

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO PROGRAMA**  
**DE PÓS-GRADUAÇÃO**

**O DEMONÍACO EM MARCOS 3,20-35**

**REGINA APARECIDA LOURENÇO CARDOSO**

**SÃO BERNARDO DO CAMPO**

**2015**

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

## **O DEMONÍACO EM MARCOS 3,20-35**

Regina Aparecida Lourenço Cardoso

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião para a obtenção do grau de Mestre.

São Bernardo do Campo, fevereiro de 2015.

## FICHA CATALOGRÁFICA

Cardoso, Regina Aparecida Lourenço.

C179d O demoníaco em Marcos 3,20-35. / Regina Aparecida Lourenço  
Cardoso.

São Bernardo do Campo, 2015.

153 fl.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Faculdade de  
Humanidades

Direito, Programa de Pós-Graduação Ciências da Religião da Universidade  
Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

Bibliografia

Orientação: Paulo Roberto Garcia

1. Bíblia – N.T – Marcos 3,20-35 – Exegese
2. Diabo – Bíblia
3. Exorcismo I. Título

**CDD: 226.3066**

A dissertação de mestrado sob o título “**O Demoníaco em Marcos 3,20-35.**”, elaborada por Regina Aparecida Lourenço Cardoso foi apresentada e aprovada em 13 de abril de 2015, perante banca examinadora composta pelos professores Doutores **Paulo Roberto Garcia** (Presidente/UMESP), **Paulo de Souza Nogueira** (Titular/UMESP) e **Jonas Machado** (Titular/FTB-SP).

---

**Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia**  
**Orientador/a e Presidente da Banca Examinadora**

---

**Prof. Dr. Helmut Renders**  
**Coordenador do Programa de Pós-Graduação**

Programa: **Pós-Graduação em Ciências da Religião**

Área de Concentração: **Linguagens da Religião**

Linha de Pesquisa: **Literatura e Religião no mundo Bíblico**

Esta pesquisa foi feita sob auspícios do CNPQ

Dedico este trabalho a todas as pessoas que  
se sentem excluídas por serem diferentes.

# AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela oportunidade singular da realização deste sonho que parecia distante.

Agradeço à Universidade Metodista de São Paulo, em especial ao meu orientador, Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia, por ter acreditado em mim.

Agradeço ao Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira, ao Prof. Dr. Ademar Kaefer, ao Prof. Dr. Edson de Faria Francisco e a todos os mestres e companheiros que me apoiaram na caminhada acadêmica.

Agradeço ao CNPQ, pois sem esse auxílio esta pesquisa seria inviável.

Agradeço a todos os meus alunos e alunas, os quais sempre me incentivaram e acreditaram nos meus sonhos.

Agradeço à minha família, que facilitou os meus estudos e compreendeu com paciência as minhas dificuldades e ausências, em especial minha filha Débora, companheira incansável de muitas madrugadas.

Agradeço a todos que, de maneira direta ou indireta, contribuíram para que este desejo se concretizasse.

Primeiro, é preciso saber que há mais coisas além daquelas que a gente conhece e,  
depois, que lamentavelmente as diferenças incomodam.

Gabriel Chalita

Eu sou diferente também. Ser diferente é bom.  
Mas ser diferente é difícil. Acredite em mim, eu sei.

Matthew Quick

CARDOSO, Regina Aparecida Lourenço. O Demoníaco em Marcos 3,20-35. São Bernardo do Campo, UMESP, 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito. Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

## RESUMO

O pensamento antigo interpretava todas as manifestações danosas ou enfermidades pessoais e psíquicas como “influência satânica”. Considerando esse pano de fundo, a proposta deste trabalho é analisar o imaginário da comunidade marcana em relação ao demoníaco e como esse tipo de leitura impactava a vida das pessoas naquela conjuntura. Para tanto, buscaremos identificar na perícopes de Mc 3,20-35 os mecanismos demoníacos daquela sociedade e como esse imaginário se refletia no cotidiano da comunidade. Além disso, verificaremos por que as práticas de Jesus envolvendo o exorcismo incomodavam, levando à sua identificação como demônio. Entendemos ser necessário avaliar a atividade taumaturgica de Jesus e a representatividade que ela tinha em seu contexto, bem como o efeito social que produzia e a sua recepção pela comunidade marcana.

**Palavras-chave:** Demônio — Belzebu — Satanás — Evangelho de Marcos — Exorcismo — Taumaturgia — Reino de Deus — Identidade.

CARDOSO, Regina Aparecida Lourenço. The Demonic in Mark 3,20-35. São Bernardo do Campo, UMESP, 2015. Thesis (MA in Religious Studies). Faculty of Humanities and Law, Methodist University of São Paulo (UMESP).

## ABSTRACT

The ancient thought had interpreted all harmful events or personal and psychological illnesses as “satanic influence”. Regarding this background the purpose of this work is to analyze the imagery of Markan community concerning the demonic and how this reading would have impacted the lives of people in that context. In order to carry this out we shall seek to identify, in the passage of Mark 3.20-35, demonic mechanisms of that society and how this imaginary was reflected in the community quotidian. In addition we shall verify the reason why the practices of Jesus involving exorcism caused such a discomfort, leading to his identification as a demon. We regard as necessary to evaluate the thaumaturgical activity of Jesus and its representativeness at the time, as well as the social effect it produced and its reception by Markan community.

**Keywords:** Demon — Beelzebub — Satan — Gospel of Mark — Exorcism — Thaumaturgy — Kingdom of God — Identity.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

National Park, Tel Hazor .....	147
Demônio, guarda da porta, Babilônia .....	148
Demônio, guarda da porta, Pérsia .....	148
Demônio, guarda da porta, Pérsia .....	149

# SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS .....	7
RESUMO.....	9
ABSTRACT .....	10
LISTA DE ILUSTRAÇÕES.....	11
SUMÁRIO .....	12
INTRODUÇÃO .....	16
CAPÍTULO I .....	21
O DEMONÍACO COMO FENÔMENO SOCIAL NO PRIMEIRO SÉCULO .	21
Introdução.....	21
1. Mitos, símbolos, ritos e os caminhos da linguagem.....	22
1.1 Acerca do mito .....	22
1.2 Acerca do símbolo .....	24
1.4 Acerca do rito.....	25
1.4 Acerca da linguagem.....	27
1.5 Acerca do rito e da linguagem .....	31
2. O problema do mal no Antigo Testamento e no Período Intertestamentário .....	34
3. Origem e desenvolvimento da crença judaica em demônios .....	38
3.1 A babilônica .....	39
3.2 A persa .....	39
3.3 A helênica .....	40
3.4 A romana.....	41
4. Designações do mal no Novo Testamento .....	42

5. O demoníaco em Qumran e a personificação do mal.....	45
6. Considerações sobre o demônio .....	47
7. Considerações sobre Satanás .....	50
8. Considerações sobre Belzebu .....	51
9. Formação de identidade no confronto do sagrado com o profano e no embate da pureza com a impureza.....	54
10. O apocalipsismo .....	57
Conclusão .....	59
CAPÍTULO II.....	61
O DEMONÍACO EM MARCOS 3,20-35.....	61
Introdução.....	61
1. Tradução livre de Mc 3,20-35 .....	62
2. Comparação entre Mateus, Marcos e Lucas (ARC – Almeida Revista e Corrigida).....	64
3. Comparação entre o Novo Testamento Interlinear, ARC (Almeida Revista e Corrigida) e a tradução livre.....	67
4. Comparação entre Mateus 12,22-32, Marcos 3,20-30 e Lucas 11,14-23....	69
5. Análise sinótica .....	72
6. A perícop e seu contexto .....	73
6.1 Contexto maior e contexto menor .....	75
7. Estrutura do texto .....	77
8. Comentário exegético.....	80
8.1 Versos introdutórios.....	80
8.2 A acusação .....	81
8.2.1 Possessão e exorcismo.....	82
8.3 Os argumentos de defesa.....	84
8.4 Reino, casa e família .....	86
8.5 Satanás dividido não pode se manter .....	87

8.6 A parábola do forte .....	89
8.7 A blasfêmia .....	90
8.8 Pureza e impureza como elementos identitários .....	92
8.9 A nova família.....	93
8.9.1 Os “seus” .....	95
9. Coesão do texto .....	96
10. Gênero e análise literária .....	98
11. O ambiente de Marcos.....	101
11.1 A influência da dominação helênica .....	102
11.2 A ascensão do império romano .....	103
11.2.1 Demônio ou exército romano?.....	105
12. Jesus em um mundo sobrepujado pelo demônio .....	105
Conclusão .....	106
CAPÍTULO III.....	109
IMAGENS, IMAGINÁRIOS E REPRESENTAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES A PARTIR DO DEMONÍACO .....	109
Introdução.....	109
1. A relação dos termos Belzebu, demônio, Satanás, diabo e espírito imundo no evangelho de Marcos.....	111
2. A contribuição dos ritos, mitos e símbolos para a construção do imaginário do demoníaco .....	112
2.1 A escatologia apocalíptica e a batalha cósmica .....	114
2.2 O mito de combate .....	117
2.3A guerra contra o dragão.....	118
2.4 O Deus amarrador .....	120
3. A taumaturgia como forma de resistência .....	123
4. O demoníaco como formador de identidade pela negação do outro .....	125
5. Sobre pureza e impureza .....	128
6. Implicações das práticas de Jesus.....	129

6.1 A família .....	129
6.2 A parábola da blasfêmia sem perdão .....	130
6.3 Jesus: possuído ou louco? .....	131
Conclusão .....	136
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	140
BIBLIOGRAFIA .....	142
ANEXOS .....	150

# INTRODUÇÃO

O tema que escolhemos para este estudo é bastante instigante. A questão do mal, dos demônios, exorcismos, espíritos malignos ou impuros é sedutora e muitas tentativas de respondê-la ocorreram através dos tempos, de modo que o demoníaco e o mal são formulações presentes nas literaturas de muitos povos, seja como narrativas míticas, contos maravilhosos, lendas, folclores, etc.

É importante detectar o demoníaco como parte do fenômeno religioso e sua relevância no processo simbólico de uma comunidade. Nesse sentido, conjugado ao demoníaco o exorcismo é um tema de valor e que merece maiores aprofundamentos.

Em princípio, o que chama atenção nessa temática são as questões sobrenaturais que o envolvem. Porém, ao investigá-la, percebemos que o problema está diretamente ligado ao nosso dia a dia. Lidamos com a questão do mal e do demoníaco o tempo todo nas comunidades de fé, buscando respostas para a dor, o sofrimento, as desgraças, as doenças, os conflitos, as contendas, as inimizades, as injustiças, etc.

Na figura do diabo existe também a instituição do mal como força organizada, cuja finalidade não é só atingir este ou aquele, mas é direcionada contra tudo e contra todos. [...] O diabo é uma força que o homem percebe como externa e ao mesmo tempo interna a ele.<sup>1</sup>

Mircea Eliade conceitua o demônio como o que é estranho, que é desconhecido, ou como tudo aquilo que ameaça a ordem estabelecida por um grupo ou sociedade.

As sociedades arcaicas e tradicionais concebem o mundo em seu redor como um microcosmos. Nos limites deste mundo fechado começa o domínio do desconhecido, do não-formado. De um lado existe o espaço cosmisado, portanto habitado e organizado — de outro lado, no exterior deste espaço

---

<sup>1</sup> SCHIAVO, Luigi; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient. ). *Dois mil demônios na Decápole: exegese, história, conflitos e interpretações de Mc 5,1-20.1999.275f.* Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1999, p.11.

familiar, existe a região desconhecida e terrível dos demônios, das larvas, dos mortos, dos estrangeiros; numa palavra: o caos, a morte, a noite.<sup>2</sup>

A iconografia religiosa e a arte fizeram inúmeras representações do Diabo no imaginário popular. Ao longo dos anos o demônio foi reproduzido (escrito e pintado) como o elemento que está na origem do mal, do caos, da desordem, da desgraça, da doença e da morte. Essa imagem do demoníaco é relevante para a nossa pesquisa por traduzir o imaginário de um povo, que engloba seus símbolos, sonhos, esperanças, medos, perspectivas, assim como representa seus ideais e identidade.

Escolhemos a perícopes de Mc 3,20-35 por entender que a mesma abrange questões importantes sobre o assunto. A partir desse texto, investigaremos como o mundo simbólico era construído pela comunidade, como o imaginário da época lia as estruturas e onde o demoníaco se situava nesse mundo. Para tanto, tentaremos detectar o conflito na comunidade e quais vozes são ouvidas nele. Na perícopes em questão, Satanás personifica o mal e está relacionado ao demônio e à impureza, tendo o poder de influenciar o ser humano, ideia esta já presente em alguns excertos veterotestamentários — por exemplo, em 1Cr 21,1 foi Satanás quem induziu Davi à batalha e ao pecado. É importante verificar, também, qual a relação entre possessão demoníaca e opressão econômica e como isso se refletia na exclusão social e cultural da época.

Ainda como parte do escopo deste estudo, buscaremos entender, dentro da religião do êxtase e do exorcismo, quem possui quem. Jesus seria mesmo um possesso ou um louco? Ele é possuído por quem? A família seria um empecilho ao seu ministério?

No primeiro capítulo primaremos pela definição de termos considerados importantes e por fazer um mapeamento sobre questões relevantes. Apresentaremos conceitos sobre o mal, o demoníaco, Belzebu, o príncipe dos demônios, demônio, Satanás e como essas concepções contribuíam para a formação da identidade do povo.

É importante entender que Jesus viveu em um mundo com características históricas peculiares, com processo de “aculturação de uma região de fronteira entre mundos diversos como era a Galileia. [...] As tradições israelíticas e a nova cultura global

---

<sup>2</sup> ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Tradução de Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Arcádia, 1979, p.37.

do helenismo encontravam-se exatamente no tempo e no espaço em que Jesus viveu”.<sup>3</sup> Dentro desse panorama diverso, com uma multiplicidade de tradições, ideias e cosmovisões, Jesus compartilhava as mesmas preocupações e a mesma visão de mundo dos seus contemporâneos. A cultura de então lhe fornecia elementos para elaborar suas concepções religiosas e a sua própria identidade.

Consideraremos, também, se a atividade exorcística de Jesus poderia revelar a sua messianidade ou se haveria uma possível interpretação escatológica que reportasse ao mito do combate entre o bem e o mal, um embate cósmico no qual Jesus e seu movimento representariam a luz e o bem, enquanto o mal e as trevas seriam personificados por Satanás e seus demônios. A concepção de um messias que viria para guerrear e libertar o povo se dava devido à exploração sistematizada pelo colonialismo e à desagregação social. As expectativas escatológicas ajudariam a interpretar os acontecimentos como o início do combate final.

A atividade exorcística de Jesus incomodava os poderes de seu tempo e a sua popularidade crescia a ponto das autoridades judaicas de Jerusalém enviarem escribas para espreitar suas ações. Vindos de Jerusalém para a Galileia, os escribas não receram em acusá-lo de ter Belzebu, de estar possuído pelo príncipe dos demônios e de fazer milagres pelo poder dos demônios. A prática mágica de Jesus, revestida com uma conotação popular, era um desafio às agências religiosas oficiais do seu tempo.

No segundo capítulo o foco será a exegese do texto de Mc 3,20-35 e a análise do imaginário da comunidade. O contexto do evangelho de Marcos se caracterizava pela forte crítica que fazia a religiosidade e a economia política da época. Nesse escrito, o demoníaco aparece marcado por uma religiosidade baseada no imaginário místico apocalíptico, ao passo que também representa uma leitura das estruturas sociais e de poder que eram compreendidas como demoníacas e, portanto, objetos do exorcismo.

O estudo do contexto social, político, econômico e religioso se apresenta aqui como de fundamental importância para situar Jesus no tempo em que ele viveu, pregou, ensinou e performou exorcismos. Sua prática mágica seria uma forma de resistência e o

---

<sup>3</sup> CORNELLI, Gabriele; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient. ). *“É um demônio!”* O Jesus histórico e a religião popular. 1998. 232 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1998, p.2.

exorcismo, nessa sociedade, representaria a condenação de um sistema de vida opressor, libertando as pessoas de uma ideologia que desumaniza.

No terceiro capítulo procuraremos demonstrar que, na perícopa de Mc 3,20-35, os religiosos são os verdadeiros inimigos de Deus, os blasfemadores que cumprem a tarefa de Satanás e endemoninham o povo, mantendo-o numa condição de impureza que lhes perpetua o poder.

Os relatos sobre o exorcismo implicam numa ameaça às forças demoníacas. O conflito acontece porque os discursos e as ações de Jesus alcançam uma dimensão libertadora, por isso subversiva. Os poderosos identificavam seus inimigos com o arquidemônio, razão pela qual chamaram Jesus de Belzebu.

A guerra política dos mitos se instaura pela relevância e força das questões simbólicas. Na linguagem simbólico-mítica, demônio seria um arquétipo encarnado que dá forma ao mal e a tudo que ameaça a ordem. Em uma situação como essa seria difícil identificar o outro como inimigo? Como demônio o outro deveria ser expulso? Ele seria uma ameaça à identidade e o poder dos grupos? Essas são algumas das perguntas que tentaremos responder no decorrer da pesquisa.

No que se refere à metodologia, recorreremos à exegese histórico-crítica e fontes literárias. Como referencial teórico utilizaremos principalmente Ched Myers e Irineu Rabuske. Partindo do pressuposto de que Mc 3,20-35 expressa conflitos e questões sociais, servir-nos-emos do método sociológico no levantamento da situação social, política e econômica na Palestina do primeiro século.

É preciso dizer, ainda, que esta pesquisa levará em consideração a questão da aculturação; as fronteiras fluídas; a pluralidade judaica marcada pelo grande número de movimentos dentro do judaísmo e pelas múltiplas culturas existentes na região da Galileia; o modelo centro-periferia do evangelho de Marcos; as heranças culturais decorridas da aproximação dos judeus com outros povos no exílio (babilônicas, assírias, persas, gregas, romanas), as quais formaram o imaginário coletivo do povo e se refletiram na composição dos evangelhos, em especial Marcos. Também procuraremos entender a origem e o desenvolvimento das crenças e tradições relativas ao demoníaco, bem como os seus impactos na construção identitária do povo.

Outro conceito abordado nesta pesquisa diz respeito à linguagem simbólica e como esta intervém, transforma e se reflete na experiência de vida de um determinado grupo social.

Todos esses caminhos convergem para um ponto hermenêutico que nos permitirá, finalmente, lançar um olhar diferente sobre a prática taumatúrgica de Jesus.

# CAPÍTULO I

## O DEMONÍACO COMO FENÔMENO SOCIAL NO PRIMEIRO SÉCULO

### Introdução

Para adentrarmos no estudo do Novo Testamento, em especial o evangelho de Marcos, temos que levar em consideração alguns aspectos que marcaram o mundo judaico na Palestina do primeiro século, dentre eles a dominação helênica e a religiosidade do mundo greco-romano.

Outro enfoque que distingue o mundo judaico da Palestina do primeiro século é a pluralidade caracterizada pelo grande número de movimentos dentro do judaísmo, bem como as muitas culturas existentes na região. Num período de aproximadamente quatro séculos, o judaísmo foi bombardeado por um pluralismo teológico rico em simbologias religiosas, habitado por anjos e demônios, de um lado, e por leis e códigos religiosos, de outro.

A questão do mal e do demoníaco apresentada naquele ambiente resulta do diálogo cultural entre várias ideias e cosmovisões. O contato entre as diferentes culturas — que vão desde os antigos hebreus e seu convívio com os cananeus, egípcios, babilônios, persas, gregos e romanos — explica os conceitos do demoníaco e do mal, bem como as diferentes maneiras pelas quais estes foram vistos no decorrer dos tempos.

Antes, porém, de abordarmos o tema do demoníaco, julgamos por bem tecer algumas considerações acerca de algumas questões que preparam o caminho para

entendê-lo, entre elas a função do mito, do símbolo e do rito, bem como o papel da linguagem como sistema simbólico condutor dos seus conteúdos.

## 1. Mitos, símbolos, ritos e os caminhos da linguagem

### 1.1 Acerca do mito

Nas sociedades arcaicas o mito se constituía em histórias com “caráter sagrado, exemplar e significativo”<sup>4</sup> que possibilitavam a ressignificação da vida, fornecendo parâmetros para a conduta humana. Segundo Eliade, não há uma definição simples para mito, pois se trata de uma “realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares”.<sup>5</sup> Para ele, a definição mais aceita seria a de que:

O mito conta uma história sagrada que relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.<sup>6</sup>

José Severino Croatto entende por mito “o relato de um acontecimento originário no qual os deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa [...]”. O mito, portanto, é um veículo da participação mística<sup>7</sup>. Para Rui de Souza Josgrilberg, “um mito é uma narrativa no horizonte do sagrado que procura dar sentido e fixar ordens originárias de mundo”.<sup>8</sup> Posto que pressupõe paradigmas, o mito interpreta a história e ressignifica o mundo, ao passo que serve também como construtor ou preservador da identidade.

---

<sup>4</sup> ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1994, p.7.

<sup>5</sup> ELIADE, 1994, p.10.

<sup>6</sup> ELIADE, 1994, p.11.

<sup>7</sup> CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001, p.209.

<sup>8</sup> JOSGRILBERG, Rui de S. Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. (org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p.56.

Por ser considerado uma história sagrada, conseqüentemente verdadeira, o mito aponta para realidades presentes e narra acontecimentos primordiais, tornando-se, assim, modelo para os padrões de comportamento humano, pelos quais o homem se transformou no que é hoje, um ser “mortal, sexuado e cultural”.<sup>9</sup> Conhecer os mitos é entender a origem das coisas e, por resultado, exercer poder sobre elas. Trata-se de uma realidade viva à qual o ser humano recorre constantemente.<sup>10</sup>

Entre outras realidades, o mito ajuda a explicar e a entender a origem e os poderes do mal. Por exemplo, o poema *Enuma Elish* apresenta o mito babilônico da criação, segundo o qual o mundo e os seres humanos foram criados a partir do embate entre os deuses. Essa narrativa teogônica apresenta o mal com uma gênese pré-criacional, configurando-se pela oposição de um deus mau (no caso, a deusa Tiamat). Paul Ricoeur afirma que o princípio do mal se inicia na origem das coisas, ou seja, a “origem do mal é coextensiva à origem das coisas”.<sup>11</sup>

Encontram-se Tiamat e Marduk, o mais sábio dos deuses, brigando em combate singular, entrelaçados na briga. O “Senhor” estendeu sua rede para envolvê-la e o vento mau, que seguia Marduk, acertou no seu rosto. Quando Tiamat abriu a boca para devorá-lo, ele colocou dentro dela o Vento Mau para que não pudesse fechar seus lábios. Ao penetrar os furiosos ventos em seu abdome, seu corpo distendeu-se, sua boca ficou totalmente aberta. Marduk lançou a flecha, rasgou seu ventre, atravessou suas entranhas, partindo-a no meio. E assim submetida tirou-lhe a vida. Derrubou seu cadáver para ficar em cima. [...] O “Senhor” pisou as pernas de Tiamat, com o implacável tacape esmagou sua cabeça, quando abriu as artérias de seu sangue. O vento norte a levou para lugares não revelados. Ao vê-lo seus pais ficaram contentes e o exaltaram. Então o “Senhor” parou para contemplar seu cadáver, com o objetivo de desmembrar o mostro e fazer coisas boas. Dividiu Tiamat em duas partes como se fosse um marisco: uma metade ele levantou e construiu o firmamento, colocou uma trava e pôs guardas.<sup>12</sup>

Marduk cortou Tiamat ao meio, fazendo do seu tórax o vácuo entre o céu e a terra. Seus olhos se tornaram a fonte dos rios Eufrates e Tigre. Kingu, filho dela, foi capturado e morto. Seu sangue vermelho foi misturado com a terra surgida do corpo da deusa, dando origem aos seres humanos. Por essa razão Tiamat é adorada como a mãe dos elementos e responsabilizada por tudo o que existe. Tomando a narrativa no *Enuma Elish* como

---

<sup>9</sup> ELIADE, 1994, p.11.

<sup>10</sup> ELIADE, 1994, p.23.

<sup>11</sup> RICOEUR, Paul apud CROATTO, 2001, p.316.

<sup>12</sup> CROATTO, 2001, p.431-432.

paradigma, podemos então dizer que o mito tem a função de recriação, pois o ser humano não sabe lidar com o caos.

## 1.2 Acerca do símbolo

A palavra símbolo vem do grego *symbolon*, termo derivado do verbo *symbolô*, que significa reunir. Assim, num sentido amplo, significa reunir e reconhecer.<sup>13</sup> Ele é a própria constituição da linguagem no sentido de que ela cria um mundo simbólico com a realidade. Os símbolos explicam e integram uma concepção global do cosmo e constituem a linguagem natural dos principais mitos da humanidade.<sup>14</sup>

Em T. Deacon e T. Cashman, o conceito central da linguagem é o símbolo.<sup>15</sup> Este nos remete a outros símbolos, as palavras nos lançam para outras palavras e a linguagem é um sistema de comunicação e comutação. Podemos falar sobre o mundo a partir de símbolos que têm poucas relações com ele. O símbolo é a própria linguagem que permite que habitemos no mundo da cultura.

O símbolo é a evocação do ausente; “não reflete a realidade objetiva, mas busca revelar o profundo, escondido, misterioso, ausente. Preocupa-se em desvelar as raízes ocultas da realidade, os pilares do universo”.<sup>16</sup> Ele relaciona o inexprimível com o mundo concreto, dando sentido ao que está ausente de tal forma que conecta o que aparentemente não tem relação. José Maria Mardones liga o mundo da religião ao mundo do símbolo ao dizer que:

O homem religioso percebe a ‘fala’ ou a ‘revelação’ do mistério da realidade por meio de símbolos. A realidade, em sua profundidade, não se manifesta em linguagem direta, funcional ou utilitária e objetiva, mas o faz indiretamente por meio do símbolo. Portanto, o símbolo não é um mero reflexo da realidade (...), mas revela algo da profundidade e da riqueza inesgotável da realidade, isto é, de seu mistério. O símbolo, nesse caso religioso, ‘revela uma modalidade do

---

<sup>13</sup> NOGUEIRA, P., 2012, p.85.

<sup>14</sup> NOGUEIRA, P. A. S. *Religião na evolução humana: do paradoxo da linguagem ao Homo Symbolicus*. In: FRANCO, Clarissa de; PETRÔNIO, Rodrigo (org. ). *Crença e evidência: aproximações e controvérsias entre religião e teoria evolucionária no pensamento contemporâneo*. São Leopoldo: Unisinos, 2014, p.4

<sup>15</sup> Cf. DEACON, Terrence W. ; CASHMAN, Tyrone. The Role of Symbolic Capacity in the Origins of Religion. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, v.3, n.4, p.1-28,2009. Disponível em: <[http://goo. gl/FnZBV4](http://goo.gl/FnZBV4)>. Acesso em: 11 dez.2014. Veja também NOGUEIRA, P. , 2014, p.3.

<sup>16</sup> MARDONES, José Maria. *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2006, p.92.

real ou uma estrutura do mundo (transcendente) que não é evidente no nível da experiência imediata'.<sup>17</sup>

O universo simbólico presente nas tradições judaicas e nas expectativas messiânicas contribuiu para o imaginário cristão do primeiro século. As narrativas bíblicas retomam os temas sobre o mal por intermédio de representações simbólicas, associando “as imagens que vêm do mundo hebraico, passando pelo persa e pela compreensão apocalíptica do período helenístico, para demonstrar que o anticristo, o adversário da Igreja, é a mesma entidade”.<sup>18</sup> Por exemplo, Apocalipse 12,9<sup>19</sup> mostra o mal numa “dimensão personificada a partir do próprio contexto cultural do grupo, pelos diversos elementos formadores da identidade cristã”.<sup>20</sup>

#### 1.4 Acerca do rito

O rito é um dos pontos mais importantes da religião. Nele o indivíduo se relaciona diretamente com as suas crenças. Os símbolos e as metáforas ajudam a dar forma ao sistema religioso no qual o indivíduo está inserido, ao passo que os ritos chegam a ter repercussão social interna e externa à vida religiosa. Assim como o símbolo e o mito, também o rito é comunicação de conteúdos espirituais, sendo, portanto, um tipo de linguagem.

Sobre a importância do rito Croatto afirma que, “do ponto de vista dos ‘fatos’ religiosos, a expressão ritual é a característica que mais se sobressai em toda religião”. Seria, ainda, o “equivalente gestual do símbolo”. Se o símbolo é a própria constituição da linguagem, o rito é a própria expressão gestual dela. Também se pode dizer que é um “símbolo em ação” — o que acaba levando à afirmação de que o rito, “assim como o símbolo, é uma linguagem primária da experiência religiosa”.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> MARDONES, 2006, p.89.

<sup>18</sup> CARNEIRO, Marcelo da Silva. O mal na Bíblia: a personificação do mal nos escritos do período helênico aos escritos do cristianismo primitivo. *Âncora*, v. VIII, ano 7, p.14, out.2012. Disponível em: <<http://go.gl/e0IJ3l>>. Acesso em: 11 dez.2014.

<sup>19</sup> “Foi precipitado o grande dragão, a antiga serpente, chamada o diabo e Satanás, que engana todo o mundo” (ARA – Almeida Revista e Atualizada).

<sup>20</sup> CARNEIRO, 2012, p.14.

<sup>21</sup> CROATTO, 2001, p.329.

Segundo Croatto, o rito participa da qualidade narrativa do mito, ao passo que este, como componente da linguagem, passa a ser necessário para o rito.<sup>22</sup> Participando tanto do símbolo quanto do mito, o rito estaria entre um e outro, o que fornece uma base para a sua análise.

Klaus Hock situa o rito no campo prático. Para ele, cânticos, hinos, conceitos religiosos, mitos, entre outros, dizem respeito ao domínio teórico da religião. O religioso é expresso, em grande medida, de forma verbal. Já no plano prático, o do rito, “estamos lidando com os atos, com a expressão de emoções e com a conduta”.<sup>23</sup> Para Croatto, o rito diz respeito a uma “prática periódica, de caráter social, submetida a regras precisas”. O autor explica que a palavra latina *ritus* é próxima da palavra sânscrito-védica *rta* (*rita*), a força da ordem cósmica sobre a qual velam divindades como Varuna. É a estrutura normal das coisas, do que acontece no cosmo e na vida. Assim, o rito deixa de ser algo puramente humano, pois é um reflexo do que fizeram os deuses, uma imitação dos seus atos. Com isso ele ganha um caráter divinizado, razão pela qual deve ser repetido.<sup>24</sup>

Essa imitação da ação divina é uma forma de participação no divino. Para Eliade, “não se pode renovar o mundo [...] senão repetindo o que os imortais fizeram *in illo tempore*, renovando a criação<sup>25</sup>. Imitar simbolicamente o gesto primordial<sup>26</sup> — que seria divino — possibilita ligação com o sagrado e define, delimita e justifica o rito.

O mito é falado, contado e pode trazer símbolos em sua linguagem. O ritual, por sua vez, encena a realidade do mito. Sendo assim, o rito narra em forma de gesto o que o mito faz pela linguagem. Ele é uma espécie de linguagem teatralizada que está em consonância com aquela falada ou escrita, relatada pelo mito. Por exemplo, o rito cristão da ceia emprega os símbolos do pão e do vinho, respectivamente o corpo e o sangue de Cristo. Ao repetir o ato de comer o pão e beber o vinho, revive-se o ato de Cristo em entregar o seu corpo na cruz como sacrifício, derramando o seu sangue. O ato de morte

---

<sup>22</sup> CROATTO, 2001, p.329.

<sup>23</sup> HOCK, Klaus. *Introdução à ciência da religião*. São Paulo: Loyola, 2010, p.150.

<sup>24</sup> CROATTO, 2001, p.330.

<sup>25</sup> ELIADE, 1994, p.46.

<sup>26</sup> CROATTO, 2001, p.330-331.

na cruz, embora tenha se dado na esfera humana, tem um caráter divino devido à divindade do Cristo. De certa maneira, pelo rito o ser humano revive o que Cristo viveu.

Croatto diz que “a repetição do acontecimento arquetípico e instaurador permite ao *homo religiosus* realocar-se no cosmo, reciclar a vida, realinhar a esperança e construir uma nova realidade”.<sup>27</sup> Repete-se, revive-se e com isso o ser humano entra em contato com o sagrado, pois a função do rito é colocá-lo em ligação com o transcendente. Essa ligação é racional e emocional, bem como possui efeito social: no caso do nosso exemplo, com seus símbolos, o rito da ceia traz uma nova identidade a quem dele participa. Além do pão ser o corpo, comer dele significa que o praticante faz parte desse corpo e vive em ligação direta com os princípios estabelecidos com a fé cristã. Igualmente, ao beber do vinho o participante diz estar ciente de ser participante do corpo por meio do sangue derramado, o sangue que, na fé cristã, purifica e lava os pecados. Essa prática ritual faz com que o participante relembre constantemente a sua relação com a divindade. “É no rito que a repetição daquela ação divina é mimetizada como ato litúrgico”.<sup>28</sup>

Tudo isso só é possível porque antes a linguagem delimitou, significou e organizou os elementos envolvidos no rito. De acordo com Paulo Nogueira, a “religião não tem apenas seus conteúdos expressos pela linguagem, mas que ela mesma se estrutura por meio da linguagem”.<sup>29</sup> Sem a linguagem não há como manifestar o entendimento sobre os elementos. Assim, a linguagem que antes organizou o mito, agora se reflete no rito, fazendo com que os seus praticantes incorporem significados singulares e diferentes em comparação com outras práticas rituais. O mito concede sentido especial ao rito. “Fecha-o para dar-lhe mais força. O rito é agora um rito-relatado”.<sup>30</sup>

## 1.4 Acerca da linguagem

---

<sup>27</sup> CROATTO, 2001, p.309.

<sup>28</sup> CROATTO, 2001, p.332.

<sup>29</sup> NOGUEIRA, P., 2012, p.9.

<sup>30</sup> CROATTO, 2001, p.333.

Segundo Walter Benjamin, “toda comunicação de conteúdos espirituais é língua, linguagem, sendo a comunicação pela palavra apenas um caso particular”.<sup>31</sup> Assim, linguagem não se restringe apenas a uma forma de comunicação. De acordo com Benjamin, “não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual”.<sup>32</sup> Entretanto, essa essência espiritual só pode ser transmitida à medida que esteja contida na linguagem, ou seja, “a essência linguística das coisas é sua linguagem; aplicada ao ser humano é a sua língua”.<sup>33</sup>

Devido ao fato de desconhecermos as operações linguísticas, nós as executamos, e devido ao fato de ‘podermos dizer tudo aquilo que desejamos’, há uma firme convicção de que os processos de pensamento e fala são duas atividades totalmente diferentes que são combinadas somente para os propósitos práticos da comunicação, mas cada um deles tem seu próprio campo e suas próprias possibilidades independentes. E, além disso, a linguagem oferece os propósitos e as formas para o que usualmente chamamos de ‘expressões de nossos pensamentos’. Naturalmente, a linguagem, quando manifesta-se na fala, está habituada a expressar ‘o que queremos dizer’. Porém, o fenômeno que chamamos ‘o que queremos dizer’, ou ‘o que tínhamos em mente’, ou ‘nossa ideia’, ou o que quer que seja, esse fenômeno é o conteúdo do pensamento: é muito difícil defini-lo como uma essência independente sem o uso de ‘temos como intenção’ ou ‘estrutura psicológica’, etc. Esse conteúdo somente adquire forma quando é expresso, e só desse modo. Isso é formulado pela linguagem e dentro da linguagem.<sup>34</sup>

O ser humano não é apenas um animal biológico, mas cria uma segunda realidade. Desde os primórdios ele desenvolveu a capacidade de “criar intencionalmente marcas ou objetos com formas pré-concebidas”<sup>35</sup>, distinguindo-se como ser da cultura. A condição humana de produzir cultura se efetiva em rituais para se comunicar com o transcendente. Segundo Mikhail Bakhtin, na estrutura da linguagem todas as noções substanciais formam um sistema inabalável, constituído de pares indissolúveis e solidários: o reconhecimento e a compreensão, a cognição e a troca, o diálogo e o monólogo, sejam eles enunciados ou internos, a interlocução entre o destinador e o destinatário, todo signo provido de significação e toda significação associada ao signo, a identidade e a

---

<sup>31</sup>BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011, p.50.

<sup>32</sup> BENJAMIN, 2011, p.51.

<sup>33</sup> BENJAMIN, 2011, p.54.

<sup>34</sup> LOTMAN, Iuri M. *Por uma semiótica da cultura*. Belo Horizonte: FALE; UFMG, 2007, p.14.

<sup>35</sup> MITHEN, Steven. *A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. Tradução de Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. São Paulo: UNESP, 2002, p.260.

variabilidade, o universal e o particular, o social e o individual, a coesão e a divisibilidade, a enunciação e o enunciado.<sup>36</sup>

A linguagem é própria da experiência humana e parte fundamental do horizonte de sentido que cada um dá para a própria vida. Semiotizamos o mundo; tudo tem significado. O mundo faz sentido por causa da linguagem. A capacidade simbólica faz o ser humano ter emoções desenvolvidas pela cultura. Também a religião, que se articula pelos signos visuais e rituais, é um sistema de construção de mundo que, por meio do mito, estrutura-o.

De acordo com P. Nogueira, a religião surge com o desenvolvimento da capacidade simbólica do ser humano. Esta, por sua vez, é decorrente da linguagem.<sup>37</sup> Ao refletir sobre religião, podemos pensar como ela é estruturada pelas linguagens diversas, tais como a corporal, a artística, a oral e a textual. Essas linguagens são construídas com base em um código natural comum e em um código religioso específico. Assim, a linguagem concede forma e estrutura à religião.

Ao considerarmos o papel da religião como sistema de linguagem é necessário entender que o mundo passou a se organizar por meio da palavra; a palavra nos direciona da não-cultura para a cultura. A religião manifesta uma linguagem própria e se articula como conjunto de ritos e mitos que podem ser comunicados. É um sistema de construção de mundo, um discurso que insere o ser no mundo. Nessa rede de interpretações a religião é estruturada por intermédio da linguagem como sistema de comunicação e geração de sentido. Pela linguagem ela possibilita formas de relacionamento entre as pessoas e um sentido para a vida. E essa relação entre pessoas e a religião só é possível porque existe a linguagem como ponte.

A linguagem também se expressa mediante a narrativa. Geralmente, um rito é sistematizado por meio dela que, com o tempo, transforma-se numa narrativa mítica com a qual outros futuramente se relacionarão. Essa narrativa mítica passa a servir de parâmetro para práticas posteriores, de modo que não percam o sentido e continuem organizadas.

---

<sup>36</sup> BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12. ed. São Paulo: HUCITEC, 2006, p.11.

<sup>37</sup> NOGUEIRA, P., 2014, p.2.

A narrativa é uma forma elementar de organizar as coisas, sendo ela “exclusivamente humana, pois é um subproduto emergente da forma com que a cognição simbólica fornecida pela linguagem confere uma capacidade única para organizar e recuperar a informação na memória adquirida em episódios passados de experiência”.<sup>38</sup> Recorrendo às narrativas ordenamos e damos sentido ao mundo; buscamos nas palavras a estrutura e sentido existencial.

Por meio de nossas narrativas sobre nós mesmos e sobre o mundo organizamos e damos sentido a memórias que, em caso contrário, estariam dispersas. Esta organização da memória só é possível por meio da referência simbólica, que se organiza por meio de um sistema de signos em relação uns com os outros, criando uma rede virtual de associações e de possibilidades combinatórias.<sup>39</sup>

A narrativa junta dois tipos de memória: as de procedimentos e as de episódios. Pela ativação da capacidade simbólica nos seres humanos esses dois sistemas originais independentes são conjugados, possibilitando um complexo da linguagem. Esses dois tipos de memória se estabelecem em articulações seriais e processos associativos na linguagem, o que permite organizar a memória episódica em sequência e fazer com que as memórias sequenciais de eventos e conceitos abstratos possam se coordenar, organizar, repetir, simplificar e embelezar cada vez mais complexos processos mnemônicos.

A predisposição narrativa, possível por meio da integração da memória de procedimento e da memória episódica, busca padrões ocultos e faz surgir uma segunda realidade mediante a qual se interpreta o mundo físico e biológico. Essa expansão do repertório emocional permite fusões simbólicas com interações sem precedentes. Por isso não se pode separar a linguagem do seu contexto.

Nessa dinâmica surge o texto como veículo que tem função de transmitir uma mensagem, produzir novas mensagens e gerar memória de tal modo que “um texto tem a capacidade de preservar a memória de seus contextos prévios”. Essa capacidade de memória é parte da memória cultural formada anteriormente e, como resultado, o “texto adquire vida semiótica”.<sup>40</sup> Para Iuri Lotman, cultura enquanto “inteligência coletiva e

---

<sup>38</sup> DEACON; CASHMAN, 2009, p.7. Tradução nossa.

<sup>39</sup> NOGUEIRA, P. , 2014, p.6.

<sup>40</sup> LOTMAN, 2007, p.25.

como memória coletiva é como um mecanismo de conservação, transmissão e recepção de certos textos”.<sup>41</sup>

O limite da linguagem, por ser uma dimensão de comutação, é infinito. O que constitui a espécie humana é a ligação com a constituição simbólica por intermédio da cultura. A linguagem começa na nomeação, ou seja, ao se dar nomes às coisas. Nesse movimento, as metáforas estruturam o mundo como o percebemos. Sua essência é experimentar uma coisa em forma de outra. Assim, metáforas não são meras palavras, mas a própria forma como compreendemos algo. Os conceitos que norteiam os seres humanos são basicamente metafóricos, por isso incompletos.

O discurso sobre a metáfora gira ao redor de duas opções: a) a linguagem é, por sua natureza e originalmente, metafórica, o mecanismo da metáfora dá origem à atividade linguística e toda regra ou convenção posterior nasce para reduzir e disciplinar (e empobrecer) a riqueza metafórica que define o homem como animal simbólico; b) a língua (e qualquer outro sistema semiótico) é mecanismo convencional regido por regras, máquina previsora que diz quais as frases que podem ser geradas ou não, e quais, entre as que podem ser geradas, as que são ‘boas’ ou ‘corretas’, ou dotadas de sentido, e desta máquina a metáfora é a pane, o sobressalto, e, ao mesmo tempo, o motor de renovação.<sup>42</sup>

As metáforas criam redes de metáforas. Das mais concretas passamos as mais imaginativas. Elas se estabelecem pela reverberação, fazendo com que uma rede de metáforas desperte e, vinculada a memórias passadas, leve a novas experiências. Entretanto, as metáforas podem criar redes em que novas metáforas são inseridas.

No dia a dia nos orientamos por metáforas que operam de forma automática e inconsciente. Elas são sempre concretas e podem ser culturalmente determinadas. Os valores da cultura são coerentes com a estrutura metafórica dos seus conceitos fundamentais.

## 1.5 Acerca do rito e da linguagem

A linguagem dá sentido à vida. Podemos acrescentar, ainda, que ela classifica a vida e, por conseguinte, as religiões com seus instrumentos e objetos de culto. De forma geral, as religiões se utilizam do esquema binário de linguagem para qualificar os

---

<sup>41</sup> LOTMAN, 2007, p.53.

<sup>42</sup> ECO, Umberto. *Semiótica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Ática, 1991, p.142-143.

elementos com os quais ela entra em contato. Sejam eles elementos palpáveis ou não, são classificados um em oposição ao outro para facilitar a sua identificação. Para isso são usadas expressões como bem e mal; carnal ou espiritual; luz e trevas; céu e inferno. Mas o tipo de classificação mais importante talvez seja o de profano e sagrado.

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam em duas classes ou dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos traduzidos, relativamente bem, pelas palavras profano e sagrado.<sup>43</sup>

O mundo passa a ser definido por esses termos. Os ritos se apropriam de tais conceitos para estabelecer a relação que o homem deve ter com o objeto que fará parte do ritual. Como exemplo, os ritos de passagem têm em si essa noção de sagrado e profano. O participante sai de um estado profano para um estado sagrado. O bem e o mal são opostos, mas têm uma mesma origem: a moral. A saúde e a doença têm aspectos diferentes, mas também partem de uma mesma origem: a vida. A classificação entre sagrado e profano não provém da mesma fonte. “O sagrado e o profano foram sempre e por toda parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais não há nada em comum”.<sup>44</sup> Isso faz com que o rito de passagem e quaisquer outros ritos que possam ser analisados sob as lentes do sagrado e do profano se tornem especiais. Segundo Émile Durkheim:

A iniciação é uma longa série de cerimônias que têm por objetivo introduzir o jovem na vida religiosa: ele sai, pela primeira vez, do mundo puramente profano onde passou a sua primeira infância, para entrar no âmbito das coisas sagradas [...], Diz-se que nesse momento o jovem morre [...], instantaneamente, substitui a precedente. Ele renasce sob a forma nova.<sup>45</sup>

A classificação binária, nos termos de sagrado e profano, valoriza mais ainda o rito. Nesse sentido, a linguagem pode atribuir alto valor a uma prática ritual. Por abrangência, Croatto afirma que os ritos de iniciação existem em todas as religiões por se tratarem de momentos decisivos na vida do indivíduo, que “não somente nasce, mas também renasce ou se inicia em uma nova forma de ser ou de agir”.<sup>46</sup> Para entrar em um mundo de ordem é preciso, antes, estar em um mundo caótico.

---

<sup>43</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989, p.68.

<sup>44</sup> DURKHEIM, 1989, p.70.

<sup>45</sup> DURKHEIM, 1989, p.70.

<sup>46</sup> CROATTO, 2001, p.360.

Os ritos, no entanto, podem ou não ser parte do contexto religioso. Eles integram diversas camadas sociais: “há ritos de passagem no nascimento, no casamento e a na morte, e pode-se dizer que, em cada um desses casos, se trata sempre de uma iniciação, pois envolve sempre uma mudança radical de regime ontológico e estatuto social”.<sup>47</sup> Em Eliade, esses são ritos normais da sociedade, experimentados por pessoas com ideias religiosas ou secularizadas. Vistos de forma secular, não deixam de ser importantes e ocupam espaço primordial na vida das pessoas, mas, imbuídos de linguagem religiosa, ganham maior importância: em algumas vertentes do cristianismo o batismo de crianças assegura a estas uma salvação e pertença ao reino de Deus, resgatando-as das trevas. Podemos dizer, a partir do pensamento de Durkheim, que se trata de sair de um estado profano em direção ao sagrado. No cristianismo, de forma geral, pelo casamento o homem e a mulher se unem e se tornam uma só carne. Há uma linguagem de mistério envolvida. A noção de inferno ou céu percorre uma gama maior de expressões religiosas e faz com que o rito envolvendo a morte seja visto com maior seriedade. Para religiões com reflexões mais filosóficas e platônicas, a morte é vista como a libertação da alma que estava presa ao corpo.

O que percebemos é que a linguagem é que explica e concede sentido ao rito e faz com que o ser humano se posicione de forma diferente diante dos rituais. No mundo greco-romano havia as chamadas religiões místicas. Aos iniciados nelas tinha-se a expectativa de promover a fecundidade, garantir uma vida pós-morte e permitir a contemplação da divindade e a comunhão com esta. O discurso girava em torno de mistérios revelados. A linguagem atribuía a essas religiões, mais precisamente aos ritos de mistério, uma identidade particular.<sup>48</sup> Demeter aparece como uma dessas divindades das religiões de mistério. Em um mito ela ensina aos eleusinos os seus sagrados mistérios. Croatto cita um antigo hino à deusa narrado por Homero, no qual feliz é o humano que viu os mistérios. Só obterá semelhante destino quem se inicia nos santos ritos e deles participa.<sup>49</sup> A linguagem do hino expressa, no mínimo, uma dualidade entre bom e ruim ao estabelecer critérios para a felicidade humana.

---

<sup>47</sup> ELIADE, 1994, p.150.

<sup>48</sup> CROATTO, 2001, p.361.

<sup>49</sup> CROATTO, 2001, p.361.

A linguagem com todos os seus elementos — sendo linguagem oral, escrita ou gestual — se funde com o rito devido a afinidades e proximidade de conceitos. Talvez a maior diferenciação de um em relação ao outro seja que a linguagem está mais para o campo das ideias. A linguagem explica mais, enquanto o rito vive a explicação na prática. No entanto, são instâncias que se complementam. O rito faz com que a linguagem em torno do divino se torne mais próxima e palpável ao ser humano que, de forma mais vívida e com o uso do seu corpo, pode colocar suas emoções em contato com o divino. Podemos dizer também que a linguagem explica a razão de ser do rito. Ele deixa de ser algo no vazio para vislumbrar a possibilidade de ter sentido ao ser explicado por uma linguagem acessível a quem o vive.

Feitas essas considerações preliminares e tendo em mente as relações entre mito, símbolo, rito e linguagem, passamos à discussão da formação do imaginário envolvendo o mal e o demoníaco no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo.

## 2. O problema do mal no Antigo Testamento e no Período Intertestamentário

Na Bíblia Hebraica não se pode encontrar alguma alusão à existência de um princípio autônomo oposto a Deus. Isso é muito importante se considerarmos que o mundo pagão aparece impregnado de dualismo no intento de propor uma solução ao problema do mal<sup>50</sup>. É apenas no judaísmo tardio que a figura do demônio surge de forma negativa e se expande.<sup>51</sup> Um bom exemplo para ilustrar essa noção se encontra no chamado *Mito dos Vigilantes* (1 Enoque 6-11).

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

<sup>50</sup> BALDUCCI, Corrado. *El Diablo*: “. . . existe y se puede reconocerlo”. 2. ed. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991, p.45.

<sup>51</sup> SCHIAVO, Luigi; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient. ). *Dois mil demônios na Decápole*: exegese, história, conflitos e interpretações de Mc 5,1-20.1999.275 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1999, p.133.

assim executá-lo”. Então eles juraram conjuntamente, obrigando-se a maldições que a todos atingiram. Eram ao todo duzentos os que, nos dias de Jared, haviam descido sobre o cume do monte Hermon. Chamaram-no Hermon porque sobre ele juraram e se comprometeram a maldições comuns (1 Enoque 6,1-5).<sup>52</sup>

Datado no século III a. C., esse texto relata sobre um grupo de anjos, nomeados como vigilantes e liderados por Semiaza, que foram atraídos pela beleza das “filhas dos homens” (mulheres) e conspiram para possuí-las. Pela vivência com esses anjos os seres humanos adquiriram conhecimentos sobre metalurgia e confecção de armas, e às mulheres foram ensinados a ornamentação, a adivinhação, a magia, a astrologia e o cultivo de plantas para fins medicinais (1En 8,1-3).

O mito conta que os vigilantes tiveram relações sexuais com as mulheres e geraram gigantes, os quais destruíam toda a vida ao redor deles, comendo toda a plantação da terra e até mesmo humanos. A humanidade clamou a Deus. Os anjos Miguel, Sariel, Rafael e Gabriel se compadeceram dos clamores e intercederam a Deus em favor dela. Deus enviou Sariel para alertar Noé sobre o julgamento que viria sobre o mundo e Rafael para prender Azazel no deserto até o julgamento final. Haveria, depois, uma purificação (dilúvio), a fim de exterminar os segredos celestiais ensinados. Gabriel é enviado para destruir os gigantes (10,4-12) e a Miguel foi dada a missão de prender Semiaza e seus anjos nos vales profundos da terra até o juízo final.<sup>53</sup> Os gigantes são condenados à destruição, no entanto, com a morte deles, seus espíritos são liberados do corpo e se transformam em espíritos malignos, causando uma propagação de demônios.

Agora os gigantes nascidos da união de espírito com carne serão chamados de espíritos malignos na terra e sobre a terra terão sua morada (...), maus espíritos serão sobre a terra. Os espíritos dos gigantes, os *Nefilins*, oprimem, corrompem, atacam, pelejam, promovem a destruição; comem e não se fartam, bebem e não matam a sede. Esses espíritos atacam homens e mulheres, pois desses procederam (...). Aonde quer que haja sido os espíritos de seu corpo, pereça sua carne até o dia da grande consumação do juízo, com a qual o universo perecerá com os vigilantes e ímpios (15,8-16,1).<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> TERRA, Kenner Roger Cazotto; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient. ). *De guardiões a demônios: a história do imaginário do Pneuma Akartaton e sua relação com o Mito dos Vigilantes*.2010.145 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010, p.17.

<sup>53</sup> TERRA, 2010, p.16-19.

<sup>54</sup> TERRA,2010, p.19.

Ainda que não houvesse uma ideia formada quanto ao mal personificado, alguns termos são empregados para aludi-lo nos escritos veterotestamentários, entre eles Lúcifer, Satã, Satanás, Belial e demônio.

Lúcifer é a tradução do hebraico *Helel*, que significa “ser luminoso” ou “brilhante”. Identificado como a estrela da manhã, o planeta Vênus, que aparece antes do alvorecer, Lúcifer aparece em Ez 28,2-12 e Is 14,12.

Como caíste do céu, ó estrela d'alva [Lúcifer], filho da aurora! Como foste atirado à terra, vencedor das nações! E, no entanto, dizias no teu coração: “Hei de subir até o céu, acima das estrelas de Deus colocarei o meu trono...Subirei acima das nuvens...”. E, contudo, foste precipitado ao Xeol, nas profundezas do abismo (Is 14,12-15).

É possível que o autor do trecho de Isaías tivesse em mente certa tradição mítica ao compor o poema, afirma Luigi Schiavo. Por exemplo, em textos de Ugarit o deus Attar (Vênus) sofre uma queda semelhante à de Helel<sup>55</sup>. Encontrado na mitologia grega, outro ser celeste que cai é Fáeton ou Faetonte, filho de Hélio e da ninfa Climene<sup>56</sup>. Também o livro de Gênesis (6,1-4) introduz o tema da queda dos anjos, que será ampliado posteriormente na literatura enóquica.

Nos desenvolvimentos do mito, pela sua queda “Lúcifer (‘o portador da luz’) se torna Belial, cuja raiz vem de *beli’ôr*, que significa ‘sem luz’”.<sup>57</sup> Sobre Belial, originalmente este “parece ter sido uma antiga divindade fenício-babilonense, considerada inimiga de Javé pelos hebreus e, portanto, má. Nos escritos de Qumran, Belial aparece como o deus do mal por excelência”.<sup>58</sup>

A figura de Satã ou Satanás também é introduzida no Antigo Testamento. Segundo Frederico Dattler, o termo original vem do hebraico **we.˙j;v** (*satã*) e tem múltiplos significados, entre eles adversário, rival, intrigante, tratante, conselheiro cínico, malicioso. Entendida, em geral, como adversário ou acusador perante um tribunal, tal palavra pode ser aplicada a todo o que transitoriamente se opõe a outro. O termo é

<sup>55</sup> SCHIAVO, Luigi. Como é que é sentir o calor? A história de Lúcifer que se tornou demônio por causa da mulher. *Centro de Estudos Anglicanos*, p.2, mai.2013. Disponível em: <[http://goo. gl/KHzVBS](http://goo.gl/KHzVBS)>. Acesso em: 16 fev.2015.

<sup>56</sup> MASSEY, Sergio. *A luz de Faetonte*. São Paulo: Livre Expressão, 2008, p.250.

<sup>57</sup> SCHIAVO, 2013, p.4.

<sup>58</sup> Cf. nota 8 em SCHIAVO, 2013, p.17.

costumeiramente traduzido para o grego como *diábolos* (do verbo *diabállo*), que tem o sentido de caluniar, separar amigos, injuriar, acusar falsamente, seduzir, defraudar, baralhar, posteriormente transposto para o português “diabo”.<sup>59</sup>

No que se refere aos demônios, a definição mais aceita para eles no Antigo Testamento e no período intertestamentário é a de espíritos imundos ou maus que podem causar danos e destruições, bem como doenças e mortes. Eles vivem em ruínas ou desertos e podem ser de vários gêneros.<sup>60</sup> Para alguns pesquisadores, a expressão *‘elohim, rûah ‘elohim* se trata da possessão por um deus ou um espírito ou o levantar-se de um *‘elohim* dos mortos, entendido como um demônio (Êx 31,13; 1Sm10,10 e 16,15-16; 1Sm 28,13; Is 8,9).<sup>61</sup>

Na categoria dos demônios estão contatos os *sedim*, considerados demônios em geral<sup>62</sup>, e os *sê ‘îr îm*, chamados de peludos ou sátiros, algo como “demônio cabeludo”.<sup>63</sup> Aí também se inclui Lilit, tida como um demônio feminino (Is 34,14) que, descrita como um pássaro, pode fazer referência ao pesadelo. Segundo lendas judaicas, Lilit teria sido a primeira mulher de Adão e a “a rainha-demônio da noite”.<sup>64</sup>

Trata-se de uma personagem sedutora que possui cabelos compridos e que voa como uma coruja noturna, visando atacar aqueles que dormem sozinhos, no intuito de ter filhos demônios dos homens por meio de suas poluições noturnas, para roubar crianças e para fazer mal a bebês recém-nascidos. Se não conseguir consumir crianças humanas, ela come até mesmo sua própria prole demoníaca. Porém, é possível que esta que era vista como um demônio noturno fosse apenas um animal noturno, tal como um morcego ou uma coruja.<sup>65</sup>

Podendo significar “abismo profundo”, “destruição” ou “deus irado”, Azazel seria o demônio do deserto, para onde é mandado o bode expiatório (Lv 16,8)<sup>66</sup>, traduzido na LXX e na Vulgata como “bode emissário”. De acordo com Carlos Augusto Vailatti, a

---

<sup>59</sup> DATTLER, Frederico. *O diabo e demônios na Bíblia*. São Paulo: O Recado, 1997 (Col. Bíblia 8), p.4-24.

<sup>60</sup> SCHIAVO, 1999, p.134.

<sup>61</sup> SCHIAVO, 1999, p.136.

<sup>62</sup> VAILATTI, Carlos Augusto. *Manual de demonologia*. São Paulo: Fonte Editorial,2011, p.58.

<sup>63</sup> SCHIAVO, 1999, p.134.

<sup>64</sup> VAILATTI, 2011, p.69.

<sup>65</sup> VAILATTI, 2011, p.69-70.

<sup>66</sup> VAILATTI, 2011, p.134.

literatura judaica descreve Azazel como o “chefe dos demônios” que habita na terra, o qual foi banido para o deserto.<sup>67</sup>

### 3. Origem e desenvolvimento da crença judaica em demônios

Como visto, no Antigo Testamento não se verifica a construção de uma demonologia propriamente dita ou mesmo de uma personificação do mal. Segundo Schiavo, como resultado da teologia javista, inicialmente a ideia do demônio estava ligada a Deus e só mais tarde se torna uma figura independente, associada ao mal.<sup>68</sup>

A concepção dualista sempre foi rejeitada nos textos bíblicos anteriores ao exílio babilônico (VI a. C. ). No pensamento semita, o único autor do bem e do mal é Iahweh, à diferença de outras religiões antigas que acreditavam em um princípio de bem e outro de mal, sendo que as boas obras eram feitas pelo deus bom, enquanto as ruins eram praticadas pelo deus mau.

Aqueles seres que, nos povos em volta de Israel, eram representados como rivais da divindade, na Bíblia são recrutados pelo próprio Deus e tornam-se seu instrumento. Por isso Deus é apresentado também como autor da discórdia entre os povos, contra os quais investe o espírito mau que tem as mesmas funções do demônio.<sup>69</sup>

Embora Israel concebesse a noção de um Deus único, senhor do bem e do mal<sup>70</sup>, a partir do livro de Jó é levantado o problema do mal como uma entidade pessoal, provocando uma transformação na imagem de Satã, que de forma gradativa passa de acusador a tentador e se transforma no grande adversário de Deus.<sup>71</sup>

A constituição de uma demonologia hierarquizada ganha corpo no período do cativeiro babilônico, quando antigas tradições seriam reacendidas e crenças tribais seriam recuperadas, amplificadas, sistematizadas e ressignificadas à luz das tradições mesopotâmicas. Nesse ambiente, a proximidade com povos inimigos agregaria novos

---

<sup>67</sup> VAILATTI, 2011, p.68.

<sup>68</sup> SCHIAVO, 1999, p.133.

<sup>69</sup> MAGGI, Alberto. *Jesus e Belzebu: Satanás e demônios no Evangelho de Marcos*. Aparecida: Santuário, 2003, p.20-21.

<sup>70</sup> NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Ática, 1986, p.5-6.

<sup>71</sup> NOGUEIRA, C., 1986, p.8-9.

representantes malignos ao imaginário judaico — por exemplo, o dragão que simboliza do caos primordial.<sup>72</sup> Nesse período se estruturam também a tradição de Lúcifer e a ideia de Belzebu, que será associado ao chefe dos demônios. Além disso, o contato com o masdeísmo persa seria determinante como o pano de fundo dualista que transformaria os demônios em seres autônomos, implicando no surgimento de uma literatura rica (apocalítica) a partir da qual o demoníaco ganha proeminência não somente no judaísmo, mas no cristianismo que dele irromperia alguns séculos mais tarde.

O imaginário judaico acerca do demoníaco no primeiro século da era comum havia se formado a partir do contato com diversas cosmovisões ao longo da história de Israel. Discorreremos brevemente sobre tais compreensões.

### 3.1 A babilônica

As tradições babilônicas dão conta de que os espíritos infernais andavam à noite pelos povoados, perseguindo as pessoas. Pensava-se que o deus se apresentava pela manhã para acabar com a maquinação dos demônios. Estes, ao amanhecer, eram afugentados pelos raios de Shamash, deus sol do reino de Hamurabi, na Bíblia chamado de Hamraphel nos tempos de Abraão.<sup>73</sup> Na Babilônia se ofereciam sacrifícios para a proteção das doenças, pois elas eram atribuídas à influência do demônio.

### 3.2 A persa

A crença persa é envolta em dualismo e afirma certo racionalismo. Na base da religião persa guerreiam dois princípios: o da vida e o da morte. Na religião de Zoroastro a vida, que leva por símbolo a luz, está personificada em Ormuzd e a morte, simbolizada pelas trevas, chama-se Ahriman. Esse espírito mau atua no mundo dos humanos pervertendo e seduzindo os puros, espalhando vícios e procurando, de toda forma, desviar

---

<sup>72</sup> NOGUEIRA, C., 1986, p.10.

<sup>73</sup> POLZ, P. Amado. *Cristo e os demônios*. Tradução de Germano Mueller. Rio de Janeiro: Vera Cruz, 1942, p.17.

os bons do reino da luz. Na tradição persa ele não existia desde o princípio e haveria um tempo em que seria exterminado.

Segundo P. Amando Polz, Ahriman é assessorado pelos *daêvas* (demônios), as *drujes* (sedutoras), as *peris*, tendo Naçu como a mais terrível, os *yatús* (encantadores), os *janis*, os *çatars*, os *ravis* e os *rarapans*, que seriam os corruptores.<sup>74</sup> Acreditava-se que esses espíritos tinham poder para impedir que a vida se reproduzisse e para intervir na natureza, atrapalhando seu curso natural. Mas haveria um dia em que Ormuzd, junto com os *amschapands*, bons espíritos, aniquilaram o mal do mundo por meio do “fogo acrilosador e purificador”.<sup>75</sup>

A crença judaica se assemelha muito à persa e por isso se acredita que esta seja a sua origem. O imaginário judaico seria uma reinterpretação na qual os israelitas teriam chamado Ormuzd de Iahweh ou Jehová e a Ahriman de Satanás ou Belzebu.<sup>76</sup>

### 3.3 A helênica

Entre os gregos os termos *théos* e *daimon* são empregados para se tratar de seres sobrenaturais. *Théos* é utilizado para exprimir a divindade “como personalidade digna de culto”, enquanto *daimon* seriam “poderes” ou “espíritos” nefastos. Segundo Polz, os grandes épicos e trágicos do classicismo grego conferem os males a um demônio e muito deles seriam as almas dos falecidos.<sup>77</sup>

Para Carlos Roberto Nogueira, a época helenística traz consigo uma nova demonologia, sobretudo pelo contato com a comunidade judaica, que marcaria de modo substancial o pensamento sobre o mal. Entre os séculos II a. C. e I d. C. se desenvolveu uma rica literatura sobre o demoníaco, mormente a partir de textos apócrifos, tendo como fundamento as revelações divinas sobre o futuro. Assim, no livro dos Jubileus (135-105 a. C.) encontramos menções a “espíritos malignos acorrentados”. No

---

<sup>74</sup> POLZ, 1942, p.19.

<sup>75</sup> POLZ, 1942, p.19.

<sup>76</sup> POLZ, 1942, p.19-20.

<sup>77</sup> POLZ, 1942, p.13.

Testamento dos Patriarcas (109-106 a. C.) o demônio aparece como Belial, chefe dos anjos caídos e rival de Deus.<sup>78</sup>

A reforma no antigo politeísmo grego pela escola neoplatônica converge de forma distinta com as tradições do hebraísmo tardio e desenha definitivamente o perfil do diabo cristão. As tradições helênicas que estabeleciam uma hierarquia desses demônios foram assimiladas pela religiosidade judaica. Com a tradução dos livros sagrados para o grego, no II século d. C., os ídolos e divindades pagãs foram traduzidos como demônios. Várias tradições orais de espíritos maus foram incorporadas pelos hebreus, sendo incluídas nos apócrifos e, posteriormente, nos evangelhos e no Apocalipse.<sup>79</sup> Desse modo, desenvolveu-se uma demonologia mais estruturada, constituindo-se, mais adiante, numa doutrina escatológica que refletiu esperanças messiânicas na literatura apocalíptica.

### 3.4 A romana

Os romanos, assim como os gregos, criam que “a todo efeito espiritual ficasse imanente um espírito individual e vivo”<sup>80</sup>, porém usavam o termo “gênio” e não demônio. Acreditavam se tratar de seres numerosíssimos, com poderes ilimitados, cuja ação se estendia aos homens e à natureza. A crença em demônio entre os romanos (assim como entre os gregos) se distinguiu em duas fases: a primeira se caracterizou pela personificação das forças da natureza e a segunda pela interpretação panteísta dos mitos.<sup>81</sup>

Entre os fatores que tiveram forte influência no imaginário judaico e cristão da época romana está a revolta dos macabeus perante as várias intervenções de Antíoco IV Epífanes (século II a. C.). Segundo Richard Horsley e John Hanson, “a violenta repressão popular na reforma helenizante ordenada por Antíoco Epífanes causou uma intensa crise

---

<sup>78</sup> NOGUEIRA, C., 1986, p.12.

<sup>79</sup> NOGUEIRA, C., 1986, p.12.

<sup>80</sup> POLZ, 1942, p.15.

<sup>81</sup> POLZ, 1942, p.15.

de fé para os judeus”.<sup>82</sup> A revolta acarretou a fragmentação da sociedade judaica e as disputas pelo poder eram constantes, o que resultou na formação de grupos distintos. Tal diversidade possibilitou o ressurgimento do apocalipsismo, com uma linguagem permeada por figuras angélicas e demoníacas.<sup>83</sup> A hierarquização sistematizada pelo apocalipsismo viabilizou a “cristalização na imagem personificada do mal, assim como também das forças do bem”.<sup>84</sup>

O período que cerca o movimento de Jesus teve aspectos transicionais e revolucionários, com acontecimentos altamente significativos para história posterior. Destacaram-se o Templo como sinal do favor de Deus, a vida e morte do Jesus histórico e a revolta judaica de 66-70 d. C. Não é objetivo da pesquisa perpassar todos esses temas, mas mostrar que tais imaginários contribuíram para dar contornos à questão do mal e do demoníaco para o judaísmo apocalíptico.

#### 4. Designações do mal no Novo Testamento

Os termos neotestamentários mais comuns em referência ao mal são demônio, diabo, Beelzebul e espírito imundo.

Demônio (*daimon*, *daimón*) aparece 77 vezes no Novo Testamento. No grego clássico essa palavra poderia significar “espírito protetor” e, num período grego-romano tardio, passou a representar os espíritos protetores das famílias. Só mais tarde veio a indicar espíritos maus, que cometem perversidades e dominam suas vítimas.<sup>85</sup> O termo *daimón* é utilizado por Mateus com o diminutivo *daimonion*, que se refere aos deuses pagãos, sobretudo na teologia paulina (1Co 10,21-21 e At 17). Aparece também o particípio *daimonizomej*, “endemoninhado”, para definir a influência e/ou controle exercido sobre um ser humano por um demônio presente na pessoa.<sup>86</sup> Abordaremos o conceito de demônio de forma mais detida adiante.

---

<sup>82</sup> HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995, p.33.

<sup>83</sup> CARNEIRO, 2012, p.6.

<sup>84</sup> CARNEIRO, 2012, p.6.

<sup>85</sup> SCHIAVO, 1999, p.140-141.

<sup>86</sup> SCHIAVO, 1999, p.141.

Empregado como equivalente do hebraico *satã* na LXX, diabo (*diaba, llw, diabollo*), em sentido literal, significa “atravessar o caminho” ou “jogar no meio”<sup>87</sup>, mas ainda pode ter o sentido de separar, dividir, fazer tropeçar, derrubar, cair. Joan O’Grady dá à palavra também o significado de “acusador” ou “agressor”.<sup>88</sup> No Novo Testamento o seu papel é derrubar, condenar, dividir, separar, armar o laço, etc. Voltaremos à discussão do termo em momento ulterior, ao tratarmos da figura de Satã/Satanás.

Beelzebul era popularmente conhecido como o nome próprio do príncipe dos demônios, interpretado como “senhor das moscas” — para os judeus, “deus do esterco”. O termo foi aplicado a Jesus pelos escribas quando afirmaram que ele tinha um espírito mau (Mc 3,23)<sup>89</sup>, mas nunca é usado por ele. Faremos considerações complementares acerca dessa designação posteriormente.

O termo espírito imundo (*pneu/ma akaqaron, pneuma akatharon*) “foi utilizado por Marcos para definir demônio com conotações que só aparecem nos sinóticos”.<sup>90</sup> *Pneu/ma* significa “vento” ou “sopro” e o adjetivo “imundo” é traduzido da palavra *akaqaron*. O caráter do espírito é imundo e esse adjetivo tem origem na palavra *kaqai, rw (kathairo)*, traduzida como “purificar”. Trata-se de um espírito contrário a Deus, associado à impureza religiosa e cuja função consiste em tornar os homens incompatíveis como a natureza divina e, portanto, incapazes de entrar em comunhão com ela. Pode também alienar o ser humano, apoderar-se dele e possuí-lo.<sup>91</sup> Os espíritos imundos devem ser exorcizados.<sup>92</sup>

O adjetivo *a, kaqar, rton* é empregado por Marcos cerca de trinta vezes e pode significar:<sup>93</sup>

---

<sup>87</sup> SCHIAVO, 1999, p.141.

<sup>88</sup> O’GRADY, Joan. *Satã: o príncipe das trevas*. Tradução de José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1991, p.21.

<sup>89</sup> SCHIAVO, 1999, p.142.

<sup>90</sup> SCHIAVO, 1999, p.142.

<sup>91</sup> SCHIAVO, 1999, p.142.

<sup>92</sup> RABUSKE, Irineu. *Jesus exorcista: estudo exegético e hermenêutico de Mc 3,20-30*. São Paulo: Paulinas, 2001, p.166.

<sup>93</sup> SCHIAVO, 1999, p.140-142.

- Algo contaminado, idolatria (contaminado pelo contato com os pagãos idólatras, 2Co 6,16-17).<sup>94</sup> Relaciona-se à questão ritual.
- Vícios e prostituição (Ap 17,4).<sup>95</sup> Relaciona-se à questão moral.
- Demônios e espíritos imundos (causam doenças e todo tipo de males, Mt 10,1). Relaciona-se ao campo religioso (Mc 1,23; 3,11; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,25).<sup>96</sup>

No encontro entre o pensamento helênico e o semita, Jesus e Satanás estão em guerra. Essa maneira de ver o mundo é adquirida pelos apóstolos, o que levou as comunidades cristãs a elaborar escritos nos quais esse embate contra o demônio ganha muita importância<sup>97</sup>, pois as estruturas reguladoras da vida no primeiro século são lidas e interpretadas a partir de códigos dos quais o demoníaco também é parte. Esse tipo de leitura da realidade impactava a vida das pessoas nas comunidades do primeiro século por trazer uma conotação de pertença ou de identidade a um determinado grupo.<sup>98</sup>

Tais questões irão aparecer em outras vertentes do cristianismo primitivo, bem como nos escritos canônicos e também naqueles denominados apócrifos. Os evangelhos relatam de forma clara o embate entre Jesus e as forças satânicas. Os relatos de cura e libertação dos oprimidos, assim como a expulsão de demônios, são tentativas de impedir o avanço do mal. Marcos é o evangelho que mais tem registros dessa luta. Possivelmente influenciado pela guerra judaica (66-70 d. C.), Marcos mostra a ação demoníaca por meio da lei (Mc 1,21-28), das legiões romanas instaladas na Palestina (5,1-20), da doença (9,14-29), do preconceito e exclusão social (7,24-30), apontando para proximidade do reino de Deus.<sup>99</sup>

Marcos apresenta Jesus sempre de forma progressiva, ampliando pouco a pouco o seu raio de ação.<sup>100</sup> Para Schiavo, os milagres são de suma importância porque indicam a criação de uma nova ordem. Nas palavras de Ched Myers, “curar, alimentar e viajar por

---

<sup>94</sup> SCHIAVO, 1999, p.143.

<sup>95</sup> SCHIAVO, 1999, p.143.

<sup>96</sup> SCHIAVO, 1999, p.143.

<sup>97</sup> CARNEIRO, 2012, p.13.

<sup>98</sup> HORSLEY; HANSON, 1995, p.30.

<sup>99</sup> HORSLEY; HANSON, 1995, p.13.

<sup>100</sup> SCHIAVO, 1999, p.76.

parte de Jesus articulam criação de nova ordem bem no meio da antiga, com que ele rompeu a campanha com Cafarnaum”.<sup>101</sup>

Nas cartas paulinas a personificação do mal perde força e o termo diabo aparece mais nos textos deuteropaulinos (Ef 4,27; 6,11; 1Tm 3,6-7; 2Tm 2,26). Já o nome Satanás surge no sentido de advertir e exortar a comunidade (1Co 5,5; 1Co 7,5; 2Co 2,10). Em 2Co 11,14 Paulo mostra a capacidade de Satanás em se transfigurar em “anjo de luz”. Para os tessalonicenses ele escreve a respeito do poder dessa entidade para impedir o seu retorno a Tessalônica (1Ts 2,18) e, em 2Ts 2,9, do poder que ela tem sobre o Anticristo.<sup>102</sup>

Essa expressão anticristo, a quem Paulo chama de “o iníquo”, é usada, na verdade apenas pelo autor das epístolas de 1 e 2 João, referindo-se aos grupos que se afastaram da comunidade por ensinarem que Jesus não veio em carne: seriam em última análise grupos gnósticos, ou pré-gnósticos (cf. 1Jo 2,22; 4,3; 2Jo 1,7). João usa uma terminologia radical para indicar a atitude de grupos antagônicos.<sup>103</sup>

Os grupos, geralmente, queriam legitimar suas ideologias e afirmar uma relação de pertença à sua comunidade. Por isso havia conflitos com coligações dissidentes e antagônicas que eram desprezadas por serem consideradas hostis.

## 5. O demoníaco em Qumran e a personificação do mal

A natureza dos rolos encontrados em Qumran e do grupo de pessoas teoricamente vinculadas a eles são um profundo mistério. Para alguns estudiosos, os moradores de Qumran constituíam uma coletividade dentro de um movimento mais amplo (os essênios), enquanto outros recorrem à origem asmonéia da comunidade e negam esse caráter sectário<sup>104</sup>. Para Horsley e Hanson, a origem mais provável da comunidade qumranita seria uma reação à assunção ilegítima do sumo sacerdote pelos asmoneus,

---

<sup>101</sup>MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992 (Col. Grande Comentário Bíblico), p.232.

<sup>102</sup> CARNEIRO, 2012, p.14.

<sup>103</sup> CARNEIRO, 2012, p.14.

<sup>104</sup> BLANCO, Carlos. *El pensamiento de la apocalíptica judía: ensayo filosófico-teológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2013, p.44.

momento em que muitos *hasidim* foram para o deserto, junto ao Mar Morto, para continuar a preparação para o advento do Reino de Deus.<sup>105</sup>

Nos escritos de Qumran há registros que dão conta da guerra escatológica entre o messias e Belial, com suas hostes de demônios. Assim sendo, na literatura qumrânica Deus criou o bem e o mal, o que aponta para um dualismo bem fixado nesse braço da teologia judaica, o que pode ser observado a partir de textos como 1QS 3,1-4,26; 1QH 9,5-38,5,1-12; 1QM e, em especial, o Tratado dos Espíritos em 1QS III 13-IV 26.<sup>106</sup>

Vários textos produzidos em Qumran se caracterizam por uma divisão entre aqueles que pertencem a Deus e os que pertencem ao lado oposto.<sup>107</sup> Em QS e 1QM se destacam os filhos das trevas e os filhos da luz, que correspondem a espíritos da luz e espíritos das trevas, espírito da verdade e espírito da injustiça — dois grupos regidos pelos seus respectivos líderes: o príncipe da luz e o anjo das trevas. Por sua vez, os homens escolhem o caminho da luz ou o caminho da escuridão por meio de suas obras. Os filhos da luz devem se separar dos filhos das trevas até que, finalmente, haja uma luta escatológica que culmine no aniquilamento destes.<sup>108</sup>

A visão dos essênios tinha como conceito escatológico ser o verdadeiro povo de Deus. A fixação nas cavernas em Kirbet Qumran, nas proximidades do Mar Morto, tinha por objetivo a sua separação do povo da Judéia para preservação da pureza cultural. Esse povo não se conformava com a opressão estrangeira e não aceitava o modo como as autoridades judaicas e os sacerdotes reagiam a ela.

Josefo fala da resistência dos essênios perante os romanos, especialmente nos anos de 66-70 d. C. , durante a Guerra Judaico-Romana: a guerra contra os romanos tem demonstrado o valor de sua alma em todos os aspectos. Nela tinham sido torturados, retorcidos, queimados, tinham sofrido fraturas em seu corpo e tinham sido submetidos a todo tipo de tortura para que pronunciassem alguma blasfêmia contra seu legislador e que comessem algum dos alimentos que lhe são proibidos. Mas eles não cederam em nenhuma das coisas, nem tampouco trataram de atrair a si o favor de seus torturadores mediante súplicas, nem choraram diante deles. Com sorrisos em meio às torturas e com sarcasmo entregavam alegres suas almas a seus executores, como se fossem recebê-las de novo.<sup>109</sup>

<sup>105</sup> HORSLEY; HANSON, 1995, p.38.

<sup>106</sup> Manuscritos de Qumran.

<sup>107</sup> BERGER, Klaus. *Qumrán y Jesús: ¿la verdad oculta?* Buenos Aires: Lumen, 1996, p.141.

<sup>108</sup> BERGER, 1996, p.142.

<sup>109</sup> JOSEFO, Flávio apud CARNEIRO, 2012, p.10-13.

Para Elaine Pagels, “se Satanás já não existisse na tradição judaica, os essênios o teriam inventado”.<sup>110</sup> Como um grupo radical, eles tinham como referencial religioso a “guerra cósmica entre Deus e seus aliados angelicais e humanos contra Satanás ou Beliar e seus aliados demoníacos e humanos”.<sup>111</sup> Eles se retiraram do processo político, pois acreditavam que iriam “preparar o caminho do Senhor”.<sup>112</sup> Também criam na imortalidade da alma e no juízo final, assim como numa guerra em um cosmo escatológico, o que reforça a visão dualista.<sup>113</sup>

Os registros escritos pela comunidade essênia em Qumran respondem às perspectivas das comunidades do cristianismo primitivo e nos ajudam a entender as questões imagéticas envolvidas naquele contexto, bem como nos aproximam das comunidades da região da Galileia. Qumran foi denominada, segundo John J. Collins, “uma ‘comunidade apocalíptica’ e considerada como oferecendo uma oportunidade única para o estudo do contexto institucional do pensamento apocalíptico”.<sup>114</sup>

## 6. Considerações sobre o demônio

Num primeiro momento a palavra demônio não se referia a um ser maléfico, tal como reconhecido na cultura ocidental. Derivado da raiz grega *daimōn*, *daimonion*<sup>115</sup>, demônio poderia ser um gênio bom ou mal, que controla as pessoas.

No Antigo Testamento alguns seres são apresentados com essa categoria de gênio. Entre eles, os já mencionados *sedîm* designavam um gênio protetor. Estes, entretanto, na

---

<sup>110</sup> PAGELS, Elaine. *As origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Tradução de Ruy Jungmann. 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996, p.88.

<sup>111</sup> PAGELS, 1996, p.88.

<sup>112</sup> HORSLEY; HANSON, 1995, p.121.

<sup>113</sup> CARNEIRO, 2012, p.10-13.

<sup>114</sup> COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. Tradução de Carlos Guilherme da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010, p.213.

<sup>115</sup> “Esse termo grego serve à LXX para traduzir muitas palavras hebraicas, cuja acepção é muito variada. No NT, à exceção de Mateus 8,31, e geralmente na literatura pseudepigráfica e apócrifa, encontra-se o neutro *daimonion*, “ser divino”, em lugar de *daimōn*. A tradução desses vocábulos por “demônio”, entre os modernos, sinônimo de diabo ou de anjo decaído, é anacrônica, ou na melhor das hipóteses, aproximativa” (DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA. Tradução de Ary E. Pintarelli e Orlando A. Bernardi. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2013, p.371).

época talmúdica foram identificados com o espírito antagônico ou Ahriman, o gênio do mal do zoroastrismo e, sob os sassânidas, tornaram-se um espírito maligno.

O nome de Gad (Is 65,11), de Qeteb, responsável pela insolação (Sl 91,6), a palavra *'elilim*, “nada”, no Salmo 96,5, são traduzidos na LXX por “demônio” ou “demônios”. O mesmo aconteceu com *siyyim*, “gatos selvagens”, ou outros animais soturnos, em Isaías 34,14, e *'s irim*, “sátiros”, em Isaías 13,21. Essas traduções refletem em parte concepções inspiradas na mitologia helenista. Outros gênios ou deuses do AT são com frequência considerados demônios; é especialmente o caso de Lilit (Is 34,14; Jó 18,15), um nefasto gênio feminino, de Mot, o deus sírio cananeu dos infernos, de Deber, deus da peste, de Resef, um dos grandes deuses do panteão sírio-cananeu, de Azazel, que desempenha um papel no ritual dos dias das expiações.<sup>116</sup>

Apesar das influências recebidas, em especial dos povos da Mesopotâmia<sup>117</sup>, é preciso ressaltar que o Antigo Testamento não emprega um nome genérico para designar os demônios ou espíritos maus. É nos apócrifos veterotestamentários que o caráter de sedutores de homens e inimigos de Deus atribuído aos demônios aparece mais explicitamente, em especial na literatura enóquica, em que são apresentados como anjos caídos e espíritos impuros.<sup>118</sup>

Na literatura rabínica os demônios desempenham um papel mais importante. Sua principal função consiste em causar mal aos humanos por meio de dano corporal, atentando contra as suas vidas. Eles são designados às habitações impuras e estão sujeitos a necessidades materiais. Entre as várias alcunhas, a mais popular é espírito impuro.<sup>119</sup>

Em função da influência do dualismo iraniano, em especial nos últimos séculos antes da era comum, a época intertestamentária mostra uma mudança nas concepções judaicas, com o surgimento de conceitos sobre espíritos opostos a Deus. Estes são “espíritos do mal”, denominados de Belial ou Beliar, Asmodeu (Tobias 3,8-17), Satanás, Mastema<sup>120</sup> (Jubileus 11,5-1; 17,16). No Novo Testamento tais espíritos aparecem na figura de um chefe que recebe nomes como Diabo (Mt 25,41; Ef 6,11), Satanás (Lc 11,18;

<sup>116</sup> DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, 2013, p.372.

<sup>117</sup> A crença mesopotâmica considerava obra do demônio todos os males que não tivessem uma causa natural. Para os povos dessa região, os demônios apresentavam forma híbrida, meio humana e meio animal, seu número era quase ilimitado e para expulsá-los era necessário saber seus nomes (cf. MACKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983, p.225).

<sup>118</sup> AUSEJO, Serafín de. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder, 1963. v.27-28, p.451.

<sup>119</sup> AUSEJO, 1963, v.27-28, p.451.

<sup>120</sup> Mastema personifica o mal na mitologia judaica. Nos fragmentos Zadokite e Manuscritos do Mar Morto, ele é o anjo do mal. A palavra Mastema aparece pela primeira vez na literatura do Período do Segundo Templo como uma personificação do hebraico *Mastemah* (מַסְתֵּמָה), que significa “ódio”, “hostilidade”, “inimizade”, ou “perseguição”.

2 Co 12,7), Príncipe das potestades do ar (Ef 2,2), Dragão (Ap 12,7), Belzebu (Mt 19,25; 12,24.27; Mc 3,22; Lc 11,15-19).<sup>121</sup>

A demonologia neotestamentária se baseia naquelas desenvolvidas pelo judaísmo e pelo helenismo, incluindo os demônios na esfera da moral, na luta contra Deus e seu reino, ao passo que, mediante a fé em Cristo, livra os homens do temor a eles que dominava a fé popular da época.<sup>122</sup> Acreditava-se que energias espirituais demoníacas e divinas poderiam conviver entre os humanos e impeli-los à ação.<sup>123</sup>

Outro título empregado para designar o governante espiritual do mal no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo é Arconte, derivado de *archon*, que significa “alto funcionário” ou “magistrado”. No período helenístico o prefixo *arc* era muito comum e se tornou largamente empregado para uma variedade autoridades públicas. No início da era romana o vocábulo começou a ser usado no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo. Depois, no neoplatonismo e gnosticismo, passou a designar seres sobrenaturais que participavam de uma hierarquia comparável a uma estrutura política ou militar.<sup>124</sup>

*Archon* também foi empregado na LXX para traduzir palavras hebraicas diferentes e que tinham significados tais como “chefe”, “cabeça”, “líder” ou “governante”<sup>125</sup> — termos que indicam uma posição de liderança militar, política ou sacerdotal. Satã é, às vezes, chamado nos evangelhos sinóticos de *archōn tōn daimoniōn*, “príncipe dos demônios” (Mt 9,34; Mc 3,22; Lc 11,15) e Mastema, “chefe dos espíritos”, pois os demônios, assim como os anjos, eram pensados na forma organizada de uma hierarquia política. Em LQS 3,13-4,26 Satanás é chamado de “príncipe do domínio da impiedade”; em 1QM 17,5-6, “príncipe do poder do ar”; em Efésios 2,2, “o príncipe do poder do ar”, isto é, príncipe cujo domínio é o ar.<sup>126</sup>

Carl Sagan argumenta que os platônicos e os neoplatônicos, para os quais os demônios eram divididos entre bons e maus, influenciaram a filosofia cristã e, por

<sup>121</sup> DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, 2013, p.372.

<sup>122</sup> AUSEJO, 1963, v.27-28, p.450-453.

<sup>123</sup> PAGELS, 1996, p.164.

<sup>124</sup> VAN DER TOORN, Karel; BECKING, Bob; VAN DER HORST, Pieter W. (ed. ). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2nd extensively rev. ed. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999, p.82.

<sup>125</sup> VAN DER TOORN; BECKING; VAN DER HORST, 1999, p.83.

<sup>126</sup> VAN DER TOORN; BECKING; VAN DER HORST, 1999, p.83.

consequente, a sua compreensão acerca do demoníaco. Nessa linha, os primeiros Pais da Igreja tinham os deuses pagãos como demônios ou anjos caídos. Estes desciam dos céus e tinham relações sexuais com as mulheres. Os demônios sedutores das mulheres eram denominados íncubos e os que seduziam os homens, súcubos. Alguns dos Pais, entre eles Agostinho, acreditavam que as bruxas eram frutos dessas uniões. Agostinho converte os demônios em diabos, essencialmente malignos, e os chama de “animais aéreos”. Para ele, “os deuses ocupam as regiões mais elevadas, os homens as mais baixas, os demônios a região intermediária” (livro VII de *A cidade de Deus*, iniciado em 413). Também Tertuliano acreditava que os demônios têm a sua moradia no ar.<sup>127</sup>

## 7. Considerações sobre Satanás

Segundo Vailatti, o vocábulo Satanás vem do hebraico *satã* e estava etimologicamente relacionado a muitos significados. Entretanto, o sentido mais adequado seria “adversário”, “contrário”, “contendor”, “competidor”, “antagonista”, “rival” e “inimigo”.<sup>128</sup>

Exceto por 1Cr 21,1, Satã é uma palavra que sempre aparece acompanhada de artigo no Antigo Testamento, sinalizando um nome próprio. Inúmeras vezes a LXX a traduz por *diabollos*, no sentido de “acusador” ou “caluniador”, termo utilizado no Novo Testamento indiferentemente.

A acepção básica da palavra é de “acusador num tribunal”, podendo assumir sentido militar ou político.<sup>129</sup> De acordo com Alberto Maggi, Marcos é o único evangelista que utiliza o hebraico Satanás ao invés do grego diabo<sup>130</sup>, embora possamos entender que ambos os termos são designados para o mesmo conceito. Ele teria optado por Satanás por considerá-lo um inimigo interno, mais perigoso do que os externos. A esse respeito Elaine Pagels afirma que os israelitas usavam imagens mitológicas de monstros e dragões para se referir aos inimigos externos de Israel. Porém, para acusar os seus próprios inimigos os judeus utilizavam a imagem de um ser “importante e traiçoeiro”

<sup>127</sup> SAGAN, Carl. *Um mundo assobrado pelos demônios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.105.

<sup>128</sup> VAILATTI, 2011, p.37-38.

<sup>129</sup> MACKENZIE, 1983, p.852.

<sup>130</sup> MAGGI, 2003, p.101.

do séquito divino, que teria sido um anjo ardiloso a quem chamavam de Satanás. Assim sendo, os inimigos internos seriam seres “sobre-humanos”, mais perigosos do que os inimigos externos.<sup>131</sup>

O maior e mais perigoso dos inimigos não surgiu como forasteiro, estrangeiro ou estranho. Satanás não é o inimigo distante, mas o inimigo íntimo — o colega em quem confiamos, o companheiro próximo, o irmão. É o tipo de pessoa de cuja lealdade e boa vontade dependem o bem estar da família e da sociedade, mas que se torna, de repente, ciumento e hostil. Qualquer que seja a versão sobre a sua origem que se escolha, e há muitas, todas o descrevem como um inimigo íntimo — a característica que o qualifica tão bem para expressar o conflito entre os grupos judeus. Os que perguntavam como poderia o anjo de Deus tornar-se inimigo de Deus? Indagavam na verdade como poderia um de nós tornar-se um deles?<sup>132</sup>

As histórias bíblicas apresentam Satanás como filho de Deus com poder para prejudicar o ser humano (Jó - 2,7); como anjo obstrutor enviado por Deus para prevenir o homem de cometer um grande erro (Balaão - Nm 22,32); como causador de dissidência no meio do povo; como acusador do servo do Senhor (Josué - Zc 3,1).

Relendo descrições bíblicas e extrabíblicas sobre anjos, constatei, em primeiro lugar, o que muitos estudiosos haviam sugerido: que embora eles apareçam com frequência na Bíblia Hebraica, Satanás, ao lado de outros anjos decaídos, ou seres demoníacos, era virtualmente ignorado. Mas, entre certos grupos judaicos do século I, incluindo com destaque os essênios (que se consideravam aliados dos anjos) e os seguidores de Jesus, a figura chamada Satã, Belzebu ou Belial começou a adquirir também uma importância fundamental.<sup>133</sup>

As narrativas que elevaram a imagem de Satanás tiveram impacto sobre os radicais da comunidade judaica e contribuíram para a separação de grupos, de modo que as diferentes visões de mundo cooperaram para formar a identidade do povo ou até mesmo para redefini-la.

## 8. Considerações sobre Belzebu

A perícopes de Marcos 3,20-35, que está na base do nosso estudo, associa Belzebu ao chefe dos demônios. A etimologia e significação do nome são incertas, mas correspondem, para alguns, ao Baal-Zebub conhecido do Antigo Testamento, deus dos filisteus. O termo era empregado como nome próprio e como nome comum, significando

---

<sup>131</sup> PAGELS, 1996, p.65-66.

<sup>132</sup> PAGELS, 1996, p.79.

<sup>133</sup> PAGELS, 1996, p.15.

o “senhor”, o “proprietário”.<sup>134</sup> Nessa acepção poderia se referir ao dono de uma mulher, de um escravo, de um terreno.<sup>135</sup>

Embora tenha caráter de título e o nome seja usado para indicar muitos deuses, quando não havia qualificação Baal se referia ao deus da tempestade:

O termo nada mais é que um título, que significa “senhor”. No entanto, é o mais difundido nome do deus da tempestade entre os semitas da Síria e de Canaã a partir do terceiro milênio a. C. O nome próprio do deus é, de fato, Haddu, ou Hadad, em aramaico. Ele aparece sob a forma de à-da em Ebla, Addu em Mari e Hdem Ugarit. O título de Baal indica sua posição de zebul, “príncipe”, e se torna praticamente o equivalente a um nome próprio. A tempestade na qual o deus revela o seu poder é inseparável da chuva, que traz fertilidade à terra e permite que os homens vivam. Portanto, Baal é também o deus da fertilidade e é considerado o filho de Dagon, o deus do trigo e da agricultura. Ele representa o papel principal nos textos mitológicos de Ugarit, e os numerosos antropônimos e topônimos palestinos que trazem o nome de Baal indicam que ele foi muito venerado também em Canaã. Seus lugares santos privilegiados, onde ele se revela em todo seu brilho, são as montanhas, sobre as quais a tempestade manifesta o poder de Baal melhor do que em outros lugares.<sup>136</sup>

Podemos inferir que Baal teve uma pluralidade de formas e uma multiplicidade de lugares santos, guardando também estreita relação com o deus babilônico Bel-Marduk.<sup>137</sup> Segundo Serafín Ausejo, na Síria e na Palestina se acreditava na existência de muitos deuses locais que habitavam árvores, fontes, picos de montanhas, rochas ou cavernas. Esses lugares eram considerados sagrados e cada um deles tinha um deus, um Baal, que seria o senhor daquele espaço.<sup>138</sup> Tratava-se de divindades da natureza ou espíritos da vegetação.

Várias passagens bíblicas mostram o tratamento semelhante que se dava a Iahweh e a Baal em determinados momentos (cf. Os 2,18). Às vezes Iahweh era caracterizado com os atributos de Baal e adorado com os seus ritos. Contudo, seu culto era obsceno, ameaçava a fé dos israelitas e enfraquecia o poder de Iahweh, comparando-o a uma força

<sup>134</sup> MONLOUBOU, Louis; DU BUIT, F. M. *Dicionário bíblico universal*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1996, p.77.

<sup>135</sup> MACKENZIE, 1983, p.100.

<sup>136</sup> DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, 2013, p.203.

<sup>137</sup> AUSEJO, 1963. v.27-28, p.190.

<sup>138</sup> Essas divindades eram carentes de nomes próprios; por isso eram designadas Baal.

da natureza. “Baal representava a rejeição de todo valor moral e de toda realidade transcendente”.<sup>139</sup>

Baal era o dominador do tempo e, por conseguinte, da fertilidade, retratado usualmente por meio de um *massebh*, uma coluna em pedra na posição vertical<sup>140</sup>. Essa era uma “representação figurada do pênis [ereto], antigamente venerado como símbolo de virilidade e de fecundidade”.<sup>141</sup> Havia um mito sobre a sua morte e ressurreição que representava “o ciclo anual da cessação e do retorno”:<sup>142</sup>

Baal é morto pelos monstros gerados por Aserá. A sua mulher Anat agride e mata seu adversário Mot (a morte); talvez outra forma do mito comportasse a morte de Baal por Mot. A morte de Mot traz Baal de volta à vida, mas depois o próprio Baal entra em conflito mortal com Mot. Depois, contra o desejo de Aserá, Anat e Baal obtêm de El um palácio para Baal, igual aos dos outros deuses: o simbolismo é obscuro, mas provavelmente representa o retorno anual da fecundidade. A incongruência é apenas aparente: cada um dos adversários morre e triunfa por turnos. Também há referências a um combate entre Baal e vários monstros em forma de dragão, Yam (o mar) e o bíblico Tannin e Lotan (cf. Leviatã). Deve tratar-se de formas do dragão do caos, mais tarde derrotado pela divindade criadora. A promulgação anual do mito incluía sem dúvida a união sexual entre Baal e sua esposa, representados por um sacerdote e uma sacerdotisa, bem como a união dos fiéis com sua deusa, representada pelas prostitutas sagradas; com essa união sexual, os fiéis participavam do poder divino da fecundidade.<sup>143</sup>

O deus dos filisteus da cidade de Ekron era chamado de Baal-Zebub. A Bíblia menciona que Acazias, rei de Israel, mandou consultar essa divindade (2Rs 1,2).<sup>144</sup> O debate principal, no entanto, envolve a compreensão sobre o nome que, para alguns, é Ba'al Zebul, com o sentido de senhor da habitação.<sup>145</sup> Contudo, as duas maiores posições a serem adotadas são: (a) *Zebube* (*zbb*) é a forma original e (b) *Zebul* (*zbl*) é uma distorção criada por copistas hebreus.

---

<sup>139</sup> MACKENZIE, 1983, p.100.

<sup>140</sup> MACKENZIE, 1983, p.100.

<sup>141</sup> HOUAISS, Antonio; VILAR, Mauro de Salles. *Minidicionário Houaiss da língua portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p.338.

<sup>142</sup> MACKENZIE, 1983, p.100.

<sup>143</sup> MACKENZIE, 1983, p.100.

<sup>144</sup> E caiu Acazias pelas grades de um quarto alto, em Samaria, e adoeceu; enviou mensageiros e disse-lhes: “Ide e consultai a Baal-Zebube, deus de Ecrom, se sararei desta doença” (ARA – Almeida Revista e Atualizada).

<sup>145</sup> UNGER, Merrill F. *Manual bíblico de Unger: guía fundamental para el estudio de las Escrituras*. Traducción de Alex Clifford. Grand Rapids: Portavoz, 1976, p.179.

Na primeira posição a tradução prevalecte de *zebub* é “voar” ou “moscas”, o que significa que o deus tinha controle sobre esses insetos — quer para envia-los ou repeli-los. Sendo assim, reverenciado por evitar/afastar transmissores de doenças ou pestilência (moscas), era visto como deus da saúde. A segunda posição marca a mudança proposital do nome original *zbb* para *zbl* (esterco) pelos copistas hebreus com a finalidade de mostrar desprezo pela divindade e zombar dos seus adoradores<sup>146</sup>. Com a deformação do nome, Baal Zebub passa de protetor contra as moscas para Baal Zebul, que significa “Senhor do esterco” — o lugar impuro do demônio, a esterqueira que atrai as moscas e, por conseguinte, as doenças. As moscas traziam doenças porque se ajuntavam sobre os cadáveres, sobre a carniça e sobre os animais sacrificados. Nesse sentido, elas eram consideradas demônios.

## 9. Formação de identidade no confronto do sagrado com o profano e no embate da pureza com a impureza

Elemento que vai sendo desenvolvida aos poucos, “a identidade se situa no ponto de cruzamento entre algo que vem de nós (o equipamento psíquico com o qual nascemos) e algo que nos vem de fora, isto é, da realidade externa”.<sup>147</sup> A construção da identidade se dá pelo reconhecimento de que o homem é um ser social e histórico, condicionado pelo meio em que vive e, como tal, pode e deve interferir na realidade, bem como pela admissão de que:

As identidades nunca são unificadas; que são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas nunca são singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que se cruzam e até podem ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historicidade radical, constantemente em processo de mudança e transformação.<sup>148</sup>

A partir dessas explicações, podemos entender o caráter plural e multifacetado das comunidades, o que significa dizer que as construções identitárias não são tão simples,

<sup>146</sup> FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. v.1, p.554.

<sup>147</sup> MEZAN, Renato apud BARLACH, Lisete; PEZO, Maria A. A identidade judaica: uma identidade religiosa. *Estudos de Religião*, n.34, p.186, jan. /jun.2008.

<sup>148</sup> HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (org. ). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p.37.

mas recebem influências, aculturam e são aculturadas. A importância da construção desse processo abrange questões míticas, rituais, linguísticas, simbólicas e culturais.

Por certo a identidade encontra um elemento formador na percepção do sagrado e seu embate com o profano. Segundo Eliade, o sagrado se manifesta como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”. É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem.<sup>149</sup> O sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo ser humano. Os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que a humanidade conquistou no cosmos.<sup>150</sup>

O ser humano não consegue eliminar totalmente o religioso da sua vida, mesmo que tenha optado por viver de forma profana. Nessa experiência alguns espaços se destacam de forma específica como “locais privilegiados”, os quais, de alguma forma, marcaram a vida de uma pessoa, sendo considerados “lugares sagrados”, diferentes dos espaços comuns da existência cotidiana.<sup>151</sup>

Entendendo o mundo como um cosmos, toda e qualquer agressão exterior ameaça transformá-lo em “caos”. Eliade teoriza ter sido o “nosso mundo” fundado pela imitação da obra exemplar dos deuses, a cosmogonia; os “adversários que o atacam são equiparados aos inimigos dos deuses, aos demônios e, sobretudo ao arquidemônio, o Dragão primordial vencido pelos deuses nos primórdios dos tempos”.<sup>152</sup>

O ataque de “nosso mundo” equivale a uma desforra do Dragão mítico, que se rebela contra a obra dos deuses, o Cosmos, e se esforça por reduzi-la ao nada. Os inimigos enfileiram-se entre as potências do Caos. Toda destruição de uma cidade equivale a uma regressão ao Caos. Toda vitória contra o atacante reitera a vitória exemplar do Deus contra o Dragão (quer dizer, contra o “Caos”). É por essa razão que o faraó era assimilado ao deus Rã, vencedor do dragão Apophis, ao passo que seus inimigos eram identificados a esse Dragão mítico. Dario considerava-se um novo Thraetaona, herói mítico iraniano de quem se dizia ter matado um Dragão de três cabeças. Na tradição judaica, os reis pagãos eram apresentados sob os traços do Dragão: tal é o Nabucodonosor descrito por Jeremias (51:34) e o Pompeu apresentado nos Salmos de Salomão (IX,29). [...] O Dragão é a figura exemplar do Monstro marinho, da Serpente

<sup>149</sup> ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.13.

<sup>150</sup> ELIADE, 1992, p.15.

<sup>151</sup> ELIADE, 1992, p.18.

<sup>152</sup> ELIADE, 1992, p.30.

primordial, símbolo das Águas cósmicas, das trevas, da Noite e da Morte – numa palavra, do amorfo e do virtual, de tudo o que ainda não tem uma “forma”. O Dragão teve de ser vencido e esquarterado pelo Deus para que o Cosmos pudesse vir à luz. Foi do corpo do monstro marinho Tiamat que Marduk deu forma ao mundo. Jeová criou o Universo depois da vitória contra o monstro primordial Rahab.<sup>153</sup>

A repetição do ritual anual da vitória do deus sobre o Dragão, que simbolicamente são o sagrado e o profano, o puro e o impuro, reporta a uma nova criação, ou seja, sempre a uma recriação, ao novo, à ordem. Do mesmo modo, a vitória do deus contra as forças das trevas, da morte e do caos se repete a cada vitória da cidade contra os invasores, reafirmando a identidade. “A criação do mundo torna-se o arquétipo de todo gesto criador humano, seja qual for seu plano de referência”.<sup>154</sup>

Nas sociedades arcaicas, segundo Eliade, os povos concebiam o mundo como um microcosmo habitado e tudo o que estivesse fora desse espaço cosmicizado, habitado e organizado seria o desconhecido, o estranho que representa o caos, a desordem, o perigo, as trevas, o mal, a morte, a região dos demônios.<sup>155</sup> Para o autor, os “inimigos são identificados como as forças demoníacas”<sup>156</sup>, pois trazem a desordem a uma ordem estabelecida. Como exemplo ele cita os inimigos do Faraó, que eram considerados filhos da destruição e traziam o caos, a desordem. Porém Faraó, identificado como o deus Rá, vence o dragão mítico, reconhecido como o grande inimigo por ameaçar a ordem e o equilíbrio da vida nesse espaço habitado e organizado.<sup>157</sup> A concepção do adversário como um ser demoníaco, do mal, sobrevive ainda na atualidade, haja vista que sobre eles projetamos os nossos próprios desejos destruidores.<sup>158</sup>

O exclusivismo israelita se deparou com um mundo de grande diversidade cultural e religiosa. O desafio era conviver nessa nova realidade sem perder a identidade, sem deixar de ser judeu. Quais são os marcos que não poderiam ser removidos? Quais os limites do puro e do impuro, do sagrado e do profano? O que significava ser judeu nesse novo contexto? Everson Spolaor vê a nova realidade como uma “liquefação da

---

<sup>153</sup> ELIADE, 1992, p.30.

<sup>154</sup> ELIADE, 1992, p.29.

<sup>155</sup> ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p.34.

<sup>156</sup> ELIADE, 1991, p.34.

<sup>157</sup> ELIADE, 1991, p.34.

<sup>158</sup> ELIADE, 1991, p.38.

identidade” judaica, afirmando que a ideologia de uma pureza identitária estava ameaçada pelos casamentos mistos, sincretismo religioso, mitos de outras culturas, etc.<sup>159</sup> A aculturação que estava acontecendo precisava ser combatida pelos que buscavam uma pureza religiosa. Ser puro, então, consistia em rejeitar os impuros e negar a identidade dos que estão associados às trevas e ao espírito da perversidade.

## 10. O apocalipsismo

O imaginário apocalíptico foi fundamental para a constituição do judaísmo antigo e do cristianismo primitivo. Segundo John Collins, o termo “apocalíptica” sempre está associado com as expectativas milenaristas<sup>160 161</sup>. Carlos Blanco entende por apocalíptica um “movimento literário sociopolítico e teológico que surgiu no judaísmo do segundo Templo, o qual possui importantes conexões com o profetismo clássico de Israel”.<sup>162</sup> A característica principal era a revelação de uma mensagem sobrenatural que refletia sobre o destino último da história. Muitos dos grupos apocalípticos se baseavam especialmente nos livros de Daniel e de João para formar a sua visão de mundo.

O cerne do apocalipsismo<sup>163</sup> é a revelação do outro mundo, dos elementos sobrenaturais e sua atividade entre os seres humanos. A época helênica propiciou a busca por novas esperanças e no apocalipsismo novos horizontes se abriam. Em sua resistência à ocupação helênica os judeus estavam vivendo uma intensa crise na fé. Por um lado, para aceitar a reforma imposta por Antíoco Epífanes eles teriam que abandonar a fé, ao passo que a não aceitação das novas leis levaria ao martírio e à morte. O apocalipsismo foi uma

---

<sup>159</sup> SPOLAOR, Everson; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient. ). *José e Asenet: construção de identidade na diáspora em Alexandria*.2012.116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012, p.60.

<sup>160</sup> Milenarismo é um movimento cultural de caráter religioso que acredita na salvação total de maneira sobrenatural, coletiva e iminente. Aludido em várias passagens bíblicas.

<sup>161</sup> COLLINS, 2010, p.17.

<sup>162</sup> BLANCO, 2013, p.13.

<sup>163</sup> Collins distingue “apocalipse como gênero literário e apocalipsismo como ideologia social e escatologia apocalíptica como um conjunto de ideias e motivos literários que também podem ser encontrados em outros gêneros literários e contextos sociais” (COLLINS,2010, p.18). Ele ainda define apocalipse como “um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é medida por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural” (COLLINS, 2010, p.22).

resposta à crise com a busca de revelações, jornadas sobrenaturais e visões extraordinárias.<sup>164</sup> A literatura produzida trazia perspectiva para os judeus não negarem a sua fé, pois teriam uma recompensa, uma compensação se permanecessem fiéis a Deus.

O caráter simbólico da linguagem apocalíptica tem uma imagética muito forte e uma presença ubíqua. Tal linguagem era construída não só a partir de excertos bíblicos, mas implicava em alusões a antigos mitos — entretanto não carrega o mesmo significado do mito original.<sup>165</sup> Uma questão central na linguagem apocalíptica é estabelecer a ordem em meio ao caos. Os mais abastados do povo judeu não dependiam de tal crença, pois eram favorecidos socialmente, à diferença dos mais necessitados, aos quais a doutrina apocalíptica trazia alento em meio aos sofrimentos, assim como esperança numa intervenção divina.<sup>166</sup> Blanco afirma:

Para las clases acomodadas de Jerusalén, la dimensión escatológica no se hallada revestida de un carácter tan perentorio como para los grupos menos favorecidos socialmente. Esa radicalización hacia la fe en una intervención definitiva de Dios sobre la historia, que brindaría la justicia anhelada por quienes de su perspicuo bálsamo en vida, resuena con mayor facilidad en oídos ahogados en la desesperación, ávidos de una respuesta que los consuele ante la vastedad del sufrimiento presente, mientras que suele encontrar escaso eco en que aquellos espíritus que disfrutan ya de los bienes y placeres con cuyo deleite el mundo puede obsequiarnos. Resulta comprensible que una doctrina que proclama la superación final de toda injusticia la acogieran, con mayor entusiasmo, quienes padecían los amargos rigores de la existencia individual y colectiva.<sup>167</sup>

Collins cita Paul D. Hanson ao falar sobre “a aurora da apocalíptica”<sup>168</sup>, localizando-a na profecia pós-exílica do final do sexto século; contudo suas raízes são pré-helenísticas<sup>169</sup>. Existem resquícios “babilônicos para o modo apocalíptico de revelação”.<sup>170</sup> Os persas também tiveram participação nessa matriz dos apocalipses judaicos, na qual transitavam livremente diversas tradições.<sup>171</sup>

---

<sup>164</sup> HORSLEY; HANSON, 1995, p.33.

<sup>165</sup> COLLINS, 2010, p.43.

<sup>166</sup> BLANCO, 2013, p.41.

<sup>167</sup> BLANCO, 2013, p.41.

<sup>168</sup> HANSON, Paul D. apud COLLINS, 2010, p.48.

<sup>169</sup> BLANCO, 2013, p.19.

<sup>170</sup> COLLINS, 2010, p.54.

<sup>171</sup> COLLINS, 2010, p.62.

Eliade esclarece que os movimentos milenaristas trazem em seu bojo, além do caráter religioso, também um caráter político, social e econômico, sempre com a ideia de um fim catastrófico e a recriação do mundo, envolvendo uma questão cíclica do cosmos e a crença na “perfeição do princípio”.<sup>172</sup> O otimismo e a esperança são ingredientes peculiares nesses movimentos; sobretudo o “mito do fim do mundo”<sup>173</sup> traz a imagem de que o demoníaco, a injustiça, a morte e o caos serão vencido.

## Conclusão

Podemos ver a relevância do demoníaco no imaginário judaico e cristão do primeiro século, imagens por meio das quais o opositor podia ser identificado e, conseqüentemente, combatido.

No contexto do primeiro século da era comum, a grande turbulência e o descontentamento do povo faziam crescer a esperança no messias como o agente de Deus capaz de vencer as forças do mal, personificadas não apenas por seres que habitam os planos não terrenos, mas também pelos poderes humanos opressores estabelecidos na ordem social. As expectativas escatológicas ajudariam a interpretar os acontecimentos como o início do combate final, no qual as forças atuantes eram, de um lado, o bem representado por Deus, seus anjos e os fiéis do povo e, de outro, o mal representado pelo demônio, Satanás, seus anjos maus e os romanos. Assim sendo, os muitos demônios que invadiram a Palestina deveriam ser expulsos. A memória do exorcismo realizado por Jesus nessa sociedade representaria a condenação desse sistema de vida? Essa memória libertaria as pessoas dessa ideologia? Seriam os exorcismos símbolos e sinais concretos do reino de Deus?

Como formas de linguagem os símbolos constituem e integram uma concepção do cosmos, constituindo associações que nos remetem a outros símbolos e fazem com

---

<sup>172</sup> ELIADE, 1994, p.67.

<sup>173</sup> ELIADE, 1994, p.58.

que o ser humano habite na cultura. O valor do mundo simbólico presente nas tradições judaicas e nas expectativas messiânicas contribuiu para o imaginário cristão no primeiro século. Por meio de representações simbólicas, as narrativas bíblicas retomam temas importantes para imaginário coletivo numa associação de imagens e ritos que traz sentido para a vida. No rito o ser se relaciona com suas crenças, de maneira a dar significação do que é sagrado e do que é profano. A repetição do ritual reporta sempre a um novo início em que o mito dá valor especial ao rito, o qual, por se constituir em uma história sagrada, possibilita a ressignificação da vida.

A aculturação com outros povos desenvolve uma literatura rica na qual o demoníaco ganha destaque. Num mundo marcado pela pluralidade cultural, as fronteiras se tornam fluidas. Ideias dualistas se espalham, bem como uma esperança escatológica que culminaria numa batalha cósmica entre o bem e o mal.

# CAPÍTULO II

## O DEMONÍACO EM MARCOS 3,20-35

### Introdução

O demoníaco, em Marcos, tem um duplo caráter. Por um lado, vem marcado por uma religiosidade fundamentada no imaginário místico apocalíptico comum àquela época e, por outro, representava também uma leitura das estruturas sociais e de poder que eram compreendidas como demoníacas e, portanto, objetos do exorcismo. Em Marcos o demoníaco indicaria uma mística do judaísmo cristão apocalíptico e uma crítica das estruturas sociais de então.

Marcos é ímpar. É o único dos evangelhos que oferece uma memória da comunidade em que, numa situação de possessão demoníaca, o demônio, ao se identificar, apresenta-se com nome de força militar romana e fala latim. Com isso se percebe uma tendência nas memórias aí registradas a partir das ações do cotidiano.

Na comunidade marcana os romanos são o demônio. Assim, tomando por base a perícopes de Mc 3,20-35, analisaremos neste capítulo como o imaginário dessa comunidade concebia o demoníaco e quais as implicações dessa percepção no dia a dia das pessoas, como o processo de demonização tem a ver com as práticas e de que maneira o imaginário religioso contribuiu para as atividades taumatúrgicas de Jesus. Quais ações de Jesus traziam inquietação e por que ele foi chamado de demônio? Que representatividade elas tinham naquele contexto?

O presente trabalho pretende analisar a perícopes observando os seguintes métodos exegéticos: tradução, crítica textual, delimitação, estrutura do texto, coesão, gênero

literário, estudo semântico, análise contextual (macro e micro) e comentário. Com isso esperamos abordar o texto em seu horizonte de sentido e colher insumos à tarefa hermenêutica, entendendo seus conceitos.

## 1. Tradução livre de Mc 3,20-35

<sup>20</sup> Kai. e;rcetai eivj oi=kon\ kai. sune,rcetai pa,lin Î`Đ o;cloy( w[ste mh. du, nasqai aurtou.j mhde. a;rton fagei/nÅ

E vem para casa. E ajunta-se de novo à multidão, a ponto de não poder(em) eles nem pão comer.

<sup>21</sup> kai. avkou,santej oi` parV aurtou/ evxh/lqon krath/sai aurtou,n\ e;legon ga.r o[ti evxe,sthÅ

E ouvindo os da parte dele saíram para segurá-lo, diziam: “De fato perdeu o juízo”.

<sup>22</sup> Kai. oi` grammatei/j oi` avpo. ~lerosolu,mwn kataba,ntej e;legon o[ti Beelzebou.l e;cei kai. o[ti evn tw/| a;rconti tw/n daimoni,wn evkba,llei ta. daimo,niaÅ

E os escribas, os de Jerusalém, tendo descido, diziam que “ele tem Beelzebul”, que “pelo príncipe dos demônios ele expulsa os demônios”.

<sup>23</sup> Kai. proskalesa,menoj aurtou.j evn parabolai/j e;legen aurtou/j\ pw/j du, natai satana/j satana/n evkba,lleinÈ

E tendo chamado a eles por parábolas, dizia a eles: “Como pode Satanás Satanás expulsar?”

<sup>24</sup> kai. eva.n basilei,a evfV e`auth.n merisqh( ouv du,natai staqh/nai h` basilei,a evkei,nh\

E se um reino contra si mesmo estiver dividido, aquele reino não pode se manter.

<sup>25</sup> kai. eva.n oivki,a evfV e`auth.n merisqh/|( ouv dunh,setai h` oivki,a evkei,nh staqh/naiÅ

E se uma casa contra si mesma estiver dividida, aquela casa não pode se manter.

<sup>26</sup> kai. eiv o` Satana/j avne,sth evfV e`auto.n kai. evmeri,sqh( ouv du,natai sth/nai avlla. te,loj e;ceiÅ

E se Satanás se levantou contra si mesmo e está dividido, não pode se manter, mas tem um fim.

<sup>27</sup> avllV ouv du,natai ouvdei.j eivj th.n oivki,an tou/ ivscurou/ eivselqw.n ta. skeu,h aurtou/ diarpa diarpa,sai( eva.n mh. prw/ton to.n ivscuro.n dh,sh|( kai. to,te th.n oivki,an aurtou/ diarpa,seiÅ

Ninguém pode os bens do forte, tendo entrado na casa dele, saquear se não primeiro o forte amarrar e, então, a casa dele saqueará.

<sup>28</sup> VAmh.n le,gw u`mi/n o[ti pa,nta avfeqh,setai toi/j ui`oi/j tw/n avnqrw,pwn ta. a`marth,mata kai. ai` blasfmi,ai o[sa eva.n blasfmmh,swsin\  
Em verdade digo a vós que será perdoado todos os pecados aos filhos dos homens e as blasfêmias quantas vierem a blasfemar;

<sup>29</sup> o]j dV a'n blasfmmh,sh| eivj to. pneu/ma to. a[gion( ouvk e;cei a;fesin eivj to.n aivw/na( avlla. e;noco,j evstin aivwni,ou a`marth,matojÅ

Quem, porém, vier a blasfemar contra o Espírito Santo, não tem perdão para sempre, mas culpado é de eterno pecado.

<sup>30</sup> o[ti e;legon\< pneu/ma avka,qarton e;ceiÅ

Pois diziam: “Ele tem espírito impuro”.

<sup>31</sup> Kai. e;rcetai h` mh,thr aurtou/ kai. oi` avdelfoi. aurtou/ kai. e;xw sth,kontej avpe,steilan pro.j aurtou.n kalou/ntej aurtou,nÅ

Vêm, então, os irmãos e a mãe dele e [estão] fora, postados, enviaram [recado] a ele, chamando a ele.

<sup>32</sup> kai. evka,qhto peri. aurtou.n o;cloj( kai. le,gousin aurtw/|\ ivdou. h` mh,thr sou kai. oi` avdelfoi, sou ikai. ai` avdelfai, souÐ e;xw zhtou/si,n seÅ

E estava assentada uma multidão em volta dele; disseram, porém, a ele: “Eis, a sua mãe e os seus irmãos e as suas irmãs lá fora procuram a ti”.

<sup>33</sup> Kai. avpekri,qh aurtou/j le,gwn( Ti,j evstin h` mh,thr mou h' oi` avdelfoi, mouË

E respondeu a eles dizendo: “Quem é a minha mãe e os meus irmãos?”

<sup>34</sup> kai. peribleya,menoj tou.j peri. aurtou.n ku,klw| kaqhme,nouj le,gei\< i;de h` mh,thr mou kai. oi` avdelfoi, mouÅ

E, tendo olhado ao redor os em volta dele assentados, diz: “Eis a minha mãe e os meus irmãos!

<sup>35</sup> o]j Îga.rÐ a'n poihs,sh| to. qe,lhma tou/ qeou/( ou-toj avdelfo,j mou kai. avdelfh. kai. mh,thr evsti,nÅ

Quem, pois, fizer a vontade de Deus, este meu irmão e minha irmã e minha mãe é”.

## 2. Comparação entre Mateus, Marcos e Lucas (ARC – Almeida Revista e Corrigida)<sup>1</sup>

Mateus 12,22-32	Marcos 3,20-30	Lucas 11,14-23
<sup>22</sup> Trouxeram-lhe, então, um endemoninhado cego e <i>mudo</i> ; e de tal modo o curou, que o cego e mudo falava e via.		<sup>14</sup> E estava ele expulsando um demônio que era <i>mudo</i> . E aconteceu que, saindo o demônio, o mudo falou; e maravilhou-se a multidão.
<sup>23</sup> E toda a multidão se admirava e dizia; Não é este o filho de Davi?		
	<sup>20</sup> E foram para uma casa. E afluíu outra vez a multidão de tal maneira que nem sequer podiam comer pão.	
	<sup>21</sup> E, quando os seus parentes ouviram isso, saíram para o prender, porque diziam: está fora de si.	
<sup>24</sup> Mas os fariseus, ouvindo isso, diziam: <b>Este não expulsa os demônios senão por Belzebu, príncipe dos demônios.</b>	<sup>22</sup> E os escribas, que tinham descido de Jerusalém, diziam: <b>Tem Belzebu e pelo príncipe dos demônios expulsa os demônios.</b>	<sup>15</sup> Mas alguns deles diziam: <b>Ele expulsa os demônios por Belzebu, príncipe dos demônios.</b>
		<sup>16</sup> E outros tentando-o, pediam-lhe um sinal do céu.
	<sup>23</sup> E chamando-os a si, disse-lhes por parábolas: Como pode Satanás expulsar Satanás?	

<sup>1</sup>**Negrito:** comum nos sinóticos | *Itálico:* comum em Mateus e Lucas | Sublinhado: comum em Marcos e Mateus | Sublinhado duplo: comum em Marcos e Lucas | Tracejado: difere dos outros textos, mas com mesmo significado.

<p><sup>25</sup> Jesus, porém, conhecendo seus pensamentos, disse-lhes: <b>todo reino dividido contra si mesmo é devastado</b>; e toda cidade ou <i>casa dividida contra si mesma não subsistirá.</i></p>	<p><sup>24</sup> <b>Se um reino se dividir contra si, tal reino não pode subsistir;</b></p>	<p><sup>17</sup> Mas conhecendo seus pensamentos, disse: <b>Todo reino dividido contra si mesmo será assolado</b>; e a <i>casa dividida contra si mesma cairá.</i></p>
	<p><sup>25</sup> E se uma casa se dividir contra si mesma, tal casa não pode subsistir.</p>	
<p><sup>26</sup> <b>E, se Satanás expulsa a Satanás, está dividido contra si mesmo; como subsistirá, pois, o seu reino?</b></p>	<p><sup>26</sup> <b>Se Satanás se levantar contra si mesmo, e for dividido, não pode subsistir; antes tem fim.</b></p>	<p><sup>18</sup> <b>E, se também Satanás está dividido contra si mesmo, como subsistirá o seu reino?</b> Pois dizeis que eu expulso os demônios por Belzebu.</p>
<p><sup>27</sup> <i>E, se eu expulso os demônios por Belzebu, por quem expulsam, então, os vossos filhos? Portanto, eles mesmos serão os vossos juízes.</i></p>		<p><sup>19</sup> <i>E, se eu expulso os demônios por Belzebu, por quem os expulsam vossos filhos? Eles, pois, serão os vossos juízes.</i></p>
<p><sup>28</sup> <i>Mas, se eu expulso os demônios pelo Espírito de Deus, é conseguintemente chegado a vós o Reino de Deus.</i></p>		<p><sup>20</sup> <i>Mas se eu expulso os demônios pelo dedo de Deus, certamente, a vós é chegado o Reino de Deus.</i></p>
		<p><sup>21</sup> Quando o valente guarda, armado, a sua casa, em segurança está tudo quanto tem.</p>
<p><sup>29</sup> <b>Ou como pode alguém entrar em casa do homem valente e furtar os seus bens, se primeiro não manietar o valente, saqueando, então, a sua casa?</b></p>	<p><sup>27</sup> <b>Ninguém, pode roubar os bens do valente, entrando-lhe em sua casa, se primeiro não manietar o valente; e, então, roubará a sua casa.</b></p>	<p><sup>22</sup> <b>Mas, sobrevindo outro mais valente do que ele e vencendo-o, tira-lhe toda a armadura em que confiava e reparte os seus despojos.</b></p>
<p><sup>30</sup> <i>Quem não é comigo é contra mim; e quem comigo não ajunta espalha.</i></p>		<p><sup>23</sup> <i>Quem não é comigo é contra mim; e quem comigo não ajunta espalha.</i></p>

<p><sup>31</sup> Portanto, eu vos digo: <u>todo pecado e blasfêmia se perdoará aos homens</u>, mas a blasfêmia contra o Espírito não será perdoada aos homens.</p>	<p><sup>28</sup> Na verdade <u>vos digo que todos os pecados serão perdoados aos filhos dos homens, e toda sorte de blasfêmias, com que blasfemarem.</u></p>	
<p><sup>32</sup> E, se qualquer disser alguma palavra contra o filho do homem, ser-lhe-á perdoado, mas, se alguém falar contra o Espírito Santo, não lhe será perdoado, nem neste século nem no futuro.</p>	<p><sup>29</sup> <u>Qualquer, porém, que blasfemar contra o Espírito Santo, nunca obterá perdão, mas será réu do eterno juízo.</u></p>	
	<p><sup>30</sup> (Porque diziam: tem <u>espírito imundo.</u> )</p>	<p><sup>24</sup> Quando o <u>espírito imundo</u> tem saído do homem, anda por lugares secos, buscando repouso; e, não o achando, diz: tornarei a minha casa, de onde saí.</p>
		<p><sup>25</sup> E, chegando, acha-a varrida e adornada.</p>
		<p><sup>26</sup> Então, vai e leva consigo outros sete espíritos piores do que ele; e, entrando, habitam ali; e o último estado desse homem é pior do que o primeiro.</p>
		<p><sup>27</sup> E aconteceu que, dizendo ele essas coisas, uma mulher dentre a multidão, levantando a voz, lhe disse: Bem-aventurado o ventre que te trouxe e os peitos em que mamaste!</p>
		<p><sup>28</sup> Mas ele disse: Antes, bem-aventurado os que ouvem a palavra de Deus e a guardam.</p>

	<sup>31</sup> Chegaram, então, seus irmãos e sua mãe; e estando fora mandaram-no chamar.	
	<sup>32</sup> E a multidão estava sentada ao redor dele, e disseram-lhe: Eis que tua mãe e teus irmãos te procuram e estão lá fora.	
	<sup>33</sup> E ele lhes respondeu, dizendo: Eis aqui minha mãe e meus irmãos.	
	<sup>34</sup> E, olhando ao redor para os que estavam assentados junto deles disse: Eis aqui a minha mãe e meus irmãos.	
	<sup>35</sup> Porquanto qualquer que fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, e minha irmã, e minha mãe.	

### 3. Comparação entre o Novo Testamento Interlinear, ARC (Almeida Revista e Corrigida) e a tradução livre

<b>Novo Testamento Interlinear</b>	<b>Tradução livre</b>	<b>ARC</b>
<sup>20</sup> E <i>chega em casa</i> ; e ajunta-se novamente (a) multidão, a ponto de não poderem eles nem pão comer.	<sup>20</sup> E <i>vem para casa</i> . E ajunta-se de novo a multidão, a ponto de não poder(em) eles nem pão comer.	<sup>20</sup> E <i>foram para uma casa</i> . E afluiu outra vez a multidão de tal maneira que nem sequer podiam comer pão.
<sup>21</sup> e ouvindo (isto), os ao lado de ele, (parentes ou amigos) <i>saíram para prender a ele</i> ; diziam: pois <i>perdeu juízo</i> .	<sup>21</sup> E ouvindo os da parte dele <i>saíram para segurá-lo</i> , diziam “ <i>De fato perdeu o juízo</i> ”.	<sup>21</sup> E, quando os seus parentes ouviram isso, <i>saíram para o prender</i> , porque diziam: <i>está fora de si</i> .
<sup>22</sup> E os escribas de Jerusalém tendo descido diziam: Belzebu tem e: Por	<sup>22</sup> E os escribas, os de Jerusalém, tendo descido, diziam que “Ele tem Beelzebu” que “Pelo	<sup>22</sup> E os escribas, que tinham descido de Jerusalém, diziam: Tem Belzebu e pelo <i>príncipe</i>

o <i>chefe dos demônios</i> expelle os demônios.	<i>príncipe dos demônios</i> ele expulsa os demônios”.	<i>dos demônios</i> expulsa os demônios.
<sup>23</sup> E <i>tendo convocado</i> a eles, em parábolas falava a eles: Como pode Satanás <i>Satanás expelir</i> .	<sup>23</sup> E <i>tendo chamado</i> a eles por parábolas, dizia a eles, “Como pode Satanás <i>Satanás expulsar?</i> ”	<sup>23</sup> E <i>chamando-os as si</i> , disse-lhes por parábolas: Como pode Satanás <i>expulsar Satanás?</i>
<sup>24</sup> E se (um) reino contra si mesmo estiver dividido, não pode manter-se o reino aquele;	<sup>24</sup> E se um reino contra si mesmo estiver dividido, aquele reino não pode manter-se.	<sup>24</sup> Se um reino se dividir contra si, tal reino não pode subsistir;
<sup>25</sup> E se (uma) casa (uma família) contra si mesma estiver dividida, não poderá a casa aquela manter-se.	<sup>25</sup> E se uma casa contra si mesma estiver dividida, aquela casa não pode manter-se.	<sup>25</sup> E se uma casa se dividir contra si mesma, tal casa não pode subsistir.
<sup>26</sup> E se Satanás levantou-se contra si mesmo e <i>ficou dividido</i> , não pode manter-se, mas fim tem.	<sup>26</sup> E se Satanás levantou-se contra si mesmo e <i>está dividido</i> , não pode manter-se, mas tem um fim.	<sup>26</sup> Se Satanás se levantar contra si mesmo, e <i>for dividido</i> , não pode subsistir; antes tem fim.
<sup>27</sup> Mas não pode ninguém em a casa do (homem) forte entrando os objetos dele saquear, se não primeiro o (homem) forte <i>amarrar</i> , e então a casa dele <i>saqueará</i> .	<sup>27</sup> Ninguém pode os bens do forte, tendo entrado na casa dele, saquear se não primeiro o forte <i>amarrar</i> e então a casa dele <i>saqueará</i> .	<sup>27</sup> Ninguém, pode roubar os bens do valente, entrando-lhe em sua casa, se primeiro não <i>manietar</i> o valente; e, então, <i>roubará</i> a sua casa.
<sup>28</sup> <i>Amém (por certo)</i> digo a vós que tudo será perdoado aos filhos homens, os <i>pecados bem como as blasfêmias</i> as que blasfemaram.	<sup>28</sup> <i>Em verdade</i> digo a vós que será perdoado todos os pecados aos filhos dos homens, e <i>as blasfêmias</i> quantas vierem a blasfemar;	<sup>28</sup> <i>Na verdade</i> vos digo que todos os pecados serão perdoados aos filhos dos homens, e <i>toda sorte de blasfêmias</i> , com que blasfemarem.
<sup>29</sup> Mas o que blasfemar contra o Espírito Santo não tem perdão para sempre, mas <i>culpado é eterno de pecado</i> .	<sup>29</sup> Quem, porém, vier a blasfemar contra o Espírito Santo, não tem perdão para sempre, mas <i>culpado é de eterno pecado</i> .	<sup>29</sup> Qualquer, porém, que blasfemar contra o Espírito Santo, nunca obterá perdão, mas <i>será réu do eterno juízo</i> .
<sup>30</sup> Porque diziam: <i>espírito imundo</i> (ele) tem.	<sup>30</sup> Pois diziam “Ele tem <i>espírito impuro</i> ”.	<sup>30</sup> (Porque diziam: tem <i>espírito imundo</i> .)
<sup>31</sup> E chega a mãe dele e os irmãos dele e <i>fora parados enviaram a ele chamando a ele</i> .	<sup>31</sup> Vêm, então, os irmãos e a mãe dele e [estão] <i>fora, postados, enviaram</i>	<sup>31</sup> Chegaram, então, seus irmãos e sua mãe; e <i>estando fora mandaram-no chamar</i> .

	<i>[recado] a ele, chamando a ele.</i>	
<sup>32</sup> E estava assentado ao redor de ele multidão, e dizem a ele: <i>olha a mãe tua e os irmãos teus (e as irmãs tuas)</i> lá fora procuram a ti.	<sup>32</sup> E estava assentada uma multidão em volta dele; disseram, porém, a ele “ <i>Eis, a sua mãe e os seus irmãos e as suas irmãs</i> lá fora procuram a ti”.	<sup>32</sup> E a multidão estava sentada ao redor dele, e disseram-lhe: <i>Eis que tua mãe e teus irmãos</i> te procuram e estão lá fora.
<sup>33</sup> E respondendo a eles diz: <i>quem é a mãe minha e os irmãos meus?</i>	<sup>33</sup> E respondeu a eles dizendo “ <i>Quem é a minha mãe e os meus irmãos?</i> ”	<sup>33</sup> E ele lhes respondeu, dizendo: <i>Eis aqui minha mãe e meus irmãos.</i>
<sup>34</sup> <i>E olhando em volta (para) os ao redor de ele em círculo assentados</i> diz: eis a mãe minha e os irmãos meus.	<sup>34</sup> <i>E tendo olhado ao redor os em volta dele assentados</i> , diz “Eis a minha mãe e os meus irmãos!”	<sup>34</sup> <i>E, olhando ao redor para os que estavam assentados junto deles</i> disse: Eis aqui a minha mãe e meus irmãos.
<sup>35</sup> O que pois fizer a vontade de Deus, este irmão meu e irmã e mãe é.	<sup>35</sup> Quem, pois, fizer a vontade de Deus, este meu irmão e minha irmã e minha mãe é”.	<sup>35</sup> Porquanto qualquer que fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, e minha irmã, e minha mãe.

#### 4. Comparação entre Mateus 12,22-32, Marcos 3,20-30 e Lucas 11,14-23

Mateus 12,22-32	Marcos 3,20-35	Lucas 11,14-23
<sup>22</sup> To,te proshne,cqh auvtw/  daimonizo,menoj tuflo.j kai. kwfo,j( kai. evqera,peusen auvto,n( w[ste to.n kwfo.n lalei/n kai. ble,peinÅ	<sup>20</sup> Kai. e;rcetai eivj oi=kon\ kai. sune,rcetai pa,lin Iô`Đ o;cloj( w[ste mh. du,nasqai auvtou.j mhde. a;rton fagei/nÅ	<sup>14</sup> Kai. h=n evkba,llwn daimo,nion I`kai. auvto. h=nĐ kwfo,n\ evge,neto de. tou/ daimoni,ou evxelqo,ntoj evla,lhsen o` kwfo.j kai. evqau,masan oi` o;cloiÅ
<sup>23</sup> kai. evxi,stanto pa,ntej oi` o;cloi kai. e;legon\ mh,ti outo,j evstin o` ui`o.j Dauí,dĒ	<sup>21</sup> kai. avkou,santej oi` parV auvtou/ evxh/lqon krath/sai auvto,n\ e;legon ga.r o[ti evxe,sthÅ	<sup>15</sup> tine.j de. evx auvtw/n ei=pon\ evn Beelzebou.l tw/  a;rconti tw/n daimoni,wn evkba,llei ta. daimo,nia\
<sup>24</sup> oi` de. Farisai/oi avkou,santej ei=pon\ ou-toj ouvkv evkba,llei ta. daimo,nia eiv mh. evn	<sup>22</sup> kai. oi` grammatei/j oi` avpo. ~lerosolu,mwn kataba,ntej e;legon o[ti Beelzebou.l e;cei kai.	<sup>16</sup> e[teroi de. peira,zontej shmei/onevx ouvranou/

tw/  Beelzebou.l a;rconti tw/n daimoni,wnÅ	o[ti evn tw/  a;rconti tw/n daimoni,wn evkba,llei ta. daimo,niaÅ	evzh,toun parV aouvertou/Å
25 eivdw.j de. ta.j evnqumh,seij auvtw/n ei=pen auvtou/j\ pa/sa basilei,a merisqei/sa kaqV e`auth/j evrh mou/tai kai. pa/sa po, lij h' oivki,a merisqei/sa kaqV e`auth/j ouv staqh,setaiÅ	23 kai. proskalesa,menoj aouvertou.j evn parabolai/j e;legen auvtou/j\ pw/j du,natai Satana/j Satana/n evkba,lleinÈ	17 auvtou.j de. eivdw.j auvtw/n ta. dianoh,mata ei=pen auvtou/j\ pa/sa basilei,a evfV e`auth.n diamerisqei/sa evrh mou/tai kai. oi=koj evpi. oi=kon pi,pteiÅ
26 kai. eiv o` satana/j to.n satana/n evkba,llei( evfV e`auto.n evmeri,sqh\ pw/j ou=n staqh,setai h` basilei,a aouvertou/È	24 kai. eva.n basilei,a evfV e`auth.n merisqh/ ( ouv du,natai staqh/nai h` basilei,a evkei,nh\	18 eiv de. kai. o` satana/j evfV e`auto.n diemeri,sqh( pw/j staqh,setai h` basilei,a aouvertou/È o[ti le,gete evn Beelzebou.l evkba,llein me ta. daimo,niaÅ
27 kai. eiv evgw. evn Beelzebou.l evkba,llw ta. daimo,nia( oi` ui` oi. u`mw/n evn ti,ni evkba,llousinÈ dia. tou/to auvtou. kritai. e;sontai u`mw/nÅ å	25 kai. eva.n oivki,a evfV e`auth.n merisqh/ ( ouv dunh, setai h` oivki,a evkei,nh staqh/naiÅ	19 eiv de. evgw. evn Beelzebou.l evkba, llw ta. daimo,nia( oi` ui` oi. u`mw/n evn ti,ni evkba,llousinÈ dia. tou/to auvtou. u`mw/n kritai. e;sontaiÅ
28 eiv de. evn pneu,mati qeou/ evgw. evkba,llw ta. daimo,nia( a;ra e;fqasen evfV u`ma/j h` basilei,a tou/ qeou/Å	26 kai. eiv o` satana/j avne,sth evfV e`auto.n kai. evmeri,sqh( ouv du,natai sth/nai avlla. te,loj e;ceiÅ	20 eiv de. evn daktu,lw  qeou/ Îevgw. Ð evkba,llw ta. daimo,nia( a;rae;fqasen evfV u`ma/j h` basilei,a tou/ qeou/Å
29 h' pw/j du,natai, tij eivselqei/n eivj th.n oivki, antou/ ivscrou/ kai. ta. skeu,h auvtou/ a`rpa,sai( eva.n mh. prw/ton dh,sh  to.n ivscuro,nÈ kai. to, te	27 avllV ou vdu,natai ouvdei.j eivj th.n oivki,an tou/ ivscrou/ eivselqw.n ta .skeu,h auvtou/ diarpa,sai( eva.n mh. prw/ton to.n ivscuro.n dh,sh ( kai.	21 o[tan o` ivscuro.j kaqwplisme,noj fula,ssh  th.n e`autou/ auvlh,n( evn eivrh,nh  evsti.n ta. u`pa,rconta auvtou/\

th.n oivki,an auvtou/ diarpa,seiÅ	to,te th.n oivki,an auvtou/ diarpa,seiÅ	
<sup>30</sup> o` mh. w'n metV evmou/ katV evmou/ evstin( kai. o` mh. suna,gwn metV evmou/ skorpi,zeiÅ	<sup>28</sup> VAmh.n le,gw u`mi/n o[ti pa,nta avfeqh,setai toi/j ui`oi/j tw/n avnqrw, pwn ta. a`marth,mata kai. ai` blasfhmi,ai o[sa eva.n blasfhmh,swsin\	<sup>22</sup> evpa.n de. ivscuro,teroj auvtou/ evpelqw.n nikh,sh  auvtou,n( th.n panopli,an auvtou/ ai;rei evfV h-  evpepoi, qei kai. ta. sku/la auvtou/ diadi,dwsinÅ
<sup>31</sup> Dia. tou/to le,gw u`mi/n( pa/sa a`marti,a kai. blasfhmi,a avfeqh,setai toi/j avnqrw,poj( h` de. tou/ pneu,matoj blasfhmi,a ouvka avfeqh,setaiÅ	<sup>29</sup> ojj dV a'n blasfhmh,sh  eivj to. pneu/ma to. a[gion( ouvka e;cei a;fesin eivj to.n aivw/na( avlla. e;noco,j evstin aivwni,ou a`marth, matojÅ	<sup>23</sup> ~O mh. w'n metV evmou/ katV evmou/ evstin( kai. o` mh. suna,gwn metV evmou/ skorpi,zeiÅ
<sup>32</sup> kai. ojj eva.n ei;ph  lo,gon kata. tou/ ui`ou/ tou/ avnqrw,pou( avfeqh,setai auvtw/ \ ojj dV a'n ei;ph  kata. tou/ pneu,matoj tou/ a`gi,ou( ouvka avfeqh,setai auvtw/  ou;te evn tou,tw  tw/  aivw/ni ou;te evn tw/  me,llontiÅ	<sup>30</sup> o[ti e;legon\ pneu/ma avka,qarton e;ceiÅ	
	<sup>31</sup> Kai. e;rcetai h` mh,thr auvtou/ kai. oi` avdelfoi. auvtou/ kai. e;xw sth,kontej avpe,steilan pro.j auvto.n kalou/ntej auvto,nÅ	
	<sup>32</sup> kai. evka,qhto peri. auvto.n o;cloy( kai. le,gousin auvtw/ \ ivdou. h` mh,thr sou kai. oi` avdelfoi, sou ikai. ai` avdelfai, sou e;xw zhtou/si,n seÅ	
	<sup>33</sup> kai. avpokriqei.j auvtou/j le, gei\ ti, j evstin	

	h` mh, thr mou kai. oi` avdelfoi, ÎmouĐÈ	
	<sup>34</sup> kai. peribleya, meno jou.j peri. auvto.n ku,klw  kaqhme,nouj le,gei i;de h` mh,thr mou kai. oi` avdelfoi, mouÅ	
	<sup>35</sup> ojj Îga.rĐ a'n poi h,sh  to. qe,lhma tou/ qeou/( ou-toj avdelfo,j mou kai. avdelfh. kai. mh,thr evsti,nÅ	

## 5. Análise sinótica

Na metodologia de comparação sinótica é possível notar as várias formas de discurso. Citar ou não mencionar uma personagem ou um trecho é uma forma de se comunicar, de discursar. O esquecimento não deixa de ser um processo seletivo do discurso. Ao analisar os textos sinóticos, destacam-se pelo menos três pontos, sendo eles: convergências, tangências e divergências.

**Convergências:** Os textos lançam seus pontos em um mesmo sentido. Marcos, Mateus e Lucas convergem para o mesmo quesito. Os três evangelhos estão focados na resposta que Jesus dá aos seus acusadores, o que ocorre por meio de parábolas, com o mesmo ensinamento e a mesma moral. As parábolas são as mesmas e nesses três exemplos Jesus mostra que um reino dividido, uma casa dividida, ou até mesmo se Satanás estiver dividido estará fadado ao fracasso e à destruição.

**Tangências:** Quanto ao contato desses textos podemos perceber tangências no que diz respeito à controvérsia. São utilizadas as mesmas parábolas para dar o mesmo ensinamento, inclusive com as mesmas palavras ou com palavras equivalentes. Quem se divide está destinado ao fracasso, seja um reino, uma casa ou Satanás. Por mais que Lucas apresente um texto maior e com melhor formatação literária, não há choques temáticos nem com Marcos e nem com Mateus.

**Divergências:** Podemos perceber algumas divergências entre as três versões. Em Mateus e Lucas a discussão acontece após a expulsão de um demônio, enquanto em Marcos isso não acontece. Em Marcos o conflito ocorre quando alguns escribas, provenientes de Jerusalém, iniciam a discussão. Em Mateus a intenção dos acusadores é o foco de Jesus. Os sentimentos deles têm grande importância — Jesus conhece o seu íntimo e os confronta. Em Lucas a intenção e os sentimentos também são importantes. Os acusadores pedem a Jesus um sinal, querem prová-lo. Jesus (vê) conhece os sentimentos deles e contrapõe suas intenções.<sup>2</sup> Marcos enfatiza a afirmação da família de que ele está fora de si, enquanto Mateus e Lucas visualizam que a multidão se maravilhava com os seus milagres. Mateus e Lucas destacam a chegada do reino de Deus, o que não se vê em Marcos. Lucas vai além ao falar do espírito imundo que sai do homem e depois volta trazendo consigo mais sete espíritos, caso encontre a casa vazia. Como divergência também encontramos a colocação da família de Jesus nos textos. Em Marcos a família vem logo após o embate com os escribas. Em Lucas ela se encontra em 8,19-21, depois da descrição das mulheres que serviam a Jesus e depois das parábolas do semeador e da candeia. Em Mateus (12,46-50) a família surge antes da parábola do semeador e depois do milagre de Jonas.

## 6. A perícopes e seu contexto

Marcos é composto por 16 capítulos, sendo o evangelho mais conciso. O escrito reúne diversas tradições que a comunidade cultivava a respeito de Jesus: exorcismos, milagres, ensinamentos, parábolas, etc., começando pelo seu batismo e terminando com a sua ascensão. Trata-se de um livro com grande grau de complexidade e que se organiza em uma admirável estrutura, apresentando uma construção em quiasmo em seu estilo literário<sup>3</sup>, bem como uma teologia “consistente e pertinente”, com “vários pequenos conjuntos compostos de perícopes associadas”.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> CORNELLI, Gabriele; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient. ). “*É um demônio!*” O Jesus histórico e a religião popular. 1998. 232 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1998, p.168.

<sup>3</sup> RABUSKE, Irineu. *Jesus exorcista: estudo exegético e hermenêutico de Mc 3,20-30*. São Paulo: Paulinas, 2001, p.79-80.

<sup>4</sup> VASCONCELLOS, Pedro Lima; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient. ). *Uma parábola rebelde: textos e contextos na história da parábola dos vinhateiros*. 1994. Dissertação (Mestrado em

A primeira metade de Marcos focaliza os milagres de Jesus e sua autoridade para expulsar demônios e doenças como sinal do reino de Deus.<sup>5</sup> A obra tem início com João Batista pregando o arrependimento do pecado e com Jesus sendo batizado e tentado no deserto durante quarenta dias. Entre os capítulos 1,14 e 5,43 estão relatadas as primeiras demonstrações de Jesus para curar e perdoar pecado. Surgem os primeiros debates com os fariseus e ele contesta as tradições ocultas do judaísmo. Do capítulo 6 ao 8 há um esforço para ensinar os discípulos e enviá-los em missões. Do capítulo 9 ao 13 Jesus vai ao monte da transfiguração e desce para Jerusalém em função da páscoa. Os capítulos 14-16 falam dos seus últimos dias, sua morte e ressurreição.

O texto de base para este estudo, localizado em Mc 3,20-35, tem como tônica a controvérsia de Jesus com os escribas. A perícopé parece ter uma introdução no verso 20, situando Jesus em uma casa. A introdução segue para o verso 21, com uma cena envolvendo os seus parentes. O verso 22 apresenta uma acusação contra Jesus que, nos versos seguintes, expõe a sua defesa por meio de três parábolas: a casa dividida, a do homem forte e a da blasfêmia.

A perícopé de Mc 3,20-35 pode ser dividida em três subunidades:

- 1) Introdução da perícopé .....20-21
- 2) Controvérsia ..... 22-30
- 3) Conclusão ..... .31-35

De uma maneira mais detalhada podemos propor:

- 1) Introdução da perícopé ..... . v.20
- 2) Introduz os parentes de Jesus ..... v.21
- 3) Controvérsia .....v.22
- 4) Resposta de Jesus por parábolas ..... . v.23-30
- 5) Conclusão com a volta dos parentes ..... . v.31-35

A delimitação do texto em 3,20-35 se dá pela compreensão de que a narrativa envolvendo a família de Jesus inicia e termina a perícopé, sendo parte fundamental dela. De certa forma, o termo usado pelos escribas para chamar Jesus de príncipe dos demônios (Belzebu) está amarrado à sua família, quando os parentes o chamam de louco ou alegam

---

Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1994, p.67.

<sup>5</sup> BÍBLIA. Português. *Bíblia de Estudo Pentecostal*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: CPAD, 1995. Almeida Revista e Corrigida (ARC), p.1459.

que ele esteja fora de si. Estar louco tinha uma estrita ligação com estar endemoninhado. Assim, ainda que o nosso foco central seja o demoníaco a partir da narrativa da controvérsia, entendemos que a narrativa familiar se mostra como uma moldura na perícopes: no verso 20 Jesus chega a uma casa com os seus discípulos e no 21 os seus parentes saem para prendê-lo, pois diziam que ele estava “fora de si”. Ao final da perícopes, no verso 35, novamente os parentes chegam para chamá-lo. O fio de ligação é a conjunção *kai*. (e), que perpassa todo o texto — *kai*. aparece 7 vezes no início dos versos e 17 vezes dentro da perícopes, totalizando 24 ocorrências da conjunção.

Considerando o número de ocorrências de determinadas palavras, concluímos que o grupo semântico mais utilizado pelo autor de Marcos se refere ao demoníaco:

Belzebu: uma vez

Satanás: três vezes

Demônio: duas vezes

Espírito imundo: uma vez

Forte: uma vez, referindo-se a Satanás

## 6.1 Contexto maior e contexto menor

Nossa proposta busca entender como a prática do exorcismo incidia sobre o cotidiano das pessoas. Para isso defendemos que o contexto menor da perícopes ora analisada se inicia em 3,7 e termina em 3,35.

Em 3,7 a narrativa situa Jesus junto ao mar e a multidão estava com ele — elemento importante que encontraremos também em nossa perícopes, bem como a inserção dos espíritos imundos no verso 11, que é parte da semântica das palavras demônio, Belzebu e Satanás. O contexto menor é finalizado em 3,35, com a conclusão de Jesus sobre a família. A partir de 4,1 o assunto muda e Jesus vai ensinar por parábolas novamente junto ao mar.

No contexto maior o tema do exorcismo perpassa todo o bloco. Entendemos que ele se inicia em 1,14, com a chegada de Jesus à Galileia, e finaliza em 5,43, pois a partir de 6,1 ele parte dali para a sua terra natal.

Em seu complexo temático o contexto maior delimita as ações taumatúrgicas de Jesus na Galileia, dentre elas a cura do endemoninhado de Cafarnaum (1,23-27) e do gadareno (5,2-13). Também se pode fazer uma leitura exorcística das práticas taumatúrgicas de Jesus em episódios tais como a cura da sogra de Pedro (1,29-31), muitas outras curas e expulsões (1,32-34), a cura de um leproso (1,40-44), a cura de um paraplégico em Cafarnaum (2,1-12), o homem da mão ressequida (3,1-5), a cura de muitos à beira-mar (3,7-12), a controvérsia de Belzebu (3,22-30), Jesus acalma a tempestade (4,35-41), a cura de uma mulher enferma e a ressurreição da filha de Jairo (5,25-43), entendendo-se que ele expulsou a enfermidade, os fenômenos da natureza e a morte. Contudo, todo o evangelho de Marcos salienta a questão do exorcismo, uma vez que a expulsão de demônios percorre todo o livro.

Rabuske situa o contexto menor no bloco 3,7-6,6a, que se “caracteriza por apresentar Jesus em contínuo movimento” (3,7; 3,13; 3,20;3,31-22; 3,31; 4,35; 4,1-34; 5,1-20; 5,21-43; 6,1).<sup>6</sup> Ele acredita que o contexto maior começa em Mc 1,13 e termina em 9,29, tendo em vista que esse bloco está ligado ao conjunto de atividades de Jesus envolvendo o exorcismo, bem como a questão dos demônios e espíritos imundos presente em sua prática.<sup>7</sup> Segundo Rabuske, a maioria dos exegetas concorda em definir a perícopé entre Mc 3,20-35, mas ele mesmo a delimita com término no verso 30, com a conclusão do evangelista. Para o autor, a perícopé

se encontra no início deste bloco e a conexão com o contexto imediatamente antecedente (Mc 3,7-19) se faz por contraste: lá a localização geográfica é o mar, enquanto aqui é a casa; lá Jesus está rodeado pelo povo e falando para ele, enquanto aqui, tem como interlocutores os escribas; lá os espíritos impuros confessam que Jesus é o filho de Deus; aqui Jesus é acusado de estar possuído por Belzebu; lá Jesus é salvador que cura os possessos; aqui ele mesmo é acusado de estar possuído.<sup>8</sup>

Como contexto subsequente Rabuske aponta o aparecimento dos parentes em 3,31-35 (o qual fora anunciado em 3,20s).<sup>9</sup> Assim sendo, enquanto o contexto menor seria situado dessa maneira, o contexto maior seria determinado por tratar da acusação de possessão de Jesus pelo demônio e seu emprego do poder Belzebu para exorcizar, o que conecta o tema ao conjunto de práticas exorcísticas e dos espíritos impuros (1,13; 1,21-28; 1,32-34; 1,39; 3,7-12; 3,13-19, entre outras passagens que associam as doenças aos

---

<sup>6</sup> RABUSKE, 2001, p.79.

<sup>7</sup> RABUSKE, 2001, p.80-82.

<sup>8</sup> RABUSKE, 2001, p.79.

<sup>9</sup> RABUSKE, 2001, p.80.

demônios). Após 3,20-30 o tema continua presente (5,1-20; 6,6b-13,7,24-30; 7,31-37,8,33; 9,14-29) e, segundo Rabuske, tem uma função apologética.<sup>10</sup>

Por sua vez, Myers entende que a perícopes compreende os versos 20-35, pois contém a conexão quiástica família-demônio-família. Para o autor, a família interfere para tentar proteger Jesus, pois ele estava mexendo com a ordem simbólica das autoridades, o que poderia trazer sérias complicações. No contexto menor de 1,21 a 3,35, seu ministério estaria marcado pela imobilidade.<sup>11</sup>

Myers trabalha o conteúdo do contexto menor numa estrutura quiástica:

- A exorcismo cisão / discipulado e família (1,16-31)
- B ministério de compaixão junto às massas (1,32-39)
- C narrativa da principal “campanha” (1,40-3,6)
- B’ ministério de compaixão junto às massas (3,7-12)
- A’ exorcismo cisão / discipulado e família (3,13-35)<sup>12</sup>

O autor de Marcos costuma estruturar o texto pelo sistema quiástico, fazendo inserções. Seu procedimento redacional consiste em principiar um assunto, intercalar a outro e retornar ao início. Assim, a perícopes de 3,20-35 se inicia com o tema dos familiares, intercala-se à controvérsia de Belzebu e depois retorna à questão familiar (30-35). A controvérsia está ligada a uma crítica à legitimidade de certos atos e à oportunidade de defesa do ser divino.<sup>13</sup>

## 7. Estrutura do texto

Nossa proposta é a de que o texto está estruturado em três partes:

I. A perícopes se inicia com uma introdução na qual os familiares de Jesus consideram que ele perdeu o juízo (20-21). Aparentemente, o verso 22 apresenta uma

---

<sup>10</sup> RABUSKE, 2001, p.80.

<sup>11</sup> MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992 (Col. Grande Comentário Bíblico), p.179-185.

<sup>12</sup> MYERS, 1992, p.179.

<sup>13</sup> CORNELLI, 1998, p.140.

segunda introdução, na qual a chegada dos escribas de Jerusalém, acusando Jesus de ter Belzebu, é anunciada.

<sup>20</sup> *E vem para casa. E ajunta-se de novo a multidão, a ponto de não poder(em) eles nem pão comer.*

<sup>21</sup> *E ouvindo os da parte dele saíram para segurá-lo, diziam “De fato perdeu o juízo”.*

<sup>22</sup> *E os escribas, os de Jerusalém, tendo descido, diziam que “Ele tem Beelzebu” que “Pelo príncipe dos demônios ele expulsa os demônios”.*

II. Em seguida, Jesus responde aos seus adversários se defendendo das acusações. Ele utiliza parábolas: se Satanás expulsar Satanás este se destrói; a casa dividida perece; o reino dividido perece. Têm-se, ainda, as parábolas do homem forte e a da blasfêmia contra o Espírito Santo.

<sup>23</sup> *E tendo chamado a eles por parábolas, dizia a eles, “Como pode Satanás Satanás expulsar?”*

<sup>24</sup> *E se um reino contra si mesmo estiver dividido, aquele reino não pode manter-se.*

<sup>25</sup> *E se uma casa contra si mesma estiver dividida, aquela casa não pode manter-se.*

<sup>26</sup> *E se Satanás levantou-se contra si mesmo e está dividido, não pode manter-se, mas tem um fim.*

<sup>27</sup> *Ninguém pode os bens do forte, tendo entrado na casa dele, saquear se não primeiro o forte amarrar e então a casa dele saqueará.*

<sup>28</sup> *Em verdade digo a vós que será perdoado todos os pecados aos filhos dos homens, e as blasfêmias quantas vierem a blasfemar;*

<sup>29</sup> *Quem, porém, vier a blasfemar contra o Espírito Santo, não tem perdão para sempre, mas culpado é de eterno pecado,*

III. Por fim, a conclusão de que Jesus tem espírito imundo, ou seja, está possesso. Em função dessa acusação de possessão entendemos que a perícopre engloba Marcos 3,20-35 — no verso 30 o narrador conclui a controvérsia e volta para a família, constituindo, até o verso 35, uma unidade.

<sup>30</sup> *Pois diziam “Ele tem espírito impuro”.*

<sup>31</sup> *Vêm, então,  
os irmãos  
e a mãe dele  
e [estão] fora, postados,  
enviaram [recado] a ele,  
chamando a ele.*

<sup>32</sup> *E estava assentada uma multidão em volta dele; disseram, porém, a ele:*

*“Eis, a sua mãe  
e os seus irmãos  
e as suas irmãs lá fora procuram a ti”.*

<sup>33</sup> *E respondeu a eles dizendo:*

*“Quem é a minha mãe  
e os meus irmãos?”*

<sup>34</sup> *E tendo olhado ao redor os em volta dele assentados, diz:*

*“Eis a minha mãe e os meus irmãos!*

<sup>35</sup> *Quem, pois, fizer a vontade de Deus,*

*este meu irmão e  
minha irmã e  
minha mãe é”.*

Segundo Rabuske, a crítica das formas (*Formengeschichte*) identificou um esquema literário de fundo comum a algumas narrativas, ao qual se convencionou chamar de controvérsias e que tem a seguinte estrutura: “a pergunta dos adversários, uma contra-pergunta de Jesus, a não resposta dos adversários, e a contra-resposta ou não resposta de Jesus”.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> RABUSKE, Irineu J. Movidos pela inveja: os adversários de Jesus e suas motivações em Marcos 2,1-3,6. *Estudos Teológicos*, v.46, n.1, p.96, 2006, p.96. Disponível em: <<http://goo.gl/QRcd4v>>. Acesso em: 26 dez.2014.

## 8. Comentário exegético

### 8.1 Versos introdutórios

<sup>20</sup> Kai. e;rcetai eivj oi=kon\ kai. sune,rcetai pa,lin Îo`Đ o;cloy( w[ste mh. du, nasqai aurtou.j mhde. a;rton fagei/n

E vem para casa. E ajunta-se de novo a multidão, a ponto de não poder(em) eles nem pão comer.

<sup>21</sup> kai. avkou,santej oi` parV aurtou/ evxh/lqon krath/sai aurtou,n\ e;legon ga.r o[ti evxe,sth

E ouvindo os da parte dele saíram para segurá-lo, diziam: “De fato perdeu o juízo”.

Os versos 20-21 são, possivelmente, um texto do próprio evangelista, haja vista não pertencerem à tradição sinótica. Eles representam, como dito anteriormente, o início de uma moldura literária que se fecha em 31-35. Alguns pontos desses versos merecem destaque:

***E vem para casa.*** A casa reporta à segurança, ao acolhimento, podendo simbolizar também a ideia de “casa real, dinastia”.<sup>15</sup> Klaus Berger esclarece que casa era o local do culto, referindo-se a ela como “lugar de pregação e práxis comunitárias”.<sup>16</sup> Entretanto, nesse texto a casa se torna um espaço de rejeição.

***E ajunta-se de novo uma multidão.*** A multidão invade o local mostrando a intensa relação existente entre Jesus e o povo, o que também se pode observar em 2,1-2. Tratava-se de pessoas consideradas pecadoras e, por isso, marginalizadas. É interessante notar que a multidão cercava Jesus e seus discípulos a ponto de não poderem comer.

***Os da parte dele saíram para segurá-lo.*** A presença da multidão estabelece uma tensão com a família de Jesus que representa uma ameaça à sua missão, pois saíram para prendê-lo. O texto lembra Jeremias 11,18-23 e 12,6, quando o profeta é perseguido pelos próprios parentes<sup>17</sup>. Em última análise, os versos que abrem a perícopa apresentam um conflito familiar, indicado que talvez o comportamento de Jesus não condissesse com o

<sup>15</sup> SOARES, Sebastião A. G. ; CORREIA JUNIOR, João L. ; OLIVA, José R. *Comentário do Evangelho de Marcos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p.157.

<sup>16</sup> BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998, p.82.

<sup>17</sup> SOARES; CORREIA JUNIOR; OLIVA, 2012, p.155.

esperado. Ele havia deixado o trabalho de carpinteiro e ido ao encontro de João Batista, no deserto. Após um tempo de ausência, retornou acompanhado de doze galileus, pessoas desprezadas pelos judeus. De acordo com Carlos Gallardo, Jesus “colocava estes doze como pilares do verdadeiro Israel”.<sup>18</sup>

Como os escribas vieram de Jerusalém para investigar as ações de Jesus, Marcos irrompe a narrativa com outra cena. Com essa técnica quiástica o autor entrelaça as duas histórias: os parentes de Jesus dizem que ele perdeu o juízo, enquanto os escribas o chamam de Belzebu. Isso estabelece uma íntima relação entre os dois episódios, uma vez que “na antiguidade a loucura era tida como uma possessão diabólica”.<sup>19</sup>

## 8.2 A acusação

<sup>22</sup> Kai. oi` grammatei/j oi` avpo. ~lerosolu,mwn kataba,ntej e;legon o[ti Beelzebou.l e;cei kai. o[ti evn tw/| a;rconti tw/n daimoni,wn evkba,llei ta. daimo,nia

E os escribas, os de Jerusalém, tendo descido, diziam que “ele tem Beelzebul”, que “pelo príncipe dos demônios ele expulsa os demônios”.

O texto deixa claro que os escribas são um grupo enviado oficialmente de Jerusalém, o “centro político e religioso do sistema”.<sup>20</sup> Eles chamaram Jesus de Belzebu, a fim de desprestigá-lo e difamá-lo. O nome do demônio foi escolhido intencionalmente, pois Belzebu aparece no Antigo Testamento como uma maneira de menosprezar o antigo deus dos filisteus. Ao chamá-lo assim, queriam dizer que Jesus não libertava as pessoas, pois como “senhor do esterco” ele mesmo era a causa das infecções e doenças. Por atuar pela força do demônio ele tornava as pessoas ainda mais vítimas deste.<sup>21</sup>

Como indicamos no primeiro capítulo deste trabalho, no Novo Testamento Belzebu está relacionado à impureza e ao demônio, aparecendo nos evangelhos como “príncipe dos demônios” (Mt 12,27-28; Lc 11,19-20), consequentemente associado ao

<sup>18</sup> GALLARDO, Carlos Bravo. *Galileia ano 30*: para ler o evangelho de Marcos. São Paulo: Paulinas, 1996, p.44.

<sup>19</sup> SOARES; CORREIA JUNIOR; OLIVA, 2012, p.156.

<sup>20</sup> RUSCONI, Carlos. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p.156.

<sup>21</sup> MAGGI, Alberto. *Jesus e Belzebu: Satanás e demônios no Evangelho de Marcos*. Aparecida: Santuário, 2003, p.112-116.

próprio Satanás, como veremos mais adiante. Segundo Rabuske, somente na controvérsia existe uma equivalência entre Belzebu, demônio e espírito imundo.<sup>22</sup>

### 8.2.1 Possessão e exorcismo

Marcos fala do fenômeno da possessão ao utilizar o termo *pneu/ma avka, rtaton* (espírito imundo) para indicar o “mal que possui a pessoa”.

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” (Jubileus 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 Ruben 2.2). Isso pode nos conduzir a pensar que as concepções do mal condensadas na narrativa de Marcos parecem refletir mais a imaginação da literatura apócrifa e pseudepigráfica do que aquela expressa no Antigo Testamento.<sup>23</sup>

Em um mundo povoado por espíritos e demônios, o exorcismo era prática comum, operada por vários grupos nas culturas do mediterrâneo e no Egito. O termo *evkba,llw* (expulsar) encerra a noção de violência, de lançar fora. Segundo Gabriele Cornelli, “a prática do exorcismo, a libertação mítico-simbólica do demônio, tem toda uma conotação de reação simbólica”.<sup>24</sup> Para ele, a controvérsia de Marcos evidenciaria a existência de um conflito entre a religião popular e a religião oficial. Para Cornelli, “o cerne da controvérsia parece ser um tipo específico de possessão que, por sua vez, dá origem a um tipo específico de prática mágica: a de exorcismo”.<sup>25</sup> É interessante que a relação com o sagrado ou o profano passa primeiro pelo corpo, pois “possessão e exorcismo têm a ver com algo que entra e sai do corpo”.

<sup>22</sup> RABUSKE, 2001, p.166.

<sup>23</sup> LAZARINI NETO, Antonio; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient. ). *Messias exorcista: combate aos espíritos imundos e a estrutura do Evangelho de Marcos (exegese de Mc 1.21-28)*.2006.185 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006, p.10-11.

<sup>24</sup> CORNELLI, 1998, p.154.

<sup>25</sup> CORNELLI, 1998, p.150.

Parece que o exorcismo seria ainda uma forma de protesto contra a opressão vivida pelo povo das classes subalternas que desestabilizaria a ordem devido à sua força simbólica. Por isso o grande interesse em domar essas práticas religiosas e até mesmo institucionalizá-las como forma de controle.<sup>26</sup> O exorcismo praticado por Jesus seria uma maneira de desafiar os poderes. Para Myers, “Jesus penetrou no espaço simbólico reconhecido como o domínio dos escribas”<sup>27</sup>, o que trouxe grande oposição às suas ações. Por não conseguirem o domínio sobre as práticas de Jesus, os escribas o demonizaram: ele passa, então, a ser o inimigo, o adversário.

Myers ajuda a entender essa dinâmica ao dizer que o exorcismo realizado por Jesus em Mc 1,23

[...] é como uma ação simbólica inaugural que começa a especificar a geografia política do contexto apocalíptico iniciado no deserto (1,12s). O demônio na sinagoga se transforma no representante da instituição dos escribas, cuja autoridade apóia e amarra a ordem social judaica dominante. [...] O exorcismo é uma das características centrais da missão messiânica de Jesus (1,39; 3,11), e ele transmitirá essa vocação aos seus seguidores (3,15; 6,7). O exorcismo é o principal veículo para articular o mito do combate apocalíptico entre os poderes (e seus favoritos terrenos) e Jesus (como enviado do reino). Embora a identidade esteja oculta para os protagonistas (por exemplo, os discípulos) na narrativa os demônios sabem exatamente quem ele é. Compreendendo claramente a ameaça política que ele representa para o status quo, eles lutam para “designá-lo” pelo nome (isto é, para controlá-lo) (1,34; 3,11s). Esse drama apocalíptico alcançará seu auge na discussão sobre o Belzebu (3,22s), em que as autoridades dos escribas lançam contra-ataque na guerra dos mitos, que atingirá seu clímax quando Jesus consegue virar a mesa e extrair de um demônio seu nome (5,9; abaixo 6b). Marcos estabelece assim o caráter político do exorcismo como ação simbólica.<sup>28</sup>

Quando se chamava alguém ou algo pelo nome se tinha controle sobre a pessoa ou sobre a coisa. Jesus chamou o demônio pelo nome. Seus exorcismos e curas são sinais de que ele venceu “o forte”, parábola na qual ele contesta “a leitura dos escribas”.<sup>29</sup> Estes eram um grupo formado por fariseus de clero superior e de clero inferior. Por serem estudiosos da Torá, tinham privilégios especiais, dominavam o Sinédrio e a autoridade jurídica em Israel.<sup>30</sup> Naquele contexto o conhecimento era símbolo de poder político e econômico. O conflito se dava por causa da luta sobre qual grupo tinha autoridade para interpretar a Torá. Marcos salienta a questão da autoridade hermenêutica entre os grupos

<sup>26</sup> CORNELLI, 1998, p.154.

<sup>27</sup> MYERS, 1992, p.183.

<sup>28</sup> MYERS, 1992, p.183-184.

<sup>29</sup> RABUSKE, 2001, p.179.

<sup>30</sup> MYERS, 1992, p.119.

e o “culto era o centro da ordem simbólica”<sup>31</sup>, tendo o Templo como o seu maior aliado ideológico e legitimador.

### 8.3 Os argumentos de defesa

<sup>23</sup> Kai. proskalesa,menoj auvtou.j evn parabolai/j e;legen auvtou/i\ pw/j du,natai satana/j satana/n evkba,lleinÈ

E tendo chamado a eles por parábolas, dizia a eles: “Como pode Satanás Satanás expulsar?”

Gallardo explica que Jesus respondeu não para se defender da acusação que lhe imputavam, mas para defender a mensagem que trazia, pois ela poderia ficar comprometida. As acusações dos escribas e da sua própria família, dizendo que ele estava fora de si, poderiam desmoralizá-lo, razão pela qual ele trouxe os escribas à consciência, mostrando que um reino dividido não subsiste.<sup>32</sup>

Nesse episódio as parábolas têm função essencial. Correspondendo a um gênero literário específico, elas se tratam “uma metáfora ou comparação tomada da natureza ou da vida diária que atrai o ouvinte por sua vivacidade ou singularidade e deixa a mente com certa dúvida sobre sua aplicação exata, de modo a estimular uma reflexão ativa”.<sup>33</sup>

A parábola ensina por meio de uma substituição que cria uma atribuição insólita. [...] A parábola remete, sempre, a situações e circunstâncias históricas determinadas, mas apresenta, ao mesmo tempo, uma ambiguidade que permite a sua transposição para outros contextos históricos e sociais.<sup>34</sup>

A compreensão da palavra parabolh,, (*parabolé*) no Novo Testamento deve ser buscada no Antigo Testamento. O termo hebraico רב.;מ.; incorpora toda significação da palavra parábola e tem uma amplitude de conotações, entre elas a ideia de imagem ou

---

<sup>31</sup> MYERS, 1992, p.110.

<sup>32</sup> GALLARDO, 1996, p.45.

<sup>33</sup> DODD, Charles H. apud VASCONCELLOS, 1994, p.50.

<sup>34</sup> RICOEUR, Paul apud FUNARI, Pedro Paulo A. Considerações sobre a parábola judaica, a partir de uma dissertação de mestrado. *Revista Jesus Histórico*, ano IV, n.7, p.6, 2011. Disponível em: <<http://go.gl/gczxsa>>. Acesso em: 14 jan.2015.

representação, podendo também, entre outras acepções, significar “pronunciar um dito”<sup>35</sup>.

Para Pedro Lima Vasconcellos, a parábola seria uma

comparação que se estabelece entre duas realidades que estão lado a lado; uma é comparada com a outra através de um “tertium comparationis”, um ponto de comparação entre as duas que as relaciona uma a outra; assim, algo que percebido de uma pode ser aplicado a outra.<sup>36</sup>

É bom esclarecer que parábola não é sinônimo de alegoria e que tratá-la como tal pode desvirtuar o seu verdadeiro sentido. A alegoria traz em seu bojo um sentido enigmático e esotérico, pois cada aspecto se reporta a outro elemento ou outro sentido. Nesse caso, com uma chave de leitura é possível a interpretação do enigma, uma vez que os vários aspectos que compõem a alegoria seriam descobertos e se tornariam acessíveis, de modo que se poderia, então, expressar o texto em linguagem não alegórica. Diferentemente, as parábolas, surgidas da realidade das pessoas, da experiência de vida e da experiência sapiencial em Israel<sup>37</sup> podem ter um sentido oculto.<sup>38</sup> A parábola tem raiz no pensamento semítico, enquanto a alegoria tem origem greco-romana<sup>39</sup>, o que por si só seria motivo suficiente para desvincular uma da outra.

John Dominic Crossan enfatiza a questão metafórica como uma aliada na interpretação das parábolas (cf. considerações sobre a metáfora no primeiro capítulo desta dissertação), enquanto a alegoria pode ser descartada quando sua mensagem é compreendida.

Percebemos que o que caracteriza a parábola é sua plausibilidade dentro da lógica da vida e o fato de ser uma metáfora indispensável, ao mesmo tempo que é portadora de um conteúdo surpreendente, não porque absurdo, mas porque foge dos padrões normais. O caráter de realismo da parábola é um de seus aspectos fundamentais.<sup>40</sup>

Berger conceitua parábola como uma “transmissão concreta de uma verdade abstrata”<sup>41</sup>. Ela tem um caráter pedagógico ou, dito de outra maneira, “é essencialmente

---

<sup>35</sup> RABUSKE, 2001, p.170-171.

<sup>36</sup> VASCONCELLOS, 1994, p.57.

<sup>37</sup> VASCONCELLOS, 1994, p.55.

<sup>38</sup> Mt 13,13 “*Por essa razão eu lhes falo por parábolas: Porque vendo, eles não vêem e, ouvindo, não ouvem nem entendem*”.

<sup>39</sup> RABUSKE, 2001, p.170-171.

<sup>40</sup> CROSSAN, John D. apud VASCONCELLOS, 1994, p.62.

<sup>41</sup> BERGER, 1998, p.41.

pedagógica por natureza”.<sup>42</sup> As parábolas funcionam de modo regulador e levam o ser à compreensão e à busca da verdade, estando sempre relacionadas com a vida. Todavia a parábola deve ser interpretada no seu sentido histórico originário e em função do contexto literário. “O caráter especial de uma parábola resulta do pano de fundo das tradições narrativas compartilhadas e das posturas de expectativas estabelecidas por elas”.<sup>43</sup> Para Vasconcellos, a “busca pelo contexto histórico e material das parábolas e suas imagens se revela indispensável para sua interpretação”.<sup>44</sup> Assim, para uma parábola ser compreendida adequadamente é preciso levar em consideração o contexto que a fez surgir. Embora seja proveniente da experiência humana, da realidade, ela se distingue da mesma, transfigura-a, transforma-a e nunca repete: “o caráter parabólico de um relato apenas se reconhece na medida em que se constata que este ‘remete a outra coisa ao apontar a si mesmo’”.<sup>45</sup>

#### 8.4 Reino, casa e família

<sup>24</sup> kai. eva.n basilei,a evfV e`auth.n merisqh/|( ouv du,natai staqh/nai h` basilei,a evkei,nh\

E se um reino contra si mesmo *estiver dividido*, aquele reino não *pode se manter*.

<sup>25</sup> kai. eva.n oivki,a evfV e`auth.n merisqh/|( ouv dunh,setai h` oivki,a evkei,nh staqh/nai

E se uma casa contra si mesma *estiver dividida*, aquela casa não *pode se manter*.

Segundo Rabuske, não há argumentos que desvinculem reino e casa: “as duas imagens estão colocadas em paralelo como se fossem intercambiáveis. Ambas as palavras se referem, no fundo, a uma e mesma coisa: o domínio de Satanás”.<sup>46</sup> Também é possível que Jesus, ao falar sobre reino e casa, estivesse fazendo uma menção ao reino davídico, bem como ao Templo. Tais referências satisfazem os argumentos ideológicos

<sup>42</sup> JÜLICHER, A. apud VASCONCELLOS, 1994, p.57.

<sup>43</sup> THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004, p.349.

<sup>44</sup> VASCONCELLOS, 1994, p.79.

<sup>45</sup> HARNICH, Wolfgang apud VASCONCELLOS, 1994, p.73.

<sup>46</sup> RABUSKE, 2001, p.176.

da época, os quais Jesus condena e dos quais profetiza o fim no seu discurso escatológico.<sup>47</sup>

As referências bíblicas à “família” apontam-na como uma instituição fundamental para a organização social do povo. No hebraico há muitas palavras que representam família, mas duas se destacam: *bayit* (casa) e *mixipahah* (família). A segunda palavra teria uma importância maior, mas a Bíblia Hebraica faz questão de utilizar *bayit*, que tem o sentido de uma entidade politicamente autônoma e independente, enquanto *mixipahah* designa uma comunidade humana étnica e restrita. Segundo Tércio Siqueira, “a Bíblia toma a palavra *bayit* para denominar a *família* porque a *casa* acolhe e aproxima as pessoas que nela residem em um princípio de fé, de trabalho, de ideal e de costumes”<sup>48</sup>, tornando-se, assim, uma unidade social. As primeiras práticas culturais, legislativas e de ensino estão ligadas à família, pois ali o povo era preparado para se tornar uma grande nação, sendo alvo das primeiras bênçãos de Deus.

Rabuske entende a tradução do conceito *bayit* em todo o Novo Testamento, inclusive no livro de Marcos, num sentido figurado, indicando um grupo social ou patriarcal, não representando somente um edifício, mas sim o “clã”.<sup>49</sup> Ele ainda argumenta que quando Jesus dá a sua resposta aos escribas (v.25), ele utiliza a palavra *oikia*. Não se trata da moradia de Satanás, mas da sociedade satânica em si. Se essa sociedade estiver dividida, ruirá. A resposta que Jesus dá revela que a acusação é incoerente, pois se ele recebesse o poder exorcista do próprio Satanás, a sociedade satânica se dividiria em si mesma, sendo “condenada à destruição por sua própria iniciativa”.<sup>50</sup>

## 8.5 Satanás dividido não pode se manter

<sup>26</sup> kai. eiv o` satana/j avne,sth evfV e`auto.n kai. evmeri,sqh( ouv du,natai sth/nai avlla. te,loj e;cei

<sup>47</sup> RABUSKE, 2001, p.176 -177; 235.

<sup>48</sup> SIQUEIRA, Tércio M. *Tirando o pó das palavras: história e teologia de palavras e expressões bíblicas*. São Paulo: Cedro, 2005, p.69.

<sup>49</sup> RABUSKE, 2001, p.176.

<sup>50</sup> RABUSKE, 2001, p.177.

E se Satanás se levantou contra si mesmo e está dividido, não pode se manter, mas tem um fim.

Num primeiro momento a palavra Satã/Satanás foi aplicada a homens.<sup>51</sup> Davi foi chamado de Satã pelos filisteus (1Sm 29,11). O anjo que barra o caminho de Balaão é chamado de Satã (Nm 22,22-23). Encontramos ainda referência no Sl 109,6: “Põe sobre ele um ímpio e Satanás (adversário) esteja à sua direita”. Também verificamos a presença dessa figura em 1Cr 21,1: “Então Satanás se levantou contra Israel e incitou Davi a numerar a Israel”. No livro de Zacarias nos deparamos novamente com o acusador: “E ele mostrou-me o sumo sacerdote Josué, o qual estava diante do anjo do Senhor, e Satanás estava à sua mão direita, para se lhe opor” (Zc 3,1).

Nas elaborações bíblicas Satã acaba transferido para o céu e como ser celestial aparece em Jó, no papel de acusador dos filhos de Deus. Porém, em Jó 2,6 vemos que sua atuação depende da permissão divina. Ele não tem autonomia para agir independentemente. Os desenvolvimentos de Satanás o desenham como um ser maléfico e acusador dos servos de Deus que está ligado ao pecado e que os leva à sedução.

No intertestamento Satã aparece completamente oposto a Deus e aos seres humanos. A ele o livro de Eclesiástico atribui as más inclinações do homem (Ec 21,27). Na época persa surge pela primeira vez na literatura judaica a ideia de Satanás como um ser criado com espírito, dotado de inteligência, vontade, consciência e que se rebela contra Deus. No livro de Jubileu (175-140 a. C.), uma reelaboração (*midrash*) do Gênesis e do Êxodo, Satã é chamado de Belial (o príncipe dos demônios)<sup>52</sup> e de Mastema, que significa hostilidade, inimizade, ódio.<sup>53</sup>

Na literatura de Qumran Deus criou o bem e o mal, mas era Satanás quem levava os seres humanos a sofrer, sendo também o responsável pelas desordens mentais por meio da possessão demoníaca. Na mentalidade judaica os demônios eram auxiliares de Satanás, que tenta as pessoas diretamente ou por meio dos seus agentes (os demônios

<sup>51</sup> CAMACHO, Mateus J. *Evangelhos: figuras e símbolos*. São Paulo: Paulinas, 1992, p.139-140.

<sup>52</sup> SCHIAVO, Luigi; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient.). *Dois mil demônios na Decápole: exegese, história, conflitos e interpretações de Mc 5,1-20*. 1999. 275 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1999, p.21.

<sup>53</sup> PAGELS, Elaine. *As origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Tradução de Ruy Jungmann. 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996, p.16.

ou os maus espíritos).<sup>54</sup> O pensamento antigo interpretava todas as manifestações nocivas ou moléstias pessoais e psíquicas como “influência satânica”.<sup>55</sup>

## 8.6 A parábola do forte

<sup>27</sup> avllv ouv du,natai ouvdei.j eivj th.n oivki,an tou/ ivscurou/ eivselqw.n ta. skeu,h aurtou/ diarpa,sai( eva.n mh. prw/ton to.n ivscuro.n dh,sh|( kai. to,te th.n oivki,an aurtou/ diarpa,sei

Ninguém pode os bens do forte, tendo entrado na casa dele, saquear se não primeiro o forte amarrar e então a casa dele saqueará.

A maioria dos exegetas considera que Mc 3,27 é uma parábola. Nela o “forte” (ivscuro,j) tem o sentido de capaz, poderoso, robusto, vigoroso.

O forte aqui seria o diabo, que quer guardar o seu domínio. Contudo, a parábola cogita que somente um mais forte poderá “amarrar o forte”. Assim, o conteúdo central da parábola trata da sujeição da casa (oivki,a) do forte (i.scuro,j), que será invadida pelo mais forte (i.scuro,teroj). O forte, então, deve ser amarrado e colocado fora de combate.<sup>56</sup>

O assalto à casa é apenas uma comparação do que acontece na luta entre o forte (Satanás) e o mais forte (Jesus). Satanás é amarrado para que não tenha como agir sobre suas vítimas. G. H. Twelftree “interpreta o domínio de Satanás (casa-reino) como sendo a pessoa possessa. Essa casa é o domínio de Satanás: Jesus entra nesse domínio e rouba os seus ‘pertences’, isto é, as pessoas submetidas a esse domínio”.<sup>57</sup> Jesus amarra o forte porque ele é mais forte no sentido de ter autoridade (1,27). E.xousi,a (autoridade) aparece 93 vezes no Novo Testamento, sendo 33 destas nos sinóticos. O termo traz a ideia de poder, segundo Cornelli, um poder de lidar com espíritos e que pode estar relacionado a du,namuz (poder).<sup>58</sup>

<sup>54</sup> DATTLER, Frederico. *O diabo e demônios na Bíblia*. São Paulo: O Recado, 1997 (Col. Bíblia 8), p.19.

<sup>55</sup> DATTLER, 1997, p.26.

<sup>56</sup> RABUSKE, 2001, p.180-181.

<sup>57</sup> TWELFTREE, G. H. apud RABUSKE, 2001, p.181.

<sup>58</sup> CORNELLI, 1998, p.183.

O verbo amarrar tem o sentido de acorrentar e vem da raiz *de,w* (ligar, atar)<sup>59</sup>. Aparece ainda com o sentido “prender”<sup>60</sup> e também pode significar “submeter”, “amarrar em feixes”, “acorrentar”, “aprisionar”, “colocar fora de ação”. A amarração de Satanás pode ser escatológica (cf. Is 24,22-23), mas não deixa de ser uma figura típica de exorcismo<sup>61</sup>. Ele é o “príncipe”, mas Jesus o desmitologiza, evitando suas contradições e desmoralizando o seu reino — “um reino dividido não subsiste”. Satanás não pode “expulsar-se de sua própria casa”.<sup>62</sup>

Rabuske fala de uma escatologia em realização. Essa escatologia acontece devido à guerra ideológica entre as classes. A classe dirigente acusa Jesus de ser um demônio por se sentir ameaçada no que seria uma guerra política dos mitos. Tal guerra leva a uma esperança apocalíptica permeada pela dualidade entre os reinos da luz e das trevas em que Jesus vence o reino (casa) de Satanás ao exorcizar e curar as pessoas. Sendo que Satanás não pode expulsar a si mesmo da sua casa, o mais forte virá reclamar os seus direitos.

Jesus (conhecido como mais forte anunciado por Jo 1,8) pretende derrubar o reino do homem forte (equivalente a instituição escriba representada pelo demônio de 1,24. [...] é a declaração da guerra ideológica de Jesus com a instituição escriba silenciados seus adversários, Jesus recorre ao seu jogo semântico e introduz uma parábola política. [...] Jesus desfere o golpe final contra o código de débito: o manto do perdão, mas há uma exceção: confundir a obra do Espírito Santo e Satanás.<sup>63</sup>

O ataque visa à legitimidade da atuação de Jesus, no intuito de desmoralizá-lo. Seu argumento de defesa, elaborado na parábola seguinte, sugere que a rejeição das suas práticas implica em não aceitar o Espírito Santo.<sup>64</sup>

## 8.7 A blasfêmia

---

<sup>59</sup> RUSCONI, 2003, p.120.

<sup>60</sup> GINGRICH, Wilbur F. ; DANKER, Frederick W. *Léxico do N. T. grego/português*. Tradução de Júlio Zabatheiro. São Paulo: Vida Nova, 1993, p.52.

<sup>61</sup> WOODRUFF, Archibald M. O demoníaco no Evangelho de Marcos. *Estudos de Religião*, ano XXI, n.33, p.114, dez.2007.

<sup>62</sup> MYERS, 1992, p.210.

<sup>63</sup> MYERS, 1992, p.210,211.

<sup>64</sup> RABUSKE, 2001, p.182-189.

<sup>28</sup>VAmh.n le,gw u`mi/n o[ti pa,nta avfeqh, setai toi/j ui`oi/j tw/n avnqrw, pwn ta. a`marth, mata kai. ai` blasfhmi, aio[sa eva. n blasfhmh, swsin\

Em verdade digo a vós que será perdoado todos os pecados aos filhos dos homens, e as blasfêmias quantas vierem a blasfemar;

<sup>29</sup>o]j dV a'n blasfhmh, sh| eivj to. pneu/ma to. a[gion( ouvk e;cei a;fesin eivj to. n aivw/na( avlla. e;noco, j evstin aivwni, ou a`marth, matojA

Quem, porém, vier a blasfemar contra o Espírito Santo, não tem perdão para sempre, mas culpado é de eterno pecado.

A blasfêmia contra o Espírito Santo consiste em toda maneira de recusar alguma forma de libertação concreta. As autoridades religiosas não queriam enxergar a prática libertadora de Jesus e se enfileiravam contra a obra do próprio Deus. Sendo assim, o forte também pode representar as autoridades religiosas, bem como o sistema social vigente. A parábola da blasfêmia contra o Espírito Santo é uma resposta à rejeição da prática de Jesus por parte das autoridades judaicas. Dela se conclui que toda rejeição à práxis dele se constitui em blasfêmia contra o Espírito Santo, sendo esta o único pecado imperdoável. E por tal pecado o castigo será a destruição de Jerusalém.<sup>65</sup>

Em Jesus se pode observar a atuação do *pneuma*, ou seja, um sopro de Deus caracterizado como a essência divina que atuava em sua vida. O Espírito Santo se fez presente na sua missão com a função de expandir sobre a terra um novo povo de Deus. No evangelho de Marcos Jesus é o arauto que haveria de vir, o anunciador do reino divino que afirma escatologicamente a vitória de Deus sobre Satanás e todos os seus coligados. Jesus é o sinal de vida em meio às trevas e o caminho pressupõe uma mudança de prática que se insere na aceitação desse anúncio, que é urgente. A realidade do sofrimento, do clamor, da pobreza, da perseguição e da angústia do povo precisa da autoridade de Jesus para lhes trazer justiça. Diante da Palavra de Deus a vida humana se descortina e se revela. Nesse ínterim, encontramos um Deus compassivo e companheiro que se faz presente em todas as realidades humanas, apoiando e urgindo a ajuda com o seu Espírito Santo, colocando-se ao lado dos oprimidos e massacrados pelos poderes opressores. “Nós

---

<sup>65</sup> MYERS, 1992, p.247.

mesmos experimentamos no Espírito a ressurreição do Senhor Jesus, porque ele como a sua causa se nos são apresentados como realidades vivas e vitoriosas”.<sup>66</sup>

## 8.8 Pureza e impureza como elementos identitários

<sup>30</sup> o[ti e;legon\ pneu/ma avka, qarton e;ceiÅ

Pois diziam: “Ele tem espírito impuro”.

A questão da impureza estava presente nos povos anteriores a Israel, pois já havia crenças de que cadáver, excremento, esperma, sangue e alguns animais desestabilizavam a ordem da criação.<sup>67</sup> Além do mais, toda agressão exterior que pudesse ameaçar a ordem com o caos era considerada impura. Os que caminhavam na impureza eram contrários a Deus e aos seus propósitos vivificadores. A impureza seria o lugar do demônio, pois eles habitam lugares impuros. Segundo Rabuske, o espírito impuro é antagônico a Deus e não deixa o homem ter comunhão com ele.<sup>68</sup>

Os escribas rejeitaram Jesus por considerar que ele tinha (ou estava possuído por) espírito impuro. Pureza e impureza, nesse contexto, estão ligadas às categorias de sagrado e profano. Podemos falar, ainda, nos chamados código de débito e código de poluição, dois sistemas que se interpenetravam.

O código de débito regulava a agressão social e constituía a base do paradigma da aliança com Javé, inclusive os dez mandamentos e outros elementos socioéticos da lei. Ele estava originalmente enraizado na economia política camponesa primitiva de reciprocidade e procurava promover a justiça e a equidade na comunidade.

O código de poluição tinha sua base ideológica em Israel como povo “sagrado”, estabelecido a parte das culturas que o circundavam e com suas práticas sociais contrárias as dela. Assim, a grande variedade de rituais complexos funcionava essencialmente com o mesmo propósito: reforçar as fronteiras de grupo. [...] Os tabus sociossimbólicos funcionavam para manter a ordem interna no mundo.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> RAHNER, Karl; THUSSING, Wilhelm. *Cristologia: estudio teológico y exegético*. Madrid: Cristiandad, 1975, p.45.

<sup>67</sup> SIQUEIRA, 2005, p.53-54.

<sup>68</sup> RABUSKE, 2001, p.165.

<sup>69</sup> MYERS, 1992, p.105.

Tais sistemas operavam em três campos sociais: a mesa, a casa e o santuário. Com um código de pureza extremamente rígido e a dificuldade de seguir todas as normas de purificação ritual a grande massa ficava excluída e a sociedade era fragmentada em classes.

Para Myers, havia sistemas sociossimbólicos. “Os judeus podiam ser identificados por tempos especiais (sábado), coisas especiais (dieta) e especiais marcas corporais (circuncisão)”.<sup>70</sup> Podiam ser identificados hierarquicamente por meio de lugares sagrados como, por exemplo, “a terra de Israel”, as “cidades cercadas de muralhas de Israel”, o “espaço dentro dos muros de Jerusalém”, a “montanha do Templo”, o “átrio”. Eles classificavam as pessoas segundo a sua pureza — “sacerdotes”, “levitas”, “israelitas”, “convertidos”, “escravos livres”, entre outros. Também havia os “defeituosos” e os excluídos, como as mulheres, formando uma estrutura centro-periferia. O contato era um meio de contaminação (cadáver, mulher menstruada, sêmen, urina) da qual deveriam ser purificados em rituais caros e demorados, aumentando cada vez mais o conflito entre as classes e a estratificação social.

O puro e o impuro — ou o sagrado e o profano — seriam uma maneira de formar identidade. Como toda impureza era considerada repulsiva, proibida e associada aos poderes demoníacos<sup>71</sup>, ao afirmarem que Jesus tinha espírito impuro os escribas o rejeitavam, buscavam negar-lhe identidade, marginalizar e circunscrevê-lo à experiência contrária à pureza e, portanto, ao sagrado.

## 8.9 A nova família

<sup>31</sup> Kai. e;rcetai h` mh,thr auvtou/ kai. oi` avdelfoi. auvtou/ kai. e;xw sth,kontej avpe,steilan pro.j auvtou.n kalou/ntej auvtou,n

Vêm, então, os irmãos e a mãe dele e [estão] fora, postados, enviaram [recado] a ele, chamando a ele.

<sup>32</sup> kai. evka,qhto peri. auvtou.n o;cloj( kai. le,gousin auvtw/|\ ivdou. h` mh,thr sou kai. oi` avdelfoi ,sou lkai. ai` avdelfai, sou e;xw zhtou/si,nse

---

<sup>70</sup> MYERS, 1992, p.105.

<sup>71</sup> SIQUEIRA, 2005, p.54.

E estava assentada uma multidão em volta dele; disseram, porém, a ele: “Eis, a sua mãe e os seus irmãos e as suas irmãs lá fora procuram a ti”.

<sup>33</sup> kai. avpokriqeij auvtoi/j le,gei\ ti,j evstin h` mh,thr mou kai. oi` avdelfoi, ÍmouĐÈ

E respondeu a eles dizendo: “Quem é a minha mãe e os meus irmãos?”

<sup>34</sup> kai. peribleya,menoj tou.j peri. auvto.n ku,klw| kaqhme,nouj le,gei\ i;de h` mh,thr mou kai. oi` avdelfoi, mouÅ

E tendo olhado ao redor os em volta dele assentados, diz: “Eis a minha mãe e os meus irmãos!

<sup>35</sup> ojj Íga.rĐ a'n poih,sh| to. qe,lhma tou/ qeou/( ou-toj avdelfo,j mou kai. avdelfh. kai. mh,thr evsti,nÅ

Quem, pois, fizer a vontade de Deus, este meu irmão e minha irmã e minha mãe é”.

Sobre os parentes de Jesus referidos na perícope, estes podem se tratar dos seus verdadeiros irmãos da parte dos pais, podem ser meios-irmãos, filhos de José com uma primeira esposa, ou podem ser seus primos, filhos de Maria, mulher de Cléopas e irmã de sua mãe.<sup>72</sup> Em Mc 3,33-34 Jesus olha e fala para os que estavam assentados junto dele. Em Mt 12,48-49 ele estende a mão e se reporta aos discípulos: “quem é minha mãe e meus irmãos?”

Como o parentesco estava no centro das questões sociais na antiguidade<sup>73</sup>, a “religião era expressa no nível da casa e do campo de cultivo”.<sup>74</sup> A tradição religiosa da Galileia era manifestada em relações familiares de reciprocidade, o que entra em conflito com a da Judéia, cuja tradição era demonstrada na relação de proteção e purificação advinda do Templo.

Jesus desafia a família patriarcal convencional baseada no parentesco e centralizada no marido/pai/senhor. Ele redefine a família como centrada nele (meu) e comprometida com a vontade de Deus (embora Deus Pai; 5.16; 23-9). A família nova não está baseada em nascimento, raça ou gênero; está aberta a qualquer um que se comprometa com Jesus e obedeça ao seu ensino da vontade de Deus. [...] A subordinação de compromissos familiares a Deus ou a

<sup>72</sup> DAVIDSON, F.; STIBBS, A. M.; KEVAN, E. F. *O novo comentário da Bíblia*. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 1997, p.994.

<sup>73</sup> MYERS, 1992, p.212.

<sup>74</sup> CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica (org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, p.276.

compromissos filosóficos diferentes era contracultural, mas não única dos seguidores de Jesus.<sup>75</sup>

O movimento de Jesus traz um novo modelo de família baseado na irmandade. Os que compõem a sua comunidade ou movimento deixaram casa, irmãos, irmãs, mãe, pai, filhos e bens por ele e pelo evangelho, mas na nova família ou comunidade encontraram, a despeito da perseguição, cem vezes mais casas, irmãos, irmãs, mães, filhos e bens. O pai perde-se para sempre, simbolizando o fim da família patriarcal e o início de uma família de irmãos.<sup>76</sup>

Como a comunidade vivia uma experiência alternativa, o ensino de Jesus era orientado para a práxis e não adiantava apenas bajulá-lo; era necessário cumprir a vontade de Deus. Para viver o reino de Deus era preciso fazer a sua vontade e isso implicaria em confrontar o *status quo*.<sup>77</sup>

### 8.9.1 Os “seus”

A expressão *kai. avkou,santej oi` parV auvtou/ evxh/lqon krath/sai auvto,n\ e;legon ga.r o[ti evxe,sth* é polivalente e pode designar os “enviados”, ou “mensageiros”, ou “embaixadores”, ou “adeptos”. Porém os versos 31-35 deixam claro que a locução “os seus” se refere aos parentes e não aos discípulos.

O discipulado em Marcos exige o desligamento da vida familiar, resolução e disciplina e, ao mesmo tempo, implica um processo de rigorosa humildade, ou seja, diminuição e negação de si mesmo. Então, seguir Jesus significa deixar o lar. Leif E. Vaage afirma que Jesus desarticulou empresas familiares ao chamar Pedro, André, Tiago e João para que o seguissem, pois eles abandonaram suas famílias para isso. Em Marcos o discipulado começa por se desfazer o vínculo familiar de origem. Ao perguntar “quem é minha mãe e meus irmãos?” Jesus desqualifica qualquer obrigação baseada no sangue. Ao passo que qualquer pessoa no mundo antigo era conhecida por sua família de procedência (Mc 6,3), “a família de origem não vale nada comparada ao discipulado”.

<sup>75</sup> CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002, p.359.

<sup>76</sup> MINCATO, Ramiro. Deus e a história no Apocalipse de João. *Teocomunicação*, v.30, n.129, p.497-511, set.2000.

<sup>77</sup> CARTER, 2002, p.359.

Seguir a Jesús en Marcos significa, primero, dejar el hogar familiar y la vida “en casa”, en parte porque su propia casa (o sea, aldea y tierra) es el único lugar (en la primera mitad del evangelio), donde Jesús no encuentra acogida debido a las limitaciones al imaginario social basado en el concepto de la sangre.<sup>78</sup>

O projeto de Jesus em Marcos tem um discurso antifamiliar. Ele não busca um lugar nesse mundo; sua meta não é uma participação nessa ordem, nem uma reforma da mesma, mas é desvincular-se definitivamente do mundo tal como ele está. Para Vaage, Jesus tinha um comportamento atrevido e mal educado, o que talvez tenha levado a família a dizer que ele estava fora de si. A expressão “estar fora de si” não indica, *per se*, alienação mental, mas é a “dedicação de Jesus à sua atividade que o torna negligente das dificuldades que aparecem e descuidado com respeito às próprias necessidades”.<sup>79</sup>

Nos versos 31-35 o povo eleito não está unido a Jesus por vínculos consanguíneos, mas por laços espirituais e, sobretudo, pelo compromisso de cumprir a vontade de Deus<sup>80</sup>. Segundo Ahn Byung-Mu, na presença da mãe e dos seus irmãos Jesus rompe com os laços de parentesco e anuncia que somos os membros de uma nova comunidade (família), uma declaração que não foi bem aceita naqueles dias<sup>81</sup>. Essa quebra com a tradição familiar pode ter sido o motivo de Jesus dizer: *ti,j evstin h` mh,thr mou kai. oi` avdelfoi, ÎmouĐÈ* (“Quem é a minha mãe e os meus irmãos?”) e declarar aos que estavam sentados: *i;de h` mh,thr mou kai. oi` avdelfoi, mou* (“Eis a minha mãe e os meus irmãos!”). Ele mudou a lógica do parentesco tradicional ao dizer que os seus são aqueles que fazem a vontade de Deus.

## 9. Coesão do texto

A partir da tradução e da diagramação do texto serão destacadas algumas palavras, frases e expressões que são importantes na perícopes.

<sup>78</sup> VAAGE, Leif E. En otra casa: el discipulado en Marcos como ascetismo doméstico. *Estudios Bíblicos*, v.63, n.1, p.26, 2005.

<sup>79</sup> VAAGE, 2005, p.24-27.

<sup>80</sup> BATTAGLIA, Oscar; URICCHIO, Francesco; LANCELLOTTI, Angelo (org.). *Comentário ao Evangelho de São Marcos*. Tradução de Epfthraim Ferreira Alves. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988, p.44-45.

<sup>81</sup> BYUNG-MU, Ahn. Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark. In: KIM, Yung Suk; KIM, Ho (ed.). *Reading Minjung Theology in the Twenty-First Century: Selected Writings by Ahn Byung-Mu and Modern Critical Responses*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2013, p.141.

A narrativa se inicia com uma explicação de onde Jesus vem (Kai. e;rcetai eivj oi=kon\ — *e vem para casa*). Entretanto, a casa foi cercada pela multidão a ponto de não poderem se alimentar (fagei/n — *comer*). Há uma forte ênfase em acusar Jesus: primeiro os parentes, que diziam que ele estava fora de si (kai. avkou,santej oi` parV auvtou/ evxh/lqon krath/sai auvto,n\ e;legon ga.r o[ti evxe,sth — *e ouvindo os da parte dele saíram para segurá-lo, diziam: “de fato perdeu o juízo”*); depois os escribas, que o acusavam de Belzebu (e;legon o[ti Beelzebou.l e;cei kai. o[ti evn tw/| a;rconti tw/n daimoni,wn evkba,llei ta. daimo,nia — *diziam que “ele tem Beelzebul” que “pelo príncipe dos demônios ele expulsa os demônios”*). A perícopé começa e termina com acusação dos parentes e dos escribas. Dizer que Jesus estava louco pode ter ligação com o demônio (o[ti e;legon\ pneu/ma avka,qarton e;cei — *pois diziam: “ele tem espírito impuro”*).

Tendo como centro a controvérsia, o campo semântico mais utilizado pelo autor se refere ao demoníaco. A palavra Beelzebou.l (Belzebu) aparece uma única vez na perícopé (v.22), porém está intimamente ligada aos termos Satanás, demônios, espírito imundo e o forte, criando uma coesão semântica dentro dela. Outro campo semântico mencionado pelo autor marcano é a defesa de Jesus feita por meio de parábolas, as quais são amarradas umas às outras pelo mesmo preceito: Satanás não pode expulsar a si mesmo (pw/j du,natai satana/j satana/n evkba,llein); um reino dividido não pode se manter (kai. eva.n basilei,a evfV e`auth.n merisqh/|( ouv du,natai staqh/nai h` basilei,a evkei,nh\); uma casa dividida não pode se manter (eva.n oivki a evfV e`auth.n merisqh/|( ouv dunh,setai h` oivki,a evkei,nh staqh/nai). Casa e reino estão no mesmo campo semântico, bem como a divisão da casa, do reino ou do próprio Satanás.

Jesus usa outra figura de linguagem, tornando ainda mais expressiva a mensagem transmitida. Para entrar na casa é preciso amarrar o forte (ivscurov/ — *forte, capaz, poderoso, robusto, vigoroso*). Novamente o tema da casa (oivki,a) está presente. O texto parece ter uma conotação de guerra em que, para vencer, um terá que ser mais poderoso e dominar o outro. O campo semântico utilizado por Jesus parece se complementar: meri,zw (*dividir*), diarpa,zw (*saquear*), blasfhmi,a (*blasfêmia*), te,loj e;cei (*fim tem*).

A questão toda está construída em cima da resposta de Jesus aos escribas. A controvérsia é um eixo temático do texto, pois é por meio das acusações que toda a narrativa se desenvolve. Tal resposta revela um caráter apologético quanto à missão de

Jesus, pois queriam denegrir sua imagem e, assim, fazê-lo cair em descrédito. Logo após a cena parece mudar, o que serviria tanto para fechar uma ideia como, também, para iniciar outro conjunto de ideias. Assim, com a introdução de *to,te* (*então*) tem início uma nova cena dentro da perícopa e o assunto agora parece ser outro: o pecado (*a`marth,mata*) e a blasfêmia (*blasfmi,ai*) que podem ser perdoados ao homem, seguidos por uma advertência e repreensão àqueles que não acreditarem nas obras do Espírito Santo.

Tudo será perdoado, menos a blasfêmia contra o Espírito Santo que levará o ser humano ao julgamento eterno (*ouvk e;cei a;fesin eivj to.n aivw/na( avlla. e;noco,j evstin aivwni,ou a`marth,matoj* — *não tem perdão para sempre, mas culpado é de eterno pecado*). Tratava-se de uma advertência para que não fossem condenados eternamente por suas próprias palavras. Parece haver uma quebra no texto, mas ela se comporta como uma dobradiça. Portanto, o texto tem uma sequência lógica, com coesão interna e um fio condutor que perpassa toda a perícopa. Assim, o trecho que se iniciou com a acusação dos escribas finaliza com a frase “ele tem espírito impuro”. Aí se entende a conexão da advertência que Jesus faz sobre a blasfêmia contra o Espírito Santo com a condenação eterna.

A blasfêmia consequente à má apologética sempre será perdoável. [...] o que não é perdoável é usar a teologia para transformar a libertação humana real em algo odioso. O pecado real contra o Espírito Santo consiste em recusar-se a reconhecer, com alegria “teológica”, alguma forma de libertação concreta que esteja ocorrendo diante dos próprios olhos.<sup>82</sup>

Os familiares chegam e mandam chamá-lo na tentativa de deter o seu ministério, pois o consideravam loucura. Para Myers, os parentes tentavam proteger Jesus e sua reputação, pois, para eles, Jesus estava provocando as autoridades e seria acusado, uma situação pela qual a família iria sofrer as consequências. As cenas envolvendo os familiares se conectam ao tema do demoníaco, tendo em vista que eles acusam Jesus de “estar fora de si, louco” (*evxe,sth*), o que, segundo alguns autores, não difere muito de “estar possesso”.

## 10. Gênero e análise literária

---

<sup>82</sup> LUIS SEGUNDO, Juan apud MYERS, 1992, p.211.

Numa cultura de tradições orais, na qual havia poucos documentos escritos, os que existiam eram sinônimo da própria tradição sagrada. Nesse contexto, Marcos opta pela textualidade na tentativa de estabelecer algo sobre Jesus.

Na literatura antiga era praxe iniciar o texto dando legitimidade à obra. Marcos começa o seu escrito com as palavras: “O início do evangelho (1,1)” e com isso introduz uma nova fórmula literária, recorrendo ao termo *evangelho* como “pretexto da autoridade”. Ao fazê-lo, diferencia-se de Mateus, que inicia a narrativa com a genealogia judaica (Mt 1), e de Lucas, que reconhece seu benfeitor e seus objetivos. O texto de Marcos identifica o evangelho com “Jesus messias” (1,1) e, no fim do prólogo (1,14), Jesus proclama o evangelho, corroborando que ele provém de Deus<sup>83</sup>. Para Antônio Lazarini Neto, o evangelho é apresentado como “objeto de fé” e tinha como finalidade o “trabalho prático da comunidade, a pregação e a instrução”.<sup>84</sup>

Na época de Marcos a literatura apocalíptica estava estabelecida como discurso de protesto político, principalmente nas camadas sociais mais oprimidas. Em decorrência da perseguição de Epifânio IV iniciou-se a renovação de símbolos e de antigas narrativas de libertação que relembavam os atos salvíficos de Deus e traziam esperanças quanto ao reestabelecimento da justiça, ao passo que os mitos de combate dualistas funcionavam como opositores à ordem estabelecida. Nota-se que Marcos utiliza linguagem com elementos apocalípticos, caracterizados pelo dualismo radical e por uma nova ordem do sagrado.<sup>85</sup> De acordo com Collins, no Novo Testamento somente o Apocalipse de João é um exemplo do gênero literário apocalipse, porém os evangelhos foram “matizados” com uma visão de mundo apocalíptica.<sup>86</sup>

O evangelho de Marcos é, possivelmente, o mais antigo, mas não segue uma sequência cronológica dos fatos. O livro parece ser organizado a partir das passagens na Galileia, episódios no caminho para Jerusalém e acontecimentos nesta cidade. Seu gênero maior é evangelho, tendo em seu foco narrativo enredo, personagens, *topos*, conflitos e desfecho.

---

<sup>83</sup> MYERS, 1992, p.126-127.

<sup>84</sup> LAZARINI NETO, 2006, p.87-89.

<sup>85</sup> MYERS, 1992, p.136.

<sup>86</sup> COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. Tradução de Carlos Guilherme da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010, p.365-366.

O autor utiliza três *topoi* para organizar o seu relato. Com um estilo literário simples, o escrito é sucinto, claro e direto, sem abstrações, porém com muitas construções truncadas ou incompletas.<sup>87</sup> Marcos utiliza parábolas, dando vivacidade a uma narrativa que parece estar sempre em movimento.

O texto foi escrito em grego simples e há muitos latinismos. Marcos teria empregado termos latinos por serem comuns e familiares.<sup>88</sup> Outra peculiaridade de Marcos são as *creias*, que designam “fala ou ação ocasionada na vida de uma pessoa importante pela situação, mas transcendendo-a”.<sup>89</sup> As *creias* são racionais e têm importante status social. Também aparecem as sentenças que têm como característica a brevidade feita com simples construção e que funcionam como admoestações condicionais, podendo assumir função de parábolas.<sup>90</sup> Na perícopes de 3,20-35 o autor utiliza comparações que têm importante função na argumentação de Jesus, adquirindo um papel fundamental na discussão com os adversários. Nesse caso, um discurso em parábolas ajuda a assimilar a advertência.

A construção das orações com o uso repetido da partícula *kai*, (e não *de*,) é vista como característica marcante do livro.

Das 88 vezes seções em que podemos dividir o texto de Marcos, 80 começam com a conjunção *kai*, e apenas em 6 exemplos a segunda palavra é *de*, (comparando esses números a 159 seções de Mateus, com 38 começando com *kai*, e em 54 ocorrências a palavra é *de*, ). Para os estudiosos isso indica que o uso de *kai*, na LXX no lugar de **w** hebraico teve influência na redação de Marcos.<sup>91</sup>

Myers acredita que todo o evangelho de Marcos apresenta uma “estrutura grandemente concêntrica A B C B’ A’”, que age de forma a atrair a atenção do leitor para o centro da narrativa que ele considera importante”.<sup>92</sup> Marcos utiliza figuras literárias conhecidas, tais como prolepse e analepse.

Prolepse é a introdução de algo que refuta “antecipadamente” objeções que surjam no decorrer da narrativa, como a menção em 1,14 de que João foi preso (evento não narrado até 6,14ss e depois surgido como “relâmpago”). Inversamente, analepse é retrospectão; quando Jesus conta a parábola da sua

---

<sup>87</sup> LAZARINI NETO, 2006, p.95

<sup>88</sup> RABUSKE, 2001, p.75-80.

<sup>89</sup> BERGER, 1998, p.78.

<sup>90</sup> BERGER, 1998, p.61 -80.

<sup>91</sup> LAZARINI NETO, 2006, p.93-94.

<sup>92</sup> MYERS, 1992, p.60.

luta com o homem forte em 3,27, devemos lembrar-nos de que João Batista chamou Jesus de o “mais forte” no prólogo (1,7). Essas figuras nos levam a ir para trás e para frente ao longo do texto e geram “o surgimento e a satisfação de expectativas e desejos no leitor”.<sup>93</sup>

A língua abrange sentidos complexos socialmente determinados, com expressões idiomáticas e imagéticas, estabelecendo, assim, um campo semântico que se constitui em mundos de sentido. A intertextualidade de Marcos se apresenta de maneira subversiva, implícita ou explicitamente, pois traz em seu bojo o significado de um “novum” ideológico.<sup>94</sup> O evangelista criou uma nova forma narrativa e sua narração realista

era o veículo ideal para as preocupações sociopolíticas de Marcos, porque refletia o mundo tanto do seu sujeito, Jesus, quanto do seu objeto, o auditório palestinese de Marcos. Os atritos que ele narra entre Jesus e os líderes judeus eram vivos para seus primeiros leitores: escribas, fariseus e sacerdotes eram pessoas com poder social real.<sup>95</sup>

Em sua narração realista Marcos une, simultaneamente, “a autonomia da literatura e a plausibilidade da redação histórica”.<sup>96</sup>

Outra questão é a dificuldade de determinar a fonte utilizada pelo autor do evangelho. A teoria das duas fontes supõe a existência de uma segunda fonte sem ser a da tradição anterior a Marcos, denominada “fonte Q”, reconstruída a partir da leitura de Mateus e Lucas. Segundo Rabuske, provavelmente Marcos não conheceu essa fonte que, por não haver nenhum indício dela, não se sabe se era escrita ou oral. Mateus e Lucas, na narrativa da controvérsia de Belzebu, situam o texto depois de um caso de exorcismo, o que não ocorre em Marcos — indicativo de que Marcos não bebeu dessa fonte Q. No lugar do exorcismo ele narra a cena da família de Jesus chamando-o de louco.<sup>97</sup>

## 11. O ambiente de Marcos

Marcos reflete as realidades diárias que o povo da Palestina romana vivia no primeiro século, bem como os problemas sociais, culturais e políticos do seu mundo, sendo o conflito uma leitura indispensável para a compreensão desse escrito. Assim, para

---

<sup>93</sup> MYERS, 1992, p.61.

<sup>94</sup> MYERS, 1992, p.130-136.

<sup>95</sup> MYERS, 1992, p.143.

<sup>96</sup> MYERS, 1992, p.140.

<sup>97</sup> RABUSKE, 2001, p.83-89.

entender o contexto vivencial que deu origem a esse evangelho precisamos ter em mente ângulos relativos à dominação helênica e à religiosidade do mundo greco-romano que influenciaram aquela região.

### 11.1 A influência da dominação helênica

O império helênico tem início com Filipe II, cuja política é continuada por Alexandre o Grande, seu filho. Alexandre tinha a concepção de que uma vitória militar era dele e de seu exército; já uma vitória política era somente dele. Dito de outra maneira, a vitória política era mais importante que a vitória militar.

O império de Alexandre, além de fazer alianças, era portador de uma cultura que interferia na cultura dos povos, sendo absorvida por parte dos dominados, inclusive no que se refere à religião. Segundo Candida Moss, a dicotomia entre helenismo e Palestina síria é infundada, pois o pensamento grego permeou todos os aspectos da cultura judaica. Assim, é preciso rejeitar esses estereótipos e entender que a linha que separa o judaísmo e o helenismo se tornou cada vez mais tênue<sup>98</sup>. Como exemplos, tendo sido assimilada pelos judeus, essa influência, por extensão, pode ser observada na elaboração teológica e literária do Novo Testamento; o sacerdócio em Jerusalém se tornou helenizado; os saduceus não acreditavam na ressurreição, uma vez que o helenismo não cria na ressurreição por considerar o corpo como o cárcere do espírito — ressuscitar seria voltar ao cárcere. Assim, o helenismo aparece na base do conflito espalhado em diversas áreas do judaísmo, uma vez que ele trouxe consigo o afrouxamento das fronteiras culturais, o que tinha implicações diretas sobre as questões envolvendo a identidade.

De acordo com Spolaor, “identidade é a fronteira cultural que separa o ‘nós’ do ‘eles’”.<sup>99</sup> Entretanto, as fronteiras são essenciais para a constituição de um povo, sendo que este, para continuar com sua unidade e etnicidade, está sujeito à manutenção de suas fronteiras, que podem ser físicas ou sociais. Nessa linha, Spolaor afirma que “a

---

<sup>98</sup> MOSS, Candida R. *The Transfiguration: An Exercise in Markan Accommodation*. *Biblical Interpretation*, v.12, n.1, p.69, 2004.

<sup>99</sup> SPOLAOR, Everson; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient.). *José e Asenet: construção de identidade na diáspora em Alexandria*. 2012.116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012, p.27.

manutenção das fronteiras é a responsável pela existência da comunidade e sua identidade”.<sup>100</sup> Outro ponto fundamental é que “não pode haver separação entre a cultura de um grupo e sua identidade”.<sup>101</sup> Entende-se, então, que cultura e identidade sofrem modificações, por isso “as identidades se transformam num processo dinâmico e contínuo”.<sup>102</sup>

Tendo em vista que a identidade está sujeita a alterações e modificações, partindo do princípio da aculturação podemos falar em identidade fluída, “querendo com essa metáfora destacar sua característica de maleabilidade, adaptabilidade e dinamicidade”.<sup>103</sup> Desse modo, identidade se trata de uma “fronteira não de bordas rígidas, mas carregada de fluidez, já que está em constante transformação”.<sup>104</sup>

## 11.2 A ascensão do império romano

Israel foi dominado pelos gregos antes da ascensão do império romano, no chamado período helenista. Durante essa época houve vários movimentos de resistência. Dentre eles o mais importante foi à revolta dos macabeus, que desembocou numa luta armada com diversos desdobramentos.

O império romano era formado por muitas nações pequenas, inclusive a Palestina, conquistada em 63 a. C. por Pompeu. Para manter o controle e o domínio Roma contava com a aristocracia nativa já estabelecida. Herodes, com seus funcionários administrativos, era o representante patronal, um sistema que organiza a vida do outro, mas que exige retorno, espera retribuição e estabelece relação de dependência.<sup>105</sup>

---

<sup>100</sup> SPOLAOR, 2012, p.26.

<sup>101</sup> COHEN, Shaye J. D. apud SPOLAOR, 2012, p.26.

<sup>102</sup> SPOLAOR, 2012, p.26.

<sup>103</sup> NOGUEIRA, Paulo A. S. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. In: NOGUEIRA, Paulo A. S.; FUNARI, Pedro P. A. ; COLLINS, John J. (org.). *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2010, p.27.

<sup>104</sup> SPOLAOR, p.27.

<sup>105</sup> SALDARINI, Anthony. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese*. São Paulo: Paulinas, 2005, p.180-181.

A religiosidade que veio com o império era plural<sup>106</sup>. Havia deuses e deusas para todos os gostos. Religião e Estado estavam tão entrelaçados que este se tornou “dono” do sagrado e o imperador, como chefe religioso, supremo e divinizado, exercia autoridade política e religiosa.

O comércio fazia girar rotas comerciais com templos, policiamento, prostíbulos, etc. A pessoa rezava e agradecia ao imperador pelo comércio. Surge então o culto imperial que, ligado ao comércio e à religião, cria trânsito religioso ainda maior, no qual o mitraísmo foi uma das religiões mais importantes, depois o cristianismo. Esse ambiente gerou uma assimilação, um sincretismo que acabou por desaguar em várias correntes no Novo Testamento, tais como judaísmo helenizado (Templo), judaísmo sincrético (Egito), judaísmo de piedade legal (fariseu), judaísmo apocalíptico (tradição), judaísmo galilaico, entre outros; cada corrente com uma literatura diferente, que produzirá e representará um tipo de fé diferente.<sup>107</sup>

O regime romano impunha pesados tributos e havia guerras contínuas, incerteza política e anarquia. Os camponeses eram economicamente vulneráveis e isso levava à exploração por governos e proprietários de terras. Com as revoltas sucede o empobrecimento do povo, fazendo surgir nas sociedades camponesas o banditismo social, uma forma de rebelião pré-política e um fenômeno rural em que os “bandidos sociais emergem de incidentes e circunstâncias em que aquilo que é imposto pelo Estado ou pelos governantes locais é percebido como injusto ou intolerável”.<sup>108</sup>

À época do nascimento de Jesus o império romano dominava toda a região e o reinado de Herodes empregava ferramentas como repressão e desarticulação. Com a repressão policial havia relativa calma e a chamada *pax romana* trazia estabilidade econômica. Com a morte de Herodes o reino foi dividido entre seus três filhos: Arquelau Etnarca, Herodes Antipas e Felipe Tetrarca. A repressão que se seguiu foi lenta, no entanto violenta. No ano 6 d. C. Roma depôs Arquelau e transformou a Judéia em província, governando-a por intermédio de procuradores por ela nomeados.

---

<sup>106</sup> CHEVITARESE; CORNELLI; SELVATICI, 2006, p.267.

<sup>107</sup> HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995, p.43

<sup>108</sup> HORSLEY; HANSON, 1995, p.57-58.

No povo há influência do messianismo popular, memórias do êxodo e das tradições populares. João Batista inicia um enorme movimento popular por volta de 27 d. C., sendo decapitado em 29 d. C. , e Jesus dá início ao anúncio da Boa Nova após a prisão do Batista.<sup>109</sup>

### 11.2.1 Demônio ou exército romano?<sup>110</sup>

Na Palestina havia uma incursão dos exércitos romanos que oprimia a região com uma economia de exploração sistematizada por um colonialismo e uma desagregação social que exauria as forças do povo até levar ao esgotamento total e à perda da esperança. A presença ostensiva das tropas romanas era vista como uma provocação e ameaça à sobrevivência. As elites procuravam se agregar aos romanos a fim de tirar vantagens, enquanto o povo estava entregue à própria sorte.

A pesada taxa tributária cobrada levou muitos camponeses à escravidão ou à fuga para as montanhas, onde a bandidagem social aumentava<sup>111</sup>. A grande turbulência, associada ao descontentamento generalizado do povo, fazia crescer a expectativa pelo messias como agente de Deus e tal situação se torna o estopim para a revolta contra os romanos em 66 d. C.<sup>112</sup>

O exorcismo realizado por Jesus naquela sociedade representaria a condenação de tal sistema de vida, libertando as pessoas dessa ideologia que escravizava, dominava e desumanizava os seres humanos. Ele propôs um novo projeto de vida, a saber: o reino de Deus que é chegado.

## 12. Jesus em um mundo sobrepujado pelo demônio

Como vimos no primeiro capítulo, a mentalidade dos tempos de Jesus vivia às voltas com os espíritos. A cosmologia da época abrangia deuses, anjos, demônios e

---

<sup>109</sup> HORSLEY; HANSON, 1995, p.43.

<sup>110</sup> MYERS, 1992.

<sup>111</sup> Marcos chama os bandidos sociais de “*léstai*” (Mc 14,48). Posteriormente, eles também serão designados assim por Flávio Josefo (SCHIAVO, Luís; SILVA, Valmor da. *Jesus, milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000, p.32).

<sup>112</sup> HORSLEY; HANSON, 1995, p.35-36.

espíritos de toda sorte. Acreditavam estar rodeados por seres espirituais e que eles eram responsáveis por todo tipo de dor ou doença entre o povo.

A prática de Jesus é feita de ações de claro caráter escatológico. Ao expulsar os demônios, os maus espíritos, as doenças e incluir o pobre, o excluído e o marginalizado ele responde à pergunta de João Batista: “És tu aquele que há de vir ou devemos esperar outro?”<sup>113</sup> Jesus manda ler os sinais que demonstram não somente compaixão por alguns, mas a confrontação direta com o reino do inimigo. Com as demonstrações de poder ele sinaliza a chegada do reino de Deus e expressa a ação de libertação — somente em Deus há o restabelecimento dos que foram prejudicados por Satanás.

Jesus foi considerado endemoninhado por ir ao encontro de necessitados, pagãos e lugares de adoração aos demônios. Em suas ações podemos observar um processo de quebra de preconceitos e proibições que eram instrumentos de dominação maligna sobre o povo. Ele veio para enfrentar e derrotar os poderes demoníacos da morte, da desumanização e do caos. Jesus, com sua palavra e prática, inaugura um novo tempo, o reinado definitivo de Deus<sup>114</sup> — ele, o profeta escatológico que convoca e forma um exército divino, com poder para libertar pessoas do domínio de Satanás (exorcismo) e restabelecer a saúde física e psíquica (curas e milagres), permitindo que elas participem plenamente do plano de Deus.<sup>115</sup>

## Conclusão

O evangelho de Marcos é um livro conciso, composto pelas mais variadas tradições e que se organiza em uma admirável estrutura, com uma teologia concreta e pertinente. Relata um período de perseguição em que o demoníaco é uma figura que se destaca devido ao quadro de opressão vivido na época. Depois do exílio babilônico o povo sofreu uma sucessão de invasões estrangeiras que atingiram sua cultura, política, religião, economia e trouxeram inúmeros conflitos externos e internos. Esses conflitos

---

<sup>113</sup> MAGGI, 2003, p.32.

<sup>114</sup> SACCHI, Paolo. *L'apocallitica giudaica e la sua storia*. Brescia: Paideia, 1990 (Col. Biblioteca di Cultura Religiosa), p.291.

<sup>115</sup> BARCLAY, W. *The Gospel of Mark*. Philadelphia: Westminster Press, 1975, p.118.

aparecem espalhados no judaísmo em diversas áreas, especialmente nas questões envolvendo a identidade, uma vez que as fronteiras se tornaram permeáveis.

A perícopre de Mc 3,20-35 se apresenta de forma quiástica e trata da controvérsia entre Jesus e os escribas, tendo como moldura a narrativa sobre a sua família. O problema do mal é evidenciado; destacam-se os exorcismos e toda a prática talmatúrgica de Jesus, bem como essas ações impactavam o cotidiano das pessoas que, ingressando no novo modelo de família preconizado por ele, passavam a ser livres dos poderes opressores, fossem eles sociais ou religiosos.

As memórias transmitidas pela comunidade marcana traziam à tona os vários conflitos tangentes. Por suas representações simbólicas entrarem no domínio dos escribas, o exorcismo praticado por Jesus seria uma maneira de desafiar os poderes. E, por não conseguirem o domínio sobre suas ações, os escribas o demonizam, de modo que ele passa, então, a ser relacionado ao mal e ao demônio. Ao acusá-lo de ter Belzebu, deus filisteu associado à impureza e ao demônio no Antigo Testamento, eles evidenciam a existência de um conflito interno entre a religião do povo e a religião oficial. Ao rotular Jesus de demônio a classe dirigente se mostra ameaçada, o que leva a uma guerrapolítica dos mitos que desemboca em uma esperança apocalíptica baseada numa dualidade entre dois reinos: o da luz e o das trevas.

A defesa de Jesus é feita em parábolas, cujo conteúdo central trata da sujeição da casa do forte por um mais forte ainda, no caso, Jesus. As parábolas no texto reforçam a memória social e a identidade coletiva, sendo que esta implica na questão de pertencimento, sendo um meio eficaz de controle e formação de identidade.

Outra questão que ganha corpo no texto é a discussão sobre o puro e o impuro, o sagrado e o profano. Quem fosse considerado contaminado deveria passar por rituais de purificação caros e demorados, o que aumentava a estratificação social. Tudo que tirasse a ordem era considerado impuro e, por consequência, o inimigo, o adversário era impuro. Puro e impuro, sagrado e profano eram uma maneira de formar identidade.

As ideias apocalípticas são parte daquele contexto conflituoso, pois havia diversas frentes de oposição ao império romano, com vários movimentos populares. A expectativa messiânica ligada ao reino davídico trazia esperança de um messias que restauraria a sorte de Israel e libertaria o povo.

O excitante evangelho de Marcos está envolto em divergências entre a religião popular e a religião oficial, o povo e a elite, Israel e os estrangeiros, o campo e a cidade. A mistura das culturas era conflituosa e as ideologias entravam em choque com as teologias da época. Assim, a prática de Jesus é feita de ações de claro caráter escatológico. Ao expulsar os demônios, os maus espíritos e as doenças ele incluía o pobre, o excluído, o marginalizado.

Jesus transfere o significado da sua missão e o seu alvo abrange a realidade sociopolítica dos seus dias. Sua prática revela, por meio de ações simbólicas, que a sua vitória contra o forte e os poderes malignos ultrapassa o limiar de algumas curas e milagres, sendo também uma vitória política e mais, pois o reino de Deus está sendo sinalizado.

# CAPÍTULO III

## IMAGENS, IMAGINÁRIOS E REPRESENTAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES A PARTIR DO DEMONÍACO

### Introdução

Nos capítulos anteriores consideramos alguns aspectos que marcaram o ambiente judaico na Palestina do primeiro século, dentre eles a dominação helênica e a religiosidade do mundo greco-romano. Vimos também que o contexto do evangelho de Marcos se caracterizava pela forte crítica ao templo e à economia política da época. Num mundo plural, no qual as fronteiras identitárias se tornavam cada vez mais permeáveis, o objetivo de Marcos ao escrever o seu evangelho era propagar uma mensagem universal e imparcial a todos, quer ricos ou pobres, apresentando uma proposta de discipulado radical.

O evangelho de Marcos foi escrito originalmente para ajudar os súditos imperiais a aprenderem a dura verdade sobre o seu mundo e sobre eles mesmos. Ele não pretende apresentar a palavra de Deus desapaixonada ou imparcialmente, como se esta palavra fosse inocuamente universal no seu apelo ao rico e ao pobre ao mesmo tempo. O seu relato é história feita pelos comprometidos, que versa sobre os comprometidos e que se dirige aos comprometidos com a obra de Deus, obra de justiça, de compaixão e de libertação do mundo. [...] Aos que querem provocar a ira do império, Marcos apresenta uma forma de discipulado. Marcos é visto como manifesto para o discipulado real.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992 (Col. Grande Comentário Bíblico), p.34.

A sociedade judaica estava envolta em grande misticismo e dualismo, à espera de uma batalha cósmica. Na guerra dos mitos a identidade dos grupos era reafirmada e novos modelos de comportamento eram criados. A esse respeito é válido lembrar que, se o mito é a interpretação daquelas instituições e práticas sociais que são sentidas como relevantes, se é uma palavra fundante (*o hierós logos*) de toda realidade significativa, então o seu impacto social é evidente criador de modelos de comportamento.<sup>2</sup>

O mito é gerador de cultura e, como tal, alude a uma guerra cósmica entre o bem e o mal. Nesse contexto de conflitos, a ação taumatúrgica de Jesus — que junto com o exorcismo se destaca como uma forma de contestação dos poderes — faz irromper o reino de Deus. Ele extrapola fronteiras com o seu comportamento e faz com que a boa nova aconteça para os outros. Um exemplo desse avanço dos limites é o novo modelo de família inaugurado pelo seu movimento, baseado na irmandade e não nos laços de sangue.

Quanto ao demoníaco, em Marcos esse tema aparece marcado por uma religiosidade fundamentada no imaginário místico apocalíptico comum à época, embora também represente uma leitura das estruturas sociais e de poder. À medida que essas estruturas eram demonizadas, tornavam-se objeto do exorcismo.

Os relatos sobre o exorcismo oferecidos por Marcos implicam numa ameaça aos poderes demoníacos. Se, por um lado, o *topos* demoníaco é interpretado como arquétipo, por outro, indica proporções cósmicas. Como descreve Northrop Frye, “o mundo divino demoníaco personifica amplamente os vastos, ameaçadores, brutos poderes da natureza, como surgem a uma sociedade”.<sup>3</sup> Nesse *topos* se destaca um viés provocativo (ao desestabilizar a ordem) que é, ao mesmo tempo, invocativo (ao trazer para si estruturas transcendentais).

Na perícopes de Mc 3,20-35 os religiosos são os verdadeiros inimigos de Deus, os blasfemadores que, para permanecer no poder, cumprem a tarefa de Satanás e endemoninham o povo, mantendo-o numa condição de impureza. Nessa situação de conflito não era difícil interpretar o “outro” como demônio a ser expulso, o opositor que traz o perigo do caos e que precisa ser combatido, exorcizado. Misturado à opressão dos

---

<sup>2</sup> CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001, p.297.

<sup>3</sup> FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica*. Tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Cultrix, 1972, p.148.

dominantes, ao definir o outro como inimigo tal imaginário simbólico reforçava a identidade e poder dos grupos.

## 1. A relação dos termos Belzebu, demônio, Satanás, diabo e espírito imundo no evangelho de Marcos

Como visto antes, o Antigo Testamento não reconhece a existência de um princípio autônomo oposto a Deus. Entretanto, encontramos vários termos nos sinóticos para designar a presença de seres malignos que causam danos às pessoas, entre eles *daimon*, *daimónion* e *daimonízomai*, este último empregado no sentido de estar possesso por um demônio.<sup>4</sup> Esses seres malfazejos geralmente são chamados de espíritos e aparecem acompanhados por um adjetivo negativo.

Temos também os termos Satã ou Satanás no judaísmo antigo, enquanto a variedade dos nomes se amplia no cristianismo primitivo: Diabo, Belial, Belzebu, Mastema e Arconte. Satanás, independente dos nomes pelos quais é identificado, surge no Novo Testamento relacionado ao príncipe dos demônios e às potestades dos ares (“Príncipe do poder do ar”, conforme Ef 2,2). Isso teria se dado em função dos contornos desenhados a partir da tradição dos Vigilantes.

Espírito imundo (*pneûma akártaton*) é uma expressão bastante utilizada por Marcos para definir o demônio. “Em Marcos as expressões *pneûma akártaton* e *daimónion* às vezes aparecem numa mesma narrativa e nas mesmas ocasiões”.<sup>5</sup> No Antigo Testamento eles “são espíritos maus que vivem em ruínas e desertos, e são responsáveis por doenças e desastres naturais”.<sup>6</sup>

O espírito (*pneuma*) é “vento”, “sopro”, “força ou princípio ativo que vem do exterior do homem; se este aceita a sua influência, ele age no seu interior”. O adjetivo imundo (*avkaqa,rton*), usado para definir o caráter do espírito, tem

<sup>4</sup> TERRA, Kenner Roger Cazzotto; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient. ). *De guardiões a demônios: a história do imaginário do Pneuma Akartaton e sua relação com o Mito dos Vigilantes*.2010.145 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010, p.105.

<sup>5</sup> TERRA, 2010, p.106.

<sup>6</sup> SCHIAVO, Luigi; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient.). *Dois mil demônios na Decápole: exegese, história, conflitos e interpretações de Mc 5,1-20*.1999.275 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1999, p.134.

sua origem no verbo *katháiro* (καθαίρω), cujo significado é purificar. O termo *árthos* (ἄρτος), por exemplo, indica o *pão de puro trigo*. Com *a-* privativo na frente, passa a indicar o contrário, o impuro, tendo, portanto uma conotação de impureza religiosa, mais do que de mal, de pecado. Trata-se, portanto de um espírito que pertence à esfera divina, mas contrário a Deus. Sua impureza consiste em tornar os homens incapazes de entrar em contato com Deus, incompatíveis com sua natureza. Também pode ser alienante, apoderando-se do homem, despersonalizando-o, e possuindo-o. Afinal, ele representa a ideologia contrária do ser e projeto de Deus.<sup>7</sup>

A perícopre de Mc 3,20-35 emprega as palavras Belzebu, Satanás e espírito impuro para se referir ao mal. A impressão é que *pneuma avka,rtaton, daimonia, Satanaçe belzebul* funcionam como sinônimos para espíritos imundos. No texto em questão, Jesus responde à acusação de que ele é o demônio dizendo que Satanás não pode expulsar Satanás (23), deixando claro que Satanás, Belzebu e o príncipe dos demônios se referem ao mesmo ser — aí se inclui também a tradução de Satanás como Diabo, feita na LXX.

Como apresentado no segundo capítulo, a expressão “espírito imundo” é utilizada pelo evangelista para indicar o fenômeno da possessão, ou seja, o mal que possui a pessoa (cf. Mc 21,28; Mc 5,1-20; Mc 7,24-30; Mc 9,14-29), significando aquilo que é contrário à pureza e, portanto, impuro<sup>8</sup>. Por carregarem o caráter de impuros, os demônios estão associados ao caos, à desordem. Segundo Kenner Cazotto Terra, fica clara a relação entre espírito impuro e seres malignos. “Aquele seria uma espécie de caracterização destes. Seres demoníacos são impuros, independente de como são apresentados (espírito surdo mudo, Belzebu, Satã, príncipe dos demônios)”<sup>9</sup>. Em Marcos os espíritos impuros se relacionam aos seres demoníacos que tentam o mal contra os humanos.

## 2. A contribuição dos ritos, mitos e símbolos para a construção do imaginário do demoníaco

A origem do mal é assunto recorrente nos mitos e em suas releituras. A questão toda ganha proporções maiores com as interferências culturais do processo sincrético, de modo que o demoníaco se torna notório na dinâmica de ressignificação do mito.

<sup>7</sup> SCHIAVO, 1999, p.142.

<sup>8</sup> LAZARINI NETO, Antonio; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient. ). *Messias exorcista: combate aos espíritos imundos e a estrutura do Evangelho de Marcos (exegese de Mc 1.21-28)*.2006.185 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006, p.126.

<sup>9</sup> TERRA, 2010, p.130.

Assim, “o tema da origem do mal é central no mito; em suas releituras ele é desenvolvido e aparece no decorrer da tradição”.<sup>10</sup>

Segundo observamos em outros momentos, os mitos originários representam, por um lado, a primordialidade pré-criacional e, por outro, trazem sentido a uma realidade. “O acontecimento mítico lhe dá sentido, pois remonta, em última estância, à primordialidade transcendente”.<sup>11</sup> Por meio do rito o mito é revivido e, para a pessoa ou a comunidade, ritualizar o mito simboliza a fundação do seu novo mundo.

Os símbolos religiosos têm grande importância por comunicar alento e esperança ao ser humano, trazendo alívio e um espaço de expressão dos desejos. É importante salientar que, para a pessoa, os símbolos se evidenciam naquilo que o ser interioriza e exterioriza após processar e reelaborar as informações recebidas. Assim, a formação de símbolos revela-se como forma de vida necessária, trazendo equilíbrio entre o ser interior e a coletividade em ele que vive.

Segundo Eliade, os mitos são arquétipos para as atividades humanas; o homem constrói suas referências por meio de exemplos<sup>12</sup>. Os mitos preservam e transmitem os paradigmas, os modelos exemplares para todas as atividades responsáveis a que o ser humano se dedica. Em razão desses modelos paradigmáticos, revelados à humanidade em tempos míticos, o cosmo e a sociedade são regenerados periodicamente.<sup>13</sup>

Além do mais, os símbolos, ritos e mitos de uma sociedade são canais de disseminação de ideologias geradas por grupos sociais tanto para servir de obstáculo aos seus inimigos como para o fortalecimento do próprio grupo. Essas cosmovisões são construídas e funcionam, socialmente, para a manutenção do mundo ou para a subversão dele.

A ideologia também pode funcionar para subverter a ordem dominante, procurando uma das duas estratégias discursivas gerais. A estratégia *reformista* comumente usará como argumentos pontos de referência existentes dentro da ordem dominante, tentando dar novo sentido a símbolos já estabelecidos [...]. Alternativamente, estratégias revolucionárias em geral repudiam o sistema simbólico dominante, ou redefinindo fundamentalmente os velhos termos ou

---

<sup>10</sup> TERRA, 2010, p.22.

<sup>11</sup> CROATTO, 2001, p.218.

<sup>12</sup> ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno: cosmo e história*. Tradução de José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 2007, p.9.

<sup>13</sup> ELIADE, 2007, p.9.

recorrendo a termos inteiramente diferentes. Um projeto ideológico assim precisa simultaneamente introduzir e legitimar os novos símbolos, mesmo que esteja “deslegitimando” os velhos [...]. Quando a ideologia subversiva luta vigorosamente pela conquista dos “corações e das mentes” do povo é que rompe o conflito e se transforma em uma “guerra de mitos”.<sup>14</sup>

Por já o termos feito amplamente em capítulo anterior, não prolongaremos essa discussão. No entanto, alguns aspectos complementares podem ajudar na compreensão do tema.

## 2.1 A escatologia apocalíptica e a batalha cósmica

Não se pode negar a influência do imaginário simbólico-mítico na sociedade e o judaísmo não estava inerte a ela. O imaginário da sociedade judaica estava envolto em misticismo e dualismo apocalíptico, dos quais era parte a batalha cósmica que aconteceria entre demônios e anjos.

A escatologia apocalíptica abrange uma visão na perspectiva da ação salvífica de Deus, concebida como uma “realização para fora da presente ordem, rumo a uma nova ordem ou realidade”.<sup>15</sup> A visão de mundo apocalíptica era uma tentativa de trazer ordem em meio ao caos. A ressurreição de Jesus seria a irrupção do reino de Deus, que invadiu esta era má por meio de Cristo e sua obra. É o “já e o ainda não”<sup>16</sup>, com ação plena no passado, presente e futuro.

A presente era é caracterizada não apenas por seu estado de transição, mas pelo fato de que demônios e anjos exercem seu poder nela. [...] Enquanto a era vindoura porá fim a esta situação. Salvação, então, é concedida cosmologicamente, ou seja, com a expulsão dos poderes dos anjos e demônios malignos do cosmo. A nova era não segue a antiga era. Mas, antes, a nova era destrói a antiga. O passado não é simplesmente deixado para trás, ele é superado e retificado pelo julgamento (destruição) do mal, de suas potências angélicas e demoníacas que regeram o mundo na antiga era.<sup>17</sup>

Trata-se do confronto entre dois mundos (o que está passando e o que vem), no qual a dor, a guerra, a fome, a perseguição, as catástrofes e o sofrimento evidenciam o fim iminente. E no auge do tormento Deus intervirá trazendo o juízo. “Então Deus

---

<sup>14</sup> MYERS, 1992, p.43.

<sup>15</sup> DE BOER, Martinus. Escatologia apocalíptica judaica e o Novo Testamento. Tradução de Paulo Augusto de Souza Nogueira. *Estudos de Religião*, n.19, p.86, dez.2000.

<sup>16</sup> DE BOER, 2000, p.89.

<sup>17</sup> SCHWEITZER, Albert apud DE BOER, 2000, p.90.

substituirá o velho mundo por um novo, onde habitarão os justos na presença permanente do pai”.<sup>18</sup>

Na guerra santa os envolvidos se preparavam ritualmente, porém quem guerreava com os inimigos era o próprio Deus. Por não haver nenhuma indicação de quando a batalha iria iniciar, os fiéis deveriam estar sempre alerta, o que os transformava numa comunidade escatológica.<sup>19</sup>

A batalha escatológica é vencida sem armas; não é vencida pela força, mas sim pelo martírio. Maggi diz que na “morte de Jesus triunfa o amor e é derrotado o poder, por isso a morte do messias é, na realidade, a morte de Satanás, definitivamente aniquilado”.<sup>20</sup> Para Valtair Miranda, na batalha cósmica Jesus vence como cordeiro pelo sacrifício e não pelo poderio militar. Por meio da sua morte ele derrotou o mal<sup>21</sup>. “A guerra é, ideologicamente, ritual religioso, apesar de ainda postular como ausente a participação humana no confronto”.<sup>22</sup>

Em Marcos encontramos a ideia do grande combate escatológico e com Jesus a hora é chegada. Nessa batalha cósmica Deus iria restabelecer a ordem universal, o que, no imaginário popular, era simbolicamente representado pelo combate entre o bem, que incluía Deus e seus fiéis, e o mal, que compreendia Satanás e os impérios dominadores.<sup>23</sup> Ao vencer a batalha Jesus inauguraria um novo tempo, caracterizado pela justiça e pelo domínio de Deus em contraposição às trevas, caracterizadas pelo demônio, doença, pecado e o triunfo do mal. Esse reino messiânico seria o fim dos tempos, assinalando um novo início para os justos.<sup>24</sup> Como exemplo, em Mc 5,1-20 Jesus não apenas cura o

---

<sup>18</sup> MINCATO, Ramiro. Deus e a história no Apocalipse de João. *Teocomunicação*, v.30, n.129, p.497-511, set.2000, p.499.

<sup>19</sup> MIRANDA, Valtair A. *O caminho do cordeiro: representação e construção de identidade no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulus, 2011, p.165.

<sup>20</sup> MAGGI, Alberto. Jesus e Belzebu: Satanás e demônios no Evangelho de Marcos. Tradução de João Boaventura Leite. Aparecida, São Paulo, Ed. Santuário, 2003, p.110.

<sup>21</sup> MIRANDA, 2011, p.76.

<sup>22</sup> MIRANDA, 2011, p.159.

<sup>23</sup> SCHIAVO, 1999, p.205.

<sup>24</sup> MIRANDA, Valtair A. A cristologia dos demônios. *Vox Scripturae*, v.10, n.1, p.9, dez.2001.

endemoninhado, mas descreve a “destruição dos poderes demoníacos da morte e da desumanização”.<sup>25</sup>

Sin embargo, en este punto asoma otra importante ambivalencia, muy similar a las dicotomías establecidas entre la libertad humana y el designio divino y entre la temporalidad y la eternidad. La contradicción se refiere ahora a la concepción precisa del reino venidero: ¿se limitará a reproducir la perfección inicial, la edad áurea del paraíso primordial, de cuyo seno fue expulsada la humanidad por su desobediencia a la ley divina? ¿Se desvanecerá todo viso protológico ante el *novum* radical del futuro escatológico? Los textos gravitan en torno a ambas posiciones: en unos prima la idea de un “retorno” a la gloria protológica, mientras que en otros prevalece una orientación decididamente escatológica, abierta a la posibilidad de una novedad real.<sup>26</sup>

A cosmovisão era esta: o mal está na terra porque é um derrotado. Em situações que, para alguns, eram aparentemente sem esperança, tal orientação capacitava as pessoas não só a persistir na sua fé tradicional, mas, ainda, a agir contra uma superioridade tão esmagadora como a perseguição dos exércitos de Antíoco Epífanes.<sup>27</sup>

O imaginário da guerra santa escatológica tinha amplo poder de definição de limites e fronteiras de grupos religiosos. Essa forma de descrever o mundo pretendia moldar as comunidades dos fiéis e, associada à opressão dos dominantes, construía identidades — algumas marcadamente rígidas e sectárias, que viam no outro um opositor, um inimigo que não partilhava a mesma visão de mundo. Alguns grupos radicais chegavam a exigir uma ruptura completa das relações sociais de seus fiéis e, quando não obedecidos, acusavam-nos de ser o demônio por expressarem diferentes pontos de vista. Nesse sentido, os que seguiam Jesus deveriam romper com os laços do império e do pecado e permanecer fiéis a Deus.

O fiel tem participação na guerra cósmica contra o mal ao se manter perseverante em meio às tribulações sem renunciar a fé em Jesus. “O ato de fé opera, portanto, no mundo das representações arquetípicas uma divisão. Doravante a serpente, o dragão, as trevas, Satanás, designam aquilo a que se renuncia”.<sup>28</sup> A vitória sobre Satanás refletida aqui não é somente uma vitória no céu, mas também na terra; não é somente para o futuro,

<sup>25</sup> SCHIAVO, 1999, p.212.

<sup>26</sup> BLANCO, Carlos. *El pensamiento de la apocalíptica judía: ensayo-filosófico-teológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2013, p.131.

<sup>27</sup> HORSLEY, Richard A. ; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimientos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995, p.138.

<sup>28</sup> ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Tradução de Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Arcádia, 1979, p.155.

mas parte da experiência cristã. Qualquer santo pode alcançá-la. Basta, para isso, resistir até o fim — o mesmo que resistir até à morte.<sup>29</sup>

## 2.2 O mito de combate

O mito de combate aparece como uma estrutura narrativa muito comum no mundo antigo, na qual duas divindades lutam pelo controle do universo, sendo uma delas caracterizada como um monstro. Trata-se de forças opostas e que representam situações contrárias, por exemplo, a ordem e o caos, fertilidade e esterilidade.

Em geral, os mitos de combate ganhavam contornos regionais derivados de um protótipo comum que teria chegado à Grécia vindo da Síria e da Cilícia, provavelmente com origem semita ou suméria. Essas variantes regionais incluíam, entre outras, o ciclo egípcio de Hórus, Osíris e Seth; Tempestade e Illuyankas (dragão ou serpente) na tradição hitita; Baal e Yam em tradições cananitas e ugaríticas; Marduk e Tiamat entre os arcádicos.<sup>30</sup>

Para ilustrar essa estrutura recorreremos novamente ao mito babilônico da criação, que prefigura a luta cósmica em duas partes: na primeira delas Apsu (o abismo de águas doces) luta contra Tiamat, que personifica as águas salgadas caóticas e destruidoras. Tem-se aqui um dualismo entre duas experiências fundamentais da vida na Mesopotâmia, onde a água doce, essencial para a vida humana e para a agricultura, é escassa e o homem tem que pelear contra a salinidade das águas salgadas. A segunda parte da luta se passa entre Tiamat e um novo deus que surge do Apsu. Esse novo deus é Marduk, que vence Tiamat pela concentração de poder dos outros deuses e, depois, cria o cosmo. “O cosmo é vencido por uma luta titânica: a cosmogonia supõe uma ruptura com a totalidade primordial indiferenciada e quieta”.<sup>31</sup>

A crença entre os povos do território babilônico era a de que havia “potestades no ar”, espíritos malignos que aí habitavam e que também exerciam controle sobre

---

<sup>29</sup> MIRANDA, 2011, p.122.

<sup>30</sup> COLLINS, Adela Yarbro. *The Combat Mith in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001, p.57-58.

<sup>31</sup> CROATTO, 2001, p.217.

fenômenos naturais, tais como as tempestades. Entre os gregos o *aer* (ar), que preenchia o espaço entre o céu e a lua, era normalmente a esfera de poderes demoníacos, tal como no imaginário babilônico. Eles diferenciavam *aer* como sendo o ar impuro (vapor) e o ar puro, mais alto, como *éter*. Já que o *aer* era o elemento menos puro, este era considerado a moradia dos espíritos, conceito encontrado em Pitágoras (500 a. C.).

Os judeus também tinham o ar como lar dos demônios (Sl 91,5; Enoque Esl.31; Asc. Is.11,23).<sup>32</sup> Em Ef 2,2 fica clara a ideia de que o ar é o lugar de atuação dos demônios e que os poderes que aí operam estão relacionados ao espírito mau — “príncipe da potestade do ar, do espírito que agora atua nos filhos da desobediência”. O termo *daimon* pode ser comparado com *pneuma*, pois se tratam de poderes espirituais e intermediários em forma pessoal.<sup>33</sup> Mas no Novo Testamento o termo só se aplica a poderes malignos, sendo também comparado a *diabolos*.

## 2.3A guerra contra o dragão

Existem símbolos que ligam imagens e ideologias com grande precisão. Como característica do demoníaco, destacam-se a imagem do dragão e a imagem da serpente como encarnações do mal.

O dragão ou a serpente mítica reúne em si os traços exteriores de muitos animais (terrestres, anfíbios, aquáticos e ‘celestes’), relacionados com a água (com o símbolo do caos e com o elemento indispensável da irrigação cultural) e com o fogo, com a fertilidade, com o ritual da iniciação, com a renovação calendária, com os mitos escatológicos, com a guarda de tesouros.<sup>34</sup>

O dragão ou serpente é um ser antigo e comum às mitologias da Suméria, do Egito e de Canaã, também representado como “monstro do caos, ameaçador da ordem do mundo e, portanto, da vida dos seres humanos”.<sup>35</sup> Ele tem poder sobre as águas do caos, o que o liga ao mito de criação babilônico, especificamente ao dragão Tiamat, senhora das águas salgadas e caóticas.

---

<sup>32</sup> COENEN, Lothar; BROWN, Colin (ed.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p.513.

<sup>33</sup> COENEN; BROWN, 2000, p.513.

<sup>34</sup> MELETINSKI, Eleazar M. *Os arquétipos literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998, p.136.

<sup>35</sup> NOGUEIRA, Paulo A. S. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003, p.208.

Personagem jogado do céu para a terra, na tradição judaica o dragão está associado a Satã/Satanás, que acusava os fiéis no céu diante de Deus. Ele também é conhecido na mitologia oriental como serpente, o monstro dos mares e das águas caóticas. Sua função principal é ameaçar e destruir a ordem do mundo e da criação. Mas serpente (*óphis*) também nos leva a outro campo de associações: o animal sedutor de Gênesis 3. Ela é apontada naquela narrativa primordial como a que seduz Eva no jardim do Éden. As designações seguintes nos conduzem na mesma direção: “[...] Diabo e Satanás, o sedutor (*ho planôn*) do mundo inteiro”.<sup>36</sup> Assim, a serpente-dragão está ligada ao demônio, bem como à serpente-anjo sedutor.

Em Ap 12,3 encontramos essa figura envolvida numa batalha cósmica entre Deus e as forças hostis a ele. Em Ap 12,9 o dragão ganha outra descrição ainda: kai. evblh,qh o` dra,kwn o` me,gaj( o` o;fij o` avrcai/oj( o` kalou,menoj Dia,boloj kai. o` Satana/j( o` planw/n th.n oivkoume,nhn o[lhn( evblh,qh eivj th.n gh/n( kai. oi` a;ggeloi autou/ metV autou/ evblh,qhsan (*E o grande dragão foi precipitado, a antiga serpente, que se chama o Diabo e Satanás, que engana todo o mundo; ele foi precipitado na terra, e os seus anjos foram lançados com ele*). Aqui são revelados aspectos do dragão, que é chamado por vários nomes em uma sequência específica: dragão, serpente, Diabo, Satanás e sedutor, uma lista que resume os principais termos da demonologia judaica da época.<sup>37</sup> A iconografia popular “mostra como a imaginação popular condensa na figura do demônio ou dos espíritos maus tudo o que para ela está na origem do caos, da desordem, da desgraça, do mal, da doença e da morte”.<sup>38</sup> Além disso, como argumenta Adela Y. Collins, “o dragão carregaria associações com uma longa linha de inimigos nacionais, poderes estrangeiros frequentemente personificados em um governante particular, cujos feitos eram percebidos como especialmente infames ou ameaçadores”<sup>39</sup>. Os inimigos eram identificados com o dragão mítico pelo fato de colocarem em perigo o equilíbrio de todo cosmo.

O do dragão/serpente tem multiplicidade de sentidos, mas é pertinente à nossa perícope por relacionar-se a Belzebu e apontar o dualismo na guerra escatológica entre o

---

<sup>36</sup> NOGUEIRA, P., 2003, p.210.

<sup>37</sup> NOGUEIRA, P., 2003, p.209.

<sup>38</sup> SCHIAVO, Luiz; SILVA, Valmor da. *Jesus, milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000, p.52.

<sup>39</sup> COLLINS, A. Y. , 2001, p.119.

bem e o mal. Pagels afirma que “essa visão apocalíptica influenciou até indivíduos de mente secularizada a interpretar a história da cultura ocidental como uma história moral, na qual as forças do bem lutam contra as forças do mal neste mundo”.<sup>40</sup>

Nesse contexto, os cristãos criam que o mal já fora derrotado, mas que ainda sofreriam com as consequências da queda de Satanás. A tribulação conecta o crente à vitória de Jesus. De alguma maneira, pela perseverança diante das dificuldades os “santos” participarão da intervenção escatológica de Deus quando ele trouxer o juízo sobre o dragão. E, do mesmo modo como aconteceu com Jesus, essa participação se dá pela morte.<sup>41</sup>

## 2.4 O Deus amarrador

Na perícopa de Mc 3,20-35 o homem forte precisa ser amarrado por um ainda mais forte. Jesus diz que ninguém pode roubar os bens do forte se primeiro não o amarrar.

A ideia da amarração, chamada por Eliade de “mito do deus amarrador”, pode ter um sentido simbólico. Nesse mito, dentre as atribuições do deus soberano está a magia por meio da qual ele combate os deuses guerreiros. Esse monopólio da magia lhe permite equilibrar o mundo. Tal arma se revela, muitas vezes, sob a forma de um laço, do nó, seja ele concreto ou figurado.

Grande parte das culturas politeístas tem um deus considerado amarrador, com a concepção de um deus soberano que amarra, captura e imobiliza os seus inimigos. Mas, geralmente, há também um deus desamarrador. Na Grécia o deus amarrador é representado por Urano. Enquanto Zeus é retratado em combates duros e guerras difíceis, Urano é o mais terrível e o menos facilmente destronável dos reis; ele nunca é descrito lutando, mas “imobiliza, mais exatamente ‘liga’, arrasta para os infernos os seus rivais”.<sup>42</sup>

O mesmo ocorre na mitologia escandinava, em que o deus supremo, Odin, é o chefe dos guerreiros, mas em nenhum lugar há referência ao combate direto dele com o

---

<sup>40</sup> PAGELS, Elaine. *As origens de Satanás*: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna. Tradução de Ruy Jungmann. 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996, p.230.

<sup>41</sup> MIRANDA, 2011, p.121.

<sup>42</sup> ELIADE, 1979, p.90.

inimigo. Ele possui vários dons, como o transporte imediato, metamorfose, transfiguração e disfarce, mas principalmente ele cega, ensurdece e paralisa seus inimigos, além de inutilizar as suas armas.<sup>43</sup>

Na mitologia indiana o deus criador é Varuna, também conhecido como “senhor do nó corrediço”,<sup>44</sup> ele é o mestre das amarras. “Sâyana [...] explica o nome de Varuna pelo fato de que este ‘envolve, ou seja, aprisiona os agentes do mal nos seus laços’”.<sup>45</sup> Representado sempre com uma corda na mão, “ele vê e sabe tudo, domina o universo e pune os que desobedecem à lei ‘amarrando-os’ (através da doença, impotência, etc.), pois ele é o guardião da ordem universal”.<sup>46</sup> Além do mais, Varuna é deus da noite (ou da lua) e deus das águas, sendo identificado com o demônio Vrtra, que também é “amarrador” no plano cósmico. Os dois têm a mesma finalidade de deter a vida trazendo a morte, estando Varuna num plano individual e Vrtra num plano cósmico mais abrangente.<sup>47</sup> Varuna é “um deus que possui traços ambivalentes, pois ele traz consigo elementos demoníacos, os quais coexistem com seus outros elementos divinos. E em tudo isso sobressai a sua característica como ‘deus amarrador’”, afirma Vailatti.<sup>48</sup>

Ainda na mitologia indiana, Indra tem o poder mágico de se transformar em animal e nele coexistem, juntos, o divino e o demoníaco<sup>49</sup>; ele pode libertar as pessoas das amarras de Varuna e de Nirrti e Yama, divindades da morte que amarram a quem querem destruir. “Se de um lado as doenças são os ‘laços’, a morte aparece como a ‘amarra’ suprema”.<sup>50</sup> Indra também pode amarrar Vrtra sem usar cordas.

No Irã se encontra a crença no deus-demônio Astôvidhôtush, que amarra o homem, selando o seu destino à morte. Há também deuses guerreiros ou heróis que

---

<sup>43</sup> ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.91.

<sup>44</sup> VAILATTI, Carlos A. *Manual de demonologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011, p.384.

<sup>45</sup> ELIADE, 1979, p.93.

<sup>46</sup> SCHIAVO, 1999, p.197.

<sup>47</sup> SCHIAVO, 1999, p.197.

<sup>48</sup> VAILATTI, 2011, p.385.

<sup>49</sup> SCHIAVO, 1999, p.197.

<sup>50</sup> SCHIAVO, 1999, p.198.

amarram o demônio Azdahâk a um monte, ou demônios, como Ahriman, que seguram um laço em sua mão.<sup>51</sup>

Na Babilônia o deus Ea não luta diretamente com Apsu e Mummu, mas os “amarra” com feitiços para depois matá-los. No *Enuma Elish*, Marduk luta com o dragão Tiamat, utilizando como principal arma uma “rede”, amarrando-a e cortando-a ao meio, formando, assim, a terra e os céus.<sup>52</sup>

Há diversas outras culturas que ligam as “amarras” ou “cordas” a divindades (sejam elas boas ou não). Eliade cita vários outros exemplos, entre eles os aborígenes aranda, na Austrália, para quem os demônios tjimbarkna atam durante a noite as almas dos humanos e os matam apertando com força a corda. Nas ilhas Danger, o deus da morte, Vaerua, liga os defuntos com cordas e os arrasta para o país dos mortos. Nas ilhas Hervey, a alma do defunto, descendo ao inferno por uma árvore miraculosa, avista a rede do deus Akaanga, que o espera e do qual a alma não pode escapar. Em San Cristóbal, na Venezuela, o “pescador de almas”, sentado num rochedo, pesca as almas.<sup>53</sup>

No contexto da perícopes de Mc 3,20-35 Jesus é visto como “uma representação arquetípica do ‘Deus-Amarrador’, ou, para sermos mais precisos, do ‘Deus-Homem-Amarrador’”,<sup>54</sup> pois ele, “o mais forte, amarra o homem forte”,<sup>55</sup> estabelecendo o exorcismo. Rabuske entende que o programa principal de Jesus se constitui na exorcização e que o uso do verbo “amarrar” (*dew*) é linguagem exorcística.<sup>56</sup> Mas, ao mesmo tempo, há uma ambiguidade ao relacionarmos Jesus ao “amarrador”, uma vez que em Mc 5,1-20 ele “liberta”, “solta” o endemoninhado ao exorcizá-lo, desprendendo-lhe das correntes de Satanás.<sup>57</sup>

A amarração do homem forte pelo mais forte pode representar o reino de Deus, que subjuga e conquista o reino do mal. Na perícopes em questão o homem forte é

---

<sup>51</sup> VAILATTI, 2011, p.387.

<sup>52</sup> VAILATTI, 2011, p.387.

<sup>53</sup> ELIADE, 1979, p.105.

<sup>54</sup> VAILATTI, 2011, p.389.

<sup>55</sup> MYERS, 1992, p.240.

<sup>56</sup> RABUSKE, Irineu. *Jesus exorcista: estudo exegético e hermenêutico de Mc 3,20-30*. São Paulo: Paulinas, 2001, p.250.

<sup>57</sup> VAILATTI, 2011, p.389.

prefiguração do demônio; suas ações são imobilizadas e os espíritos malignos são expulsos por Jesus que veio, então, para exorcizar o mundo, expulsar Satanás, arrancá-lo com violência. “Desde que o senhor esteve entre nós, o inimigo caiu e seus poderes foram debilitados. Mas ele não aceita tranquilamente a queda...e continua a ameaçar, como se fosse um tirano”.<sup>58</sup>

### 3. A taumaturgia como forma de resistência

Para entendermos o imaginário do primeiro século precisamos lembrar as origens do cristianismo na Galileia. Recuperar a história galilaica é recuperar a memória dos pobres e das comunidades como raízes históricas do cristianismo. Para Cláudio Ribeiro, a Galileia é mais que um lugar geográfico, mas é também um lugar teológico e que contrasta com Jerusalém, de onde vêm os opositores (Mc 3,22).<sup>59</sup>

Segundo Cornelli, a Galileia possuía uma cultura regional. A alta Galileia se caracterizava por uma cultura conservadora em oposição à baixa Galileia, que tinha uma atmosfera cosmopolita em função dos centros urbanos helenístico-romanos. A Galileia também pode ser considerada como limite fronteiro ou zona de fronteira onde houve grande miscigenação cultural, porém com resistência pela força da tradição e dos costumes locais.<sup>60</sup> Talvez uma forma de resistência religiosa fosse a magia.<sup>61</sup>

A taumaturgia é, talvez, a forma de resistência mais radical e profunda no âmbito religioso e, ao mesmo tempo, a mais pacífica e cotidiana possível. Ela é muito difícil de ser controlada pelas instituições religiosas oficiais. E, ao mesmo tempo, normalmente não se põe abertamente em contraste com a religião oficial.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> BUBER, M. apud PAGELS, 1996, p.229.

<sup>59</sup> RIBEIRO, Cláudio O. “Meus inimigos estão no poder”: uma leitura do Evangelho de Marcos a partir do conflito de Jesus com o centro. *Estudos de Religião*, ano XXII, n.35, p.162, jul. /dez.2008.

<sup>60</sup>CORNELLI, Gabriele; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient.). “*É um demônio!*” O Jesus histórico e a religião popular. 1998.232 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1998, p.45-46.

<sup>61</sup> “A magia é definida como uma forma de desvio religioso em que se procura atingir os objetivos de um grupo ou indivíduo através de meios alternativos, fora daqueles sancionados pela instituição dominante” (CORNELLI, 1998, p.45).

<sup>62</sup> CORNELLI, 1998, p.45.

A talmaturgia popular tinha um caráter pacífico, porém trazia em seu bojo a propagação da violência. A magia era uma forma de contestação dos poderes pelas classes subalternas e produzia uma religiosidade que ia ao encontro das suas aflições materiais e simbólicas. Por meio do exorcismo haveria um protesto contra a opressão que, segundo I. M. Lewis, seria uma estratégia de ataque, pois nas diferentes culturas se encontra o poder mágico atribuído aos fracos e por esse poder eles manobram impunemente seus superiores. Assim, o exorcismo se torna uma ameaça para a ordem do poder simbólico dos dominadores, haja vista que a magia é “a religião do ‘outro’”,<sup>63</sup> que é o demônio.

Nesse ambiente Jesus aparece como um grande taumaturgo. Segundo João Luiz Correia Junior, ele “não se apresenta ao mundo como um curador a mais, com poderes especiais de Deus sobre a terra. Curandeiros, exorcistas, sanadores, mágicos existiam muitos no seu tempo”.<sup>64</sup> Sua credencial era a de mensageiro divino, cuja tarefa por excelência era anunciar a intervenção de Deus na história.

Nesse sentido, pode-se entender corretamente a ação taumatúrgica de Jesus: suas curas concebidas como miraculosas são sinais da chegada do Reino, são sinais que realiza o enviado escatológico de Deus para, dessa maneira, caracterizar a sua missão sobre a terra.<sup>65</sup>

Dada a radicalidade da mensagem de Jesus, sua ação taumatúrgica também possui caráter radical e se mostra como um tipo de resistência aos poderes opressores dos seus dias. Como bem argumenta Correia Junior, os milagres de Jesus são taumaturgia do reino e, como tal, apontam para a ação de Deus no mundo, para os “sinais da sua graça salvadora, humanizadora sobre um mundo que parece condenado, submetido ao poder desumanizante do mal”.<sup>66</sup>

Marcos prioriza as atividades de Jesus que são desenvolvidas a partir de ações e de reações concretas (situadas na realidade econômica, social, política e religiosa) e rejeitadas pelos poderes, pois o reino de Deus entra em contradição com a realidade social.<sup>67</sup> As práticas taumatúrgicas de Jesus acontecem em lugares de “fronteiras ou

---

<sup>63</sup> LEWIS, I. M. *Le religioni estatiche: studio antropológico sulla possessione spiritica e sullo sciamanesimo*. Roma: Ubaldini, 1972.

<sup>64</sup> CORREIA JUNIOR, João Luiz. O encontro com o poder salvífico de Deus na pessoa de Jesus. *Estudos Teológicos*, v.52, n.1, p.134, jan. /jun.2012. Disponível em: <[http://goo. gl/LTWDqt](http://goo.gl/LTWDqt)>. Acesso em: 15 fev. 2015.

<sup>65</sup> CORREIA JUNIOR, 2012, p.135.

<sup>66</sup> CORREIA JUNIOR, 2012, p.135

<sup>67</sup> RIBEIRO, 2008, p.159-162.

confins”, o que mostra que sua ação libertadora alcança uma dimensão universal e não somente o povo de Israel.<sup>68</sup> Assim sendo, os milagres manifestam o estabelecimento do reino de Deus e não podem ser separados de sua mensagem.<sup>69</sup> “A autoridade de Jesus desencadeia o poder de Deus na realização de seu reino”.<sup>70</sup>

O Jesus de Marcos, além de desenhar uma cruz dos confins geográficos e culturais com suas andanças, ele também desenha, de certa forma, o mapa sociológico da pureza. Ele já curou a lepra (Mc 140-42), comeu com pecadores e coletores de impostos (2,14-16) e quebrou a lei do jejum hebreu (2,18-28). Assim, o fato de que ele mostre seu poder por um milagre que envolve animais impuros e assim muitos espíritos impuros numa pessoa impura (Mc 5,1-20), cujo culto mais tarde ele aceita, assume um ulterior significado: convida o leitor a questionar o tradicional conceito de pureza.<sup>71</sup>

Jesus quebra preconceitos sociais e marginalizações com suas ações. “Jesus sai de si, de seu contexto sócio-religioso-cultural para incluir no reino o que estava sob o domínio de Satanás”.<sup>72</sup> O conflito se instaura porque seus discursos e ações alcançam uma dimensão libertadora, por isso subversiva. Jesus confronta o centro do poder político, social e religioso com suas práticas exorcísticas, tornando-as elementos da identidade cristã. Sua ação taumatúrgica realizava a restauração da integridade física, a interação social, a derrota do pecado e do diabo e a contestação da ideologia imperial.

#### 4. O demoníaco como formador de identidade pela negação do outro

A identidade é algo que se constrói a partir de um conjunto de relações e de um contexto vivencial. O ser humano busca por ela como um sujeito integral, com sua personalidade individual, e esse desenvolvimento se dá em interação com o ambiente em que está inserido, ao longo da sua história de vida.

A formação da identidade de uma pessoa ou grupo se dá, ainda, pela soma de diferentes demonstrações culturais, tais como os mitos, os ritos religiosos, as práticas alimentares, as músicas, símbolos, entre outros. Nesse sentido, como aspectos culturais que

---

<sup>68</sup> MAGGI, 2003, p.104.

<sup>69</sup> CERFAUX, Lucien. *Jesus nas origens da tradição*. São Paulo: Paulinas, 1972, p.93-95.

<sup>70</sup> CERFAUX, p.98.

<sup>71</sup> SCHIAVO, 1999, p.210.

<sup>72</sup> SCHIAVO, 1999, p.210.

contribuem para a construção da identidade “o símbolo, o mito e o ritual expressam, em planos diversos, e com os meios que lhes são apropriados, um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade final das coisas”.<sup>73</sup> Conclui-se que, nessa dinâmica, “as identidades que forem capazes de confirmar sua autoestima tenderão a se afirmar, enquanto as outras, que diminuïrem ou negarem a autoestima, poderão tornar-se motivos para que as pessoas se afastem deste grupo ou reduzam a participação nele”.<sup>74</sup>

Como mencionamos anteriormente, os galileus não eram vistos com bons olhos pelos judeus, pois tinham práticas diferentes. Segundo Pagels, o “outro” é o demônio<sup>75</sup> e a sua religião sempre será ilegítima. Cornelli estende essa ideia ao afirmar que “a definição do ‘outro’ como inimigo reforça minha identidade e meu poder”.<sup>76</sup>

É necessário lembrar que a diferença da consciência refere-se, na maioria das vezes, a um aspecto não visível da identidade. Poder-se ia dizer que aqui se fala de elemento simbólico. [...] A barreira eu-outro é, portanto, de natureza psicológica, remetendo-nos ao universo simbólico.<sup>77</sup>

O “outro” seria o demônio, o opositor que traz o perigo do caos ao meu mundo e precisa ser combatido e exorcizado, isto é, retirado com violência. Na história da humanidade as tradições sempre viram o “outro” como o inimigo, o invasor ou o mal, de modo que o judaísmo não é diferente ao adotar imagens de monstros mitológicos para se referir aos inimigos externos, tais como dragão, Leviatã ou serpente. Os monstros se manifestam na figura do inimigo, de modo que todo aquele que não participa da mesma visão do grupo é demonizado e, portanto, marginalizado. Os grupos distintos veem no outro a figura do demônio, assim como os escribas viram a figura do Belzebu em Jesus.

No entanto, a acusação de Jesus como Belzebu revela uma questão étnica por trás da crítica à sua prática. Na tradição israelita os judeus, tidos como “povo de Deus”, definem-se como “nós” em termos étnicos, sociais e religiosos, enquanto o estrangeiro, o diferente é o “outro”.<sup>78</sup> Desse modo, a demonização da religião do outro pode caracterizar

---

<sup>73</sup> ELIADE, 2007, p.11.

<sup>74</sup> BARLACH, Lisete; PEZO, Maria A. A identidade judaica: uma identidade religiosa. *Estudos de Religião*, n.34, p.192, jan. /jun.2008.

<sup>75</sup> PAGELS, 1996, p.233.

<sup>76</sup> CORNELLI, 1998, p.192.

<sup>77</sup> BARLACH; PEZO, 2008, p.192.

<sup>78</sup> CORNELLI, 1998, p.173.

um fenômeno antropológico e sociológico.<sup>79</sup> Os escribas chamam Jesus de Belzebu intencionalmente, relacionando-o ao demônio para afastar o povo. No intuito de piorar a sua situação, a ideia era que ele, parecendo libertar as pessoas, atuava pela força do príncipe dos demônios. Escolheram o nome Belzebu por ser o mais conhecido e temido.<sup>80</sup>

Num contexto extremamente conflitivo era fácil qualificar o “outro” como demônio a ser expulso. Myers entende que o sentido de expulsar os demônios, de exorcizar é “uma produção simbólica do conflito social, em que facções rivais lançam mão de Satanás para justificar suas diferenças”<sup>81</sup> ou para reafirmar suas identidades e negar a dos opositores.

Recorrendo à antropologia social é possível constatar que a demonização do outro é um mecanismo presente em todas as sociedades.<sup>82</sup> Como reflexo, na perícopes de Mc 3,20-35 Satanás é representado pelos romanos, pelas autoridades religiosas e por todos que impedem o povo de ser liberto. Esses núcleos são comparados ao demônio por manterem as pessoas presas a ideologias que satisfaziam apenas as classes privilegiadas. Esse conflito ideológico faz com que cada grupo veja o outro como o inimigo, o demônio que precisa ser exorcizado.

Ao exorcizar Jesus tirava o poder do Diabo e do mal e implantava o seu reino, o seu domínio, impedindo que os poderes da morte retornassem (Mt 3,43-45). Tratava-se, em última análise, de uma purificação, haja vista que a possessão era um tipo de impureza, condição esta que exclui as pessoas do convívio social<sup>83</sup>. O impuro seria o outro, o deus de outros povos; é coisa ou pessoa que está fora do lugar, aquilo que não se encaixa na sociedade, que não tem valor. A ideia do demoníaco está ligada àquilo que foge à regra ou às normas de um grupo, definindo, então, a identidade de quem estava fora do padrão ou da norma.

Marcos mostra que Jesus defendia a pureza do coração, mas desprezava as leis de pureza, uma vez que elas excluía a maioria do povo, negando-lhes identidade. Sua ação

---

<sup>79</sup> CORNELLI, 1998, p.193.

<sup>80</sup> MAGGI, 2003, p.117.

<sup>81</sup> LAZARINI NETO, 2006, p.157.

<sup>82</sup> Cf. RABUSKE, Irineu J. Movidos pela inveja: os adversários de Jesus e suas motivações em Marcos 2,1-3,6. *Estudos Teológicos*, v.46, n.1, p.94-108, 2006.

<sup>83</sup> SCHIAVO; SILVA, 2000, p.43.

é incluyente, desobedecendo e transgredindo a lei em relação às pessoas impuras e rejeitadas: ele toca o leproso (Mc 1,41); toca a mão menina morta (Mc 5,41); toca a mulher que sofre de hemorragia (Mc 5,24-28); chama um publicano a ser seu discípulo (Mc 2,13-14); viaja pelos territórios pagãos (Mc 4,35,41; 7,31); entra em contato com a mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30) e com os possuídos cegos e surdos, considerados legalmente impuros (Lv 21,16-24).<sup>84</sup> Ele faz tudo o que a lei da pureza proibia, inverte a lógica, subverte o sábado e não respeita os preceitos alimentares. Ao inverter ordem, Jesus incluía os excluídos e defendia a vida acima de tudo.

## 5. Sobre pureza e impureza

De acordo com Mary Douglas, as religiões primitivas são vistas sob dois ângulos de peculiaridades que as distinguem das religiões modernas. Primeiro, mas com algumas ressalvas, o medo era motivo de inspiração dessas religiões e, em segundo lugar, a questão da impureza ligada à higiene e à profanação. Quanto à higiene, Douglas a define como algo cultural impregnado em todas as religiões, sejam elas primitivas ou não. Daí a adoção de ritos de purificação e preceitos de contaminação com alimentos, objetos e ações. A sujeira era (e ainda é) repudiada, pois representa a desordem.<sup>85</sup>

Não existe sujeira absoluta: ela existe aos olhos de quem a vê. Se evitamos a sujeira não é por covardia, medo, nem receio ou terror divino. Tampouco nossas ideias sobre doença explicam a gama de nosso comportamento no limpar ou evitar a sujeira. A sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente. Assim, não há nada de amedrontador ou irracional em evitar a sujeira: antes, trata-se de um movimento criativo, um esforço para relacionar forma e função, fazer da experiência uma unidade. Se isso é o que se dá com nossa separação, ordenação e purificação, então deveríamos interpretar a purificação e profilaxia primitiva sob a mesma luz.<sup>86</sup>

Em todas as culturas e religiões existe a noção de pureza e impureza, de bem e mal ligada à desordem e ao caos. A desordem requer uma ordem; os rituais reconhecem

---

<sup>84</sup> SCHIAVO; SILVA, 2000, p.87-88.

<sup>85</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1966, p.11-12.

<sup>86</sup> DOUGLAS, 1966, p.12-13.

a potência da desordem e estabelecem uma nova ordem. Assim, a pureza só existe por causa da impureza, a ordem só existe por causa da desordem e o bem só existe por causa do mal. Admitindo-se que a desordem estraga o padrão, ela também fornece os materiais do padrão. A ordem implica restrição: de todos os materiais possíveis, uma limitada seleção foi feita; e de todas as relações possíveis, um conjunto limitado foi usado. Assim a desordem, por implicação, é ilimitada; nenhum padrão é realizado nela, mas é indefinido o seu potencial para a padronização. Daí o porquê, embora procuremos criar ordem, nós simplesmente não condenamos a desordem. Reconhecemos que ela é nociva para os modelos existentes, como também que tem potencialidade; simboliza tanto perigo quanto poder.

O ritual reconhece a potência da desordem. Na desordem da mente, nos sonhos, desmaios, frenesis o ritual espera poder descobrir poderes e verdades que não podem ser alcançados pelo esforço consciente. A energia para comandar e poderes especiais de cura vêm àqueles que podem abandonar o controle racional por um tempo. Aqui os ritos envolvendo andanças ganham importância e nas crenças que os praticam existe um duplo jogo de inarticulações. Primeiro, há uma aventura pelas regiões desordenadas da mente. Segundo, há uma aventura além dos limites da sociedade. O homem que retorna dessas regiões inacessíveis traz consigo um poder igualmente inacessível àqueles que tenham permanecido sob o controle de si mesmos e da sociedade.<sup>87</sup>

## 6. Implicações das práticas de Jesus

### 6.1 A família

Como indicado no segundo capítulo deste estudo, Jesus não foi bem aceito por romper com os laços de parentesco e anunciar a formação de uma nova família ligada por laços espirituais. Ao romper com as tradições ele foi demonizado pelos de dentro (família) e pelos de fora (religiosos). Ao ser acusado de estar possuído por Belzebu, também seus exorcismos são acusados de sofrer intervenção de Satanás. Ao defender seu ministério

---

<sup>87</sup> DOUGLAS, 1966, p.117-118.

por meio de parábolas, Jesus salienta que a sua revelação tem conteúdo divino e, diferente dos profetas, além de ser portador da comunicação divina, ele também é a fonte dela.<sup>88</sup>

De sua parte e por não poderem negar seus sinais, as autoridades ignoram a ação de Deus nas intervenções de Jesus quando o designam Belzebu. Ao julgarem-no possesso os religiosos o excluem da religião oficial.<sup>89</sup> Além disso, sendo ele acusado de demoníaco toda a família sofreria retaliação. Dito de outra maneira, quando alguém é tido por demoníaco, ou estranho, ou fora dos padrões, todos os que estão ao seu redor sofrem junto.<sup>90</sup>

Marcos descreve a família de Jesus como aqueles que estão de fora. Os que estão longe dele não percebem a sua realidade, reservada aos íntimos. Ao inserir a controvérsia com os escribas junto com a narrativa sobre a família de Jesus, o evangelista mostra não só o conflito existente entre os grupos religiosos, mas o conflito existente com os próprios parentes. Quando responde “Eis a minha mãe e os meus irmãos!” ele nomeia uma nova família, assim como nomeou novos líderes religiosos ao escolher os doze discípulos.<sup>91</sup>

## 6.2 A parábola da blasfêmia sem perdão

A blasfêmia contra o Espírito Santo versa em conferir ao diabo uma obra feita por Deus. Então, a blasfêmia contra o Espírito Santo consiste em não atribuir a possessão a causa verdadeira. O pecado imperdoável não é um ato e nem uma palavra isolada, mas a persistente atitude de oposição e rejeição da luz por parte dos que amam mais as trevas do que a ela (Jo 3,19). Jesus não disse especificamente que os escribas já tinham cometido aquele pecado; porém eles estavam em iminente perigo, réus de eterno juízo, envolvidos num eterno pecado. Sua atitude de deliberada incredulidade bem podia se cristalizar até o ponto de impossibilitar o arrependimento e, conseqüentemente, o perdão.

---

<sup>88</sup> BATTAGLIA, Oscar; URICCHIO, Francesco; LANCELLOTTI, Angelo (org. ). *Comentário ao Evangelho de São Marcos*. Tradução Epfthraim Ferreira Alves.2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988, p.45.

<sup>89</sup> CERFAUX, 1972, p.106.

<sup>90</sup> MYERS, 1992, p.212.

<sup>91</sup> PAGELS, 1996, p.44.

Para Berger, a blasfêmia contra o Espírito Santo se traduz em chamar de demoníaco o carisma de Jesus<sup>92</sup>. Contudo, “na realidade ele estava possuído pelo Espírito Santo, contra o qual os acusadores já haviam blasfemado”.<sup>93</sup> Os religiosos, portanto, são os verdadeiros inimigos de Deus. Em última análise, eles são o Satanás.

Jesus devolveu aos escribas a mesma acusação de possessão pelo demônio e os advertiu dizendo que eles pecavam tão profundamente que selavam a sua própria condenação (3,28-30), pois afirmava quem quer que tenha atribuído o trabalho do Espírito de Deus a Satanás cometeu o único pecado imperdoável<sup>94</sup>. Jesus perdoa todas as fraquezas e dificuldades humanas, porém ensinar aos homens que é impuro o agir de Deus consiste em pecado sem perdão (blasfêmia). Os próprios escribas se excluem da possibilidade de serem perdoados (pedir ou receber perdão), pois, ao sentenciarem Jesus, sentenciam-se a si mesmos e se colocam como blasfemadores.<sup>95</sup> Conforme Tiago, saber fazer o bem e não querer fazer é pecado (Tg 4,17).

### 6.3 Jesus: possuído ou louco?

Segundo Emilio Romero, a loucura “revela-se com comportamento bizarro — gestos e atitudes esquisitos, por ações e propósitos absurdos e sem sentido”<sup>96</sup>, ou pode também ser entendida como:

a incapacidade do indivíduo para adaptar-se à exigência e solicitações da realidade coletiva ou interpessoal — inadaptação que leva-o a uma ruptura com essa realidade. [...] O controle do comportamento em termos das normas sociais é um requisito básico para a sensatez.<sup>97</sup>

---

<sup>92</sup> Para os judeus, quem diz ser filho de Deus, sendo demoníaco, blasfemava contra Deus (Mc 14,63). Cf. BERGER, Klaus. *Qumrán y Jesús: ¿la verdad oculta?* Buenos Aires: Lumen, 1996, p.165.

<sup>93</sup> WOODRUFF, Archibald M. O demoníaco no Evangelho de Marcos. *Estudos de Religião*, ano XXI, n.33, p.114, dez.2007.

<sup>94</sup> PAGELS, 1996, p.43.

<sup>95</sup> MAGGI, 2003, p.120-121.

<sup>96</sup> ROMERO, Emilio. *O inquilino do imaginário: formas de alienação e psicopatologia*. 3. ed. rev. e amp. São Paulo: Lemos Editorial, 2001, p.301.

<sup>97</sup> ROMERO, 2001, p.301-302.

Para a família, a loucura era um código diferente para dizer que ele estava fora da regra. Mas o que era considerado “uma loucura para a família era julgado uma possessão diabólica pelos escribas”.<sup>98</sup>

A possessão pode ser entendida como fenômeno ou manifestação, tratando-se de um “fenômeno de fronteira”.<sup>99</sup> Nessa manifestação ocorre o aparecimento de uma nova personalidade, uma força que atua na pessoa, mas que não pertence àquele corpo. Alguns sintomas principais observados são: fisionomia modificada, alteração da voz, surgimento de uma nova personalidade. Além desses sintomas, pode haver uma excitação evidenciada em movimentos, convulsões e força física incomum.<sup>100</sup>

A possessão geralmente é vista como algo que afeta a vida da pessoa, razão pela qual é tratada a partir do indivíduo. Entretanto, novas interpretações estão surgindo. Podemos observar um grande interesse da antropologia e das ciências da religião sobre o tema, apresentando uma proposta que abrange também o ambiente sócio-político-econômico do possesso e, sobretudo, entrelaçando esses aspectos à visão ideológica. Rabuske propõe uma pesquisa que engloba, além das áreas religiosa e individual, raízes do problema que possam estar não só no grupo social, mas na sociedade em si que, devido a interesses capitalistas, causa danos a pessoas e grupos, principalmente os menos favorecidos.<sup>101</sup> Por isso alguns encontram nos “comportamentos anormais, como os da possessão, uma possibilidade de reagir”.<sup>102</sup>

Existem várias abordagens possíveis para o fenômeno da possessão. Uma delas é a patológica, que seria algo como “a tentativa de reduzir todos os fenômenos de possessão demoníaca em simples questões de doenças mentais em seus mais diversos graus: distúrbios epiléticos, histerias, esquizofrenia, doenças maníaco depressivas”.<sup>103</sup> Outra abordagem é a religiosa, que adota parte da cosmovisão bíblica e assume a possibilidade

---

<sup>98</sup> MAGGI, 2003, p.114.

<sup>99</sup> “*Transtorno de Personalidade Borderline, ou fronteiroço*, que incide, na maioria dos casos, sobre mulheres (cerca de 75%), sendo que sua manifestação mais evidente se dá no início da idade adulta, período em que a instabilidade emocional é mais intensa, havendo maior risco de suicídio” (PASINI, T. F. ; DAMETTO, J. Abordagem psicodinâmica do paciente borderline. *Perspectiva*, v.34, n.128, p.134, dez.2010. Disponível em: <<http://goo.gl/xFBcS1>>. Acesso em: 19 fev.2015).

<sup>100</sup> RABUSKE, 2001, p.24-25.

<sup>101</sup> RABUSKE, 2001, p.26-28.

<sup>102</sup> RABUSKE, 2001, p.28.

<sup>103</sup> RABUSKE, 2001, p.28.

da existência e ação de seres espirituais maléficos.<sup>104</sup> A parapsicologia, por sua vez, atribui o evento a ações mágicas, feitiçaria, assombrações<sup>105</sup> — o que não é o caso do estudo em questão, razão pela qual não nos ocuparemos dessa aproximação. Já a antropologia cultural defende que a possessão pode ser condicionada do ponto de vista sociocultural, ao passo que nas ciências da religião o fenômeno da possessão nos diversos povos tem um caráter ambivalente:

Existe uma possessão negativa, em que o demônio ou espírito (mau) tem intenções malévolas; por outro lado, existe uma positiva (espírito ou divindade benéfica), que até pode adquirir funções terapêuticas e psico-higiênicas.<sup>106</sup>

Nas mais variadas religiões a possessão está ligada à influência de demônios sobre a vida de uma pessoa, levando-a ao descontrole emocional e psíquico, com mudanças comportamentais que podem ser violentas ou severas em diversos graus. Tais mudanças incluem agressividade, convulsões, rejeição, desmaios, isolamento (Mt 17;14-20, Mc 5,2-5; 23,26; 9,17,18,22,26). A possessão também pode estar relacionada a enfermidades e casos de surdez ou cegueira atribuídos a espíritos malignos (Mt 9,32-33; 12,22; Mc 9,25).<sup>107</sup> Segundo o Talmud, “andar à noite, morar nos sepulcros, rasgar a roupa”<sup>108</sup> eram sinais de loucura e a possessão enlouquece o ser humano. Nas narrativas sinóticas de exorcismo a pessoa possuída apresenta três características principais<sup>109</sup>:

1. Ela estava inteiramente à mercê do demônio, perdendo sua identidade própria e a condição de liberdade sobre pensar e agir. Por isso a maior característica do possesso é o total estado de alienação;
2. Há uma disputa, uma “batalha” entre o demônio e o exorcista, uma vez que a presença de Jesus causa perturbação nos demônios e eles, por si sós, não têm interesse em abandonar o possesso.

---

<sup>104</sup> WULFHORST, Ingo (org. ). *Espiritualismo/espiritismo: desafios para a Igreja na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Genebra: Federação Luterana Mundial, 2004, p.132.

<sup>105</sup> RABUSKE, 2001, p.29.

<sup>106</sup> RABUSKE, 2001, p.32-33.

<sup>107</sup> PAULA, Alberto A. de. Expulsão de demônios no Novo Testamento. *Fides Reformata*, v.9, n.2, p.122, 2004.

<sup>108</sup> SCHIAVO, 1999, p.203.

<sup>109</sup> WULFHORST, 2004, p.128.

3. As ações dos demônios vêm acompanhadas de traços violentos e destrutivos, tanto em relação à pessoa possesa quanto ao seu meio ambiente.<sup>110</sup>

É possível estabelecer relação de causa efeito entre pecado e possessão (Lc 22,3-60; At 5,1-3). “No mundo antigo tudo o que não era implicitamente exorcizado é implicitamente possesso; e a passagem ao domínio do sagrado necessita de uma prévia purificação exorcística” — justificativa essa utilizada para a prática de exorcismos em animais, objetos e lugares, refletindo-se neles uma visão demonística do universo, com revérberos de dualismo cristão.<sup>111</sup>

O demônio corresponde à destruição de uma ordem estabelecida. A eliminação de uma imagem arquetípica equivalia a uma volta ao caos, afinal “os demônios e espíritos maus podem ser identificados com o desconhecido, o estranho, o caos, entendidos como inimigos por ameaçarem a ordem estabelecida”.<sup>112</sup> Por isso a possessão não somente é um problema individual, mas um problema social.

No Novo Testamento a ação demônica poderia provocar “aflições psíquicas e comportamentos insanos” (Mt8,28; Mc 5,1-5)<sup>113</sup>, por isso o “estar fora de si” pode ser o motivo da acusação de loucura contra Jesus, apontando para um tipo de êxtase. O grego *evxh/lqone* tem o significado de estar fora de juízo, em êxtase (2Co 5,13 — “enlouquecemos”). A Vulgata traduz o termo por “tornou-se louco”. Porém em Marcos os copistas atenuam o que consideram forte demais, razão pela qual em várias versões se lê “que estavam muito atraídos ou ligados a ele”, ou “o tinham feito enlouquecer”<sup>114</sup>. Ao dizer que Jesus estava fora de si a família estava preocupada com o seu estado. Por não entenderem o êxtase, achavam que ele estava com problemas mentais (psicológicos).<sup>115</sup>

Segundo Shiavo, o êxtase religioso acontece quando a pessoa é possuída por uma divindade. O êxtase é “a tomada do homem pela divindade” num transporte de exaltação mística pela qual “todo ser do homem parece se fundir em gloriosa comunhão com a

---

<sup>110</sup> WULFHORST, 2004, p.125.

<sup>111</sup> DONDELINGER, Patrick. As práticas de exorcismo na Igreja. *Concilium*, n.278, p.76 [660], 1998.

<sup>112</sup> MAGGI, 2003, p.52.

<sup>113</sup> SCHIAVO; SILVA, 2000, p.71-72.

<sup>114</sup> MAGGI, 2003, p.113.

<sup>115</sup> RABUSKE, 2001, p.110.

divindade”. Essa definição destaca a experiência religiosa em que o visionário ou o profeta cai num estado alterado de consciência e começa a experimentar uma realidade diferente, tendo, assim, acesso ao mundo divino e às revelações de Deus<sup>116</sup>. Tal fenômeno recebe o nome de “levado em espírito ou transportado em espírito”<sup>117</sup>, no sentido de ser levado para fora de si.

A experiência do êxtase é traduzida na linguagem simbólica como “um sair para fora de si”, “um ser transportado”, quase uma “perda da alma” temporária, para começar uma viagem espiritual que leva o visionário para o mundo divino que deve conhecer.<sup>118</sup>

O propósito do êxtase seria revelar os mistérios de Deus para que o ser humano possa mudar o seu comportamento e andar na retidão. Para isso era preciso um determinado ritual de preparação (jejuns, oração, comida especial, banhos rituais, abstinência sexual) e a santidade do viajante.<sup>119</sup> Como exemplo, temos um relato de possessão e êxtase encontrado nos Atos de Pedro, no qual Simão o mágico é visto como o próprio diabo, aquele que está longe dos planos do Deus de Pedro. Ele e Pedro disputam entre si e marcam um dia para o grande duelo. A entrada de Simão é triunfal: ele chega voando, impressionando a todos os espectadores, mas sua festividade dura pouco tempo. Quando Pedro vê essa situação ele ora ao seu Deus e, imediatamente, Simão cai, quebrando suas pernas. A luta ou batalha estabelecida é vencida pelo herói, que é o Deus de Pedro.

A possessão, bem como o êxtase, pode funcionar como mecanismos para o indivíduo ou grupo organizar o seu caos e conseguir, de alguma maneira, integrar-se à sociedade.<sup>120</sup> Neste sentido, o êxtase religioso traz implícito uma ideia de loucura, o que Eliade entende como possessão. Como quer que se interprete a relação mais exata entre diabo e possessão demoníaca e diabo e enfermidades em geral, verdade é que, por entender que a presença do reino de Deus representava um estado de integridade física e

---

<sup>116</sup> SCHIAVO, 2000, p.108.

<sup>117</sup> SCHIAVO, 2000, p.109.

<sup>118</sup> SCHIAVO, 2000, p.112.

<sup>119</sup> SCHIAVO, 2000, p.116.

<sup>120</sup> RABUSKE, 2001, p.33.

psíquica, tanto as possessões quanto as curas foram objetos das ações salvíficas de Jesus.<sup>121</sup> O exorcismo implicava na sua vitória sobre o demônio, o caos e o mal.<sup>122</sup>

É interessante o significado que Jesus atribuía à sua prática exorcista, especialmente em Lc 11,20: eiv de. evn daktu,lw| qeou/ Îevgw. Ð evkba,llw ta. daimo,nia( a;ra e;fqasen evfV u`ma/j h` basilei,a tou/ qeou/ (*Mas, se eu expulso os demônios pelo dedo de Deus, então o reino de Deus já chegou até vós*). O texto trata exorcismo como atividade fundamental no ministério de Jesus<sup>123</sup>, enquanto o dito sobre o “dedo de Deus” reivindica um sentido especial para os exorcismos performados por ele. Seguindo a mesma linha teológica, Mc 1,15 salienta a conexão com o reino de Deus anunciado, ao passo que Lc 11,20 o faz em referência ao reino realizado.

A perícopre de Mc 3,20-35 deixa claro que Jesus não está possuído por nenhuma força maligna, pois ele afirma que uma casa ou reino dividido não subsistirá. Ele não contradiz a acusação, mas sugere estar possesso pelo Espírito de Deus ao dizer que a blasfêmia contra o Espírito Santo não tem perdão.

Mas se Jesus está possuído pelo Espírito de Deus, como isso sucedeu? Segundo Cornelli, isso se deu no seu batismo por João Batista, com a descida do Espírito Santo sobre ele em forma de pomba, possuindo-o.<sup>124</sup> A voz que veio do céu dizia: su. ei= o` uì`o,j mou o` avgaphto,j( evn soi. euvdo,khsa (*Tu és o meu filho amado, em ti me comprazo*). Sendo assim, fica nítida a possessão de Jesus não por um espírito impuro, mas pelo próprio Espírito Santo de Deus. Mas se a história do batismo é antiga, a controvérsia da acusação de Jesus deve ser ainda mais, pois a apologia segue sempre à acusação, nunca a precede.

## Conclusão

O ambiente da Palestina nos tempos de Jesus destaca duas classes de pessoas: os religiosos, com suas práticas legalistas opressoras, e outro grupo, caracterizado pela

---

<sup>121</sup> WULFHORST, 2004, p.123.

<sup>122</sup> SCHIAVO; SILVA, 2000, p.12.

<sup>123</sup> RABUSKE, 2001, p.130.

<sup>124</sup> CORNELLI, 1998, p.196.

atividade solidária. Ali, a mensagem de Jesus era dirigida a todos, em todas as esferas da sociedade: autoridades do Templo; mendigos; partidos político-religiosos; camponeses da Galileia; samaritanos; doentes.

Jesus falou de coisas que aconteciam no seu próprio contexto. Ele pregou a essência da vida, bem como o caráter, a comunhão com Deus, o amor, a justiça, o consolo e a esperança que são parte dessa essência, demonstrando que tal experiência de fé, incorporada a uma realidade histórica, poderia trazer benefícios em todas as áreas da vida e da sociedade.

Jesus procurou ensinar que as pessoas precisavam se voltar para Deus, para a fonte que mata a sede e dessedenta a alma (Jo 4,14; 6,35; 7,37). Assim sendo, a experiência cristã não pode se separar da realidade social: “Não peço que os tires do mundo, mas que os livres do mal” (Jo 17,15).

À medida que as situações posteriores eram mais difíceis, é compreensível que as imagens de salvação se tornassem correspondentemente mais fantásticas. A semelhança e a continuidade estão no fato de que tanto os profetas quanto os videntes apocalípticos tinham como objetivo situações histórico-sociais concretas e anunciavam que Deus ainda estava preocupado com tais situações e atuando nelas.<sup>125</sup>

Na sociedade, segundo Rabuske, é necessário identificar o forte e sua atuação, pois sua manifestação pode ser individual ou social, mostrando, assim, diversas faces. A estratégia do grupo adversário é sempre a demonização do outro, empregando a dominação ideológica estabelecida pela ordem.<sup>126</sup> Jesus, em sua luta contra o forte, depôs todo tipo de ideologia e de dominação, seja ela política ou religiosa.

A vida do homem moderno fervilha de mitos semiesquecidos, de hierofanias decadentes, de símbolos esvaziados da sua finalidade. Sua dessacralização ininterrupta alterou o conteúdo da sua vida espiritual, mas não quebrou as matrizes da sua imaginação: todo um resíduo mitológico sobrevive nas zonas mal controladas.<sup>127</sup> Assim sendo, as simbologias apresentam questionamento de normas como consequência de experiências dramáticas, como solução de problemas de ordem existencial, trazendo ao ser uma reconstrução, uma forma de equilíbrio, dando sentido à sua existência. O ser humano

---

<sup>125</sup> HORSLEY; HANSON, 1995, p.138.

<sup>126</sup> SCHIAVO; SILVA, 2000, p.319.

<sup>127</sup> ELIADE, 1979, p.18.

aprende por anamnese e, dentro de uma sociedade complexa e confusa, os modelos religiosos apresentam teodiceias com a função de responder a questionamentos quanto à ordem estabelecida. Desse modo, os conceitos simbólicos são agregados à experiência cotidiana.<sup>128</sup>

Imagens são ainda utilizadas nos nossos dias quando se trata de formular os perigos que ameaçam um certo tipo de civilização: fala-se nomeadamente de “caos”, de “desordem”, das “trevas” em que mergulhará o “nosso mundo”. Todas essas expressões, como bem se vê, significam a abolição de uma ordem, de um cosmos, de uma estrutura, a reimersão num estado fluido, amorfo, caótico enfim. A concepção do adversário sob a forma de um ser demoníaco, verdadeira encarnação das forças do mal, sobreviveu igualmente até os dias atuais. A psicanálise de tais imagens míticas, que ainda animam o mundo moderno, mostrar-nos-á, talvez, em que medida projetamos nos “inimigos” os nossos próprios desejos de destruição para o mundo arcaico em geral. Os inimigos que ameaçam o microcosmos seriam perigosos não tanto como seres humanos (em si), mas porque encarnam as forças hostis e destruidoras.<sup>129</sup>

Atualmente a missão da Igreja continua. Ela consiste em libertar, porém o que se vê é o oposto. Parece que a situação segue semelhante à dos líderes judaicos, que manipulavam o povo tanto pela religião como pelo poder político. Assim, a classe mais pobre continua precisando do mais forte para amarrar o valente e libertar as vítimas desse tipo de manobra ideológica. Nesse sentido, a atividade exorcística de Jesus permanece mais atual do que nunca, sobretudo no Brasil. Somente com o esclarecimento das massas será possível minimizar os efeitos da ação do mal no mundo.

O desafio do cristianismo é amarrar o forte, o que poderia corresponder, hoje, à práxis de Jesus. Outro desafio é, em vez de ver no outro o demônio, criar meios de desenvolver panaceias para a cura da sociedade, sem fundamentalismos ou demitologização<sup>130</sup>, mas com responsabilidade social e humana, promovendo a libertação, sendo fiel ao ensino de Jesus e adquirindo, por conseguinte, contornos sociais

---

<sup>128</sup> FRAAS, Hans-Jurgen. *A religiosidade humana: compêndio de psicologia da religião*. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 1997, p.71.

<sup>129</sup> ELIADE, 1979, p.38

<sup>130</sup> GARCIA, P. R. Jesus, um galileu frente a Jerusalém: um olhar histórico sobre Jesus e os judaísmos de seu tempo. In: CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica (org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, p.244.

condizentes com o reino de Deus. Diante disso, podemos supor que a realização do exorcismo por Jesus representava a condenação desse sistema opressor e a libertação da ideologia da ordem do demônio, proporcionando às pessoas uma nova proposta de vida. Ele contestou os poderes por meio da sua prática subversiva e desafiou o sistema simbólico da sua época.

O outro incomoda porque ameaça a ordem, desestabilizando-a, trazendo o caos e a necessidade de reelaboração do mundo. Contudo, o outro é o diferente que não é bom e nem ruim; é apenas diferente. A valorização e a aceitação do outro implicam em reestruturação da ordem ameaçada, razão pela qual tais atos só são possíveis por intermédio de uma verdadeira conversão ao reino de Deus.

Nesse ponto é preciso lembrar que o reino de Deus traz violência em seu bojo (Mt 11,12):  
 avpo. de. tw/n h`merw/n Vlwa,nnou tou/ baptistou/ e[wj a;rti h` basilei,a tw/n  
 ouvranw/n bia,zetai kai. biastai. a`rpa,zousin auvth,n<sup>131</sup>(*E desde os dias de João Batista até agora, o reino dos céus sofre violência, e os violentos o tomam pela força*).  
 Jesus diz que o reino é tomado a força ou pela violência e para entrar nele é necessário romper com os paradigmas.

A Palavra de Deus destrói os poderes da morte em todos os níveis e a tarefa dos cristãos é atualizar a vitória do Cristo ressuscitado mediante a força da Palavra.<sup>131</sup> As armas de Deus, por conseguinte, seriam o exorcismo, os milagres, a justiça e um estilo de vida que priorize o seu reino. É preciso, hoje, encontrar caminhos para amarrar o homem forte.

---

<sup>131</sup> MINCATO, 2000, p.510.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação percorremos um longo caminho procurando entender como as práticas taumatúrgicas de Jesus impactaram sua época e influenciaram o cotidiano das pessoas.

O evangelho de Marcos está estruturado em torno das narrativas de exorcismo e de um mundo envolto em demônios e espíritos malignos. Assim, nos dois primeiros capítulos de nosso trabalho buscamos demonstrar como foi construída, organizada, revista e transformada a visão do demoníaco do povo de Israel ao longo do tempo pelo contato com outras nações. A complexidade do tema do mal fez com que surgissem sistemas explicativos que variavam conforme as épocas e as culturas. Lazarini Neto diz que “quanto mais complexo, hierarquizado, horrendo e assustador era o esquema, mais coerente estava com a imaginação em que as pessoas viam representado o mal”.<sup>1</sup>

O objetivo que Marcos teve ao escrever o seu evangelho foi, originalmente, “ajudar os súditos imperiais a aprenderem a dura verdade sobre o seu mundo e sobre eles mesmos”<sup>2</sup>. O autor faz um apelo a ricos e pobres, de maneira imparcial, tornado a mensagem universal. “O seu relato é história feita pelos comprometidos, que versa sobre os comprometidos e que se dirige aos comprometidos. [...] Aos que querem provocar a ira do império, Marcos apresenta uma forma de discipulado”.<sup>3</sup> Marcos é visto como manifesto para o discipulado real.

---

<sup>1</sup>LAZARINI NETO, Antonio; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient.). *Messias exorcista: combate aos espíritos imundos e a estrutura do Evangelho de Marcos (exegese de Mc 1.21-28)*. 2006. 185 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006, p.156.

<sup>2</sup>MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992 (Col. Grande Comentário Bíblico), p.34.

<sup>3</sup> MYERS, 1992, p.34.

Ao unir a controvérsia com os escribas com a narrativa sobre a família de Jesus, Marcos pode ter tentado mostrar que o conflito não existe somente entre os grupos religiosos, mas também com os próprios parentes dele.

Ao exorcizar, Jesus idealiza a destruição dos poderes demoníacos da morte, do caos, das trevas e da desumanização. O demônio corresponde à destruição de uma ordem estabelecida. A eliminação de uma imagem arquetípica equivalia a uma volta ao caos.

Nos evangelhos o demoníaco aparece associado a enfermidades, fenômenos da natureza, estruturas simbólicas que apontam para forças militares e que são utilizadas para o estranhamento e marginalização do outro. O próprio Jesus, por ser diferente do pressuposto dos escribas e fariseus, é visto como endemoninhado. Portanto, o demoníaco é aquele que foge à regra de um grupo, que está fora do padrão ou fora da norma. Nessa sociedade, o demoníaco define identidade.

Por meio da perícopes de Mc 3,20-35 é possível ouvir as vozes em conflito: na sociedade oprimida pelos poderes romanos; na religião pela disputa entre elite religiosa e religiosidade popular; na comunidade de fé, pois certamente o evangelho foi escrito em resposta a dissabores na Igreja nascente; na família de Jesus, que apresentava sintonia com os escribas ao chamarem-no de louco, reforçando a ideia da possessão, sendo esta ligada ao que está fora de lugar. Loucura, para a família, era uma maneira de dizer que Jesus foge às normas estabelecidas para um grupo, família ou sociedade. Jesus rompe com as tradições e laços de parentesco e instaura uma nova forma de ser família, baseada em laços espirituais.

Tudo isso era reflexo do imaginário da época, pois os símbolos religiosos não apenas levam alento e esperança, mas são formadores de ideologias que podem legitimar a ordem estabelecida ou subvertê-la. Ao chamarem Jesus de Belzebu, deus das moscas, os escribas mostram que o ser humano tem tendência a demonizar tudo que é diferente.

## BIBLIOGRAFIA

ALAND, K. et al (ed. ). *O Novo Testamento Grego: com introdução em português e dicionário grego-português*.4. ed. rev. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

AUSEJO, Serafín de. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder, 1963. v.27-28.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*.12. ed. São Paulo: HUCITEC, 2006.

BALDUCCI, Corrado. *El Diablo: "...existe y se puede reconocerlo"*.2. ed. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991.

BARCLAY, W. *The Gospel of Mark*. Philadelphia: Westminster Press, 1975.

BARLACH, Lisete; PEZO, Maria A. A identidade judaica: uma identidade religiosa. *Estudos de Religião*, n.34, p.184-194, jan. /jun.2008.

BATTAGLIA, Oscar; URICCHIO, Francesco; LANCELLOTTI, Angelo (org. ). *Comentário ao Evangelho de São Marcos*. Tradução de Epfthraim Ferreira Alves.2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011.

BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998.

BERGER, Klaus. *Qumrán y Jesús: ¿la verdad oculta?* Buenos Aires: Lumen, 1996.

BÍBLIA. Grego. *Nestlé-Aland Novum Testamentum Graece*.28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. Edition by the Institute for New Testament Textual Research.

BÍBLIA. Grego. *O Novo Testamento grego: com introdução em português e dicionário grego-português*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.4. ed. rev.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Estudo Pentecostal*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: CPAD, 1995. Almeida Revista e Corrigida (ARC – Almeida Revista e Corrigida).

BLANCO, Carlos. *El pensamiento de la apocalíptica judía: ensayo filosófico-teológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

BORDIEU, Pierre. *A reprodução*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

BYRSKOG, Samuel. A New Quest for *Sitz im Leben*: Memory, the Jesus Tradition and the Gospel of Matthew. *New Testament Studies*, v.52, n.3, p.319-336, Jul.2006. Disponível em: <<http://goo.gl/PGPyHt>>. Acesso em: 06 jan.2015.

BYUNG-MU, Ahn. Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark. In: KIM, Yung Suk; KIM, Ho (ed. ). *Reading Minjung Theology in the Twenty-First Century: Selected Writings by Ahn Byung-Mu and Modern Critical Responses*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2013, p.49-64.

CAMACHO, Mateus J. *Evangelhos: figuras e símbolos*. São Paulo: Paulinas, 1992.

CARNEIRO, Marcelo da Silva. O mal na Bíblia: a personificação do mal nos escritos do período helênico aos escritos do cristianismo primitivo. *Âncora*, v. VIII, ano 7, p.1-19, out.2012. Disponível em: <<http://goo.gl/e0lJ3l>>. Acesso em: 11 dez.2014.

CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. Tradução de Walter Lisboa. São Paulo: Paulus, 2002.

CERFAUX, Lucien. *Jesus nas origens da tradição*. São Paulo: Paulinas, 1972.

CHEVITARESE, André L. ; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica (org. ). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin (ed. ). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000.

COLLINS, Adela Yarbro. *The Combat Mith in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.

COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. Tradução de Carlos Guilherme da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010.

CORNELLI, Gabriele; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient. ). “*É um demônio!*” O Jesus histórico e a religião popular.1998.232 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo,1998.

CORREIA JUNIOR, João Luiz. O encontro com o poder salvífico de Deus na pessoa de Jesus. *Estudos Teológicos*, v.52, n.1, p.128-141, jan. /jun.2012. Disponível em: <<http://goo.gl/LTWDqt>>. Acesso em: 15 fev.2015.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutierrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

DATTLER, Frederico. *O diabo e demônios na Bíblia*. São Paulo: O Recado, 1997 (Col. Bíblia 8).

DAVIDSON, F. ; STIBBS, A. M. ; KEVAN, E. F. (ed). *O novo comentário da Bíblia*.3. ed. São Paulo: Vida Nova, 1997.

DE BOER, Martinus. Escatologia apocalíptica judaica e o Novo Testamento. Tradução de Paulo Augusto de Souza Nogueira. *Estudos de Religião*, n.19, p.85-103, dez.2000

DEACON, Terrence W. ; CASHMAN, Tyrone. The Role of Symbolic Capacity in the Origins of Religion. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, v.3, n.4, p.1-28, 2009. Disponível em: <[http://goo. gl/FnZBV4](http://goo.gl/FnZBV4)>. Acesso em: 11 dez.2014.

DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA. Tradução de Ary E. Pintarelli e Orlando A. Bernardi. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2013.

DONDELINGER, Patrick. As práticas de exorcismo na Igreja. *Concilium*, n.278, p.73-83 [657-667], 1998.

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

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ECO, Umberto. *Semiótica e filosofia da linguagem*. Tradução de Maria R. Fabris e José L. Fiorin. São Paulo: Ática, 1991.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Tradução de Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Arcádia, 1979.

\_\_\_\_\_. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. *Mito e realidade*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.

\_\_\_\_\_. *O mito do eterno retorno: cosmo e história*. Tradução de José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências da religião*. São Paulo: Paulus, 1999.

FRAAS, Hans-Jurgen. *A religiosidade humana: compêndio de psicologia da religião*. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

FREEDMAN, David Noel (ed. ). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. v.1.

FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica*. Tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Cultrix, 1972.

FUNARI, Pedro Paulo A. Considerações sobre a parábola judaica, a partir de uma dissertação de mestrado. *Revista Jesus Histórico*, ano IV, n.7, p.4-7, 2011. Disponível em: <[http://goo. gl/gczxsa](http://goo.gl/gczxsa)>. Acesso em: 14 jan.2015.

GALLARDO, Carlos Bravo. *Galileia ano 30: para ler o evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1996.

GARCIA, Paulo Roberto. Jesus, um galileu frente a Jerusalém: um olhar histórico sobre Jesus e os judaísmos de seu tempo. In: CHEVITARESE, André L. ; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica (org. ). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, p.263-278.

\_\_\_\_\_; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient.). *O sábado do Senhor teu Deus: o Evangelho de Mateus no espectro dos movimentos judaicos do I século*. 2001.233 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2001.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GINGRICH, Wilbur F.; DANKER, Frederick W. *Léxico do N. T. grego/português*. Tradução de Júlio Zabatheiro. São Paulo: Vida Nova, 1993.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (org. ). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p.103-133.

HOCK, Klaus. *Introdução à ciência da religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

HOUAISS, Antonio; VILAR, Mauro de Salles. *Minidicionário Houaiss da língua portuguesa*.3. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JOSGRILBERG, Rui de S. Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. (org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p.31-67.

JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KONSEN, Léo Z. ; SANTIS, Luca de (orient.). *A relação do movimento de João Batista com Jesus no prólogo de Mc*.1993.302 f. Tese (Doutorado em Teologia) — Pontifícia Universidade São Tomás de Aquino, São Tomás, Itália,1993.

LAZARINI NETO, Antonio; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient.). *Messias exorcista: combate aos espíritos imundos e a estrutura do Evangelho de Marcos (exegese de Mc 1.21-28)*. 2006.185 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

LEWIS, I. M. *Le religioni estatiche: studio antropológico sulla possessione spiritica e sullo sciamanesimo*. Roma: Ubaldini, 1972.

LOTMAN, Iuri M. *Por uma semiótica da cultura*. Belo Horizonte: FALE; UFMG, 2007.

MACKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983.

- MAGGI, Alberto. *Jesus e Belzebu: Satanás e demônios no Evangelho de Marcos*. Aparecida: Santuário, 2003.
- MALONEY, Elliott C. *Mensagem urgente de Jesus para hoje: o reino de Deus no evangelho de Marcos*. Tradução Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2008.
- MARDONES, José Maria. *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2006.
- MASSEY, Sergio. *A luz de Faetonte*. São Paulo: Livre Expressão, 2008.
- MELETINSKI, Eleazar M. *Os arquétipos literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.
- MESTERS, Carlos. Mito e o rito na Bíblia. In: DREHER, Carlos et al (org.). *Profecia e esperança: um tributo a Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos, 2006, p.86-93.
- MINCATO, Ramiro. Deus e a história no Apocalipse de João. *Teocomunicação*, v.30, n.129, p.497-511, set.2000.
- MIRANDA, Valtair A. A cristologia dos demônios. *Vox Scripturae*, v.10, n.1, p.3-18, dez.2001.
- \_\_\_\_\_. *O caminho do cordeiro: representação e construção de identidade no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulus, 2011.
- MITHEN, Steven. *A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. Tradução de Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. São Paulo: UNESP, 2002.
- MONLOUBOU, Louis; DU BUIT, F. M. *Dicionário bíblico universal*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1996.
- MOSS, Candida R. The Transfiguration: An Exercise in Markan Accommodation. *Biblical Interpretation*, v.12, n.1, p.69-89, 2004.
- MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992 (Col. Grande Comentário Bíblico).
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Ática, 1986.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto S. *Religião na evolução humana: do paradoxo da linguagem ao Homo Symbolicus*. In: FRANCO, Clarissa de; PETRÔNIO, Rodrigo (org. ). *Crença e evidência: aproximações e controvérsias entre religião e teoria evolucionária no pensamento contemporâneo*. São Leopoldo: Unisinos, 2014, p.231-242.
- \_\_\_\_\_. A polissemia das parábolas de Jesus: uma crítica a pratica exegética de textos metafóricos a partir de Marcos 4. *Reflexões no caminho*, n.4, p.33-40, 1993.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

\_\_\_\_\_. Jesus de Nazaré: um profeta apocalíptico? Impasses metodológicos na compreensão de práticas religiosas judaicas do século I. In: CHEVITARESE, André L. ; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica (org. ). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, p.293-300.

\_\_\_\_\_. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. In: NOGUEIRA, Paulo A. S.; FUNARI, Pedro P. A. ; COLLINS, John J. (org. ). *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2010, p.15-27.

O'GRADY, Joan. *Satã: o príncipe das trevas*. Tradução de José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1991.

PAGELS, Elaine. *As origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Tradução de Ruy Jungmann.2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro,1996.

PASINI, T. F.; DAMETTO, J. Abordagem psicodinâmica do paciente borderline. *Perspectiva*, v.34, n.128, p.133-149, dez.2010. Disponível em: <[http://goo. gl/xFBcS1](http://goo.gl/xFBcS1)>. Acesso em: 19 fev.2015.

PAULA, Alberto A. de. Expulsão de demônios no Novo Testamento. *Fides Reformata*, v.9, n.2, p.119-128, 2004.

PERKINS, Judith. *Roman Imperial Identities in the Early Christian Era*. New York: Routledge, 2009.

POLZ, P. Amando. *Cristo e os demônios*. Tradução de Germano Mueller. Rio de Janeiro: Vera Cruz, 1942.

RABUSKE, Irineu J. Movidos pela inveja: os adversários de Jesus e suas motivações em Marcos 2,1-3,6. *Estudos Teológicos*, v.46, n.1, p.94-108,2006. Disponível em: <[http://goo. gl/QRcd4v](http://goo.gl/QRcd4v)>. Acesso em: 26 dez.2014.

\_\_\_\_\_. *Jesus exorcista: estudo exegético e hermenêutico de Mc 3,20-30*. São Paulo: Paulinas, 2001.

RAHNER, Karl; THUSSING, Wilhelm. *Cristologia: estudio teológico y exegético*. Madrid: Cristiandad, 1975.

RIBEIRO, Cláudio O. “Meus inimigos estão no poder”: uma leitura do Evangelho de Marcos a partir do conflito de Jesus com o centro. *Estudos de Religião*, ano XXII, n.35, p.158-177, jul. /dez.2008.

RICHARD, Pablo. As diversas origens do cristianismo: uma visão de conjunto (30-70 d. C.). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana — RIBLA*, n.22, p.7-21, 1995.

ROBINSON, James M. *A biblioteca de Nag Hammadi: a tradução completa das escrituras gnósticas*. Tradução de Teodoro Lorent. São Paulo: Madras, 2006.

ROMERO, Emilio. *O inquilino do imaginário: formas de alienação e psicopatologia*.3. ed. rev. e amp. São Paulo: Lemos Editorial, 2001.

- RUSCONI, Carlos. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.
- SACCHI, Paolo. *L'apocallitica giudaica e la sua storia*. Brescia: Paideia, 1990 (Col. Biblioteca di Cultura Religiosa).
- SAGAN, Carl. *Um mundo assobrado pelos demônios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SALDARINI, Anthony. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- SCHERER, Cristina. Mateus 4.12-23. *Consejo Latinoamericano de Iglesias*. Disponível em: <<http://goo.gl/eIPm57>>. Acesso em: 26 dez.2014.
- SCHIAVO, Luigi. Com Satanás ao redor da terra: as tentações de Jesus (Lc 4,1-13) como relato de experiência visionária de viagem. *Estudo de Religião*, n.19, p.105-132, dez.2000.
- \_\_\_\_\_. Como é que é sentir o calor? A história de Lúcifer que se tornou demônio por causa da mulher. *Centro de Estudos Anglicanos*, p.1-18, mai.2013. Disponível em: <<http://goo.gl/KHzVBS>>. Acesso em: 16 fev.2015.
- \_\_\_\_\_; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient.). *Dois mil demônios na Decápole: exegese, história, conflitos e interpretações de Mc 5,1-20*.1999.275 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1999.
- \_\_\_\_\_; SILVA, Valmor da. *Jesus, milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- SELVATICI, Monica. Identidades cristãs primitivas: a questão da etnicidade na comunidade Síria de Antioquia em meados do século I. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, p.149-162.
- SILVA, Severino Celestino da. O messias nas diversas civilizações. In: CAMPOS, L. S.; SUNG, Jung Mo (org.). *Religiões populares e novos cenários culturais: rupturas e continuidades*. São Paulo: Reflexão, 2013, p.79-85.
- SOARES, Elizangela A. Do tempo histórico ao horizonte da transcendência. *Revista Caminhando*, v.12, n.19, p.129-140, jan. /jun.2006.
- SOARES, Sebastião A. G.; CORREIA JUNIOR, João L., OLIVA, José R. *Comentário do Evangelho de Marcos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- SPOLAOR, Everson; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient.). *José e Asenet: construção de identidade na diáspora em Alexandria*.2012.116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012.
- TERRA, Kenner Roger Cazotto; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient.). *De guardiões a demônios: a história do imaginário do Pneuma Akartaton e sua relação com*

o Mito dos Vigilantes.2010.145 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico*.2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

UNGER, Merrill F. *Manual bíblico de Unger: guía fundamental para el estudio de las Escrituras*. Traducción de Alex Clifford. Grand Rapids: Portavoz, 1976.

VAAGE, Leif E. En otra casa: el discipulado en Marcos como ascetismo doméstico. *Estudios Bíblicos*, v.63, n.1, p.21-42, 2005.

VAILATTI, Carlos Augusto. *Manual de demonologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

VAN DER TOORN, Karel; BECKING, Bob; VAN DER HORST, Pieter W. (ed.). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*.2nd extensively rev. ed. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.

VASCONCELLOS, Pedro Lima; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (orient.). *Uma parábola rebelde: textos e contextos na história da parábola dos vinhateiros*.1994. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1994.

WOODRUFF, Archibald M. O demoníaco no Evangelho de Marcos. *Estudos de Religião*, ano XXI, n.33, p.108-120, dez.2007.

WULFHORST, Ingo (org.). *Espiritualismo/espiritismo: desafios para a Igreja na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Genebra: Federação Luterana Mundial, 2004.

# ANEXOS

## Anexo 1 —National Park, Tel Hazor



Fonte: acervo pessoal

Anexo 2 — Demônio, guarda da porta, Babilônia



Fonte: MACKENZIE, 1983, p.226.

Anexo 3 — Demônio, guarda da porta, Pérsia



Fonte: MACKENZIE, 1983, p.226.

Anexo 4 —Demônio, guarda da porta, Pérsia



Fonte: MACKENZIE, 1983, p.226.