscritos de vários textos. Em 9.38, por exemplo, quando João traz a informação para Jesus a respeito de um exorcista desconhecido: *Mestre, vimos alguém que, em teu nome, expelia demônios, e nós lho proibimos, porque não nos seguia*, surge essa possibilidade, onde B e **Ⲭ** lêem ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν (*hóti ouk akolouthei hemin* - porque não nos seguia), enquanto D e A lêem ὅς (o qual) e colocam a oração anterior depois de δαιμόνια, razão esta de encontrarmos as versões em português do Almeida, tanto a Corrigida como a Atualizada versando assim: *Disse-lhe João: Mestre, vimos um homem que, em teu nome, expelia demônios, o qual não nos segue; e nós lho proibimos, porque não seguia conosco*. Todavia, esse e outros casos podem ser considerados uma questão de interpretação deliberada e não necessariamente de tradução errônea.

Taylor afirma que “a estrutura das frases de Marcos não é uma prova suficiente para demonstrar, por si mesma, que o evangelho é uma tradução de um original aramaico; mas, por outro lado, essa estrutura sugere poderosamente o emprego de uma tradição aramaica e, talvez, de fontes.”²⁶⁵

Quanto às diversas partes da oração, Taylor nota em algumas passagens de Marcos que se usa ou se omite o artigo de forma incomum. Exemplos do uso de artigo são: 6.55 - τοῖς κραιβάτοις (*tois krapátois* - nos ou em leitos); 10.25 (B) - διὰ τῆς τρυμαλιᾶς τῆς ῥαφίδος (*dia tês trymalias tês raphídos* - pelo buraco da agulha), entre outros. Como exemplo de omissão do artigo é citado: 2.21 - σχῆμα

²⁶⁵ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.81.

(*schisma* - rasgo); 6.35 (D) - τόπος (*topos* - lugar); 9.15 (D) - πᾶς ὄχλος (*pás ochlos* - toda multidão) e 14.62 (D) - δυνάμεως (*dynámeôs* - poderoso). Mas Taylor admite “não ser certo que estes casos sejam semitismo”²⁶⁶. Não se deve deixar de notar também que a maioria dos casos citados aparece em D e o próprio Taylor diz ser “duvidoso o valor de D”.²⁶⁷

Outra semelhança com o aramaico é que às vezes um pronome, cujo uso parece redundante, é inserido para dar ênfase, como em 6.17 - Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης (*autos gár hó Herodes* - pois o *mesmo* Herodes) e em 8.38 - ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (*em te dókse tou patrós autou* - na glória de *seu* pai). Também o uso de pronome reflexivo como em 10.26 - λέγοντες πρὸς ἑαυτούς (*légonτες prós heautous* - disseram pra si mesmos *ou* entre si) e 14.4 - ἦσαν δέ τινες ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς (*êsan dé tines aganaktountes* - alguns indignaram entre si) reflete o uso aramaico, onde o “dativo ético substitui o pronome reflexivo”²⁶⁸.

Também o uso de numerais cardinais no lugar de ordinais pode ser observado em 16.2 - τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων (*te mia tôn sabbátôn* - no primeiro dia da semana), onde μιᾷ (um) está no lugar de πρῶτος (*prôtos* - primeiro). Embora este seja um uso greco-judaico, sua distribuição no Novo Testamento (Mt 28.1; Lc 24.1; Jo 20.1, 19; At 20.7; 1Co 16.2) indica que tem um sentido quase técnico. Mas é possível afirmar com maior segurança que semitismo há no uso de numeral cardinal com sentido adverbial em 4.8 - ἕν τριάκοντα καὶ ἕν ἐξήκοντα καὶ ἕν ἑκατόν (*hén triákonta kai hén eksêkonta kai hén ekatón* - a trinta, a sessenta e cem por um).

Howard Clark Kee, em seu estudo sobre a terminologia das histórias de exorcismo em Marcos (*The Terminology of Mark's Exorcism Stories*. NTS, 14, 1968. p.232-246) admite que “o fato que ἐπιτιμᾶν [*epitimân* - *repreender* como em Mc 1.25 e 9.25 - ἐπετίμησεν] nas exposições de exorcismo dos sinóticos é o equivalente da raiz semítica, נער, como encontrado em vários dos textos de Qumran,

²⁶⁶ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.82.

²⁶⁷ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.82.

²⁶⁸ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.82.

tem sido notado por vários estudiosos”.²⁶⁹ Ele conclui que “um fator significativo que liga àquela forma específica de esperança [escatológica] como foi expressado na literatura do judaísmo sectário é o termo גַּעַר (= ἐπιτιμᾶν), pelo qual deveria a palavra de comando trazer os poderes hostis sob controle.”²⁷⁰

Para Helmut Koester²⁷¹ é indiscutivelmente alto o número de semitismos nos escritos do Novo Testamento. Segundo ele, “semitismos podem surgir quando um texto particularmente é traduzido do aramaico para o grego, isto é, da língua vernácula das populações não helenizadas da Síria e da Palestina. Podem também ocorrer quando um autor escreve num ambiente de língua aramaica ou quando uma tradição mais antiga usada num escrito do Novo Testamento foi formulada num ambiente assim.”²⁷² Além da possibilidade de que a fonte das histórias de milagres usada por João no seu evangelho tenha sido traduzida direto de um escrito aramaico, “somente o Evangelho de Marcos parece ter usado fontes gregas que foram traduções diretas de originais aramaicos,”²⁷³ pondera Koester.

Estes dados podem levar à uma hipótese de que o evangelho de Marcos fora escrito originalmente em aramaico, porém o mais seguro parece ser que suas sentenças e muitas de suas narrativas se “movem em um âmbito de tradição semítica”.²⁷⁴ Dessa forma, devemos perguntar se de fato o evangelho de Marcos sofre uma série de corrupções devido ao impacto da influência helenista, ou se sua inclinação se projeta até os pagãos, todavia o núcleo de sua tradição é judaico-cristão.

²⁶⁹ KEE, Howard *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*. NTS, 14, 1968. p.232.

²⁷⁰ KEE, Howard *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*. p.246.

²⁷¹ KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: História, Cultura e Religião do Período Helenístico*. São Paulo: Paulus, 2005. 432p.

²⁷² KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*, p.121.

²⁷³ KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*, p.121.

²⁷⁴ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.88.

2. DEMÔNIOS E ESPÍRITOS IMUNDOS NA REDAÇÃO DE MARCOS: VISÃO PANORÂMICA

Em Marcos há quatro relatos de exorcismo. O primeiro, alvo principal de nossa investigação aqui, ocorre na sinagoga em Cafarnaum, descrito em 1.23-28, onde um homem “possesso de espírito imundo” (1.23) enfrenta Jesus aos brados, sendo este o primeiro ato público do ministério de Jesus segundo a narrativa de Marcos.

O segundo se encontra em 5.1-20 e ocorre num cemitério em Gerasa, onde um homem “possesso de espírito imundo” (5.2) sai dos sepulcros clamando ao “Filho do Deus Altíssimo” (5.7) que não o atormentasse.

O terceiro acontece numa casa nas regiões de Tiro (7.24), conforme descrito em 7.24-30, e trata-se da filhinha de uma mulher siro-fenícia que se encontrava “possessa de um espírito imundo” (7.25). Neste caso, a pessoa possessa não está na presença de Jesus e não há descrição dos seus sintomas e nem de suas reações em face do exorcismo.

O quarto relato se encontra em 9.14-27 e, ao que parece, ocorreu na rua por ocasião da entrada de Jesus numa cidade após descer do “Monte da Transfiguração” (cf.9.2, 9, 14). O local, embora incerto, é presumivelmente nos arredores da Galiléia ou mesmo na própria Galiléia, pois em 9.30 é dito que “*e, tendo partido dali, caminharam pela Galiléia, e não queria que alguém o soubesse*”. Neste caso, trata-se do filho de um homem que desde a infância se encontrava possesso por um “espírito imundo” (9.25) que o tornava mudo e surdo (9.17, 25) e trazia sobre ele outros efeitos que lembram os sintomas da epilepsia.

Myers percebe em Marcos uma *estratégia narrativa* ligada à apocalíptica, caracterizada entre outros elementos por um *dualismo apocalíptico radical*, em que “a nova ordem de Jesus (narrada como o “reino de Deus”) se opõe fundamentalmente

à velha ordem conservada e defendida pelos escribas”.²⁷⁵ Assim, os relatos de conflito e exorcismo tornam-se “veículo narrativo” para discutir e subverter a velha ordem. A nova ordem, por sua vez, “é transmitida mediante narrativas de conversão, milagres e cura, ação simbólica e ensinamento parenético”.²⁷⁶

Ligado a esse dualismo, Myers acrescenta uma relação da narrativa de Marcos com o “mito do combate” apocalíptico. “Desde o primeiro confronto no deserto entre Jesus e seus anjos de um lado, e Satanás e suas feras selvagens de outro (1.12s), é claro que existe mais do que a luta de Jesus com a ordem dos escribas do que ‘os olhos vêem’. É comparação com a ordem satânica, tal como está claramente articulada na parábola apocalíptica da casa do homem forte (3.23-27²⁷⁷)”²⁷⁸, pondera Myers. Conforme Raymond Brown, Jesus é “provado e contradito por Satanás ou pelos demônios que já detêm o controle – uma prefiguração do desfecho da história da paixão”.²⁷⁹ Parece estar claro que, conforme as palavras de Myers, “o exorcismo é o principal veículo para articular o mito de combate apocalíptico entre os poderes (e seus favoritos terrenos) e Jesus (como enviado do reino).”²⁸⁰

Vicent Taylor vê que, na composição de Marcos, “a seleção de material sofre a influência de seu interesse por exorcismos” e pela “apocalíptica de seu tempo”.²⁸¹ Essa influência pode ser justificada pela “interdependência das formas literárias e as influências que operam na vida da comunidade”²⁸² que Bultmann afirmou, conforme recorda Howard Clark Kee. Essa interdependência é melhor compreendida fazendo uso da distinção feita por N. Petersen (1980), citada por Myers, entre o que chama “tempo da narrativa” e “tempo do discurso”. Mais adiante, Myers clareia essa

²⁷⁵ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 137.

²⁷⁶ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 138.

²⁷⁷ **Marcos 3:23-27:** ²³ Então, convocando-os Jesus, lhes disse, por meio de parábolas: Como pode Satanás expelir a Satanás? ²⁴ Se um reino estiver dividido contra si mesmo, tal reino não pode subsistir; ²⁵ se uma casa estiver dividida contra si mesma, tal casa não poderá subsistir. ²⁶ Se, pois, Satanás se levantou contra si mesmo e está dividido, não pode subsistir, mas perece. ²⁷ Ninguém pode entrar na casa do valente para roubar-lhe os bens, sem primeiro amarrá-lo; e só então lhe saqueará a casa.

²⁷⁸ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p.138.

²⁷⁹ BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 243.

²⁸⁰ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p.183.

²⁸¹ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*. p. 129.

²⁸² KEE, Howard Clark. *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*. Macon GA: Mercer University Press, 1983. p.12.

distinção de Petersen chamando-a de “momento narrativo” do texto e “momento histórico” do leitor.²⁸³

De posse dessas indicações de que Marcos de fato constrói sua narrativa sob a influência apocalíptica dualista onde se enfatiza “confrontos de poder”, as narrativas de exorcismo tornam-se alvo importante de investigação. Luigi Schiavo conclui que “dado o número considerável de exorcismos na atividade de Jesus, eles fogem do gênero literário mais amplo *milagres*, para constituir um gênero próprio, que chamamos *relato de exorcismo*.”²⁸⁴

Antes de tudo, é preciso recordar que o *mal* é apresentado em Marcos primeiramente na figura de *Satanás* tentando Jesus em 1.12-13²⁸⁵. “Apesar de Marcos não nos oferecer uma descrição detalhada da tentação de Jesus, é de se supor que sua motivação é cristológica, mas tem a ver também com o exercício da função messiânica.”²⁸⁶ É possível que a versão de Marcos seja resultado de uma crença largamente difundida entre os judeus de que nos últimos dias o espírito mau seria derrotado através de uma grande demonstração de poder, o que torna seu relato da tentação uma “descrição mitologizante da obra redentora levada a cabo por Jesus, que em sua condição de Filho de Deus e portador do Espírito Santo (1.10-12) derruba o império de Satanás.”²⁸⁷

Nos paralelos desta narrativa da tentação em Mateus²⁸⁸ e Lucas²⁸⁹, o tentador é designado como *diabo*, mas Marcos utiliza preferencialmente *Satanás*, identificado como adversário de Cristo em 8.33, ocasião da repreensão a Pedro – *Arreda, Satanás!* – e em 3.23-26 na discussão com os escribas: *Então, convocando-os Jesus, lhes disse, por meio de parábolas: Como pode Satanás expelir a Satanás? Se um*

²⁸³ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p.144.

²⁸⁴ SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole: Exegese, História, Conflitos e Interpretações de Mc 5.1-20*. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 1999. p.62.

²⁸⁵ **Marcos 1:12-13** ¹² E logo o Espírito o impeliu para o deserto, ¹³ onde permaneceu quarenta dias, sendo tentado por Satanás; estava com as feras, mas os anjos o serviam.

²⁸⁶ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.66.

²⁸⁷ BROWN, Raymond E. *Comentário Bíblico San Jerônimo – Tomo III – Novo Testamento I*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1972. p.68.

²⁸⁸ **Mateus 4:1** A seguir, foi Jesus levado pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo.

²⁸⁹ **Lucas 4:1-2** Jesus, cheio do Espírito Santo, voltou do Jordão e foi guiado pelo mesmo Espírito, no deserto, ² durante quarenta dias, sendo tentado pelo diabo. Nada comeu naqueles dias, ao fim dos quais teve fome.

reino estiver dividido contra si mesmo, tal reino não pode subsistir; se uma casa estiver dividida contra si mesma, tal casa não poderá subsistir. Se, pois, Satanás se levantou contra si mesmo e está dividido, não pode subsistir, mas perece.

No episódio da tentação, “cada um dos lados (...) tem seus respectivos ‘cúmplices’ míticos. Jesus recebe ajuda dos anjos enquanto sobrevive no meio de ‘animais selvagens’.”²⁹⁰ Na concepção de Brown, “as afirmações de que Jesus foi testado por Satanás (...) insinuam ao leitor, desde o princípio, que a proclamação que Jesus faz do reino encontrará grandes obstáculos”.²⁹¹

A seguir, analisaremos de forma esquemática os 4 relatos de exorcismo descritos em Marcos, a fim de entendermos seu papel no conjunto estrutural do Evangelho, para depois retornarmos em detalhes ao primeiro exorcismo.

2.1. Mc 1.21-28: Confronto Inaugural na Sinagoga de Cafarnaum:

A narrativa do endemoninhado da sinagoga tem por sujeito Jesus. “Seu ensino”, segundo Taylor, “e o tom de autoridade, a auréola sobrenatural de sua pessoa, sua reação ante o mal, a ordem eficaz e a culminação da expulsão são pontos que chamam a atenção do leitor.”²⁹² Marcos relata menos ensinamentos de Jesus que Mateus e Lucas, porém, diferente destes relaciona de uma forma mais estreita “a atividade docente de Jesus com sua auto-revelação”.²⁹³ Gnilka lembra que a “mudança de lugar e de tempo – Cafarnaum, sábado, sinagoga – marca o começo da perícopé.”²⁹⁴

Myers chama a atenção para a importância da *forma* da narrativa como chave para a compreensão de seu *conteúdo*. “Como fará muitas vezes, Marcos começa construindo um ambiente: Jesus avança a passos largos sinagoga a dentro (*eiselthon*, 1.21). O episódio termina quando o cenário é “desfeito” com sua saída (*exelthontes*,

²⁹⁰ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p.170.

²⁹¹ BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. p. 207-208.

²⁹² TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 187.

²⁹³ BROWN, *Comentário Bíblico San Jerônimo*. p.71.

²⁹⁴ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 89.

1.29)”.²⁹⁵ Para Myers essa construção de ambiente faz parte uma estratégia narrativa, ou seja, o chamado “ambiente simbólico”, onde “em uma sentença Marcos movimenta Jesus das margens simbólicas para o cerne da ordem social judaica provincial: sinagoga (espaço sagrado) em um sábado (tempo sagrado)”.²⁹⁶

Embora seja interessante perceber a ‘sacralidade’ do espaço e do tempo naquela circunstância, talvez concluir que se trata de *estratégia narrativa* de reprodução simbólica do conflito social seja um fator limitador às possibilidades de compreensão do texto. Todavia, Myers esclarece mais adiante que, para ele, “ação simbólica não significa ação que foi meramente metafórica, destituída de cunho concreto e de caráter histórico [...]” usa o termo para se referir a “ação cujo significado fundamental, ou seja, *poder*, está relacionado com a ordem simbólica em que ela ocorreu”.²⁹⁷

O verso 22²⁹⁸ menciona o *ensino com autoridade* (διδάσκων ὡς ἐξουσίαν) de Jesus e a reação que ele provoca nos ouvintes, mas não nos é dito o conteúdo do ensino. Segundo Howard Kee, Marcos conta o início do ministério com “um relatório esquematizado da autoridade que caracteriza o ensino de Jesus”.²⁹⁹

Os versos 23 a 28 contêm elementos essenciais de um relato clássico de exorcismo, ou seja, a presença do demoníaco, intento de resistir, ordem de expulsão dada pelo exorcista, saída do demônio e reação da multidão que assiste.³⁰⁰ Na descrição da *reação de reconhecimento* dos que estavam presentes se faz referência de novo ao ensino de Jesus, mas desta vez (v.27) o *novo ensino* (διδαχὴ καινὴ) tem relação com a atividade e a autoridade de expulsar espíritos imundos. “Marcos nota o efeito *temor-inspirador* do ensino na audiência.”³⁰¹ Desse modo, parece que na intenção narrativa de Marcos a διδαχὴ καινὴ de Jesus tem mais um *caráter de*

²⁹⁵ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 181.

²⁹⁶ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p.181.

²⁹⁷ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 187.

²⁹⁸ **Marcos 1:22** *Maravilhavam-se da sua doutrina, porque os ensinava como quem tem autoridade e não como os escribas.*

²⁹⁹ KEE, Howard *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*. NTS, 14, 1968. p.242.

³⁰⁰ Veja: GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.89; MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 182; SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole...* p.60-63; TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*. p. 190-192.

³⁰¹ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. p.73.

poder que *conteúdo*, ou seja, é o *ensino* de Jesus contraposto ao *poder* do demônio. Seu ensino, segundo Brown, “constituía uma forma daquela mesma autoridade que demonstrava ao derrotar o império de Satanás”.³⁰²

As personagens dessa narrativa são: Jesus, o espírito imundo e aqueles que estavam presentes na sinagoga. “O homem endemoninhado aparece em um segundo plano, detrás do demônio que o domina”.³⁰³ Quanto aos discípulos de Jesus é feita apenas uma alusão a eles como acompanhantes logo no início da perícopes (v.21 “*entraram em Cafarnaum*”) e também no desfecho (v.29 “*saindo eles*”).

Howard Kee, em seu estudo sobre a terminologia usada nos relatos de exorcismo em Marcos considera esse primeiro episódio *paradigmático*. Segundo ele, “os detalhes apresentados em Mc 1.25-26 não se preocupam com as particularidades da cura, mas com as manifestações da luta - *σπαράξαν ... φωνῆ μεγάλης* - que acompanha o ato do exorcismo. A palavra do demônio torna claro que a luta não é momentânea, mas é parte de um conflito mais amplo, do qual isso é apenas uma fase. [...] Não havia a intenção, como era o caso dos contadores helênicos ambulantes de narrativas, de glorificar quem realizava o ato. Ao contrário, às pessoas era dito que identificassem seu exorcismo como evento escatológico, que servia para preparar a criação de Deus para sua lei que estava para vir.”³⁰⁴

Para Myers, Kee não vê que, como ação simbólica, “esse exorcismo inaugural começa a especificar a geografia política do contexto apocalíptico iniciado no deserto (1.12s).”³⁰⁵ Para ele, “o exorcismo representa ato de confronto na guerra de mitos em que Jesus afirma sua autoridade alternativa” e somente uma interpretação sócio-simbólica “pode explicar por que o exorcismo está em jogo no contra-ataque dos escribas dirigido a Jesus posteriormente em 3.22ss.”³⁰⁶ Embora Myers tenha razão neste aspecto, não podemos desprezar a percepção de Kee quanto as poucas referências à cura propriamente dita e o detalhamento na descrição da batalha que evoca um confronto apocalíptico. Nada é dito a respeito do estado em que o homem

³⁰² BROWN, *Comentário Bíblico San Jerônimo*. p.71.

³⁰³ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 89-90.

³⁰⁴ KEE, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*. p. 243-244.

³⁰⁵ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 183.

³⁰⁶ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 183.

ficou após a libertação – diz-se apenas que “saiu dele” (1:26 ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ). No entanto, antes de sair, “agita-o violentamente e brada em alta voz”.

Trabalhando sob a hipótese de que Marcos consiste em um texto que passou por um processo de reelaboração, Gnilka afirma que esse relato de exorcismo manifesta numerosos elementos semíticos formais. “τοῖς σάββασιν [*tois sabbasin - aos sábados*] se baseia na transcrição do aramaico schabtha/σάββατα. Especialmente a justaposição de Ἰησοῦ Ναζαρηνέ [*Iesou Nazarêne - Jesus Nazareno*] e ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ [*hó hágios tou theou - o santo de Deus*] depende do som similar *Jeschua Hanesri – nazri ha-elohim*. Um colorido semita também tem οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ [*oida se tís ei, hó hágios tou theou - sei quem é, o santo de Deus*] em lugar de οἶδα σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ [*oida sy ei hó hágios tou theou - sei que tu és o santo de Deus*], φωνῇ μεγάλῃ [*phône megále - grande voz*] em vez de um advérbio, ἄνθρωπος ἐν πνεύματι [*ánthopos em pneumati - homem com um espírito*]. Tudo isto fala em favor da hipótese de que o documento anterior nasceu em solo palestino.”³⁰⁷

Não há dúvidas que se trata de um relato importante que, por ser o primeiro enfrentamento descrito no Evangelho de Marcos, oferece detalhes acerca da tradição histórica de Jesus, sua missão e sua atividade exorcista.

2.2. Mc 5.1-20: Confronto em Gerasa

Fazendo uma *análise discursiva* (que olha para o texto como um discurso e analisa a posição e a intenção do narrador) desse relato de exorcismo, Schiavo considera que “o narrador conta a história a partir da própria perspectiva, mas também a partir dos olhos *dos personagens*.”³⁰⁸ Segundo ele, há a inserção de alguns diálogos diretos e vários comentários que auxiliam na compreensão do acontecimento. “Ele procura ficar neutro, mas não consegue evitar se deixar envolver

³⁰⁷ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.90-91.

³⁰⁸ SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole...* p.49.

emotivamente pela dramaticidade da história. [...] parece que ele queria tocar o coração do leitor contando em detalhes realísticos o sofrimento do homem”.³⁰⁹

Nesse caso, o relato se distingue do primeiro (1.21-28), onde não há uma preocupação em relatar o estado do homem, mas a manifestação do espírito imundo. Em Cafarnaum, a sinagoga, o sábado, a comparação entre o ensino de Jesus e dos escribas, a dramaticidade da saída do espírito imundo e a constatação eufórica da multidão roubam a cena. Mas na terra dos gerasenos, a descrição minuciosa do estado em que se encontrava aquele homem chama a atenção, “os elementos coloridos e imaginativos são mais fortes”.³¹⁰

O texto possui uma riqueza de detalhes como se pode notar abaixo:

“Entrementes, chegaram à outra margem do mar, à terra dos gerasenos. ² Ao desembarcar, logo veio dos sepulcros, ao seu encontro, um homem possesso de espírito imundo, ³ o qual vivia nos sepulcros, e nem mesmo com cadeias alguém podia prendê-lo; ⁴ porque, tendo sido muitas vezes preso com grilhões e cadeias, as cadeias foram quebradas por ele, e os grilhões, despedaçados. E ninguém podia subjugar-lo. ⁵ Andava sempre, de noite e de dia, clamando por entre os sepulcros e pelos montes, ferindo-se com pedras. ⁶ Quando, de longe, viu Jesus, correu e o adorou, ⁷ exclamando com alta voz: Que tenho eu contigo, Jesus, Filho do Deus Altíssimo? Conjuro-te por Deus que não me atormentes! ⁸ Porque Jesus lhe dissera: Espírito imundo, sai desse homem! ⁹ E perguntou-lhe: Qual é o teu nome? Respondeu ele: Legião é o meu nome, porque somos muitos. ¹⁰ E rogou-lhe encarecidamente que os não mandasse para fora do país. ¹¹ Ora, pastava ali pelo monte uma grande manada de porcos. ¹² E os espíritos imundos rogaram a Jesus, dizendo: Manda-nos para os porcos, para que entremos neles. ¹³ Jesus o permitiu. Então, saindo os espíritos imundos, entraram nos porcos; e a manada, que era cerca de dois mil, precipitou-se despenhadeiro abaixo, para dentro do mar, onde se afogaram. ¹⁴ Os porqueiros fugiram e o anunciaram na cidade e pelos campos. Então, saiu o povo para ver o que sucedera. ¹⁵ Indo ter com Jesus, viram o endemoninhado, o que tivera a legião, assentado, vestido, em perfeito juízo; e temeram. ¹⁶ Os que haviam presenciado os fatos contaram-lhes o que acontecera ao

³⁰⁹ SCHIAVO, Luigi. 2000 *Demônios na Decápole...* p.49.

³¹⁰ BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento.* p. 214.

endemoninhado e acerca dos porcos. ¹⁷ E entraram a rogar-lhe que se retirasse da terra deles. ¹⁸ Ao entrar Jesus no barco, suplicava-lhe o que fora endemoninhado que o deixasse estar com ele. ¹⁹ Jesus, porém, não lho permitiu, mas ordenou-lhe: Vai para tua casa, para os teus. Anuncia-lhes tudo o que o Senhor te fez e como teve compaixão de ti. ²⁰ Então, ele foi e começou a proclamar em Decápolis tudo o que Jesus lhe fizera; e todos se admiravam.”

Esta narrativa, que contém paralelos em Mateus 8.28-34 e Lucas 8.26-39, pertence à categoria dos relatos de milagre³¹¹, mas dado o seu caráter dramático, quebra características do gênero, contendo pormenores detalhados acerca do “encontro com o possesso, sua periculosidade, seu receio ante o exorcista, o exorcismo (propriamente dito), a prova de que os demônios saíram e a impressão que o episódio causou nos que ali assistiam”.³¹² Brown chama a atenção para “a extensa descrição da violência do homem; a necessidade que os demônios têm de lugar pra ficar, levando-os a transferir-se para os porcos e o retrato detalhado do homem curado”.³¹³

Gnilka admite a possibilidade desse “detalhamento” ser “produto de um estágio que está próximo à narração oral”³¹⁴, não sendo necessário supor que trata-se de uma elaboração e ampliação. Taylor, discutindo a *leitura redacional* de Bultmann, assevera que o “relato não adquiriu a forma típica dos relatos de milagre que passou por toda uma sucessão de narradores, senão que se aproxima consideravelmente às recordações de uma testemunha ocular”.³¹⁵

Aparentemente o relato está distribuído em 4 cenas:

1ª cena: v.1-10 – o interesse está centralizado no endemoninhado (sua condição, sua miséria, sua fúria, sua reação diante de Jesus);

2ª cena: v.11-12 – a narração passa focalizar a manada de porcos;

3ª cena: v. 14-17 – se concentra nas pessoas do lugar;

4ª cena: v. 18-20 – volta novamente ao que dantes estava endemoninhado.

³¹¹ Veja: GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.232.

³¹² TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.318.

³¹³ BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. p.214.

³¹⁴ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 233.

³¹⁵ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.318.

Taylor diz que “estamos ante um pequeno drama em quatro atos, de forma rudimentar”.³¹⁶ No entanto, ele não acredita que o evangelista tenha se servido de sua imaginação para criar uma narração artística, pois “a multidão de detalhes espontâneos da narração [...] estão tomados de realidade”.³¹⁷ Fazendo uma citação de Weiss, Taylor conclui: “Sempre nos vêm à mente a idéia mais natural, a saber, que aqui se nos refere a tradição de um episódio que na realidade sucedeu.”³¹⁸

Mas, evitando negar que a opressão política dos romanos sobre a Palestina e arredores pudesse gerar doença mental, Myers diz que “a interpretação socioliterária lê o exorcismo de maneira mais ampla como ação simbólica *pública*”.³¹⁹ Segundo ele, “o endemoninhado representa ansiedade coletiva em face do imperialismo romano”³²⁰ e o evangelista usa frases que impregnam significado político, identificando Jesus neste exorcismo com “os exércitos de César”.³²¹ Assim, para Myers, “na estratégia narrativa de Marcos, os exorcismos da sinagoga e do geraseno representam o desafio inaugural de Jesus aos poderes”.³²²

A cena descrita chega a ser chocante. O homem é “duplamente maldito e imundo, pois está possesso por um espírito imundo e habita nos sepulcros”.³²³ Gundry nota que Marcos relaciona a descrição do homem saindo dentre os sepulcros “com a impureza ritual de tumbas da mesma maneira que ligará depois com a impureza ritual de porcos (v.11-13). Mas ambos os acoplamentos refletem o ambiente judeu subjacente no qual a história foi contada originalmente, não os interesses de Marcos ou da audiência principalmente gentia dele que comia comidas em necrópoles e considerava porcos ritualmente limpos à extensão de os oferecer em sacrifício como também come-los.”³²⁴

³¹⁶ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.318.

³¹⁷ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.318-319. Taylor acredita na origem petrina da narração. Veja também: CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p. 175.

³¹⁸ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.318.

³¹⁹ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 240.

³²⁰ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 240.

³²¹ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 240.

³²² MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 241.

³²³ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 236.

³²⁴ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.248.

O endemoninhado possui todas as características de alguém que é portador de problemas mentais. Segundo o Talmud, uma pessoa mentalmente perturbada possuía os seguintes traços: fica vagueando durante a noite; passa a noite nos sepulcros; rasga suas vestes e destrói o que se lhe dá.³²⁵ Até aquele momento, nada era capaz de deter aquele homem, embora em repetidas ocasiões o tivessem prendido com cadeias e grilhões.

Segundo Gnilka, a fala do endemoninhado “está relacionado com a estrutura e até com o vocabulário utilizado em 1.23s.” Porém, aqui ele designa Jesus como “Filho do Deus Altíssimo” (diferente de 1.24 “Santo de Deus”). “A menção do nome poderia dar a impressão de que o demônio pretende adquirir poder sobre Jesus. Na antiga literatura mitológica, raríssima vez o demônio menciona o nome do exorcista.”³²⁶ Segundo Gundry, “Marcos deseja mostrar o reconhecimento do espírito de poder superior na pessoa de Jesus.”³²⁷ Quanto à expressão “Filho do Deus Altíssimo”, Gnilka observa que é raramente usada no Novo Testamento, aproximando-se das designações divinas “Deus do céu” e “Senhor do céu” e “se refere a um nome divino que tem sua pré-história na confrontação do judaísmo com o helenismo”.³²⁸ O adjetivo ὑψίστου (*hypsístou* - *Altíssimo* = ao equivalente hebraico *‘eliôn*) é uma “típica designação gentílica aplicada ao Deus de Israel (cf. Dn 3.26; 4.2)”.³²⁹

O nome “Legião” – λεγιών (v.9) não aparece em nenhuma outra parte e é atribuído ao espírito imundo que possuía o homem. Os indícios são de uma relação com a *pluralidade*³³⁰. O episódio seguinte assegura a pluralidade dos espíritos imundos: “Então, saindo os espíritos imundos, entraram nos porcos; e a manada, que era cerca de dois mil, precipitou-se despenhadeiro abaixo, para dentro do mar, onde se afogaram.” (v.13)

³²⁵ Veja: GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 236.

³²⁶ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 237.

³²⁷ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.249.

³²⁸ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 237.

³²⁹ BROWN, *Comentário Bíblico San Jerônimo*. p.88.

³³⁰ Veja: TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 324; GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 238.

Acerca da expressão *λεγιῶν* (*legião*), Myers considera que esse “*latinismo*” só “possuía sentido no mundo social de Marcos: uma divisão de soldados romanos”.³³¹ A partir desse indício, é possível constatar nos versos de 9 à 13, como já feito por Luigi Schiavo (também Myers) um *vocabulário militar*.³³² Pode se tratar, segundo Schiavo, de “perseguição, ocupação militar ou de guerra”.³³³ Assim, o que então parece ocorrer é uma inversão de identidades, pois o perseguidor, aquele que oprime (*legião*), agora é banido e precipitado ao mar pelo oprimido. Isso acaba por constituir um “desencontro simbólico”.

A técnica exorcista de Jesus neste caso parece uma tentativa de ludibriar os demônios, ou seja, o pedido da *λεγιῶν* de ir para os porcos é atendido (v.10, 12), mas os porcos se precipitam no mar e morrem afogados. Porém, isso pode se abrir para coisas mais simbólicas, visto que há uma distância não muito pequena do local onde estão até o mar. Desse modo, precipitar no mar pode significar “voltar pra casa”, visto que o mar era imaginado como morada de serpentes, monstros e dragões, o lugar do *Leviatã* (cf. Jó 41.1; Sl 74.13-14; 104.26; Is 27.1).

O sucesso do exorcismo provoca reações variadas. Os criadores de porcos (v.14) são testemunhas diretas. “Somente neste momento eles adquirem importância para o narrador”.³³⁴ Sua reação é de fuga e de serem os delatores do que aconteceu às pessoas das cidades e dos campos. “Os mais afetados são os proprietários dos porcos, mas fica afetado também todo o lugar em cuja circunscrição aconteceu esse sucesso”.³³⁵

A reação dos habitantes da cidade (v.15), após ouvirem o “relato das testemunhas que presenciaram [...] que incluía também a sorte da manada de porcos”³³⁶, consistiu em solicitar a Jesus que abandonasse seu território. Para Gnilka “este exorcista agora consiste num intranquilizante para eles.”³³⁷ Jesus parecia ser

³³¹ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. p. 238.

³³² SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole...* p.83. Também MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. p. 241.

³³³ SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole...* p.83.

³³⁴ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 239.

³³⁵ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 239.

³³⁶ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 239-240.

³³⁷ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 240.

para eles um mago perigoso. Vincent Taylor diz que os habitantes daquela terra “ainda que ficaram impressionados ao ver o possesso curado, quando ouviram o que havia passado com os porcos, se convenceram de que Jesus constituía um perigo público, pelo que pedem que se vá”.³³⁸

A reação do homem liberto (v.18) se destaca positivamente pela sua intenção de seguir Jesus. Esse pedido poderia transparecer um temor de que “a população não estivesse em condições de lhe permitir integrar-se na sociedade”³³⁹. Embora o pedido não seja aceito, todavia, é substituído por uma tarefa: ele teria que ir aos seus, à sua casa. Gnilka diz que a “despedida do curado forma parte do estilo de relatos de milagre”.³⁴⁰ No entanto, a ordem de ir aos seus e “anunciar” não implica necessariamente na tarefa de pregar. O verbo ἀπάγγειλον (*apangeilon* - v.19) – que é um termo típico da linguagem missionária cristã (cf. Atos 15.27; 26.20), já fora utilizado no v. 14 (ἀπήγγειλαν) para a notícia dos criadores de porcos, num sentido completamente neutro.³⁴¹ Talvez a melhor forma de ver essa questão seja compreender que o relato de Marcos encerra com a “aceitação social do homem que havia sido libertado de uma situação terrível.”³⁴²

2.3. Mc 7.24-30: Confronto na Região de Tiro

Essa narrativa está localizada entre duas ocorrências importantes. Na cronologia da narrativa, ela é antecedida pelo ataque de Marcos ao código de pureza mantido pela *halakah* – a tradição oral farisaica³⁴³ e o apelo a *korban* (7.1-23)

³³⁸ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 327.

³³⁹ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 240.

³⁴⁰ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 240. (Comentário em nota de rodapé nº 363)

³⁴¹ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 327 e GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 240.

³⁴² GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.240.

³⁴³ Para KEE, Howard Clark, “em uma passagem que mostra que a base da comunidade em Marcos entrou em contato com um ambiente judeu - conseqüentemente pureza ritual é um assunto importante - e que as leis de purificação servem a comunidade marcana como um ponto de partida numa compreensão de pureza como uma qualidade exclusivamente moral, temos evidência de que não é esperado daqueles a quem Marcos se dirige que tenham um detalhado conhecimento das Leis sobre o

fazendo repetidas vezes antítese entre a Escritura e a tradição oral (cf. 7.8; 7.9; 7.10). Imediatamente após a descrição da libertação da filha da mulher siro-fenícia (7.24-30), está a descrição de uma cura na região da Decápolis de um homem cuja deficiência estava na fala e na audição (7.31-37).

Para Myers estes episódios, entre tantos outros, são “arquetípicos” e “ampliam e aprofundam o escopo da abrangência social do reino, que foi primeiramente apresentada pelo convívio de Jesus com cobradores de impostos e pecadores em 2.14s.”³⁴⁴

Com relação ao paralelo de Mateus 15.21-28, o texto possui suas distinções, faltando alguns detalhes acrescentados por Mateus, todavia preservando outros detalhes não mencionados no relato de Mateus, como se observa abaixo:

Marcos 7.24-30	Mateus 15.21-28
²⁴ Levantando-se, partiu dali para as terras de Tiro e Sidom. <u>Tendo entrado numa casa, queria que ninguém o soubesse; no entanto, não pôde ocultar-se,</u>	²¹ Partindo Jesus dali, retirou-se para os lados de Tiro e Sidom.
²⁵ porque uma mulher, cuja filhinha estava possesa de espírito imundo, <u>tendo ouvido a respeito dele, veio e prostrou-se-lhe aos pés.</u> ²⁶ Esta mulher <u>era grega, de origem siro-fenícia,</u> e rogava-lhe que expelisse de sua filha o demônio.	²² E eis que uma mulher cananéia, que viera daquelas regiões, clamava: Senhor, Filho de Davi, tem compaixão de mim! Minha filha está horrivelmente endemoninhada.
	²³ Ele, porém, não lhe respondeu palavra. E os seus discípulos, aproximando-se, rogaram-lhe: Despede-a, pois vem clamando atrás de nós. ²⁴ Mas Jesus respondeu: Não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel. ²⁵ Ela, porém, veio e o adorou, dizendo: Senhor, socorre-me!

que é puro e o que é impuro (7.3) e que eles não fazem nenhuma tentativa para observa-las”. (cf. *Community Of The New Age: Studies in Mark's Gospel*, p. 148)

³⁴⁴ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 245.

<p>²⁷ Mas Jesus lhe disse: <u>Deixa primeiro que se fartem os filhos</u>, porque não é bom tomar o pão dos filhos e lançá-lo aos cachorrinhos.</p>	<p>²⁶ Então, ele, respondendo, disse: Não é bom tomar o pão dos filhos e lançá-lo aos cachorrinhos.</p>
<p>²⁸ Ela, porém, lhe respondeu: Sim, Senhor; mas os cachorrinhos, debaixo da mesa, comem das migalhas das crianças.</p>	<p>²⁷ Ela, contudo, replicou: Sim, Senhor, porém os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos seus donos.</p>
<p>²⁹ Então, lhe disse: <u>Por causa desta palavra, podes ir</u>; o demônio já saiu de tua filha. ³⁰ <u>Voltando ela para casa, achou a menina sobre a cama, pois o demônio a deixara.</u>”</p>	<p>²⁸ Então, lhe disse Jesus: Ó mulher, grande é a tua fé! Faça-se contigo como queres. E, desde aquele momento, sua filha ficou sã.”</p>

Gnilka compreende que neste relato o milagre está subordinado ao diálogo. “O milagre se encontra a serviço do diálogo e este não pode existir independentemente do relato que o enquadra.”³⁴⁵ Segundo Taylor, “o principal interesse na narrativa está centrada na atitude de Jesus ante os gentios [...] com detalhes que revelam seu caráter primitivo, como por exemplo, a localização do episódio, a busca inútil (de Jesus) de solidão, a resposta engenhosa da mulher, o agrado que tal resposta causou em Jesus, a breve referência a cura [...]”³⁴⁶ Para Brown, “é difícil explicar a conexão deste diálogo com o milagre, pois as palavras de Jesus se aplicariam melhor ao seu ensino que a uma cura (cf. Mt 7.6)”.³⁴⁷

A narrativa começa em 7.24 com a retirada de Jesus para as regiões de Tiro, na costa fenícia. Isso reflete a “intenção de Jesus de passar despercebido, objetivo que não consegue”.³⁴⁸ Sua fama se havia difundido para além da Galiléia e a gente que vivia na região fronteira entre as duas regiões já ouvira falar dele.³⁴⁹ Marcos registra que ele não queria que ninguém soubesse que estava ali (v.24b). “O propósito da viagem não é registrado. [...] Parece que Jesus queria privacidade”³⁵⁰, conclui Cranfield. Taylor concorda que “a finalidade desta viagem não era

³⁴⁵ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 337.

³⁴⁶ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 408.

³⁴⁷ BROWN, Comentario Bíblico San Jerônimo. p.101. **Mateus 7.6** diz: “Não deis aos cães o que é santo, nem lanceis ante os porcos as vossas pérolas, para que não as pisem com os pés e, voltando-se, vos dilacerem.”

³⁴⁸ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.337.

³⁴⁹ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 411.

³⁵⁰ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p. 246.

missionária, pois nem se menciona os discípulos e nem há indicação de que Jesus estivesse fugindo para libertar-se das ameaças de Herodes Antipas.”³⁵¹

Para Myers, a frase “ele entrou em uma casa e não queria que ninguém soubesse” (7.24) sugere que “a intenção dessa pequena viagem ao longo da parte síria era a de se afastar para reflexão.”³⁵² Todavia, há estranheza nessa idéia: por que Jesus se retiraria para as regiões de Tiro e ainda entraria na casa de alguém em uma cidade para refletir? Parece ser mais comum nas narrativas evangélicas perceber o deserto ou os montes ermos, como “espaços de reflexão”³⁵³ para Jesus, do que cidades e povoados (que normalmente eram “espaços de ação”). Portanto, se é possível indicar que a viagem não contemplava propósitos missionários, tão pouco optar pela intenção de um tempo para reflexão será uma melhor opção.

A hostilidade das autoridades judaicas descrita em 7.1-23 agora é contrastada nitidamente com a fé da mulher siro-fenícia em 7.24-30. Brown alega que “difícilmente é por acaso que Marcos coloca em seqüência uma controvérsia sobre comida e a surpreendente fé de uma pagã que vai espontaneamente até Jesus: esses eram os assuntos mais graves que dividiam os primeiros cristãos”.³⁵⁴

Gnilka considera que aqui “o evangelista não intenta manifestar que Jesus transgride as prescrições judaicas de pureza porque a casa era pagã, senão que sua intenção corre paralela ao segredo messiânico e afeta a idéia de revelação.”³⁵⁵ O fato é que uma mulher invade essa casa e se joga aos pés de Jesus pedindo para exorcizar sua filha (v.25). “Marcos acrescenta, como que para dar realce, que a mulher é grega, siro-fenícia, em outras palavras, gentia.”³⁵⁶ Cranfield, analisando a expressão Ἑλληνίς (v.26), afirma que “ela não era grega por nacionalidade, como as palavras seguintes mostram. Então, a palavra tem que significar ou *fala e cultura gregas* ou

³⁵¹ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 411.

³⁵² MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 252.

³⁵³ Observe, por exemplo: Mc 1.35; 3.13; 6.46; 9.2; 14.32

³⁵⁴ BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. p.218.

³⁵⁵ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 339.

³⁵⁶ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 252.

então gentia, pagã”.³⁵⁷ Marcos, pois, como observa a maioria dos intérpretes, “descreve a mulher por sua religião e por sua nacionalidade”.³⁵⁸

O favor que a mulher pede tem como alvo sua filha que “estava possessa de espírito imundo” (7.25). A resposta de Jesus “deixa que primeiro saiem os filhos” (v.27), infunde um tom de severidade à narrativa e, “não é igualitária, uma vez que coloca os judeus em primeiro lugar (filhos) e refere-se aos gentios como cães”.³⁵⁹ A expectativa era que Jesus a acompanhasse até sua casa onde se encontrava sua filhinha enferma, mas o que acontece a seguir é o desentrelaçamento de um diálogo onde, a princípio, a solicitação da mulher é rechaçada. “A recusa de Jesus é, pois, não só compreensível, mas até esperada; e, de fato, ele parece bem duramente repelir suas solicitações defendendo a honra coletiva dos judeus.”³⁶⁰ A fala de Jesus projeta uma “imagem que nos conduz à mesa comum na qual se come e onde os filhos estão reunidos”.³⁶¹

A réplica da mulher é indiscutivelmente inteligente e surpreendente: “Sim, Senhor; mas os cachorrinhos, debaixo da mesa, comem das migalhas das crianças” (v.28). Gnilka realça que “somente na boca dela põe Marcos o tratamento de Senhor dirigido a Jesus”.³⁶² Segundo ele, por causa deste título há um certo caráter de confissão nas palavras da siro-fenícia. Para Taylor, esse vocativo Κύριε, que o evangelista “põe muito acertadamente na boca da mulher, aparece somente nesta passagem do Evangelho, a não ser que também a leiamos em 1.40 e 10.51”.³⁶³

Myers diz que Jesus “concede o que ela pede, não por causa da sua fé, e sim por causa de seu argumento”.³⁶⁴ Todavia, Gnilka acredita que Jesus “reconhece a fé que fora expressada nesta contestação, apesar de não fazer menção à ela”.³⁶⁵,

³⁵⁷ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p. 247. Veja também: TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.412.

³⁵⁸ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 412.

³⁵⁹ BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. p.218.

³⁶⁰ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 252.

³⁶¹ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 341.

³⁶² GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 341.

³⁶³ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 413.

³⁶⁴ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 253.

³⁶⁵ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 342.

lembrando que o texto paralelo de Mt 15.28³⁶⁶ acrescenta: “Ó mulher, grande é a tua fé!” Taylor assegura que “a mulher não nega a verdade das palavras de Jesus, mas as completa”.³⁶⁷ De qualquer modo, Jesus se deixa vencer pela mulher, o que – como bem disse Myers – é uma “impressionante reviravolta de acontecimentos, decorrente do poderoso domínio verbal de Jesus sobre seus adversários no Evangelho”.³⁶⁸

Ao contrário do que se esperava, Jesus não acompanha a mulher até sua casa, mas pede que ela se vá assegurando que sua filha fora liberta do mal que a possuía. Não há testemunhas do milagre, apenas a constatação da mãe. Taylor diz que “Marcos tem por costume narrar como Jesus realiza as curas tocando os enfermos (1.31s.; 3.10; 5.41; 6.5, 56; etc.) ou mediante sua palavra eficaz (1.25;5.8; 9.25).³⁶⁹ Neste caso, Jesus exorciza à distância e não podemos deixar de notar que o próximo milagre descrito, o do surdo-gago (Mc 7.31-37), descreve um incomum e aparentemente *mágico* contato de Jesus com a pessoa alvo da cura. “Ele até coloca sua saliva na língua do mudo e usa a fórmula aramaica transcrita *Effatha*”.³⁷⁰

Gnilka lembra que somente neste relato de milagre Marcos utiliza o termo κλίνην (v.30), *cama elegante* (nos outros lugares fala de κράβατος). “Talvez queira indicar com este termo a posição economicamente ajustada daquela mulher”.³⁷¹ No entanto, o uso pode ser acidental e por apenas uma palavra (e um móvel da casa) não se deve concluir o status de uma pessoa. Ademais, o termo é usado em 4.21 no sentido de cama comum de uma residência: *Vem, porventura, a candeia para ser posta debaixo do alqueire ou da cama* (κλίνην - *klínen*)? Mateus usa κλίνη para designar a *maca* de um paralisado em 9.2 e 6, Lucas faz o mesmo em 5.18: καὶ ἰδοὺ ἄνδρες φέροντες ἐπὶ κλίνης ἄνθρωπον ὃς ἦν παραλελυμένος (*kai idou andrés phérontes epí klínes ánthropon hós ên paralelyménos* - e vieram uns homens carregando sobre um leito um homem, o qual estava paralisado). Em Apocalipse 2.22, na carta à Igreja em Tiatira, a ameaça contra Jezabel consistia em fazê-la prostrar-se “de cama” (κλίνην), usada nesse caso como sinônimo de ficar doente.

³⁶⁶ Lembrando que há paralelo deste relato somente em Mateus 15.21-28. Lucas não registra esse episódio.

³⁶⁷ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 413.

³⁶⁸ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 253.

³⁶⁹ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 409.

³⁷⁰ BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. p.218.

³⁷¹ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 342.

Do ponto de vista narrativo, surpreende no relato a mudança de terminologia: *filha/filhinha* – θυγάτριον /θυγατρὸς (7.25, 26, 29) muda para *menina* – παιδίον (v.30); *espírito imundo* – πνεῦμα ἀκάθαρτον (7.25) muda para *demônio* – δαιμόνιον (7.26, 29, 30). Talvez haja um jogo de palavras no verso 27: λαβεῖν/βαλεῖν – *tomar/lançar*.³⁷²

2.4. Mc 9.14-29: Confronto na descida do Monte da Transfiguração

Este episódio, marcado por uma riqueza de detalhes que lembra o relato de 5.1-20 (*o possesso geraseno*) e evoca a “luta pela fé”³⁷³ e a relação de um pai com seu filho enfermo à semelhança de 5.21-43 (*Jairo e sua filha*), encontra-se na estrutura narrativa de Marcos após a experiência da Transfiguração (Mc 9.1-13) vivida por Jesus e presenciada por Pedro, Tiago e João (cf. 9.2). O evento, cujo local é incerto, embora presumivelmente nos arredores da Galiléia ou mesmo na própria Galiléia (9.30), possui paralelos sumarizados em Mateus 17.14-21 e Lucas 9.37-42 e está descrito em Marcos nos seguintes termos:

¹⁴ Quando eles se aproximaram dos discípulos, viram numerosa multidão ao redor e que os escribas discutiam com eles. ¹⁵ E logo toda a multidão, ao ver Jesus, tomada de surpresa, correu para ele e o saudava. ¹⁶ Então, ele interpelou os escribas: *Que é que discutíeis com eles?* ¹⁷ E um, dentre a multidão, respondeu: *Mestre, trouxe-te o meu filho, possesso de um espírito mudo;* ¹⁸ e este, onde quer que o apanha, lança-o por terra, e ele espuma, rilha os dentes e vai definhando. *Roguei a teus discípulos que o expelissem, e eles não puderam.* ¹⁹ Então, Jesus lhes disse: *Ó geração incrédula, até quando estarei convosco? Até quando vos sofrerei? Trazei-mo.* ²⁰ E trouxeram-lho; quando ele viu a Jesus, o espírito imediatamente o agitou com violência, e, caindo ele por terra, revolvia-se espumando. ²¹ Perguntou Jesus ao pai do menino: *Há quanto tempo isto lhe sucede? Desde a infância,* respondeu; ²² e muitas vezes o tem lançado no fogo e na água, para o matar; mas,

³⁷² Veja: GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 339.

³⁷³ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 309.

se tu podes alguma coisa, tem compaixão de nós e ajuda-nos. ²³ *Ao que lhe respondeu Jesus: Se podes! Tudo é possível ao que crê.* ²⁴ *E imediatamente o pai do menino exclamou com lágrimas: Eu creio! Ajuda-me na minha falta de fé!* ²⁵ *Vendo Jesus que a multidão concorria, repreendeu o espírito imundo, dizendo-lhe: Espírito mudo e surdo, eu te ordeno: Sai deste jovem e nunca mais tornes a ele.* ²⁶ *E ele, clamando e agitando-o muito, saiu, deixando-o como se estivesse morto, a ponto de muitos dizerem: Morreu.* ²⁷ *Mas Jesus, tomando-o pela mão, o ergueu, e ele se levantou.* ²⁸ *Quando entrou em casa, os seus discípulos lhe perguntaram em particular: Por que não pudemos nós expulsá-lo?* ²⁹ *Respondeu-lhes: Esta casta não pode sair senão por meio de oração e jejum.*

Na redação de Marcos, a semelhança de Mateus, o encontro de Jesus com a multidão que assistia uma discussão entre os escribas e seus discípulos é subsequente à “transfiguração”. Esta *aproximação* da experiência da transfiguração com o relato de 9.14-29 difere da perspectiva de Lucas, pois para este, o episódio teve lugar no dia seguinte (Lc 9.37).

Myers considera o assunto da impotência dos discípulos como a “estrutura central” do trecho que deve nos auxiliar na interpretação do exorcismo.³⁷⁴ Gnilka sugere que “a incapacidade para curar é a causa da disputa e oferece aos adversários a oportunidade para reprovar os discípulos”³⁷⁵. Myers diz que o “ponto focal não se situa na cura milagrosa do menino, pois não há relato de admiração ou espanto algum depois de 9.27; ao contrário, o interesse está em saber: “Por que não podemos expulsá-lo?” (9.28)”³⁷⁶.

De fato, a idéia de *eficiência* aparentemente permeia toda a passagem. No verso 18, segundo a explicação do pai do menino, foi solicitado a eles que expulsassem o demônio, mas “estes foram incapazes de fazê-lo”³⁷⁷. A expressão οὐκ ἴσχυσαν significa literalmente que “não tiveram forças”, “não foram capazes”. “Os

³⁷⁴ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p.309.

³⁷⁵ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos –Mc 8.27-16-20 (vol II)*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1986, p.53.

³⁷⁶ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 309-310.

³⁷⁷ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 474.

discípulos haviam tentado e falhado”³⁷⁸. Para Gnilka, “surpreende a freqüente aparição de δύνασθαι (*dynasthai* - 4 vezes). Isso indica que se debate a capacidade de fazer milagres”³⁷⁹.

Myers ainda considera que, “secundariamente, o episódio é estruturado em torno da dialética de fé e dúvida/falta de fé”³⁸⁰. Assim, pontua as seguintes falas do texto:

1. Pedi aos teus discípulos que o expulsassem e eles não conseguiram.
2. Ó geração incrédula, até quando terei de continuar convosco?
3. Se podes fazer alguma coisa, ajuda-nos e tem compaixão de nós.
4. Se eu posso! Tudo é possível para aquele que crê.
5. Eu creio! Ajuda-me na minha incredulidade!

“A questão relacionada à razão pela qual os discípulos não puderam expulsar o demônio enfurece Jesus: é uma geração incrédula (9.19).”³⁸¹ O pedido do pai contém uma carência de fé implícita: “Se tu podes” (9.23). “Este discurso revela o problema central do episódio: a luta pela crença, pela fé”³⁸². Cranfield considera que na passagem “o interesse principal estava no fracasso dos discípulos devido à sua negligência na oração”³⁸³. O diálogo do verso 23 em diante cria, “junto ao dramatismo do acontecimento da cura, outro clímax novo e superior: o da luta pela fé”³⁸⁴.

Marcos afirma que o filho tinha um *espírito mudo* (9.17), descrevendo os sintomas de sua enfermidade “empregando quatro verbos de forma pessoal”³⁸⁵. “Enquanto nos relatos de exorcismo o demônio se apresenta por sua própria iniciativa a Jesus, aqui outra pessoa pede pelo enfermo”³⁸⁶ Quando o espírito se apodera (καταλάβη - *katalábe*) dele, relata Marcos, o derruba (ῥήσσει - *rêssei*), e o

³⁷⁸ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p. 301.

³⁷⁹ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos* (vol II) p. 52.

³⁸⁰ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 309.

³⁸¹ BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. p.221.

³⁸² MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p. 309.

³⁸³ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p.299.

³⁸⁴ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos* (vol II) p. 57.

³⁸⁵ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 473.

³⁸⁶ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos* (vol II) p. 53.

faz espumar pela boca (ἀφρίζει - *aphrízei*), rilhar os dentes (τρίζει - *trízei*) e consumir-se (ξηραίνεται - *ksêrainetai*) ou ficar completamente exausto.³⁸⁷

Para Gnilka, nas palavras de Jesus do verso 19 “a contraposição da geração incrédula não é Jesus crente, senão o Filho de Deus, que já não permanecerá por muito tempo nesta terra (cf. 9.7)”³⁸⁸.

Quando o menino é trazido à presença de Jesus, os sintomas anteriormente descritos são vistos pelos presentes, pois o espírito *imediatamente o agitou com violência* (9.20 - τὸ πνεῦμα εὐθὺς συνεσπάραξεν αὐτόν – *to pneuma eythys synespáraksen*). “Jesus pergunta desde quando se passava isso ao menino”³⁸⁹. Conforme Gnilka, a “pergunta de Jesus acerca de quanto tempo dura a enfermidade pretende acentuar a gravidade da situação do enfermo”³⁹⁰. Uma enfermidade que dura desde a infância demonstra a extensão do sofrimento do “pai intercessor”.

O relato torna-se prolongado não em função do exorcismo em si, mas devido a descrição detalhada e repetitiva das condições do endemoninhado e do diálogo entre Jesus e o pai do menino acerca da fé necessária para aquele momento (cf. 9.17-24).

O verso 25 contém a descrição do exorcismo, onde pela primeira vez no relato o “espírito mau” que possuía o garoto é chamado espírito imundo (τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ)³⁹¹. O verso 26 relata a fúria com que o espírito deixa o menino: *clamando e agitando-o muito, saiu, deixando-o como se estivesse morto, a ponto de muitos dizerem: Morreu*. A brusca retirada do espírito imundo remonta ao primeiro relato do possesso na sinagoga em Cafarnaum que semelhantemente *agitando-o violentamente e bradando em alta voz, saiu dele* (1.26). No verso 27 “Jesus, que lhe dá a mão e o põe de pé, aparece afinal como um vencedor sobre os mortos

³⁸⁷ Veja: TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 473 e GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos* (vol II) p. 53.

³⁸⁸ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos* (vol II) p. 54.

³⁸⁹ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 475.

³⁹⁰ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos* (vol II) p. 54.

³⁹¹ Cf. **Marcos 9:17** πνεῦμα ἄλλων; **Marcos 9:20** πνεῦμα e **Marcos 9:25** Τὸ ἄλλων καὶ κωφὸν πνεῦμα.

(ἤγειρεν... ἀνέστη - *êgeiren...anéstê*)³⁹². Taylor nota que “não se descreve a impressão que o episódio produz nos circunstantes”³⁹³.

O relato termina com uma conversa entre os discípulos e Jesus no interior de uma casa. No lugar de uma confirmação, vem, numa espécie de “apêndice”³⁹⁴, um doutrinamento especial aos discípulos. “Este liga com a incapacidade dos discípulos para ajudar o menino”³⁹⁵. A resposta de Jesus aos discípulos faz com que a narrativa encerre com o foco voltado para os discípulos. Para Gnilka, “o problema que se apresenta aqui não é o de Marcos, mas sim de uma comunidade que, no exercício de sua atividade exorcista, chega a experimentar os limites de sua capacidade e se sente desconsertada”.³⁹⁶

A réplica de Jesus repousa sobre o fato de que “esta espécie só pode se expulsar com oração”.³⁹⁷ A imensa maioria dos manuscritos acrescenta à oração o *jejum*. “Não obstante, há que considerar o texto ‘só com a oração’ como original, porque um acréscimo de *jejum* é mais plausível que sua supressão”.³⁹⁸ O leitor de Marcos fica com uma sensação de mistério diante das últimas palavras de Jesus. Faltava aos discípulos uma *vida de oração* ou somente um *tipo de oração* poderia ser eficiente naquela circunstância? Essa performance exorcista de Jesus pode ser relacionada com o relato da sinagoga em Cafarnaum, pois lá os presentes ficam surpresos: *Todos se admiraram, a ponto de perguntarem entre si: Que vem a ser isto? Uma nova doutrina! Com autoridade ele ordena aos espíritos imundos, e eles lhe obedecem!* (1.27)

Nos versos posteriores a esse relato, encontramos um fato que chama a atenção. João diz a Jesus que encontrou um exorcista que não era do grupo dos discípulos, mas que expulsava demônios em nome de Jesus (9.38). Segundo Marcos, João teria dito a Jesus que fora intolerante com o exorcista e o proibiu de continuar

³⁹² GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos* (vol II) p.56.

³⁹³ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.477.

³⁹⁴ Taylor define os versos 28 e 29 como apêndices. Veja TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 477.

³⁹⁵ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos* (vol II) p.56.

³⁹⁶ Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos* (vol II), p.56.

³⁹⁷ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.477.

³⁹⁸ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos* (vol II) p.56-57.

sua atividade exorcista (9.28b). Todavia, a tolerância de Jesus se vê em suas palavras: *Não lho proibais; porque ninguém há que faça milagre em meu nome e, logo a seguir, possa falar mal de mim. Pois quem não é contra nós é por nós* (9.39-40). Mais que mera tolerância, Jesus demonstra interesse pela continuidade da atividade exorcista e por isso é incisivo: *Não lho proibais* (9:39 *Μὴ κωλύετε αὐτόν - me kôlyete autón*).

A questão é que os efeitos do nome de Jesus no exorcismo, até mesmo quando usado através de um *exorcista independente*, realça o poder de Jesus. Para Gundry, “Marcos podia pretender usar um pouco de ironia para com os *doze* dizendo para o exorcista independente que deixasse de fazer isso que eles tentaram recentemente e não conseguido”.³⁹⁹

2.5. Considerações Finais

Por esta rápida análise panorâmica que fizemos no Evangelho de Marcos, percebemos que há farto material que, submetido a cuidadosa investigação, confere riqueza à compreensão do demoníaco no texto canônico.

Apresento abaixo um quadro comparativo de vários detalhes dos relatos de exorcismos em Marcos para que, por meio dele, visualizemos as semelhanças e diferenças do “esquema” libertador deste evangelho:

	<i>Mc 1.21-28</i>	<i>Mc 5.1-20</i>	<i>Mc 7.24-30</i>	<i>Mc 9.14-29</i>
<i>Localidade</i>	<i>Cafarnaum</i>	<i>Gerasa</i>	<i>Regiões de Tiro</i>	<i>Na descida do Monte da Transfiguração Talvez as aldeias de Cesaréia de Filipe (cf. 8:27)</i>
<i>Âmbitos de Atuação</i>	<i>Sinagoga</i>	<i>Sepulcros (Decápole)</i>	<i>Casa (estrangeira)</i>	<i>Rua (?) (numa das aldeias</i>

³⁹⁹ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.510.

				<i>de Cesaréia)</i>
<i>Pessoa Possessa</i>	<i>homem</i>	<i>homem</i>	<i>Menina (filha de uma mulher)</i>	<i>Menino (filho de um homem)</i>
<i>Forma de Apresentação</i>	<i>Espontânea (surge na sinagoga)</i>	<i>Espontânea (surge em meio aos sepulcros)</i>	<i>Mãe se apresenta e intercede</i>	<i>Pai se apresenta e intercede</i>
<i>Possível elemento mágico</i>	Ensino de Jesus 1:27 – “O que é isto? Um novo ensino com autoridade,...”	?	Palavra da mãe 7:29 – “Por causa desta palavra, podes ir; o demônio já saiu de tua filha.”	Oração 9:29 – “esta casta não pode sair senão por meio de oração”
<i>Estrutura da cena – Início e Desfecho</i>	1:21 logo no sábado, tendo entrado na sinagoga 1:29 saindo eles da sinagoga	5:1 chegaram à outra margem do mar, à terra dos gerasenos 5:21 Tendo Jesus voltado no barco, para o outro lado	7:24 Levantando-se, partiu dali para as terras de Tiro e Sidom 7:31 De novo, se retirou das terras de Tiro e foi por Sidom até ao mar da Galiléia	9:14 Quando eles se aproximaram dos discípulos, viram numerosa multidão... 9:30 E, tendo partido dali, passavam pela Galiléia
<i>Ordem de Jesus</i>	1:25 “ Cala-te e sai desse homem”	5:8 “ Espírito imundo, sai desse homem!”	7:29 “... podes ir; o demônio já saiu de tua filha.”	9:25 “Espírito mudo e surdo, eu te ordeno: Sai deste jovem e nunca mais tornes a ele.”
<i>Fala do</i>	1:24 Que temos nós contigo, Jesus Nazareno? Vieste para perder-nos?	5:7 Que tenho eu contigo, Jesus, Filho do Deus Altíssimo? Conjuuro-te por Deus que não me	<i>Não fala</i> <i>Jesus está distante do endemoninhado</i>	<i>Não fala</i> 9:20 quando ele viu a Jesus, o espírito

<i>espírito imundo</i>	Bem sei quem és: o Santo de Deus!	atormentes!		imediatamente o agitou com violência, e, caindo ele por terra, revolvia-se espumando.
<i>Saida do espírito imundo</i>	1:26 agitando-o violentamente e bradando em alta voz, saiu dele.	5:13 Então, saindo os espíritos imundos, entraram nos porcos; e a manada,(...) precipitou-se despenhadeiro abaixo, para dentro do mar, onde se afogaram.	7:30 achou a menina sobre a cama, pois o demônio a deixara	9:26 E ele, clamando e agitando-o muito, saiu, deixando-o como se estivesse morto, a ponto de muitos dizerem: Morreu.

Desse modo, algumas conclusões preliminares podem ser constatadas:

2.5.1. A Expressão: πνεῦμα ἀκάθαρτον

Em todos os relatos de exorcismo Marcos utiliza a expressão *pneuma akátharton* (πνεῦμα ἀκάθαρτον) pra se referir ao fenômeno de possessão: no relato do possesso da sinagoga em Cafarnaum (Mc 1.21-28) – três vezes; no relato do possesso geraseno (Mc 5.1-20) – quatro vezes; no relato da mulher siro-fenícia que roga por sua filha endemoninhada (Mc 7.24-30) – apenas uma vez e, no relato do menino surdo e mudo (Mc 9.14-29) – uma vez; porém, neste último há de se considerar o uso da expressão *pneuma* (πνεῦμα) por outras três vezes com os adjetivos mudo (v.17 - πνεῦμα ἄλλalon), mudo e surdo (v.25 - τὸ ἄλλalon καὶ κωφὸν πνεῦμα) e sem acompanhamento de adjetivo, como é o caso do verso 20: quando ele viu a Jesus, o espírito imediatamente o agitou com violência.

A expressão πνεῦμα (espírito) aparece muitas vezes em Marcos. Das 23 ocorrências neste evangelho, “14 contém a expressão πνεῦμα ἀκάθαρτον (ou igual) = δαίμων ou δαιμόνιον.”⁴⁰⁰ O adjetivo ἀκάθαρτον vem da expressão καθάρως, usada para descrever pureza ritual e moral. Neste caso, o chamado “alfa

⁴⁰⁰ PNEUMA. In: Theological Dictionary of the New Testament (vol VI). Friedrich, Gerhard (org.). Gran Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, p.396.

privativo” faz a expressão significar aquilo que é contrário à pureza, sendo, portanto, “impuro”.

2.5.2. Referência ao δαιμόνιον

Com exceção do relato da mulher siro-fenícia (Mc 7.24-30), Marcos descreve possessão e exorcismo sem fazer referência a *demônio* (δαιμόνιον). A condição a que alguns indivíduos estão submetidos na narrativa marcana é atribuída a *espíritos* (πνεύματα). Todavia, seria uma conclusão precipitada dizer que Marcos não compreende tais anomalias como possessão por demônios. Isso porque, a narrativa do exorcismo da sinagoga (1.21-28) é seguida por um sumário, que aparentemente é retrospectivo, no qual em duas ocasiões Marcos identifica o ato de exorcismo como o de expelir demônio (δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν – “expeliu muitos demônios” cf.1.34). Em 1.34 vemos: E ele curou muitos doentes de toda sorte de enfermidades; também expeliu muitos demônios, não lhes permitindo que falassem, porque sabiam quem ele era. A conclusão de 1.39 é: Então, foi por toda a Galiléia, pregando nas sinagogas deles e expulsando os demônios (τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων). A acusação dos escribas contra Jesus em 3.22 é que ele estava possesso de Beelzebul e era pelo “maioral dos demônios que expulsava demônios” (ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια).⁴⁰¹

Assim, o que parece seguro afirmar é que Marcos prefere descrever o ato em si da possessão e exorcismo utilizando o espírito (πνεῦμα) para descrever demônio (δαιμόνιον)⁴⁰². Ademais, além do caso da filha da mulher siro-fenícia (7.24-30) – onde se usa espírito imundo e demônio (no singular) como termos intercambiáveis – é preciso considerar o fato de que Marcos classifica as pessoas em tais circunstâncias como endemoninhadas (δαιμονίζομαι). Em 1.32, após a descrição da cura da sogra de Pedro (1.29-31), Marcos relata: À tarde, ao cair do sol, trouxeram a Jesus todos os

⁴⁰¹ Cranfield afirma que δαιμόνιον é equivalente a expressão mais judaica

πνεῦμα ἀκάθαρτον. Veja: CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p.88.

⁴⁰² Exceção feita, como anteriormente dito, ao relato da possessão da filha da mulher siro-fenícia (Mc 7.24-30).

enfermos e endemoninhados (δαμονιζόμενους). O geraseno do capítulo 5 é chamado endemoninhado (δαμονίζομαι - cf. 5.15, 16, 18).⁴⁰³

2.5.3. Aspecto Inaugural dos Exorcismos

Em Marcos é possível se perceber um aspecto inaugural e desbravador em cada um dos relatos de exorcismo. A trama narrativa de Marcos faz com que o mal, descrito nas possessões por demônios e espíritos imundos, surja em oposição a Jesus sempre quando o espaço geográfico ainda é desconhecido. É no início da campanha em Cafarnaum (1.21), na chegada à outra margem do mar – em Gerasa (5.1), na retirada para as regiões de Tiro (7.24) e nas regiões próximas a Cesaréia de Filipe⁴⁰⁴ (8.27; 9.14) que ocorrem os exorcismos. Não se deve negligenciar que o padrão narrativo de Marcos é localizar as possessões no espaço geográfico da Galiléia e imediações.

Outra observação que merece ponderação são as relações existentes entre as várias perícopes que compõem o relato de Marcos. O quadro abaixo relaciona alguns temas, terminologias e cenas paradigmáticas:

	Mc1.21-28	5.1-20	7.24-30	9.14-29
Antes	1.16-20 Convocação de Discípulos	4.36-41 Jesus acalma a tempestade no mar	7.1-23 Debate acerca das leis de pureza	9.1-13 A experiência da Transfiguração
O Evento	Sinagoga/ensino	Mar/estrangeiro	Puro/impuro Diálogo sobre pão	Poder
depois	1.29-31 Cura da sogra de Pedro	5.21-43 Cura da mulher com fluxo de sangue; Ressurreição da	7.31-37 A cura de um surdo e gago 8.1-9 Multiplicação	7.30-37 debate acerca de quem é o maior no reino

⁴⁰³ É preciso dar atenção à observação de Taylor de que a expressão aparece somente quando se descreve uma nova cena: a da chegada dos cidadãos da cidade. Segundo ele, a palavra δαμονιζόμενον é usada pelo evangelista levando em conta o pensar da gente que havia chegado. Taylor nota que Marcos em 15b chama o possesso de τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα (o que tivera a legião). Veja: TAYLOR, p.326.

⁴⁰⁴ Partindo do pressuposto de que o Monte da transfiguração foi o Hermom.

		filha de Jairo	de pães	
--	--	----------------	---------	--

2.5.4. Aspecto Solidário dos Exorcismos

O texto de Marcos manifesta uma dinâmica onde a prática de Jesus – especificamente suas curas, exorcismos e ações de solidariedade – confere ao seu ministério uma preocupação com os socialmente marginalizados, o que o “introduz no conflito com as autoridades”.⁴⁰⁵ Difícil é determinar em que nível os conflitos sociais contemporâneos ao autor influenciam seu escrito.

2.5.5. Aspecto Terapêutico dos Exorcismos

Analisando cada caso de possessão descrito por Marcos nota-se que os indivíduos apresentados como possessos têm sua vida afetada pelo mal no âmbito físico, mental ou até mesmo social – como no caso do geraseno que infundia terror nos habitantes da região ou do menino surdo e mudo que não podia ter uma vida social comum. Todavia, Jesus não é apresentado exorcizando o “mal moral” das pessoas, isto é, elas são descritas como estando endemoninhadas, porém não aparecem cometendo perversidades, mas tão somente estão acometidas por anormalidades ou limitações físicas e mentais. O possesso da sinagoga aparece como um louco gritando na hora da reunião; o geraseno vive entre os sepulcros tal como um andarilho que está fora de si; a filha da siro-fenícia é simplesmente descrita como “possessa de espírito imundo” (cf. 7.25) e o caso do menino descrito em 9.14-29 lembra os sintomas da epilepsia, além dos limites na fala e audição.

David Powlison desenvolve essa percepção, fazendo uma distinção entre “mal moral” e “mal circunstancial”. Para ele, o evangelho retrata a possessão por espíritos malignos como “males circunstanciais – não morais – que machucam e maltratam as pessoas. (...) ‘Endemoninhamento’ é um fato reconhecido e identificado pela sua expressão através de condições miseráveis como cegueira, surdez, paralisia, demência e ataques repentinos.”⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p.180.

⁴⁰⁶ POWLISON, David. *Confrontos de Poder*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999. p.69.

3. MARCOS 1.21-28: EXEGESE E APROXIMAÇÕES

O texto de Marcos 1.21-28 faz parte de uma seqüência de relatos ocorridos na cidade de Cafarnaum e seus arredores. A passagem é precedida pela apresentação de João Batista (1.2-8), a narrativa do batismo de Jesus (1.9-10), a resumida descrição de sua tentação no deserto (1.11-13) e o relato da partida de Jesus para Galiléia com a convocação dos quatro primeiros discípulos: Simão, André, Tiago e João (1.14-20).

Segue ao relato do possesso na sinagoga em Cafarnaum (1.21-28) a cura da sogra de Pedro (1.29-31), um sumário de várias curas ao entardecer (1.32-34), a retirada de Jesus para um lugar solitário (1.35-39) e a cura de um leproso (1.40-45).

No entanto, o contexto da primeira ação pública de Jesus (exorcismo na sinagoga em Cafarnaum – 1.21-28) pode ter uma dimensão maior e mais abrangente que o primeiro capítulo de Marcos. Pensando na definição de uma estrutura para a primeira ação narrativa do Evangelho, denominada por Myers de “primeira grande ação narrativa,”⁴⁰⁷ podemos assinalar o mar da Galiléia como parâmetro da campanha e não a sinagoga, como comumente tem sido abordado (sinagoga em 1.20-29 e sinagoga em 3.1-6). Assim, o começo da campanha está às margens do mar da Galiléia em 1.16: Caminhando junto ao mar da Galiléia. A campanha também é encerrada às margens do mar da Galiléia em 4.1: *“Voltou Jesus a ensinar à beira-mar. E reuniu-se numerosa multidão a ele, de modo que entrou num barco, onde se assentou, afastando-se da praia. E todo o povo estava à beira-mar, na praia”*. Desse modo, Marcos 3.22-35, o episódio onde Jesus é acusado de expelir demônios

⁴⁰⁷ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p.178.

por Beelzebul fica dentro do mesmo bloco narrativo de ações de Jesus funcionando como um “segundo clímax”⁴⁰⁸ para o exorcismo de Cafarnaum.

Na sinagoga (1.21s) Jesus expulsa um espírito imundo, o que o coloca em conflito direto com os escribas; em 3.22s, Jesus é acusado de ele mesmo estar possesso por um espírito imundo (cf. 3.30) e a acusação parte justamente da classe escriba. “Arrumados em torno desses dois episódios-chave estão relatos sobre a consolidação da comunidade e cenas de família e do lar (1.16-31; 3.13-35).”⁴⁰⁹ A chamada dos discípulos para seguir Jesus em 1.16-20 pode encontrar correspondência estrutural dentro deste bloco narrativo em 3.13-19 quando são designados os doze discípulos. Semelhantemente, o exorcismo na sinagoga de 1.21-28 que cria um atrito indireto com os escribas (cf. 1.22), pode encontrar correspondência em 3.22-30 com a controvérsia sobre exorcismo, onde o atrito é direto com os escribas. Jesus em casa com a família de Pedro em 1.29-31 pode ter correspondência em 3.31-35, ocasião em que Jesus está em casa (cf. 3.20) e tece um discurso acerca da família, em virtude da chegada de sua mãe e seus irmãos.

Também há dois sumários que sintetizam a dimensão do ministério de Jesus e articulam a sua expansão geográfica (1.33 - Toda a cidade estava reunida à porta; 3.7-8 - Seguia-o da Galiléia uma grande multidão. Também da Judéia, de Jerusalém, da Iduméia, além do Jordão e dos arredores de Tiro e de Sidom uma grande multidão) das ações de curas e exorcismos de Jesus junto às multidões:

1:32-34 - *À tarde, ao cair do sol, trouxeram a Jesus todos os enfermos e endemoninhados. Toda a cidade estava reunida à porta. E ele curou muitos doentes de toda sorte de enfermidades; também expeliu muitos demônios, não lhes permitindo que falassem, porque sabiam quem ele era.*

3:7-12 - *Retirou-se Jesus com os seus discípulos para os lados do mar. Seguia-o da Galiléia uma grande multidão. Também da Judéia, de Jerusalém, da Iduméia, além do Jordão e dos arredores de Tiro e de Sidom uma grande multidão, sabendo quantas coisas Jesus fazia, veio ter com ele.*

⁴⁰⁸ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p.178.

⁴⁰⁹ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p.178.

Então, recomendou a seus discípulos que sempre lhe tivessem pronto um barquinho, por causa da multidão, a fim de não o comprimirem. Pois curava a muitos, de modo que todos os que padeciam de qualquer enfermidade se arrojavam a ele para o tocar. Também os espíritos imundos, quando o viam, prostravam-se diante dele e exclamavam: Tu és o Filho de Deus! Mas Jesus lhes advertia severamente que o não expusessem à publicidade.

Myers lembra que em cada caso “Jesus tem que convencer seus discípulos da sua necessidade de afastar-se da pressão das multidões (1.35s; 3.9)”⁴¹⁰:

1:35 - *Tendo-se levantado alta madrugada, saiu, foi para um lugar deserto e ali orava.*

3:9 - *Então, recomendou a seus discípulos que sempre lhe tivessem pronto um barquinho, por causa da multidão, a fim de não o comprimirem.*

Todos esses indícios dão ao relato do exorcismo na sinagoga uma importância na dinâmica redacional de Marcos, visto que utiliza a descrição do exorcismo como início da atividade pública de Jesus e “como demonstração poderosa de sua nova doutrina do reino de Deus”.⁴¹¹

⁴¹⁰ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p.179.

⁴¹¹ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 96.

3.1. TEXTO GREGO E TRADUÇÃO:

A seguir, apresento o texto original grego de Marcos 1.21-28, seguida de uma tradução pessoal da passagem:

²¹Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναοὺμ· καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν.

E entraram em Cafarnaum; e, logo no sábado, tendo entrado na sinagoga, ensinava.

²² καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.

E maravilhavam-se do seu ensino, pois ele estava os ensinando como quem tem autoridade e não como os escribas.

²³ καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ καὶ ἀνέκραξεν

E logo estava na sinagoga deles um homem com um espírito imundo e gritou

²⁴ λέγων, Τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.

dizendo: o que nós (temos) contigo, Jesus Nazareno? Tu vieste nos destruir? Sei quem tu és, o santo de Deus.

²⁵ καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων, Φιμώθητι καὶ ἕξελθε ἐξ αὐτοῦ.

E Jesus o repreendeu, dizendo: cala-te e sai (para fora) dele.

²⁶ καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνήσαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ.

E o espírito imundo, agitando-o e gritando em grande voz, saiu (para fora) dele.

²⁷ καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας, Τί ἐστὶν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.

E admiraram-se todos de modo que discutiam entre si dizendo: O que é isto? Um novo ensino com autoridade, também aos espíritos imundos ordena e eles lhe obedecem.

²⁸ καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.

E logo saiu a notícia dele (sua fama) por todos os lugares em toda circunvizinhança da Galiléia.

3.2. CRÍTICA TEXTUAL E MOLDURA DA NARRATIVA:

A narrativa do exorcismo inaugural em Cafarnaum, que possui um paralelo estrutural e semântico com o segundo exorcismo narrado em 5.1s (posseio geraseno), contém expressões gregas muito raras, não mais encontradas em parte alguma do Novo Testamento. Segundo a observação de Myers, “em nenhum outro lugar do Evangelho Jesus conversa diretamente com o adversário endemoninhado a não ser nos dois exorcismos inaugurais”.⁴¹² De fato, dos quatro relatos de exorcismo em Marcos (1.21-28; 5.1-20; 7.24-30 e 9.14-29), três descrevem Jesus em contato direto com a pessoa possuída. Porém, ainda que Jesus mantenha contato com o posseio no relato de 9.14-29, não há diálogo entre o endemoninhado e Jesus – o diálogo ocorre entre Jesus e o pai do rapaz possuído (cf. 9.21-24); e, neste caso, apenas Jesus se dirige ao espírito imundo, mas sem resposta ou agressão verbal (cf. 9.25).

Crítica Textual:

No que se refere à Crítica Textual, o texto não possui problemas relevantes e há poucas variantes. Em 1.21, a frase εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν (tendo entrado na sinagoga ensinava) aparece incluindo o particípio em documentos alexandrinos (A, B, K, W). ❧ C L Δ fam. 13 28 565 837 892 omitem o verbo e lêem como ἐδίδασκεν εἰς τὴν συναγωγὴν (ensinava na sinagoga). Para Taylor, trata-se de “uma correção gramatical Alexandrina”⁴¹³, devendo a frase ser lida sem o particípio. Cranfield também acredita que “olhar εἰσελθὼν como uma inserção para

⁴¹² MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p.239.

⁴¹³ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p.189.

melhorar a gramática, e a transposição de ἐδίδασκειν como conectada a inserção seria explicável”.⁴¹⁴

Outra variante encontramos em 1.27, onde κατ’ ἐξουσίαν (com autoridade) pode estar ligado à expressão anterior διδαχὴ καινὴ (um novo ensino), quanto a oração seguinte τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει (aos espíritos imundos ordena). Manuscritos tais como C K Δ Π 28^c 565^c 892 entre outros trazem ἡ διδαχὴ ἢ καινὴ αὕτη· ὅτι κατ’ ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει (que ensino novo é este, porque com autoridade também aos espíritos imundos ordena). Todavia, a oração διδαχὴ καινὴ κατ’ ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει (um ensino novo com autoridade, também aos espíritos imundos ordena) aparece em manuscritos importantes tais com **Σ** B L.

Taylor parece estar com a razão ao afirmar que, “à luz de 1.22 ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοῦς ὡς ἐξουσίαν ἔχων [pois ele estava os ensinando como quem tem autoridade], é preferível unir a expressão κατ’ ἐξουσίαν com διδαχὴ καινὴ.”⁴¹⁵ Cranfield concorda que διδαχὴ καινὴ κατ’ ἐξουσίαν (um ensino novo com autoridade) “é quase certamente o texto correto”.⁴¹⁶ Assim, o que produz admiração nos ouvintes não é somente a novidade do ensino, mas sua autoridade.

Para Gundry, “a repetição de “ensino” e “autoridade” (cf. v. 21-22) completa a moldura do exorcismo tanto quanto apóia a autoridade de Jesus como um professor”⁴¹⁷. Segundo ele, a omissão do conteúdo do ensino de Jesus, “tende a favorecer o ensino como atividade em lugar de como assunto”⁴¹⁸.

Nos lembra Gnika que, “para Marcos, a autoridade especial da palavra de Jesus se manifesta no fato de que está acompanhada de ações poderosas. A derrota do espírito mal dá a conhecer que chega a soberania de Deus (3.24-27). Com a

⁴¹⁴ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p.72.

⁴¹⁵ TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*.p. 193-194.

⁴¹⁶ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p. 80.

⁴¹⁷ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.77.

⁴¹⁸ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.77.

irrupção da basileía [reino] se inicia o novo. A ação explicita a palavra. Sobre esse pano de fundo há que ler o exorcismo.”⁴¹⁹

Desse modo, parece ser mais coerente entender que originalmente κατ’ ἐξουσίαν estava ligado à expressão anterior: διδασκῆ καὶ καὶνῆ. Marcos vê na palavra de Jesus uma autoridade que o distingue dos escribas que atuavam na província da Galiléia, por isso “evita a prodigalidade de atuações do exorcista, que não estejam acompanhadas de sua palavra”⁴²⁰.

3.3.COMENTÁRIO: ESTRUTURA, SEMÂNTICA, ANÁLISE LÉXICA

Será de grande importância analisarmos cada versículo do relato do possesso na sinagoga de Cafarnaum (Marcos 1.21-28) para compreendermos os detalhes literários e lexicais pertinentes ao texto.

<i>Texto Grego</i>	<i>Tradução (pessoal)</i>
²¹ Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ· καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν.	<i>E entraram em Cafarnaum; e, logo no sábado, tendo entrado na sinagoga, ensinava.</i>

Fica claro já no verso 21 que Marcos formulou este episódio como uma unidade separada. Isso porque nos lembra Schweizer que “não só nada é dito a respeito de qualquer discípulo acompanhando Jesus, mas mais importante é o fato que o evento em 16-20 não poderia ter ocorrido no Sábado sagrado, quando pescar e consertar redes eram estritamente proibidos”.⁴²¹ Assim, parece estar claro que Marcos dispõe o verso 21 como uma transição entre duas seções que tinham sido transmitidas a ele.

⁴¹⁹ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.93.

⁴²⁰ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.93.

⁴²¹ SCHWEIZER, Eduard. *The Good News According to Mark*. London: S.P.C.K., 1970. p.50.

Taylor prefere ver a referência a Cafarnaum⁴²² como relacionada a 1.21-28 e não como a conclusão do relato da vocação dos primeiros discípulos (1.16-20), tornando o verso 21 um “corte” entre as duas seções.⁴²³

A análise de Gundry conclui que a “interrupção súbita de Marcos para o tempo presente histórico [εἰσπορεύονται – 3ª pes. Plural, presente do Indicativo, v.média/passiva] que ele abandona imediatamente depois [na seqüência, Marcos usa os verbos no aoristo particípio, imperfeito do indicativo, presente particípio, aoristo do indicativo, etc.], pode sublinhar o efeito da chamada de Jesus, como também realçar o começo de uma nova perícope com movimento topográfico”.⁴²⁴

Podemos dizer, então, que a frase inicial de 1.21 Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ· (E entraram em Cafarnaum) não forma a conclusão do relato da chamada dos primeiros discípulos (1.16-20) e, nem tão pouco marca o início do relato do exorcismo na sinagoga, mas configura uma transição estrutural entre as duas narrativas as quais Marcos teve acesso.

Essa compreensão nos permite entender que pode ter havido uma distância temporal entre os eventos narrados em 1.16-20 e 1.21-28, ou seja, o exorcismo em Cafarnaum não necessariamente, na compreensão de Marcos, ocorreu no dia seguinte à convocação dos primeiros discípulos. Por isso, Taylor observa que “o evangelista não fala de sábados sucessivos (...), mas ‘em dia de sábado’,”⁴²⁵ o que significa que, para Marcos, o exorcismo em Cafarnaum ocorreu num sábado qualquer. “Isto mostra a indiferença [de Marcos] para assuntos de tempo e local, já que o seu interesse é centrado no significado que o evento tem para a igreja.”⁴²⁶

A expressão καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν (e logo no sábado) pode ser entendida como “e então em dia de sábado”⁴²⁷, visto que o εὐθὺς deste verso pode também ser traduzido como “assim pois, então”. Quanto à expressão σάββασιν, é uma palavra

⁴²² Outras referências a Cafarnaum em Marcos aparecem em 2.1 e 9.33.

⁴²³ Veja: TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.188.

⁴²⁴ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.73.

⁴²⁵ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.189.

⁴²⁶ SCHWEIZER, Eduard. *The Good News According to Mark*. p.50.

⁴²⁷ Veja, por exemplo, 2.23: Καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων (e aconteceu atravessar ele, em dia de sábado, as searas)

semítica que, ainda que em grego pertence à segunda declinação, comumente aparece no Novo Testamento com terminações da terceira e no dativo plural *ε*, algumas vezes, também no singular. Há 11 referências ao sábado em Marcos, nas formas singular e plural. “Conforme o costume entre os judeus, no sábado Jesus vai a sinagoga”⁴²⁸, lembra Gnilka. Schweizer entende, a partir disso, que “Jesus não era nenhum revolucionário; ele conformou à vida religiosa normal do seu povo”.⁴²⁹ No entanto, o que Marcos estava narrando não era Jesus entrando na vida religiosa “normal” de seu povo, mas uma visita dele à sinagoga onde coisas extraordinárias (ensino com autoridade, exorcismo) aconteceram.

Já observamos acima que na leitura de *εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν* (tendo entrado na sinagoga, ensinava) deve ser entendida como original *εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν* (na sinagoga ensinava), pois o particípio *εἰσελθὼν* deve ser um acréscimo que constitui uma melhoria gramatical Alexandrina, o que não traz prejuízos à interpretação do texto. Marcos quer realçar que Jesus na sinagoga se pôs a ensinar. Mais adiante, ele mostrará que embora a sinagoga fosse lugar de instrução (da Torah e dos Profetas), o que naquele dia ocorreu se distinguiu do ensino que normalmente se tinha ali.

Taylor observa que “Marcos destaca muito o ministério doutrinal, [pois] *διδάσκω* aparece 17 vezes”.⁴³⁰ Alguns exemplos dessas ocorrências são: em 2.13 é dito que “de novo, saiu Jesus para junto do mar, e toda a multidão vinha ao seu encontro, e ele os ensinava”. Em 4.1, diz que “Voltou Jesus a ensinar à beira-mar”. Em 6.2, Marcos registra que “chegando o sábado, passou a ensinar na sinagoga” e em 6.34, “ao desembarcar, viu Jesus uma grande multidão e compadeceu-se deles, porque eram como ovelhas que não têm pastor. E passou a ensinar-lhes muitas coisas.”

O substantivo *διδάσκαλος* aparece 11 vezes em Marcos, sendo 10 ocorrências do vocativo *διδάσκαλε* e apenas uma no nominativo (cf. 14.14); e, “em todos os

⁴²⁸ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.91.

⁴²⁹ SCHWEIZER, Eduard. *The Good News According to Mark*. p.51.

⁴³⁰ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.189.

casos usado para designar Jesus”.⁴³¹ Gundry ressalta que “Marcos gosta de exaltar a estatura de Jesus retratando-o como um professor (cf. 1.27; 2.13; 4.1,2; 6.2,6,34; 8.31; 9.31; 10.1; 11.17,18; 12.14,35,38; 14.49), porque os professores desfrutavam alto respeito no ambiente de Marcos”.⁴³² “Os evangelhos indicam que Jesus, no início, aproveitou as oportunidades que lhe brindava a sinagoga. (...) A oportunidade que se oferecia a Jesus era grande, mas naturalmente desapareceu quando aumentaram suas dissensões com os rabinos.”⁴³³

<i>Texto Grego</i>	<i>Tradução (pessoal)</i>
<p>²² καὶ ἐξεπλήσσαντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.</p>	<p><i>E maravilhavam-se do seu ensino, pois ele estava os ensinando como quem tem autoridade e não como os escribas.</i></p>

O espanto gerado nas pessoas pela atividade docente de Jesus é sinal visível de sua autoridade. Para Gnilka, “o verso 22 tem importância para a totalidade da seção até o 3.12. Ao ouvir a doutrina, as pessoas ficavam assombradas (...) Se emprega o mesmo verbo para o efeito de uma palavra chocante (cf. 10.26) ou de uma ação poderosa (cf.7.37)”.⁴³⁴ “A frase καὶ ἐξεπλήσσαντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ [E maravilhavam-se do seu ensino] descreve o efeito produzido pelo ensino de Jesus.”⁴³⁵ Quanto a essas palavras, Cranfield diz que “é muito mais provável que elas sejam seguramente reminiscência histórica genuína, evidência, não somente da teologia da Igreja Primitiva, mas da impressão deixada por Jesus na vida dela, embora seja, é claro, possível às vezes esta característica ter sido somada até mesmo onde não havia nenhuma base efetiva para isto, conforme a tendência natural da assimilação de um padrão característico.”⁴³⁶

⁴³¹ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p. 72.

⁴³² GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.74.

⁴³³ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.189.

⁴³⁴ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.92.

⁴³⁵ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.189.

⁴³⁶ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p.73.

O verbo ἐκπλήσσομαι, que ocorre em 6.2; 7.37;10.26 e 11.18, “é um termo enérgico que indica estupefação [assombro, espanto]”.⁴³⁷ A razão de tal espanto provocado nos ouvintes é que Jesus ensinava com autoridade e não como os escribas. Esse contraste com os escribas podia incluir tanto o conteúdo como o modo da διδασχία de Jesus.⁴³⁸ Taylor diz que “ὡς ... ἔχων [como o que tem] indica o modo de ensinar”.⁴³⁹

Gundry vê a autoridade (ἐξουσία) como o tema central do verso 22:

“O fato de que a autoridade de Jesus surge primeiramente em uma cláusula editorial explicativa - γὰρ e precede o particípio [ἔχων] do qual é o objeto direto (veja a ordem das palavras no texto grego), mostra que do ponto de vista narrativo o foco está naquela autoridade. E o fato de Marcos não dizer que característica do ensino de Jesus exhibe autoridade, mostra que o ponto recai na autoridade como tal. O verbo forte ἐξεπλήσσουντο (eles estavam surpresos) ou, preservando a metáfora, ‘eles estavam sendo derrubados com surpresa’, põe grande ênfase no poder subjugador da autoridade de Jesus (veja também: 6.2; 7.37; 10.26; 11.18). (...) O tempo imperfeito de ἐξεπλήσσουντο faz o espanto da audiência combinar com a atividade de ensinar de Jesus: enquanto ensinava, a surpresa os subjugava.”⁴⁴⁰

Segundo Taylor, ἐξουσία tem a idéia geral de “poder para atuar”, mas na LXX e no Novo Testamento seleciona o conceito de “autoridade” mais que o de “poder”.⁴⁴¹ Assim, o exorcismo que estava pra acontecer na sinagoga em Cafarnaum podia, na visão de Marcos, figurar uma disputa por autoridade. A questão é: entre quem? Podia ser entre Jesus e as forças demoníacas, ou também podia ser entre Jesus e os escribas, conforme a leitura sócio-simbólica de Myers. Marcos faz referência aos γραμματεῖς (escribas) 21 vezes e sua visão deste grupo não é sempre

⁴³⁷ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.189.

⁴³⁸ Veja: CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p.73.

⁴³⁹ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.190.

⁴⁴⁰ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.73.

⁴⁴¹ Veja: TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.189.

negativa, se entendermos as palavras de Jesus narradas por ele em 12.34 e dirigidas a um escriba como reconhecimento e não como ironia: “Não estás longe do reino de Deus”.

Cranfield assegura que os escribas “nem reivindicaram uma autoridade imediata; eles antes eram os intérpretes de uma tradição que lhes fora passada. As pessoas sentiam no modo como Jesus ensinou a reivindicação implícita a uma autoridade superior àquela da Ordenação Rabínica”.⁴⁴²

Segundo Kee, “nos exorcismos, a autoridade de Jesus será supremamente manifesta, e é pelos exorcismos que o reino pode ser visto como estando próximo (cf. 1.15). Nos exorcismos, a autoridade da palavra de Jesus e a autoridade de sua ação estão unidas”.⁴⁴³

<i>Texto Grego</i>	<i>Tradução (pessoal)</i>
<p>²³ καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ καὶ ἀνέκραζεν</p>	<p><i>E logo estava na sinagoga deles um homem com um espírito imundo e gritou</i></p>

Toda a atmosfera de autoridade criada pelo ensino de Jesus, conforme Marcos vinha narrando, agora é desafiada pela presença de um homem. Primeiramente, Marcos relata que o homem estava na sinagoga (ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ). Ou seja, ele surge na narrativa, mas já estava presente na sinagoga – não entrou (como Jesus entrou na sinagoga em 1.21 - εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν). O ensino com autoridade de Jesus é a ocasião para que este homem se expresse. Temos que observar também que Marcos diz ser a sinagoga “deles” (συναγωγῇ αὐτῶν). Depois, Marcos relata que este homem estava “com um espírito imundo” (ἐν πνεύματι

⁴⁴² CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p.74.

⁴⁴³ KEE, Howard *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*. p.242.

ἀκαθάρτω). Nesta expressão – ἐν πνεύματι ἀκαθάρτω –, a preposição ἐν representa o hebraico כִּי, que é igual a “com”, “que tinha”. “Lucas descreve o sentido da frase escrevendo ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου [tinha um espírito de demônio imundo, cf. Lc 4.33].”⁴⁴⁴

A expressão πνεῦμα ἀκάθαρτον (espírito imundo) é usada por Marcos 11 vezes. Schiavo diz que “trata-se de um espírito que pertence à esfera divina, mas contrário a Deus”.⁴⁴⁵ Para Taylor, é provável que com o adjetivo ἀκάθαρτον Marcos quisesse expressar o seu juízo religioso, não uma forma particular de impureza ritual. “De acordo com este ponto de vista, a possessão do demônio expõe o homem a uma impureza que o incapacita para o culto e a amizade com Deus.”⁴⁴⁶

O Verbo ἀνακράζω (gritar, bradar), também utilizado em 6.49 (ἀνέκραξαν) para descrever o espanto dos discípulos ao verem Jesus caminhando por sobre o mar, aparece no grego clássico e na LXX, indicando forte e profunda emoção, usado aqui em 1.23 para enfatizar a força do espírito imundo em tentar se defender contra Jesus. “Assim, a força de Jesus parecerá muito maior quando ele silencia os espíritos”,⁴⁴⁷ considera Gundry. Em outras passagens, Marcos usa o verbo simples – κράζω (3.11; 5.5, 7; 9.24, 26; 10.47, 48; 11.9; 15.13, 14, 39).

Texto Grego	Tradução (pessoal)
<p>²⁴ λέγων, Τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.</p>	<p>dizendo: o que nós (temos) contigo, Jesus Nazareno? Tu vieste nos destruir? Sei quem tu és, o santo de Deus.</p>

Myers sugere que a frase Τί ἡμῖν καὶ σοί (o que nós temos contigo?) “transmite desconfiança em face de intruso hostil, a quem aí se dirige com o tom de

⁴⁴⁴ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.190.

⁴⁴⁵ SCHIAVO, Luigi. O Mal e suas representações simbólicas: o universo mítico e social das figuras de Satanás na Bíblia. *Estudos de Religião* 19 (2000), p.80.

⁴⁴⁶ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.191.

⁴⁴⁷ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.75.

desprezo: ‘Tu de Nazaré!’⁴⁴⁸ Segundo Taylor, no grego clássico a pergunta significaria “o que há entre nós?”, mas aqui corresponde provavelmente ao hebraico מַה־לָּנוּ וְלָךְ (Js 22.24; Jz 11.12; 1Rs 17.18; etc.) e significa “por que te metes conosco?”⁴⁴⁹

Gnilka sugere que a pergunta, que tem caráter de fórmula que se repete no Antigo Testamento, “rechaça a comunhão e expressa indignação”. Segundo ele, “quem pergunta o que tem a ver com outro, não quer ter nada em comum com este”.⁴⁵⁰ Para Cranfield, a pergunta do espírito imundo poderia ser entendida assim: “O que temos nós e você em comum?” ou “Por que você se intromete conosco?” ou “Preste atenção no seu próprio negócio!”⁴⁵¹

A expressão ἡμῖν (nós) indica a pluralidade dos espíritos imundos. Para Gnilka o uso da primeira pessoa do plural indica que o espírito “fala com ele [Jesus] por toda sua raça”.⁴⁵² Assim, nas palavras de Cranfield, “o plural denota os demônios como uma classe”⁴⁵³ ou, na expressão de Taylor, “se refere à espécie”⁴⁵⁴. Gundry pondera que a expressão ἡμῖν (nós) “poderia incluir o homem junto com o espírito (...) ou as pessoas na sinagoga com o espírito (uma possibilidade menos provável, já que o espírito não os controla). No entanto, diante do plural “espíritos imundos” no v. 27, Marcos provavelmente tenciona que este espírito fale em nome de todos os espíritos imundos, de forma que o exorcismo presente demonstra o poder de Jesus acima de todos eles,”⁴⁵⁵ reforçando assim o combate dualista que Marcos frequentemente usa nos relatos de exorcismo.

Essa pluralidade aplicada aos espíritos imundos harmoniza-se com a forma como Marcos trata o demoníaco em outros relatos de exorcismo. No relato do geraseno em 5.1-20, a mesma idéia de pluralidade se encontra na fala do espírito imundo respondendo à pergunta de Jesus acerca de seu nome em 5.9: Λεγιῶν ὄνομά

⁴⁴⁸ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p.182.

⁴⁴⁹ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.191.

⁴⁵⁰ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.93-94.

⁴⁵¹ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p.75.

⁴⁵² GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p. 94.

⁴⁵³ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p.76

⁴⁵⁴ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.191.

⁴⁵⁵ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.75-76.

μοι, ὅτι πολλοί ἐσμην (Legião é o meu nome, porque somos muitos). A expressão τὸ γένος (casta; também pode ser entendida por classe, gênero, raça) em 9.29 no diálogo de Jesus com os discípulos após o exorcismo do menino surdo e mudo também pode indicar pluralidade.

A expressão Ναζαρηνέ (Nazareno), ecoa o v.9 quando é dito que Naqueles dias, veio Jesus de Nazaré da Galiléia e por João foi batizado no rio Jordão. Segundo Gnilka, “se tem suposto acertadamente que entre Nazareno (nome de origem) e o título ‘Santo de Deus’ há um jogo de palavras, feito possivelmente pelo conceito de Nazireu”.⁴⁵⁶ As expressões “Nazareno e Nazireu” têm sido confundidas porque “elas são similares em termos de som”⁴⁵⁷, considera Schweizer. Todavia, a evidência aponta para Marcos dando preferência a descrição da origem de Jesus. Em 10.47; 14.67 e 16.6, ele voltará a associar o nome Nazareno a Jesus, com a finalidade de demonstrar que se fala de “Jesus de Nazaré” especificamente. Gundry acredita que com isso pode haver a intenção de mostrar que o “espírito conhece muito sobre ele [Jesus] – neste caso, seu nome pessoal e sua cidade de origem”.⁴⁵⁸

Embora a frase ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς (tu vieste nos destruir?) tem sido sempre interpretada como uma pergunta, Taylor prefere vê-la como “um desafio”.⁴⁵⁹ Mais que um desafio, Cranfield encara a questão como aceitação do espírito imundo de que Jesus estava presente para destruí-lo e declara que “o pressentimento dos demônios se deve ao seu reconhecimento da identidade de Jesus”.⁴⁶⁰ Taylor lembra que “entre os judeus estava muito difundida a crença de que no período messiânico seriam aniquilados os poderes malignos (cf. 1Enoque 69.27; Lc 10.18; Ap 20.10)”.⁴⁶¹ A pessoa e o ensino de Jesus supõem uma ameaça apocalíptica aos poderes demoníacos.

Ao introduzir na fala do espírito imundo a frase οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Sei quem tu és, o santo de Deus), Marcos “converte o reconhecimento dos

⁴⁵⁶ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.94.

⁴⁵⁷ SCHWEIZER, Eduard. *The Good News According to Mark*. p.52.

⁴⁵⁸ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.76.

⁴⁵⁹ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.191.

⁴⁶⁰ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p.76.

⁴⁶¹ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.191.

demônios em cena de revelação”.⁴⁶² O uso de σε (tu) é redundante neste caso e poderia ser suprimido, mas Lucas o conserva em 4.34 e acaba conferindo ao texto um efeito de vivacidade.

O título atribuído a Jesus – ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ – não é um título messiânico conhecido e nem tão pouco uma denominação freqüente na Igreja primitiva, como indicam as passagens onde aparece. Além do texto paralelo de Lucas 4.34, o título aparece no Novo Testamento em Jo 6.69, na confissão de Pedro. Para Myers, “o Santo de Deus” é um “título semita que reconhece o status profético de Jesus como sendo equivalente ao de Eliseu (2Rs 4.9)”.⁴⁶³

Na LXX equivale ao “Santo do Senhor” aplicado à Arão (Sal 105.16). Em função disso, alguns intérpretes vêem aqui uma referência a dignidade de Jesus como sumo sacerdote. Sansão também recebe título semelhante em Jz 16.17 (LXX - ἅγιος θεοῦ). É preferível pensar que “o tratamento de ‘o Santo de Deus’ aponta para a plenitude carismática de poder que se revela nos exorcismos de Jesus”.⁴⁶⁴ Em concordância a essa conclusão, Taylor acredita que Marcos usa ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ para “expressar o sentido da presença de um ser sobrenatural”.⁴⁶⁵

Schweizer e Cranfield observam ainda que tais “confissões” podem ser entendidas como “tentativa desesperada de adquirir controle sobre Jesus ou torná-lo inofensivo, conforme a idéia comum daquele tempo de que usando o nome precisamente correto de um espírito a pessoa poderia ganhar o domínio sobre ele”.⁴⁶⁶

<i>Texto Grego</i>	<i>Tradução (pessoal)</i>
<p>²⁵ καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων, Φιμώθητι καὶ ἕξελθε ἐξ</p>	<p><i>E Jesus o repreendeu, dizendo: cala-te e sai (para fora) dele.</i></p>

⁴⁶² GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.94.

⁴⁶³ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* p.182.

⁴⁶⁴ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.94.

⁴⁶⁵ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.191-192.

⁴⁶⁶ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p.77. Veja também: SCHWEIZER, Eduard. *The Good News According to Mark*. p.51-52.

αὐτοῦ.	
--------	--

O verbo ἐπετίμησεν (repreendeu), na LXX ἐπιτιμῶ, ἐπιτίμησις representa o hebraico root, utilizada para a “repreensão dura de Yahvé”⁴⁶⁷, denota a “palavra divina de repreensão (2Sm 22.16; Jó 26.11; etc.)”.⁴⁶⁸ No grego clássico, este verbo significa “honrar”, “aumentar o valor” e “censurar”. No Novo Testamento, significa “repreender”, “admoestar”, “intimar”.⁴⁶⁹

Para Gnilka, “seu grito [de Jesus] imperativo se contrapõe ao conjuro (ὄρκίζω) característico dos magos gregos e que aparece em 5.7”.⁴⁷⁰ Gundry considera que “a ausência de um encantamento, de um apelo para alguma deidade ou poder sobrenatural, de uma manipulação física – todas as técnicas normalmente usadas em exorcismos – deixa toda ênfase recair sobre a autoridade própria do comando simples, mas eficaz de Jesus”.⁴⁷¹

Mas Howard Clark Kee se aprofunda no estudo de ἐπιτιμάω (repreender), por considerá-la essencial à compreensão dos relatos de exorcismo em Marcos. Para ele, “os estudiosos que viram esta ligação entre o termo Semítico [*root*, גער] (via textos de Qumran) e as narrativas de exorcismo do evangelho, não exploraram o uso da palavra em todos os textos onde aparece em Qumran, nem examinaram seus aparecimentos no Antigo Testamento e em outra literatura Semítica antiga”.⁴⁷²

O verbo ἐπιτιμάω é usado em 4.39 para a ação de Jesus de “repreender” o vento, por ocasião da tempestade no mar. Em 8.30 a palavra é usada para designar a “censura e repreensão” de Jesus para que seus discípulos não divulgassem ser ele o Cristo (cf. 8.29). Em 8.33 Pedro é duramente repreendido (ἐπετίμησεν). Em 9.25 também é utilizada no sentido de “repreender o espírito imundo” que tornava o menino surdo e mudo. Lucas usa ἐπετίμησεν para designar a “repreensão da febre” da sogra de Pedro (cf. Lc 4.39 – Marcos não utiliza esse termo nesta narrativa, cf.

⁴⁶⁷ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.95.

⁴⁶⁸ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p.77.

⁴⁶⁹ Veja: TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.192.

⁴⁷⁰ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.95.

⁴⁷¹ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.77.

⁴⁷² KEE, Howard *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*. p.232.

1.31 e nem Mateus, cf. 8.15). Para Gnilka isso “torna claramente manifesta a intenção [de Marcos] de apresentar Jesus em conexão com concepções bíblicas antigas, como o Senhor da natureza e das forças que operam nela”.⁴⁷³

Segundo a análise de Kee, a forma como Marcos esquematiza o início de seu evangelho, colocando a cura do endemoninhado na sinagoga como o primeiro ato público de Jesus torna clara a intenção de Marcos: “é nos exorcismos que a autoridade de Jesus é supremamente manifesta, e é pelos exorcismos que o reino pode ser visto como estando próximo (cf. 1.15)”.⁴⁷⁴ Segundo ele, na base do seu estudo do pano de fundo da palavra ἐπετίμησεν, não é bastante simplesmente compará-la com “reprovação”, como se tem feito. Suas implicações em Marcos 1.25 são claras: “Jesus profere a palavra de comando pela qual o demônio, como representante das forças opostas a Deus e seus propósitos, é superado”.⁴⁷⁵

Kee conclui que pode ser perigoso comparar o crescimento da tradição dos evangelhos com o desenvolvimento de tradições concernentes a religiosos importantes ou figuras filosóficas no mundo Grego:

“O que pode ser negligenciado partindo de tal analogia literária é que, por mais que muitos retratos pagãos e cristãos podem se assemelhar um ao outro enquanto o processo culmina na formação dos evangelhos, ao início a compreensão de exorcismos e curas de Jesus era radicalmente diferente do significado que formalmente atos comparáveis tiveram entre os operadores de milagres helenistas. Nas fontes pagãs, as ações têm significado ou como eventos deles próprios (relatórios de curas, evidências de poder mágico), ou eles são ditos para criar uma aura sobrenatural ao redor de uma figura estimada do passado. Embora seja verdade que nas narrativas do evangelho – especialmente nas fases posteriores da tradição – esta função sirva em relação a Jesus, no princípio os exorcismos eram compreendidos num fundo muito mais amplo que puramente a questão cristológica, quem

⁴⁷³ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.95.

⁴⁷⁴ KEE, Howard *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*. p.242.

⁴⁷⁵ KEE, Howard *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*. p.242.

é Jesus? Aquele fundo não era nada menos que o plano cósmico de Deus pelo qual ele estava recuperando o controle sobre uma alienada e hostil criação que estava debaixo de sujeição aos poderes de Satanás. Os exorcismos de Jesus são descritos nas camadas mais antigas da tradição do evangelho como contribuição ao cumprimento daquela meta escatológica. Um fator significativo que os liga àquela esperança de forma específica como foi expressado na literatura do Judaísmo sectário é o termo גַּעַר (= ἐπιτιμᾶν), pelo qual significava a palavra de comando que trazia os poderes hostis sob controle.”⁴⁷⁶

Outra expressão que vale a pena ressaltar em 1.25 é Φιμώθητι (de Φιμώω – aqui, traduzido como “cala-te”), cujo significado básico é “guardar silêncio”. Segundo Cranfield, “a palavra era usada aparentemente como um termo técnico na magia por atar uma pessoa a um feitiço, e tem sido sugerido que haja alguma idéia assim aqui; mas o significado ‘esteja calado!’ é mais provável”.⁴⁷⁷

Gnilka sugere que aqui “tocamos pela primeira vez na teoria do mistério de Marcos, o ‘Segredo Messiânico’. É indicado ao demônio que guarde para si o conhecimento do ser de Jesus.”⁴⁷⁸ Gundry acrescenta que “o silêncio do espírito começa o processo de exorcismo, mostra a superioridade de Jesus, e é acompanhado do comando seguinte para sair imediatamente [ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ – “sai dele”]”.⁴⁷⁹

<i>Texto Grego</i>	<i>Tradução (pessoal)</i>
<p>²⁶ καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνῆσαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ.</p>	<p><i>E o espírito imundo, agitando-o e gritando em grande voz, saiu (para fora) dele.</i></p>

⁴⁷⁶ KEE, Howard *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*. p.246.

⁴⁷⁷ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p.78.

⁴⁷⁸ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.95.

⁴⁷⁹ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.77.

Marcos agora chama a atenção para os detalhes do exorcismo que intensificam a batalha entre Jesus e o espírito imundo. O evangelista descreve a saída do espírito imundo por meio de duas ações que precedem sua retirada: um movimento brusco (σπαράξαν – usado em 9.26 para descrever a violência com que agitou o menino que possuía, deixando-o em seguida no estado de semimorte) e um grito forte (φωνήσαν φωνῆ μεγάλη). Gnilka considera ser este “um último tormento ocasionado ao homem que lhe serviu de morada até agora”.⁴⁸⁰

No grego clássico, σπαράσσω significa “desgarrar”, “rasgar”, “romper”. Na LXX, ἐσπαράχθησαν é a tradução da palavra hebraica שׁוּבַּל em 2Sm 22.8 (“agitar”, “sacudir”, “estremecer”). O texto paralelo de Lucas descreve a cena assim: ῥίψαν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον εἰς τὸ μέσον ἐξῆλθεν ἀπ’ αὐτοῦ μηδὲν βλάψαν αὐτόν (lançando-o por terra o demônio no meio do povo, saiu dele, sem lhe fazer mal – Lc 4.35). Por isso, “parece que Marcos quer indicar movimento convulsivo”.⁴⁸¹

Gundry ainda considera que “pondo a convulsão e o grito depois daquela palavra de comando, Marcos faz da convulsão e do grito uma demonstração visível e audível que o comando realmente havia efetuado um exorcismo”.⁴⁸² Isso estabelece alguma diferença do relato do menino surdo e mudo em 9.14-29, onde a convulsão acontece mesmo antes da palavra de Jesus (cf. 9.20); todavia, se repete após Jesus ordenar a saída do espírito imundo, conforme registrado em 9.26.

A expressão φωνήσαν φωνῆ μεγάλῃ descreve o brado que o endemoninhado deu durante seu acesso convulsivo. O paralelo de Lucas 4.35 não faz menção à esse brado e quando Marcos descreve algo semelhante em 9.26 não utiliza a mesma construção, mas o verbo mais comum para grito: κράξας (de κράζω– “gritar”). “Gritar com grande voz” é uma expressão redundante que demonstra a intenção do evangelista de, por um lado, descrever a intensidade do sofrimento do possesso e, por

⁴⁸⁰ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.95.

⁴⁸¹ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.193.

⁴⁸² GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.77.

outro, realçar a grandiosa batalha entre Jesus e o espírito imundo. Como afirma Gnilka, “seu grito é como grito de morte”.⁴⁸³

Para Gundry, “o barulho do grito não deixa nenhuma dúvida: seu som inarticulável mostra a eficácia do comando de Jesus para deixar de usar o seu nome e seu título em sua autodefesa.”

TEXTO GREGO	TRADUÇÃO (PESSOAL)
<p>27 καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας, Τί ἐστὶν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.</p>	<p><i>E admiraram-se todos de modo que discutiam entre si dizendo: O que é isto? Um novo ensino com autoridade, também aos espíritos imundos ordena e eles lhe obedecem.</i></p>

O verso 27 registra o assombro das pessoas usando a expressão ἐθαμβήθησαν (*admiraram-se*), que é sinônima de ἐξεπλήσσοντο (*maravilhavam-se*, v.22). “Todos” (ἅπαντες) enfatiza a “universalidade de seu espanto e assim o caráter impressionante do exorcismo”.⁴⁸⁴ É bom observarmos que o verbo θαμβέομαι (*admirar, espantar*) é incomum em relatos de milagre e aparece somente neste. Pode descrever também o espanto dos discípulos diante de um dito de Jesus, como acontece em 10.24 ao dizer que “os discípulos se admiraram (ἐθαμβοῦντο) destas suas palavras” e em 10.32 para expor que os discípulos “maravilhavam-se (ἐθαμβοῦντο) e seguiam-no atemorizados”. Para Taylor “este é um termo muito forte usado pelos poetas no grego clássico, e às vezes na LXX; em linguagem habitual, significava grande assombro”.⁴⁸⁵

⁴⁸³ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos (vol I)*, p.95.

⁴⁸⁴ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.77.

⁴⁸⁵ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.193.

A respeito da impressão que o episódio causa naqueles que assistem, Schweizer considera que “a multidão percebe corretamente que o importante não é este milagre sobre uma única pessoa doente. O que é decisivo é a autoridade de Jesus que foi exibida pelo milagre, com a qual o ensino de Jesus a todos confronta, e com que ele quer alcançar a todos”.⁴⁸⁶

Isso indica que o *exorcismo em si* não é a causa do espanto, mas a *forma* como este acontece. Por isso, Taylor chama a atenção para o seguinte:

“O assombro se deve ao fato de que Jesus expulsa um espírito imundo com sua palavra, sem recorrer a fórmulas mágicas, mas também se deve ao seu ensino, como indicam os comentários da multidão, e, sobretudo, ao sentido do *numinoso* e sobrenatural produzido pela personalidade de Jesus. Em contraste com as narrações judaicas e gregas, nos relatos evangélicos a realidade dos exorcismos não se prova quebrando uma estátua, nem derramando uma tigela; tão pouco se puxa o demônio pelo nariz do endemoninhado mediante um anel. Nos exorcismos praticados por Jesus, basta uma palavra... Em vão buscaremos nos relatos evangélicos semelhantes manipulações mágicas.”⁴⁸⁷

No entanto, como já vimos (p. 125, 136) o “ensino novo com autoridade” interagia como elemento mágico que promovia o espanto das pessoas. O espanto causa uma discussão entre a multidão. Marcos utiliza o verbo συζητεῖν (*discutiam*), que reaparece em seu evangelho em 8.11; 9.10,14,16 e em 12.28 e mais 4 vezes no Novo Testamento com o sentido de “discutir”, “perguntar”, “disputar”.

A forma interrogativa Τί ἐστὶν τοῦτο; (*O que é isto?*) intensifica a estranheza do povo diante do ocorrido. Em 4.41, quando Jesus acalma a tempestade, em meio a uma reação de espanto, uma pergunta semelhante é feita pelos discípulos: Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ; (*Quem é este que*

⁴⁸⁶ SCHWEIZER, Eduard. *The Good News According to Mark*. p.52-53.

⁴⁸⁷ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.193.

até o vento e o mar lhe obedecem?). A diferença é que em 4.41 a pergunta gira em torno da *identidade de Jesus* e em 1.27 acerca do *seu ensino*.

Novamente Marcos retoma a questão do “ensino” e da “autoridade” de Jesus como já exposto em 1.21-22. Para Gundry, com isso Marcos “completa a moldura do exorcismo a fim de fazê-lo apoiar a autoridade de Jesus como um professor”.⁴⁸⁸ Como já vimos anteriormente, segundo a crítica textual parece ser mais coerente entender que originalmente κατ’ ἐξουσίαν (*com autoridade*) estava ligado à expressão anterior: διδαχὴ καινὴ (*ensino novo*). Então, trata-se de um “novo ensino com autoridade”. A expressão καινός significa novo em termos de “qualidade” e se distingue de νέος, que significa novo no aspecto “temporal”.⁴⁸⁹

A descrição da fala da multidão se encerra com o uso de mais dois verbos: ἐπιτάσσει (*ordena*) e ὑπακούουσιν (*obedecem*). O primeiro, é um termo comum usado em 6.27 para descrever a ordem de Herodes para trazer a cabeça de João, em 6.39 para descrever a ordem de Jesus para que os discípulos colocassem a multidão assentada em grupos por ocasião da multiplicação dos pães e em 9.25 ao se referir à ordem de Jesus para que o espírito que tornava o menino surdo e mudo se retirasse. O segundo, reaparece em 4.41 se referindo à obediência dos ventos e do mar cessando a tempestade por causa da palavra de ordem de Jesus.

É preciso observar que, assim como a pergunta (O que é isto?) de 1.27 se assemelha àquela feita em 4.41, também a conclusão de quem assiste o acontecimento sobrenatural também é semelhante. Enquanto em 1.27 o que causa espanto é o fato de que “*aos espíritos imundos ordena e eles lhe obedecem*” (τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ), em 4.41 trata-se de “*quem é este que até o vento e o mar lhe obedecem?*” (Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ).

⁴⁸⁸ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.77.

⁴⁸⁹ Veja: TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.193.

TEXTO GREGO	TRADUÇÃO (PESSOAL)
<p>²⁸ καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.</p>	<p><i>E logo saiu a notícia dele (sua fama) por todos os lugares em toda circunvizinhança da Galiléia</i></p>

Após o exorcismo, a fama de Jesus parece estar incontida. A notícia dele, ou do seu ensino com autoridade que incluía o exorcismo, já não estava apenas no conhecimento do povo local (de Cafarnaum), mas transcorria por toda a Galiléia. Para Cranfield, a frase ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας, pode significar:

“(1) toda a região ao redor da Galiléia, isto é, inclusive uma área maior que a Galiléia (cf. Mt 4.24);

(2) ao longo da Galiléia [significando através da Galiléia] (τῆς Γαλιλαίας sendo um *genitivo epixegético* explicando περίχωρον);

(3) toda aquela parte da Galiléia que está ao redor (de Cafarnaum), isto é, uma área menor que o todo da Galiléia.”⁴⁹⁰

Taylor acha mais provável que Marcos “se refira aos povos da Galiléia próximos a Cafarnaum”.⁴⁹¹ Esta opinião encontra apoio no texto paralelo de Lucas 4.37, onde assim é descrito: καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου (cf. Tradução do Almeida Revista e Corrigida: *E a sua fama*

⁴⁹⁰ CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark*, p.81.

⁴⁹¹ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.194.

divulgava-se por todos os lugares, em redor daquela comarca). Então, “o efeito deste ato de Jesus expande-se distante além de Cafarnaum”.⁴⁹²

É importante perceber no texto a indicação da *rapidez* com que a fama de Jesus corre (cf. εὐθὺς – “imediatamente”, “logo”) e também o seu *raio de ação* (cf. πανταχοῦ – “por toda parte”). A expressão ὅλην (de ὅλος – “todo”, “inteiro”) traz a idéia de “inteiro”, “completo”, indicando que aquela região fora “totalmente” invadida com a notícia do que Jesus havia feito.

Gundry sugere que em Marcos, até aqui então, “a palavra de Jesus havia provado ser tão poderosa que tinha compelido as pessoas para deixar a sua ocupação e o seu pai para o seguir; tão poderosa que tinha transcendido o ensino dos escribas; tão poderosa que tinha derrotado uma força demoníaca; e tão poderosa que Jesus se torna a conversa do território inteiro”.⁴⁹³

Taylor ainda lembra que “o principal propósito de Marcos é indicar a profunda impressão causada no povo por Jesus; provavelmente o resumo pertence à narração mesma, posto que esta alcança aí seu clímax natural”.⁴⁹⁴

⁴⁹² SCHWEIZER, Eduard. *The Good News According to Mark*. p.53.

⁴⁹³ GUNDRY, Robert Horton. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. p.78.

⁴⁹⁴ TAYLOR, Vincent. *Evangelio Segun San Marcos*, p.194.

CONCLUSÃO

Nessa dissertação, nos propusemos a mostrar que o Evangelho de Marcos está estruturado em torno das narrativas de exorcismo. Assim, nos dois primeiros capítulos de nosso trabalho, procuramos demonstrar como entre o povo de Israel a visão do demoníaco fora elaborada, revista e até transformada pelo contato com outras culturas e povos, cujos resultados transparecem em literaturas pseudepígrafas. Nota-se que assuntos que envolviam as carências, as potencialidades, as alegrias e dissabores da humanidade estavam cercados de complexidade, fazendo com que surgissem esquemas explicativos para a questão do mal que variavam conforme o tempo, os espaços e as culturas. Ao que parece, quanto mais complexo, hierarquizado, horrendo e assustador era o esquema, mais coerente estava com a imaginação que as pessoas viam representado o mal.

No capítulo três focalizamos o Evangelho de Marcos, fazendo uma análise literária levando em conta seu estilo e sua construção redacional. Observamos de forma esquemática os quatro relatos de exorcismo (que contam com a presença de *espíritos imundos*) contidos neste Evangelho e sua importância no plano narrativo de Marcos. Notamos que Marcos reproduz uma tradição do conflito entre o bem e o mal, tendo como representantes em sua narrativa a Jesus de um lado e os espíritos imundos de outro. No entanto, Marcos se distancia da forma como o mal é concebido na Antiguidade (daí a importância do apanhado histórico dos capítulos um e dois), ao contrapor os demônios e espíritos imundos a Jesus, fazendo assim um uso particular da figura do mal. Marcos tende a estruturar suas narrativas em torno da figura do Messias afastando e vencendo os inimigos.

Desse modo, nossa pesquisa poderá conduzir à conclusão de que as narrativas evangélicas de exorcismo podem ser o resultado de um fascinante entrelaçamento de mitos e culturas. Ao nosso ver, isso já é uma grande riqueza para o saber. Todavia, ao tentar fornecer uma resposta acerca do que tais narrativas pretendiam provocar nos leitores de Marcos, surgem várias possibilidades. Talvez os relatos de exorcismo reflitam um conflito intrajudaico, onde em meio a uma guerra cósmica, a comunidade judaica é vista dividida entre “povo de Deus e povo de Satanás”, onde o povo de Deus neste caso seria os fiéis ao Cristo. O que traria ao leitor? Consolo, conformação diante de uma situação difícil, ou provocaria reações – isto é, instigaria a conduta do povo diante do que estava acontecendo? A discussão está aberta.

A freqüente presença de escribas nas narrativas de exorcismo em Marcos tem levado estudiosos como Ched Myers a concluir que o sentido desse ato poderoso de exorcizar demônios é uma reprodução simbólica do conflito social, em que facções rivais lançavam mão de Satanás para justificar suas diferenças. A rivalidade e o conflito social ocorreria entre gente mais simples – camponeses, e a chamada “classe dominante” (escribas, fariseus e grandes proprietários de terras). Essa é outra possibilidade na forma de ver o exorcismo. Assim, o exorcismo acaba sendo o principal veículo para articular o mito do combate apocalíptico entre as potestades e Jesus, instigando seus seguidores a continuarem “exorcizando as forças malévolas da opressão”.

Também é possível que os relatos de exorcismo volvessem o olhar dos leitores para a dimensão da guerra cósmica em si mesma. Por esta perspectiva, a narrativa configuraria o mundo a partir do pressuposto da existência de duas forças antagônicas, levando o leitor à compreensão de que está inserido numa luta efetiva contra os poderes do mal, que o prepara para a batalha escatológica.

Seja qual for a possibilidade mais provável do significado do exorcismo para o leitor de Marcos, parece certo que tais narrativas trariam a convicção de que o mal poderia ser vencido, seja ele de que tipo, dimensão ou origem fosse.

Quanto à expressão “espírito imundo” usada por Marcos para descrever o que possui os indivíduos, se não houvesse o relato da possessão da filha da mulher siro-

fenícia (7.24-30), onde “espírito imundo” é tratado como sinônimo de “demônio”, poderíamos dizer que o autor deste Evangelho não imagina que “espírito imundo” seja um demônio, mas um mal que acomete determinada pessoa e ele não sabe explicar o que é e, então atribui a um “espírito imundo”. Ainda que permaneça a dificuldade de entender o por que Marcos não chama “demônio de demônio” e a possibilidade (defendida por Cranfield e outros) deste Evangelho ter passado por um processo de reelaboração, com a mão de um redator final – o que justificaria uma inclusão de demônio no texto (se bem que teria que investigar os extratos) – ainda não podemos afirmar com segurança que Marcos entendia que espírito imundo não era demônio. A desconfiança de que o evangelista tenha herdado essa terminologia de literaturas pseudoepigráficas pode justificar o uso do termo, mas talvez precise de um estudo mais profundo nessas literaturas para explicar a compreensão de tais autores, se imaginam “espíritos” como seres distintos de “demônios”.

Em princípio, nota-se nos relatos de exorcismo em Marcos que o “espírito imundo” sai do possuído sem uma definição de pra onde vai depois disso. No caso do geraseno (Mc 5.1-20), os espíritos imundos pedem para não deixar o país (v.10) e, depois, para entrar nos porcos (v.12). Isso pode ser um indício de que nestes relatos *o que Jesus faz e como a pessoa fica* – antes, durante e após – o exorcismo, é mais importante para o autor do que *o destino* do espírito imundo.

Em Mateus e Lucas, dentre os ditos de Jesus, encontramos um relato acerca do que podemos chamar “pós-exorcismo”, ou seja, do que acontece com o espírito imundo após o exorcismo – não com o possesso. Mateus 12.43-45 e Lucas 11.24-26 são paralelos quase idênticos. Além de pequenas diferenças redacionais, Mateus acrescenta uma conclusão: *Assim também acontecerá a esta geração perversa*. Este relato diz que *“quando o espírito imundo sai do homem, anda por lugares áridos procurando repouso, porém não encontra”* (cf. Mt 12.43, Lc 11.24). Ainda que o propósito final do relato seja a preocupação em não deixar a casa “varrida e ornamentada” (Mt 12.44, Lc 11.25), possibilitando a volta do espírito imundo ao corpo de onde fora expulso, parece que permanecer vagueando seja seu destino.

O texto de Marcos 1.21-28 é importante como um relato paradigmático que fornece elementos para a compreensão dos demais exorcismos narrados neste

evangelho. Há muitas semelhanças estruturais e semânticas entre esta narrativa e a do possesso geraseno (Marcos 5.1-20). É possível que Marcos quisesse associar essas duas narrativas. Em ambos, uma função missionária do relato se evidencia tanto pela proclamação do espírito imundo de quem Jesus era, quanto pela fama de Jesus que corre pela região (ou através do exorcizado que descobre uma “vocação missionária” como é o caso do geraseno). O espírito imundo exerce uma função ambígua: ao mesmo tempo que é um “intruso” e precisa ser expulso, também revela quem Jesus é, autenticando de certo modo sua *messianidade*. O brado registrado no verso 24 do cap. 1 é bastante significativo e nos conduz a pensar na relação das narrativas de exorcismo com a cristologia de Marcos: *Que temos nós contigo, Jesus Nazareno? Vieste para perder-nos? Bem sei quem és: o Santo de Deus!* Em 5.7, o “santo de Deus” (cf. 1.24) é chamado “filho do Deus Altíssimo”: *Que tenho eu contigo, Jesus, Filho do Deus Altíssimo? Conjuuro-te por Deus que não me atormentes!*

Também notamos que o espaço geográfico onde essas reações dos demônios surgiam no relato de Marcos é quando Jesus ia para uma região ainda não percorrida por Ele e, geralmente distante da Judéia. A *sinagoga* de Cafarnaum, os *sepulcros* de Gerasa, a *casa* de um estrangeiro (de Tiro) e *as ruas* de uma cidade da Galiléia parecem constituir ambientes que favorecem o surgimento de espíritos imundos.

Em meio a um mundo abarrotado e aterrorizado por espíritos, Jesus é visto como taumaturgo que traduz a ação e a presença de Deus como ação salvadora em favor dos homens, gerando esperança messiânica sobre um povo que procura os sinais de Deus na terra.

Enfim, esperamos que esta dissertação contribua para a percepção de que a estrutura do Evangelho de Marcos incorpora as narrativas de exorcismo como relatos importantes para seu escrito.

APÊNDICE I:

COLABORAÇÃO ARQUEOLÓGICA:

CAFARNAUM NA ROTA DAS CARAVANAS PARA DAMASCO – PROJEÇÕES SOCIAIS

As descobertas arqueológicas têm o poder de formar imagens do passado⁴⁹⁵. O texto dos Evangelhos no Novo Testamento faz referência a locais definidos por onde Jesus passou, ou realizou algo, ou até residiu. Muitos estudiosos têm aproveitado os resquícios destes locais, onde “paleógrafos, filólogos, estudiosos da numismática, arquitetos e especialistas em epigrafia unem-se no esforço para decifrar, catalogar, analisar, interpretar e explicar uma cultura, um lugar, um objeto”⁴⁹⁶, para enriquecer o estudo do Jesus histórico. A arqueologia vale-se das evidências materiais da existência de um povo, cultura ou civilização para explicar seu surgimento, evolução, apogeu e eventual extinção.⁴⁹⁷

Segundo Horsley, só nos últimos anos os intérpretes de Jesus começaram a levar em consideração os resultados das escavações arqueológicas. Antes, a representação de Jesus como pregador apocalíptico que proclamava uma catástrofe cósmica parecia não mais corresponder aos ditos que os especialistas consideravam mais autênticos e alguns começaram a adotar métodos sociológicos e antropológicos para estudar Jesus em seu contexto social, e a atenção voltou-se para a análise de

⁴⁹⁵ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia: O Contexto Social de Jesus e os Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000, p.11.

⁴⁹⁶ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica*. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2003, p.13.

⁴⁹⁷ Idem.

classe e para a história social.⁴⁹⁸ Somente nas últimas duas décadas os arqueólogos voltaram sua atenção especificamente para a Galiléia⁴⁹⁹. Essa arqueologia recém-desenvolvida da Galiléia tem muito a oferecer para os estudos sobre Jesus.

Contudo, ao utilizarmos os resultados de escavações em sítios arqueológicos para colocar as fontes literárias num contexto histórico-social precisamos nos valer de alguns pressupostos.

Primeiro, embora a arqueologia tenha ganhado mais recentemente um papel importante na compreensão do Jesus Histórico, constitui-se num trabalho marcado pela complexidade. O trabalho inicial de identificar e classificar os artefatos encontrados num determinado local é apenas um primeiro passo para a difícil tarefa de compará-los com os de culturas similares, ordená-los numa seqüência cronológica e, por fim, relacioná-los ao conhecimento prévio da antiguidade.⁵⁰⁰

Segundo, o arqueólogo formula hipóteses cujo conteúdo pode ser ou não confirmado como verdadeiro, na tentativa de reconstruir a vida de um tempo e um espaço que já não mais existem, traçar o desenvolvimento de um povo que ficou para trás.⁵⁰¹ Há um “abismo” entre nós e aquele tempo, local, cultura, povo. O estudo dos objetos encontrados em escavações é a tentativa de transpor esse abismo.

E, em terceiro lugar, a arqueologia também possui seus limites e, portanto, não se deve concluir que ela resolverá todas as questões. Sotelo afirma que suas limitações são bem evidentes e somente um otimismo exagerado poderia levar a esperar dela respostas unívocas.⁵⁰² Esta limitação se acentua pelo fato de que só recentemente a atenção de estudiosos da arqueologia convergiu especificamente para a Galiléia e a interpretação das descobertas continua de acordo com o paradigma

⁴⁹⁸ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p. 12.

⁴⁹⁹ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p. 13.

⁵⁰⁰ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 14.

⁵⁰¹ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 14.

⁵⁰² SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 14.

padrão de “judaísmo”, “palestina judaica” ou “eretz Israel”⁵⁰³, havendo assim poucas distinções de caráter geográfico ou social.

De fato, a Galiléia ficou quase invisível na interpretação histórica e arqueológica.⁵⁰⁴ Exceção feita ao exame isolado de sítios de interesse especial, como Nazaré, Cafarnaum⁵⁰⁵ e numerosos edifícios de sinagoga, explorações arqueológicas mais sistemáticas começaram com as expedições a Merom⁵⁰⁶ e às aldeias próximas, e em seguida com as escavações a Séforis.⁵⁰⁷ Sotelo nos lembra que os objetos encontrados no curso de uma escavação pertencem ao povo que os criou, são parte do tesouro cultural de uma nação, o que justifica a imposição de limites ao trabalho do arqueólogo.⁵⁰⁸

Nossa pesquisa se dará em torno das descobertas no sítio arqueológico em Tell Hum, o local comumente aceito para assinalar a antiga cidade de Cafarnaum.⁵⁰⁹ Nosso intento é prover uma compreensão do contexto histórico e social da fonte literária de Marcos 1.21-28, cujo cenário é Cafarnaum.

1. Tell Hum: A Localização da Antiga Cafarnaum.

Desde 1856, Tell Hum tem sido identificada como a Antiga Cafarnaum.⁵¹⁰ Mas anteriormente pensava em Khan Minya como a possível

⁵⁰³ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p. 13.

⁵⁰⁴ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p. 13.

⁵⁰⁵ Há evidência arqueológica de que a aldeia foi estabelecida no início da Dinastia dos Hasmoneus (as moedas mais antigas encontradas no local datam do século II a.C.). O vilarejo, próximo à fronteira da província da Galiléia, situava-se num caminho transversal da rota comercial Via Maris.

⁵⁰⁶ Merom e Séforis são aldeias da Galiléia que passaram a ser exploradas na década de 80. Para maiores detalhes consulte: HORSLEY, Richard A. “Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia: O Contexto Social de Jesus e os Rabis” Capítulo 2 – “Séforis e Tiberíades, monumentos de urbanização” p. 46-64.

⁵⁰⁷ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p. 13-14.

⁵⁰⁸ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 15.

⁵⁰⁹ Cf. CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia* - Vol 1 A-C. São Paulo: Editora Hagnos, 2001. Verbete “Cafarnaum” p. 584-585.

⁵¹⁰ ACHTEMEIER, Paul J. *Harper's Bible Dictionary*. HarperCollins Publishers, New York, 1985. Verbete “Capernaum”, p. 154. Veja também: CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia...* p. 584-585; e FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary* - Vol 1 A-C. Doubledoy, New York, 1992. Verbete “Capernaum” p. 866-868.

localização de Cafarnaum, com o apoio de vários estudiosos.⁵¹¹ O arqueólogo inglês Charles Wilson, do Fundo de Exploração da Palestina (FEP) foi o primeiro a identificar Tell Hum com Cafarnaum, depois de concluir que a sinagoga encontrada por Eduard Robinson em 1838⁵¹² era a mesma construída por um centurião romano, como relata o evangelho de Lucas (7.5)⁵¹³. A respeito desta sinagoga e suas descobertas posteriores discutiremos mais adiante neste estudo.

Tell Hum, o local geralmente aceito para assinalar a antiga cidade, nada mais é que um montão de ruínas, perto de Betsaida e Tabga⁵¹⁴. Localizada na margem noroeste do Lago Kinneret (Genesaré), na Galiléia, distante 16 Km de Tiberíades, 3 Km de Tabga e 5 Km do ponto em que o Rio Jordão verte suas águas ao lago.⁵¹⁵ Destruída no século VII, Cafarnaum jamais foi restaurada. Um escritor do século XII refere-se a Cafarnaum como “um lugar onde pescadores pobres vivem com suas famílias”.⁵¹⁶

Fora dos Evangelhos, Cafarnaum é mencionado pelo historiador Flávio Josefo e por fontes talmúdicas, assim como em relatórios de peregrinos no período bizantino.⁵¹⁷ Dentre estes, encontra-se evidências fornecidas por Jerônimo (340-420 d.C.).⁵¹⁸ Flávio Josefo menciona que Cafarnaum se envolveu na primeira revolta contra Roma, e fontes talmúdicas relatam que uma comunidade cristã teria existido ali por volta do século II d.C.⁵¹⁹

Dois terços das ruínas pertencem a Custódia Franciscana da Terra Santa⁵²⁰ desde 1894⁵²¹; o resto, pelo lado oriental, é propriedade do patriarcado greco-ortodoxo.⁵²²

⁵¹¹ CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia...* p. 585.

⁵¹² LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. Jerusalém: Franciscan Printing Press, 1995, p. 11.

⁵¹³ Cf. SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 76-77. Veja também: ACHTEMEIER, Paul J. *Harper's Bible Dictionary...* p. 155.

⁵¹⁴ CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia...* p. 584.

⁵¹⁵ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 10.

⁵¹⁶ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 76.

⁵¹⁷ ACHTEMEIER, Paul J. *Harper's Bible Dictionary...* p. 154.

⁵¹⁸ CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia...* p. 585.

⁵¹⁹ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 76.

⁵²⁰ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 10-11.

A estimativa da população de Cafarnaum também tem sido alvo de debate. Sotelo afirma que Cafarnaum contava com aproximadamente 15 mil habitantes⁵²³. Horsley diz que esta estimativa entre 12 mil e 15 mil habitantes logo se transformou em base de sustentação de elaboradas propostas para uma ampla “urbanização” da Baixa Galiléia, especialmente da margem ocidental do lago.⁵²⁴

Loffreda aponta que “em sua máxima expansão, durante o período bizantino, Cafarnaum podia facilmente contar os 1.500 habitantes.”⁵²⁵ Segundo Horsley, essa extraordinária “urbanização” defendida por aqueles que estimam uma grande população em Cafarnaum nos tempos de Jesus “tornou-se o fundamento para uma cultura inteiramente cosmopolita na mente dos estudiosos do Novo Testamento.”⁵²⁶ Loffreda diz que qualquer cálculo de população para o período do Evangelho é ainda prematuro e só podemos dizer que a população de Cafarnaum era muito inferior a das grandes cidades do lago.⁵²⁷

Segundo Peter Richardson, Cafarnaum era uma pequena aldeia camponesa.⁵²⁸ Essas diferenças na estimativa populacional se dão pelo fato de que os arqueólogos que pesquisavam a Galiléia ainda não haviam levado em consideração a “capacidade de produção” da terra nas adjacências de um determinado sítio. As estimativas de população foram recentemente postas em bases mais lógicas, o que baixaria aqueles números exagerados para aproximadamente um décimo.⁵²⁹ Parece razoável aceitar a proposta de quem esteve *in loco*, que é o caso de Loffreda, bem como considerar que, pelas plantas da cidade e fotos do sítio em Tell Hum, é difícil imaginar aquela cidade comportando mais que 1.500 habitantes.

⁵²¹ FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary...* p. 866.

⁵²² LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 11.

⁵²³ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 75.

⁵²⁴ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p. 106.

⁵²⁵ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 18.

⁵²⁶ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p. 106.

⁵²⁷ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 18.

⁵²⁸ RICHARDSON, Peter. “What has Cana to do with Capernaum?”. In: *New Testament Studies*, 48 (2002) p. 330.

⁵²⁹ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p. 106.

Cafarnaum gozava de uma situação privilegiada, graças aos seus recursos econômicos da pesca, agricultura, indústria e comércio.⁵³⁰ Era aparentemente próspera e segura no primeiro século.⁵³¹ Diz-se que era um próspero centro comercial e serviu de entreposto entre as regiões norte e leste da Galiléia.⁵³² Mantinha relações comerciais com a Alta Galiléia, Golan, Síria, Fenícia, Ásia Menor, Chipre e África. Deduz-se isso das moedas e da cerâmica importada destas regiões.⁵³³

A pesca parecia ter importância na subsistência da aldeia,⁵³⁴ visto que Cafarnaum controlava pelo menos 8 Km de praia, desde as fontes hoje chamadas de et-Tabga até o alto Jordão. Loffreda, estando tantas vezes em Tell Hum, diz que ainda hoje esse trecho do lago é especialmente rico em pesca.⁵³⁵ Porém, a aldeia parecia ter um setor pobre, onde as casas eram construídas muito rudemente com pedras de basalto fixadas com pedras menores e terra. O piso era feito de pedras com terra nas fendas, os telhados eram feitos com ramos, terra e palha.⁵³⁶ Nessa extremidade mais pobre foram encontrados equipamentos agrícolas como tigelas de pedra, mós, prensas e moedores manuais, mostrando que a agricultura constituía a base da economia ali.⁵³⁷ Loffreda, no entanto, argumenta que as casas até hoje escavadas são bem mais modestas, mas não pobres, tão pouco parecem refletir profundas desigualdades econômicas-sociais, ao menos na parte que tem escavado.⁵³⁸

Desse modo, Tell Hum é sem dúvida uma rica fonte de pesquisa, visto que a impressão de Loffreda, que ali esteve, não é de uma instalação rural surgida por casualidade, mas um grande povo que construiu sua vida e suas casas de acordo

⁵³⁰ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 18.

⁵³¹ RICHARDSON, Peter "What has Cana to do with Capernaum?" p. 331.

⁵³² SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 76.

⁵³³ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 19.

⁵³⁴ RICHARDSON, Peter "What has Cana to do with Capernaum?" p. 330. Cf. HORSLEY, Richard A. "Arqueologia" p. 107-108.

⁵³⁵ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 19.

⁵³⁶ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p. 106.

⁵³⁷ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p. 108.

⁵³⁸ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 20.

com uma ordenação prévia e harmônica.⁵³⁹ Richardson diz que Cafarnaum dá um acurado sentido de “lugar” para o Jesus Histórico.⁵⁴⁰

2. Cafarnaum: Lugar de Curas e Milagres nos Evangelhos.

Cafarnaum é citada diretamente nos Evangelhos 16 vezes, sendo 5 em João, 4 em Lucas, 4 em Mateus e 3 em Marcos. Foi lugar frequentemente mencionado em conexão com a vida de Jesus.⁵⁴¹ As escavações de Cafarnaum facilitam a ambientação de muitas passagens do Evangelho.⁵⁴²

Através de Marcos 2.14 supomos que a cidade era um “centro coletor de impostos”.⁵⁴³ Talvez um “posto alfandegário”⁵⁴⁴ (Mt 9.9; Lc 5.27). Segundo Mateus, Jesus abandonou Nazaré e foi viver em Cafarnaum (Mt 4.13), que passou a ser, em certo aspecto, “seu próprio povo”⁵⁴⁵ (Mt 9.1). “Se Jesus foi criado em Nazaré, escolheu Cafarnaum como sua própria cidade (Mc 2.1)”.⁵⁴⁶ Cafarnaum era o centro do ministério de Jesus.⁵⁴⁷

Lucas 7.1-5 nos informa que a sinagoga da cidade foi construída pelo centurião do destacamento de soldados romanos ali estacionado.⁵⁴⁸ Jesus curou o filho desse centurião, de acordo com o relato de Mateus 8.5-13 e Jo 4.46-54 (além de Lucas 7.1-10, já citado). Particularmente, Jesus era ativo na sinagoga⁵⁴⁹ (Mc 1.21; Jo 6.59) e em casa (Mt 8.14-17; Mc 1.29-34; 9.33). Alguns estudiosos supõem que foi nas praias do mar da Galiléia, nesse lugar (*Cafarnaum*)⁵⁵⁰, que Simão Pedro e

⁵³⁹ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 24.

⁵⁴⁰ RICHARDSON, Peter “What has Cana to do with Capernaum?” p. 331.

⁵⁴¹ CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia...* p. 584.

⁵⁴² LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 68.

⁵⁴³ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 75.

⁵⁴⁴ CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia...* p. 584.

⁵⁴⁵ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 68.

⁵⁴⁶ CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia...* p. 584.

⁵⁴⁷ ACHTEMEIER, Paul J. *Harper's Bible Dictionary...* p. 154.

⁵⁴⁸ CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia...* p. 584.

⁵⁴⁹ ACHTEMEIER, Paul J. *Harper's Bible Dictionary...* p. 154.

⁵⁵⁰ N.A.

André abandonaram tudo para seguir a Jesus (Mc 1.16-17)⁵⁵¹. Se assim for, os irmãos Tiago e João também foram chamados por Jesus em Cafarnaum conforme Mc 1.19-20.

Cafarnaum nos Evangelhos é muitas vezes o palco de curas e milagres de Jesus. Em Marcos 1.21-28, Jesus enfrenta um homem possesso de espírito imundo na sinagoga em Cafarnaum. Em 2.1-12, Ele cura um homem paralítico. Em Mateus 8.5-13, cura o servo do centurião. Em Marcos 5.21-43, cura a mulher com fluxo de sangue e ressuscita a filha de Jairo. Em João 6.59, Cafarnaum é identificada como o local onde Jesus pregou sobre o “pão da vida”.

Além de o próprio Jesus morar ali, outras casas também são importantes. Havia a casa de Simão Pedro (Mc 1.29-34), a de Mateus (Mc 2.15-17), a casa de Jairo, um dos principais da sinagoga (Mc 5.22-24, 35-43), a casa do centurião romano (Lc 7.1-10) e de Tiago e João que, ao que tudo indica, ali também residiam.⁵⁵²

A despeito de todo seu trabalho ali, no entanto, Jesus aparentemente se sentiu rejeitado pelas pessoas de Cafarnaum e amaldiçoou a cidade⁵⁵³ (cf. Mt 11.23-24; Lucas 10.15). Jesus teria amaldiçoado Cafarnaum porque seus habitantes não responderam ao seu chamado ao arrependimento.⁵⁵⁴ A cidade recebeu a denúncia mordaz quando Jesus condenou sua teimosia como pior que a de Sodoma⁵⁵⁵. A condenação foi proferida contra ela, como a cidade incrédula que entrava a obra de Jesus⁵⁵⁶.

3. As descobertas arqueológicas no sítio em Tell Hum.

⁵⁵¹ CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia...* p. 584.

⁵⁵² Cf. Marcos 1.19-20 e LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 74.

⁵⁵³ ACHTEMEIER, Paul J. *Harper's Bible Dictionary...* p. 154.

⁵⁵⁴ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 76.

⁵⁵⁵ FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary...* p. 866.

⁵⁵⁶ CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia...* p. 584.

Após as escavações feitas pelo inglês Charles Wilson no final do século XIX, por volta de 1856, outras escavações foram feitas em 1881 comandadas por H.H. Kitchner. No entanto, esses arqueólogos estavam apenas em busca de peças cujo valor arqueológico lhes rendessem lucros no mercado de antiguidades.⁵⁵⁷

O local que já vinha sofrendo com os beduínos que freqüentemente extraíam alguma coisa de Tell Hum, foi preservado graças ao fato de a ordem dos franciscanos tê-lo adquirido em 1894. A custódia da cidade, que permanece com os frades até hoje, impediu que se pilhasse a herança arqueológica de Cafarnaum.⁵⁵⁸ Em 1905, H. Kohl e W. Waztinger fizeram novos estudos no local como parte de uma importante pesquisa sobre as sinagogas da Galiléia. De 1905 a 1926, outra dupla, formada pelos frades franciscanos Wendelin Hinter Keuser e Gaudencius Orfali, conduziu uma série de escavações no local, que incluiu a sinagoga e os arredores.⁵⁵⁹

Contudo, um novo impulso nas pesquisas arqueológicas em Tell Hum veio com os franciscanos Virgilio Canio Corbo e Stanislao Loffreda no ano de 1968. Suas 19 campanhas de escavações⁵⁶⁰ se estenderam até o ano de 1986, constituindo atualmente as mais recentes descobertas do sítio arqueológico em Tell Hum. Nestas investigações arqueológicas, algumas descobertas foram feitas como veremos a seguir:

A Cidade - As ruínas de Tell Hum cobrem aproximadamente uma superfície de seis hectares (aproximadamente 60.000 metros quadrados).⁵⁶¹ Os escavadores franciscanos da extremidade ocidental do sítio acreditam que a “aldeia de Nahum”⁵⁶² que existia no tempo de Jesus teve origem no período helenístico,

⁵⁵⁷ Cf. SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 77.

⁵⁵⁸ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 77.

⁵⁵⁹ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 77.

⁵⁶⁰ O “*The Anchor Bible Dictionary*” fala de 18 campanhas, *Daniel Sotelo* fala de 4 séries de escavações (embora este, ao verificar sua bibliografia percebe-se que não está nada atualizado, apesar de ser um livro recente, e não teve acesso direto a materiais do Corbo ou Loffreda), mas o próprio Loffreda fala que foram 19 campanhas de escavações. Cf. LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 7.

⁵⁶¹ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 18.

⁵⁶² O nome *Cafarnaum* vem do Hebraico – “Vila ou aldeia de Naum”. Cf. CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia...* p. 584 e ACHTEMEIER, Paul J. *Harper’s Bible Dictionary...* p. 154.

embora tenham encontrado também residências e cerâmica dos períodos do Bronze Médio/Recente e Persa.⁵⁶³

No que tange a vida econômica do local, as escavações tem descoberto prensas de azeite, moedores para trigo e cereais, tigelas de pedra e outros objetos e utensílios. Estes objetos, quase sempre de pedra basáltica⁵⁶⁴ local, se fabricavam na mesma Cafarnaum, como parecem demonstrar alguns fragmentos incompletos. Eram considerados uma preciosa herança familiar. A Manufatura de vasilhas de vidro constituía outra profissão industrial da população.⁵⁶⁵

Escavações recentes na área greco-ortodoxa (oriental) de Cafarnaum encontraram abaixo de uma casa de banho romana do século II ou III os vestígios de uma construção semelhante do século I, e abaixo dessa apenas restos de uma parede do Bronze Antigo, sem nada entre uma e outra. A planta desta casa sugere que ela foi construída para banhistas romanos, e não judeus.⁵⁶⁶ Um muro quebra-mar foi construído ao longo do lago (como estação portuária?) nesse mesmo período.⁵⁶⁷

Epifânio afirma que, até o final do século IV d.C., a população de Cafarnaum era inteiramente judia: “A tradição que proíbe a toda raça distinta habitar com eles (com os judeus) está em vigor especialmente em Tiberíades, em Diocesarea (Séforis), em Nazaré e em Cafarnaum”. Ademais, algumas passagens da Mishna sublinham o fato de que, durante os três primeiros séculos da era cristã, a população hebréia de Cafarnaum estava composta de dois grupos distintos: de uma parte os hebreus ortodoxos e de outra os chamados “Minim”⁵⁶⁸ ou heréticos.⁵⁶⁹

⁵⁶³ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p.106.

⁵⁶⁴ O basalto é uma rocha vulcânica muito comum nos arredores de Tell Hum.

⁵⁶⁵ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 20.

⁵⁶⁶ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p.106.

⁵⁶⁷ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p.107.

⁵⁶⁸ Em hebraico, “sectários”.

⁵⁶⁹ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p. 29.

Loffreda diz que do contexto se deduz que estes Minim de Cafarnaum eram os hebreus convertidos ao cristianismo, ou seja, dos judeus cristãos.⁵⁷⁰ Horsley diz que as explorações arqueológicas e as referências literárias a Cafarnaum não dão motivo para imaginar qualquer influência helenístico-romana ou judaica incomum na aldeia antes dos séculos II e III, a não ser o de uma possível guarnição “real” estacionada ali por Antipas e seus sucessores, os Agripas.⁵⁷¹

O cristianismo parece ter obtido um considerável crescimento em Cafarnaum. Tal crescimento dos cristãos, diz Loffreda, entre a população de Cafarnaum se deduz do freqüente uso de pratos de terra gravados com o símbolo cristão da cruz.⁵⁷² Esse tipo de cerâmica é encontrado em muitas casas dos bairros até agora escavados. No princípio do século VII, ao começar o período árabe, muitas casas foram abandonadas e se tornaram ruínas. Segundo Loffreda, isso permite supor a saída de parte, ao menos, da velha população de Cafarnaum, tanto hebréia como cristã. O abandono da sinagoga e da igreja octogonal, ainda afirma Loffreda, dá a entender que a população de Cafarnaum se converteu pouco a pouco à nova religião muçulmana.⁵⁷³

A Sinagoga - A sinagoga, de notáveis dimensões, chamava a atenção por ser construída quase inteiramente com blocos quadrados de pedra branca e cinza, diferente das casas particulares que eram construídas com pedras escuras de basalto. Ao que parece, esses blocos eram trazidos de longe e seu peso podia chegar, em alguns casos, a 4 toneladas.⁵⁷⁴ Os elementos decorativos em sua fachada provocam encanto nos visitantes ainda hoje. Um detalhe da arquitetura interna que chama a atenção é o uso dos frisos, uma pedra decorativa que conecta o topo das colunas que formam o corredor do extremo norte da sinagoga.⁵⁷⁵

⁵⁷⁰ Cf. LOFFREDA, Stanislaw. *Cafarnaum*. p. 29-30.

⁵⁷¹ Cf. HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p.108.

⁵⁷² Cf. LOFFREDA, Stanislaw. *Cafarnaum*. p. 31.

⁵⁷³ LOFFREDA, Stanislaw. *Cafarnaum*. p.31.

⁵⁷⁴ Cf. LOFFREDA, Stanislaw. *Cafarnaum*. p.32.

⁵⁷⁵ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 80.

Horsley destaca que o edifício de sinagoga em Cafarnaum, é o mais minuciosamente decorado da Galiléia, e o que mais se aproxima, em sua decoração, da arte imperial romana.⁵⁷⁶ Loffreda diz que não exagerava E. Robinson quando escrevia que “por custo, trabalho e decoração, o edifício supera tudo quanto temos visto na Palestina”.⁵⁷⁷

A restauração parcial da sinagoga iniciada em 1922-1925 por G. Orfali e depois continuada por Corbo desde 1976, oferece uma idéia de esplendor original do monumento. Em 1984, todos os elementos arquitetônicos foram reagrupados segundo critérios tipológicos e funcionais, e cuidadosamente catalogados pelo arqueólogo Eugenio Alliata. O que se espera deste trabalho prévio é que forneça bases mais sólidas para reconstruir o edifício.⁵⁷⁸

Duas colunas na parte interna da sinagoga trazem inscrições em grego e aramaico, dando a entender que os nomes ali inscritos eram de pessoas que financiavam a construção de tais colunas. Numa delas (em grego) se lê: “Herodes, de Monimos e Justo filho com seus filhos erigiram esta coluna”.⁵⁷⁹

Antes das escavações de Corbo e Loffreda, muitos haviam sugerido que abaixo da sinagoga branca poderia estar soterrada a sinagoga que Jesus visitou. Albright, citado por Loffreda, dizia que “ninguém se atreve a demolir esta esplêndida construção com a esperança aleatória de descobrir os restos subjacentes”.⁵⁸⁰ Mas a partir de 1969, Corbo e Loffreda abriram numerosas valas no interior do edifício a fim de encontrar e estudar os restos arqueológicos ocultos embaixo da sinagoga. Um dos resultados da investigação foi que a sinagoga se apóia sobre uma plataforma artificial.⁵⁸¹ A sinagoga não teria sido construída em solo virgem, mas sobre

⁵⁷⁶ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p.127.

⁵⁷⁷ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p.32.

⁵⁷⁸ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p.32.

⁵⁷⁹ Veja foto da coluna in: LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p.40.

⁵⁸⁰ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p.43.

⁵⁸¹ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p.43.

escombros de ocupações anteriores.⁵⁸² Os arqueólogos, estudando essa estrutura soterrada, dividiram-na em três estratos diferentes.

Estrato A: uma construção abaixo das laterais da sala de oração, debaixo da varanda e do pátio oriental, com pavimentos de pedra, paredes de pedra de basalto, portas, escadas e um sistema de drenagem. É evidente que estes variados elementos pertencem a casas particulares.⁵⁸³ Para Corbo e Loffreda esta era uma construção do século XIII a.C.⁵⁸⁴

Estrato B: um pavimento de pedra basáltica que se remonta ao primeiro século, segundo Loffreda.⁵⁸⁵ Está embaixo da grande nave central da sala de oração. Corbo e Loffreda admitem que este pavimento pode pertencer à sinagoga construída pelo centurião romano, a qual Jesus visitou.⁵⁸⁶

Estrato C: uma camada de argamassa que media cerca de 30 centímetros de espessura sobre a qual as pedras que pavimentam a sinagoga e o pátio foram colocadas. Segundo os arqueólogos, isso foi necessário para assegurar que a sinagoga ficasse no lugar mais alto da cidade, como recomendava a literatura rabínica.⁵⁸⁷

Nos três estratos foram encontradas moedas e é com base nelas que se estima a data de cada uma dessas estruturas. Há uma diversidade de opiniões quanto à datação da sinagoga branca. Para Corbo e Loffreda ela foi construída entre os anos 350 e 450 d.C. Após as escavações em 1905, Kohl e Watzinger sugeriram que a construção teria sido erigida no século II d.C.⁵⁸⁸ Para outros escavadores, como Wilson e Orfali, a sinagoga que se encontra em ruínas é a mesma que Jesus esteve. A rejeição do século I como a data para a sinagoga parece encontrar unanimidade entre os arqueólogos. Isso não significa que uma construção semelhante não tenha

⁵⁸² SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 82.

⁵⁸³ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p.45 e cf. Também SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 82.

⁵⁸⁴ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p.45.

⁵⁸⁵ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p.45.

⁵⁸⁶ Cf. LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p.45.

⁵⁸⁷ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 83.

⁵⁸⁸ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 82.

existido no mesmo lugar.⁵⁸⁹ As evidências apontam para o fato de que a sinagoga branca não é a que Jesus esteve, estas ruínas encontradas nas escavações seriam de uma construção posterior, todavia, ocupando o mesmo ou quase o mesmo espaço geográfico em que estava aquela primeira.

A Casa Octogonal - Em 1929, Orfali descobriu um tipo de construção no formato octogonal⁵⁹⁰. Mais tarde, Corbo e Loffreda escavaram o local em busca da compreensão do que seria aquela distinta obra. Segundo eles, embaixo da casa ou igreja octogonal, havia uma outra construção que seria do século IV, e esta, seria uma transformação de residências particulares⁵⁹¹ que eram muito mais antigas. Segundo Corbo e Loffreda essa estrutura original pertenceu ao período romano antigo (63-70 d.C.).⁵⁹²

A planta da igreja (*suposta*⁵⁹³) consistia em um pequeno octógono central, um octógono concêntrico maior e um semi-octógono exterior.⁵⁹⁴ Segundo Sotelo, a forma octogonal era usada na construção de igrejas memoriais, em locais com forte apelo religioso. Essas igrejas tinham como objetivo atrair peregrinos para lugares considerados santos.⁵⁹⁵ Horsley aponta que no século IV Epifânio relata que Cafarnaum estava entre aquelas pequenas cidades judaicas em que José de Tiberíades queria construir igrejas.⁵⁹⁶ José de Tiberíades comandava um programa de construção de igrejas de peregrinação, como foi o caso da “casa de Maria” em Nazaré e a “casa de Tiago e João” em Tiberíades.

A questão é: Por que aquele lugar era considerado santo? Se for um memorial, seria um memorial do quê? Corbo e Loffreda constataram que abaixo dessa estrutura octogonal, nas casas soterradas há uma, que denominam sala nº 1, a

⁵⁸⁹ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 81.

⁵⁹⁰ Uma construção oitavada.

⁵⁹¹ “Os comuns aparelhos de cozinha, que se espera encontrar em residências normais, estavam ausentes, ao passo que ali havia lâmpadas e jarras, indicando uma modificação radical nas atividades da casa. Cf. CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia...* p. 585.

⁵⁹² SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 88.

⁵⁹³ N.A.

⁵⁹⁴ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum.* p.64.

⁵⁹⁵ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 88.

⁵⁹⁶ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p.105.

qual defendem ser a casa de Pedro. Nos muros há muitas inscrições, dentre as quais duas se referem ao nome “Pedro”. Sotelo diz que “se a palavra “Pedro” foi escrita por um peregrino que visitava o santuário, não se pode descartar a hipótese de que o nome seria do visitante e não do apóstolo”.⁵⁹⁷

Para Horsley o edifício do século IV em Cafarnaum, pequeno para uma igreja, mas grande para uma sala, não continha traços de vida comunitária e culto. Grande parte do espaço em torno da grande sala da “casa-igreja” era aparentemente usada como dormitório para visitantes ou como cercado para seus animais.⁵⁹⁸

Acerca das inscrições nos muros, embora seu estado de conservação fragmentário e precário não facilite sua interpretação, para Loffreda se pode, contudo, deduzir algumas conclusões importantes, que não dão lugar a dúvidas razoáveis.⁵⁹⁹ Horsley, no entanto, alega que os grafitos nas paredes eram principalmente em grego (...) indicando que a construção era usada mais por visitantes do que pela comunidade local que falava aramaico.⁶⁰⁰ De fato, Loffreda observou que das 175 inscrições 151 estão em grego, 13 em siríaco oriental, 2 em latim e apenas 9 em aramaico.⁶⁰¹

Loffreda ainda se vale da descrição da peregrina Egeria, que viveu na última metade do século IV, feita em latim com respeito à Igreja: “Em Cafarnaum, a casa do príncipe dos apóstolos (São Pedro) foi transformada em Igreja; as paredes desta casa têm permanecido até hoje tal qual eram”.⁶⁰² Ainda um peregrino de Piacenza, que visitou Cafarnaum em 570 d.C. escreveu: “Igualmente chegamos a Cafarnaum na casa do bem aventurado Pedro, que atualmente é uma basílica”.⁶⁰³

⁵⁹⁷ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 89.

⁵⁹⁸ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p.105.

⁵⁹⁹ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum.* p.60.

⁶⁰⁰ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p.105.

⁶⁰¹ LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum.* p.60.

⁶⁰² LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum.* p.63. A citação de Egeria em Latim é: “In Capharnaum autem ex domo apostolorum principis ecclesia facta est, cuius parietes hucusque hodie ita stant, sicut fuerunt”.

⁶⁰³ “Item venimus in Capharnaum in domo beati Petri, quae est modo basilica”. Cf. LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum.* p.66.

O que encanta Corbo e Loffreda é que a sala nº 1 está exatamente embaixo do octógono central.⁶⁰⁴ Então a casa-igreja octogonal seria um memorial para marcar a casa de Pedro e um lugar onde Jesus esteve. Corbo e Loffreda estão convencidos disso.

Não há dúvida de que o local é memorável, embora não tenhamos condições de afirmar categoricamente ter sido ali, em tempos remotos, a casa do Apóstolo Pedro. Por outro lado, apesar da análise crítica de alguns, como é o caso de Horsley, não há razões suficientes para desprezar a tradição de ser ali a casa do Apóstolo, visto não parecer possível de qualquer modo confirmar de forma concreta a ligação da casa-igreja octogonal com Pedro. Segundo Sotelo, é certo que a construção é um memorial ligado ao ministério de Jesus, levando muitos associá-la à casa de Pedro.⁶⁰⁵ Assim, o mais razoável diante das muitas controvérsias é dizer que este ainda é o lugar mais provável da residência do Apóstolo Pedro.

O Ostracon - Entre os achados nas escavações em Cafarnaum, encontra-se um pequeno ostracon triangular, um fragmento de cerâmica com uma inscrição, medindo cerca de 4x5 cm e datado do período entre o romano antigo e o antigo bizantino (cerca de 200 a 400 d.C.). A inscrição é um achado raro nas escavações da Palestina.⁶⁰⁶ Examinando as cerâmicas e moedas encontradas no mesmo local se chegou a estas datas aproximadas. Mesmo fragmentária, ela é de um valor enorme para epígrafos e historiadores.⁶⁰⁷

A interpretação das três linhas inscritas no ostracon com um total de nove caracteres também tem sido objeto de controvérsia. Para que fizesse sentido foram acrescentados alguns caracteres e foram lidas em hebraico assim: “purificai a

⁶⁰⁴ Cf. LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. p.66.

⁶⁰⁵ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 90.

⁶⁰⁶ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 90.

⁶⁰⁷ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 90.

escória do vinho, seu sangue, oh! Senhor”.⁶⁰⁸ Para Corbo, seria um fragmento de um jarro usado na celebração da eucaristia.

Para Horsley isto é um exemplo perfeito de uma interpretação cristã exagerada dessa estrutura (se referindo a casa-igreja octogonal⁶⁰⁹) e dos remanescentes materiais a ela agregados⁶¹⁰, pois segundo uma revisão do texto feita por J.F. Strange⁶¹¹, muito provavelmente tratava-se de uma jarra comum inscrita com a mensagem mais doméstica em aramaico: “[nome] o fabricante; vinho que ele espremeu. Que ele seja para o bem”.⁶¹²

Essas conclusões diversas devem-se aos pressupostos que guiam o processo de interpretação, evidenciando que esse pequeno objeto parece não oferecer subsídio para, a partir dele somente, chegar a uma grande e significativa descoberta arqueológica. A reconstrução do texto do ostrakon mostra como o debate teórico entra em jogo no processo de interpretação das datas arqueológicas.⁶¹³

Desse modo, as descobertas em Tell Hum são importantes por trazer em benefício da pesquisa o ampliar das dimensões do conhecimento acerca da Galiléia nos tempos de Jesus e seus discípulos. Com isso, entendemos que os desafios são maiores do que as simples escavações, mas também da interpretação que se faz em torno delas. Tell Hum ainda não tem todas as respostas, mas parece ser seguro que se trata da antiga cidade de Cafarnaum.

Os fragmentos de cerâmica com desenhos de cruzes, a igreja octogonal, bem como a sinagoga parecem demonstrar que em algum momento da

⁶⁰⁸ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 90-91. Veja também: HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p.105, onde fornece a seguinte inscrição: “Purifica [a jarra de] vinho, [teu] sangue, ó Iahweh”

⁶⁰⁹ N.A.

⁶¹⁰ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p.105.

⁶¹¹ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 91.

⁶¹² HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História...* p.105. Veja também: SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 91, onde a versão aramaica seria: “N, o fabricante de vinho, vinho que foi espremido. Pode ser muito bom”.

⁶¹³ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 93.

história daquele local, judeus cristãos e judeus ortodoxos teriam ali convivido. Precisar o período em que isso aconteceu pode ser algo não tão relevante para o senso histórico mais objetivo daquela aldeia. Talvez Sotelo esteja sendo razoável ao afirmar que a noção de um cristianismo judaico é frágil demais para ser usada além de qualquer questionamento.⁶¹⁴

A casa octogonal é um memorial para os cristãos. Ela pode ser a demonstração de que casas privadas foram transformadas em templos pelos cristãos do primeiro século, mas não nos dá a resposta segura de que aquele seria o local da casa do Apóstolo Pedro.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Janice Capel e MOORE, Stephen D. *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.175p.

ARNOLD, Clinton E. Returning to the Domain of the Powers: Stoicheia as Evil Spirits in Galatians 4.3,9. *Novum Testamentum* 38.1 (1996), p. 55-76.

BALANCIN, Euclides. *Como Ler o Evangelho de Marcos: Quem é Jesus?* São Paulo, Paulus, 2003. 181p. (6ª Edição).

BATTAGLIA, Oscar. *Comentário ao evangelho de São Marcos*. Petrópolis: Vozes, 1988. 155p. (2ª edição)

BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. São Paulo: Loyola, 1988.1.173p.

BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Bíblica Loyola, 23. São Paulo: Edições Loyola, 1998. 366p.

BERGER, Klaus. *É Possível Acreditar em Milagres?* São Paulo: Edições Paulinas, 2004. 222p.

BITTENCOURT, B.P. *O Novo Testamento: Cânon - língua - texto*. São Paulo: ASTE, 1965. 255p.

BORING, M. Eugene. Mark 1:1-15 and the Beginning of the Gospel. *Semeia*, 52(1991), 43-81.

BRAVO GALLARDO, Carlos. *Jesus homem em conflito: o relato de Marcos na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1997. 389p. (Estudos Bíblicos)

⁶¹⁴ SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica...* p. 93.

- BRAVO GALLARDO, Carlos. *Galiléia ano 30: Para ler o evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1996. 191p.
- BREYTENBACH, Cilliers. Mark and Galilee: Text World and Historical World. In: Eric M. MEYERS (organizador). *Galilee Through the Centuries: Confluence of Cultures*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999. p.75-85.
- BROADHEAD, Edwin K. *Teaching with Authority: Miracles and Christology in the Gospel of Mark*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 74. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. 235p.
- BROWN, Raymond E. *Comentário Bíblico San Jerônimo – Tomo III – Novo Testamento I*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1972. 638p.
- BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. 1.135p.
- BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia: Histórias de Deuses e Heróis*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999. 417p.
- BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. Peabody: Hendrickson, 1963. 462p.
- BURDON, Christopher. To the Other Side: Construction of Evil and Fear of Liberation in Mark 5.1-20. *Journal Studies of The New Testament* (2004), p. 149-167.
- BURRIDGE, Richard A. *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco Roman Biography*. Society for New Testament Studies Monograph Series, 70. Paperback. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 292p.
- CAFARNAUM. In: Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia Vol 1 A-C, Champlin, Russel Norman. São Paulo: Editora Hagnos, 2001. p.584-585.
- CAPERNAUM. In: Harper's Bible Dictionary, Achtemeier, Paul J. New York: HarperCollins Publishers, 1985. p. 154.
- CAPERNAUM. In: The Anchor Bible Dictionary Vol 1 A-C, Freedman, David Noel. New York: Doubledoy, 1992. p. 866-868.
- CÁRDENAS PALLARES, José. *Um pobre chamado Jesus (Releitura do Evangelho de Marcos)*. Temas Bíblicas. São Paulo: Edições Paulinas, 1988. 165p.
- CÁRDENAS PALLARES, José. *Jesús, pueblerino inquietante: Comentário al evangelio según san Marcos*. México: Apóstoles de la Palabra, 1990. 128p.
- CÁRDENAS PALLARES, José. *Seguir al fichado Jesus*. México, D.F.: Casa Unida de Publicações, 1988. 114p.
- CÁRDENAS PALLARES, José. *El poder de Jesús el carpintero: Jesús y el poder en*

el evangelio de Marcos. México, D.F.: Ediciones Dabar, 1996. 262p.

CHARLESWORTH, James H. (Editor) *The Old Testament Pseudepigrapha* – vol.I. New York: Doubleday, 1983. 995p.

CHEVITARESE, André Leonardo e CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: Ensaio sobre interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. Itua, São Paulo: Editora Ottoni, 2003. 138p.

CHOURAQUI, André. *Marcos (o evangelho segundo Marcos): Um novo pacto anúncio aos quatro*. Bereshit. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 265p.

COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: as Origens das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 347p.

CONTENAU, Georges. *La vida cotidiana em Babylonia y Asiria*. Barcelona, Editorial Mateu, 1962. 308p.

COOK, Michael J. *Mark's Treatment of the Jewish Leaders*. Supplements to Novum Testamentum, 51. Leiden: E.J. Brill, 1978. 104p.

CORNELLI, Gabriele. *É um Demônio: o Jesus Histórico e a religião Popular*. São Bernardo do Campo, 1998, Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo. 232p.

CRANFIELD, C.E.B. *The Gospel According Saint Mark (The Cambridge Greek Testament Commentary)*. Cambridge University Press, 1963.

CROSSAN, John Dominic. *Jesus: Uma Biografia Revolucionária*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1995. 216p.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: A vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1994. 543p.

CROSSAN, John Dominic. *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. New York: Harper & Row, 1973. 141p.

DEMÔNIO. In: Dicionário de Teologia Bíblica. Bauer, Johannes B. (organizador). São Paulo, Loyola, 1988, p. 273-279.

DEMONS. In: The Anchor Bible Dictionary – vol II. Freedman, David Noel (Editor-chefe). New York, Doubleday, 1992, p. 138-142.

DATTLER, Frederico. *O mistério de Satanás: Diabo e Inferno na Bíblia e na Literatura Universal*. São Paulo: Edições Paulinas, 1977. 189p.

DTWEILER, Robert e DOTY, William G. (editores). *The Daemonic Imagination: Biblical Text and Secular Story (AAR studies in religion; n° 60)*. The American Academy of Religion. United States of America, 1990. 231p.

DUSSEL, Enrique D. *El Humanismo Helénico*. Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1975. 142 p.

DWYER, Timothy. *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 128. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. 243p.

ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas – Tomo II – Vol. 2*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. 284p.

ELLIOT, J.K. Mark 1.1-3 – A Later Addition to the Gospel? *New Testament Studies* 46 (2000), p. 584-588.

FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. 507p.

GALILEANS. In: *The Anchor Bible Dictionary – vol II*. Freedman, David Noel (Editor-chefe). New York, Doubleday, 1992, p.876-879.

GALILEE, SEA OF. In: *The Anchor Bible Dictionary – vol II*. Freedman, David Noel (Editor-chefe). New York, Doubleday, 1992, p.899.

GERASENES. In: *The Anchor Bible Dictionary – vol IV*. Freedman, David Noel (Editor-chefe). New York, Doubleday, 1992, p.991-992.

GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos –Mc 1-8.26 (vol I)*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1986. 370p.

GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos –Mc 8.27-16-20 (vol II)*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1986. 425p.

GUIJARRO, Santiago. The Politics of Exorcism: Jesus' Reaction Negative Labels in the Beelzebul Controversy. *Biblical Theology Bulletin volume 29*. p. 118-130.

GUNDRY, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. 1069p.

HARE, Douglas R.A. *Mark*. Westminster Bible Companion; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996. 230p.

HINNELLS, John R. *Persian Mythology*. New York, USA: The Hamlyn Publishing Group Limited, 1973. 141p.

HOOKER, Morna D. *The Gospel According to Saint Mark*. Black's New Testament Commentary. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1991. 424p.

HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia: O Contexto Social de Jesus e os Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000. 240p.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império: O Reino de Deus e a Nova Desordem Mundial*. São Paulo: Paulus, 2004. 156p.

HORSLEY, Richard A. *Galilee: History, Politics, People*. Valley Forge: Trinity Press International, 1995. 357p.

HORSLEY, Richard A. e HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo, Paulus, 1995. 226p.

IERSEL, Basvan. *Mark: A Reader-Response Commentary*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 164. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. 556p.

JOSEFO, Flávio. *Guerra de los Judíos*, in: *Obras Completas de Flavio Josefo*. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1961. 1130p.

KEE, Howard Clark. *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*. Macon GA: Mercer University Press, 1983. 225p.

KEE, Howard *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*. NTS, 14, 1968. p.232-246.

KINGSBURY, Jack Dean. *The Christology of Mark's Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1989. 203p.

KIPPENBERG, Hans G. *Religião e Formação de Classes na Antiga Judéia*. São Paulo, Paulinas, 1988. 173p.

KIRSCHNER, Estevan F. Amarrando o Valente: A Interpretação de Marcos 3.27 em seu Contexto Original. In: Shedd, Russel (organizador). *Chamado para Servir*. São Paulo, Edições Vida Nova, 1994, p. 35-50.

KOËSTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: História, Cultura e Religião do Período Helenístico*. São Paulo: Paulus, 2005. 432p.

KUEMMERLIN-MCLEAN, Joanne K. Demons. In: FREEDMAN, David Noel (editor-chefe) *The Anchor Bible Dictionary (vol. 2)* New York, USA, 1992. p.138-142.

LAMAS, Maria. *Mitologia Geral: o Mundo dos Deuses e dos Heróis (vol.V)*. Rio de Janeiro: Editorial Estampa, 1973. 189p.

LANE, William L. *The Gospel According to Mark: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*. NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1974. 652p.

LENTZEN-DEIS, Fritzleo. *Comentário ao evangelho de Marcos: modelo da nova Evangelização*. Evangelho e cultura. São Paulo: Ave-Maria, 2003. 509p.

LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso: um estudo da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977. 268p.

LINK, Luther. *O Diabo: a Máscara sem Rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. 229p.

LOFFREDA, Stanislao. *Cafarnaum*. Jerusalém: Franciscan Printing Press, 1995. 86p.

- MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento I: Introducción General*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984. 414p.
- MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento V*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. 527p.
- MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos Del Antiguo Testamento II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983. 525p.
- MAGGI, Alberto. *Jesus e Belzebu, Satanás e Demônios*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2003. 182p.
- MAIER, Johann. *Entre Los dos Testamentos: Historia y Religion em la Época Del Segundo Templo*. Salamanca: Ediciones Siguime, 1996. 365p.
- MANN, C.S. *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible, 27; Garden City, NY: Doubleday, 1986. 715p.
- MARCUS, Joel. *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992. 240p.
- MARCUS, Joel. *Mark 1-8*. Anchor Bible Commentary, 27. New York: Doubleday, 1999. 569p.
- MARXEN, Willi. *El Evangelista Marcos: Estudio sobre la Historia de la Redaccion del Evangelio*. Salamanca: Ediciones Siguime, 1981. 211p.
- MATEOS, Juan and Fernando CAMACHO. *Marcos: Texto e comentário*. Coleção Comentários Bíblicos. São Paulo, Paulus, 1998. 390p.
- MATEOS, Juan and Fernando CAMACHO. *Evangelho, figuras e símbolos*. Biblioteca de Estudos Bíblicos. São Paulo, Edições Paulinas, 1991. 217p.
- MATEOS, Juan e CAMACHO, Fernando. *Jesus e a Sociedade de Seu Tempo*. São Paulo, Paulus, 1992. 171p.
- MATERA, Frank J. *Cristologia narrativa do Novo Testamento*. Petrópolis, Vozes, 2003. p.20-50.
- MORACHO, Félix. *Como Ler os Evangelhos: Para Entender o que Jesus fazia e dizia*. São Paulo, Paulus, 2004. 202p. (5ª edição).
- MORIN, Émile. *Jesus e as Estruturas de Seu Tempo*. São Paulo, Paulus, 1988. 155p. (7ª edição).
- MOSCONI, Luis. *Evangelho de Jesus Cristo segundo Marcos para cristãos e cristãs rumo ao novo milênio*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 127p.
- MOULTON, James Hope. *A Grammar of New Testament Greek-vol. I*. Edimburgo:

T&T Clark, 1985. 293p.

MOULTON, James Hope. *A Grammar of New Testament Greek-vol. II*. Edimburgo: T&T Clark, 1986. 543p.

MYERS, Ched. *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll: Orbis, 1988. 500p.

NOGUEIRA, Paulo A. Souza. *O Mito dos Vigilantes: apocalípticos em crise com a cultura mediterrânea*. (Artigo não publicado – novembro de 2003). p.1-7.

NOGUEIRA, Paulo A. Souza. *Experiência religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003. 244p.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. Bauru, EDUSC, 2000. 124p.

PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. Rio de Janeiro, Ediouro Publicações S.A., 1996. 272p.

PAUL, André. *O Judaísmo Tardio: História-política*. São Paulo, Paulinas, 1983. 173p.

PNEUMA. In: *A Greek- English Lexicon*. Liddell, Henry G.; Scott, Robert. Oxford, 1968, p. 1424.

PNEUMA. In: *Theological Dictionary of the New Testament – Vol. IV*. Friedrich, Gerhard (org.). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, p.332-451.

PERSIAN EMPIRE. In: *The Anchor Bible Dictionary – vol II*. Freedman, David Noel (Editor-chefe). New York, Doubleday, 1992, p. 236-244.

PETIT, Paul. *A Civilização Helenística*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1987. 122p.

PIKAZA, Xabier. *A Figura de Jesus: Profeta, Taumaturgo, Rabino, Messias*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. 204p.

POWLISON, David. *Confrontos de Poder*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999. 176p.

RICHARDSON, Peter What has Cana to do with Capernaum?. In: *New Testament Studies*, 48 (2002) p. 330.

RABUSKE, Irineu José. *Jesus Exorcista: Estudo exegético e hermenêutico de Mc 3.20-30* São Paulo: Edições Paulinas, 2004. 335p.

RICOEUR, Paul. *O Mal: Um desafio a Filosofia e a Teologia*. Campinas, SP, Papirus Editora, 1988. 53p.

RIUS-CAMPS, Josep. Les Variants de la Recensió Occidental de L'Evangelí de Marc (Mc 1.16-28). *Revista Catalunya* 22.2 (1997), p. 409-419.

- ROBBINS, Vernon K. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Valley Forge: Trinity Press International, 1996. 148p.
- RUSSEL, D.S. *Desvelamento Divino: Uma introdução à Apocalíptica Judaica*. São Paulo: Paulus, 1997. 192p.
- ROTH, Wolfgang. *Hebrew Gospel: Cracking the Code of Mark*. Oak Park: Meyer-Stone Books, 1988. 148p.
- SANFORD, John A. *Mal: o lado sombrio da realidade*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988. 194p.
- SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus: Jesus e outros Messias*. São Paulo, Paulus, 1998. 374p.
- SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole: Exegese, História, Conflitos e Interpretações de Mc 5.1-20*. São Bernardo do Campo, 1999, Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo. 240p.
- SCHIAVO, Luigi. O Mal e suas Representações Simbólicas: O Universo Mítico e Social das Figuras de Satanás na Bíblia. *Estudos de Religião* 19 (2000), p.65-83.
- SCHIAVO, Luigi. A Apocalíptica Judaica e o Surgimento da Cristologia de Exaltação na Narrativa da Tentação de Jesus (Q 4.1-13). *Revista Oráculo – número 1*(2005), p.1-56.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *O Evangelho segundo Marcos*. Petrópolis, Editora Vozes, 1983. 242p.
- SCHNEEMELCHER, W. (Editor). *New Testament Apocrypha – Vol II*. Tübingen, Alemanha: SCM Press Ltd, 1974 (2ª edição). 852p.
- SCHWEIZER, Eduard. *The Good News According to Mark*. London: S.P.C.K., 1970. 420p.
- SOTELO, Daniel. *Arqueologia Bíblica*. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2003. 110p.
- STAMBAUGH, John E. e BALCH, David L. *O Novo Testamento em Seu Ambiente Social*. São Paulo, Paulus, 1996. 197p.
- STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003. 412p.
- STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social do Protocristianismo: Os primórdios do Judaísmo e as Comunidades de Cristo no Mundo Mediterrâneo*. São Paulo: Paulus e Sinodal, 2004. 596p.
- STERLING, Gregory E. Jesus as Exorcist: An Analysis of Matthew 17.14-20; Mark 9.14-29; Luke 9.37-43a. *The Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993), p. 467-493.

SYX, Raoul. Jesus and Unclean Spirit: The Literary Relation between Mark and Q in the Beelzebul Controversy (Mark 3.20-30 par). *Louvain Studies* 17 (1992), p. 166-180.

TAYLOR, Vincent. *Evangelio segun San Marcos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980. 827p.

TCHERIKOVER, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Peabody, Massachusetts – USA: Hendrickson Publishers, 1999. 563p.

THIEL, Winfried. *A Sociedade de Israel*. São Paulo, Sinodal e Paulinas, 1993. 158p.

TILLY, Michael. *Assim Viviam os Contemporâneos de Jesus: Cotidiano e Religiosidade no judaísmo Antigo*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 146p.

UNCLEAN AND CLEAN. In: *The Anchor Bible Dictionary – vol II*. Freedman, David Noel (Editor-chefe). New York, Doubleday, 1992, p. 729-745.

VAN HENTEN, Jan Willem. The First Test of Jesus: A Rereading of Mark 1.12-13. *New Testament Studies* 45 (1999), p. 349-366.