

**O MAL E SUAS PERSONIFICAÇÕES NA LITERATURA JUDAICA: UMA
CONTRIBUIÇÃO DA TRADIÇÃO OFICIAL E POPULAR NA FORMAÇÃO
DA BÍBLIA HEBRAICA**

Samuel de Freitas Salgado¹

Resumo:

Neste trabalho procuraremos realizar uma breve abordagem acerca da questão do mal no AT, destacando a presença de pelo menos duas tradições que contribuíram no decorrer da história com diferentes perspectivas com o intuito de dar respostas a problemática do mal no AT. Além disso, apresentaremos termos que podem representar forças demoníacas que marcaram a religiosidade do AT. E, finalmente, observaremos se havia alguma noção desenvolvida acerca da personificação do mal na figura de Satanás na Bíblia hebraica.

Palavras-chave: Teodicéia, Mal, Satanás, Bíblia Hebraica, Demônios, Teologia, Mensageiro de Javé.

Abstract:

In this paper we will try to make a short approach on the question of evil in the OT, highlighting the presence of at least two traditions that have contributed throughout history with different perspectives in order to provide answers to problems of evil in the OT. Furthermore, we present terms that can represent demonic forces that marked the religiosity of the AT. And finally, we will see if there was any notion developed about the personification of evil in the figure of Satan in the Hebrew Bible.

Key-words: Theodicy, Evil, Satan, the Hebrew Bible, Demons, Theology, Messenger of Yahweh.

¹ Mestre e doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo

Introdução

O mal é uma questão existencial que desafia a imaginação humana desde seus primórdios. Quase todos os mitos acerca do início da existência (mitos da criação) não somente reconhecem o mal, mas também a sua importância na vida humana. Isso não foi diferente com relação a tradição judaica. Embora, a Bíblia hebraica (AT) não apresente uma reflexão sistematizada sobre o mal ou uma demonologia estruturada assim como em outros lugares do Oriente Próximo, ou até mesmo no período da literatura apocalíptica do judaísmo tardio, as questões acerca do mal estão no foco de suas preocupações, sendo tema recorrente ao longo de todos seus livros.² Que resposta, então, a Bíblia hebraica oferece para o problema do mal?

As figuras e imagens do mal na Bíblia hebraica estão associadas ao universo simbólico-mítico e a realidade social de Israel. Como afirma Schiavo, as imagens “são fruto de uma grande mistura cultural, com influências da magia, da religiosidade popular, do ritualismo apotropaico oficial, do simbolismo poético”.³ A seguir destacaremos duas tradições que contribuíram para a formação do conceito do mal na Bíblia hebraica.

O mal na tradição oficial judaica

Não obstante, o AT mencione freqüentemente os demônios como poderes hostis e espíritos maus, os relatos se encontram permeados e modelados por uma teologia monoteísta que procura não deixar espaço a outros poderes divinos, hostis ou secundários.⁴ O bem e o mal são atribuídos a Javé. Ao se apropriar das tradições antigas de Israel, geralmente pré-israelitas, a teologia oficial elaborada pelas mãos dos escribas, sacerdotes e profetas suprimiu os demônios, transferindo seus traços à Javé.

² TERRA, Kenner Roger Cazotto. *De guardiões a demônios: a história do imaginário do Pneuma Akatharton e sua relação com o mito dos vigilantes*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010. p. 22-23 (dissertação de mestrado).

³ SCHIAVO, Luigi. O mal e suas representações do mal. O universo mítico e social das figuras de Sátanas na Bíblia. In: *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, n. 19, 2000. p. 67.

⁴ BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN Helmer; FABRY Heinz-Josef. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan: Eerdmans, 2004. p. 575, 580.

Na busca pelo significado do mal, a tradição oficial assumiu a postura de rejeição ao dualismo, não deixando espaço a quaisquer especulações sobre outros seres espirituais exceto Deus e seus mensageiros. Javé assumiu feições demoníacas e os limites entre seres celestiais e demoníacos fundiram-se.⁵

Pelo menos no começo, a teologia javista criou obstáculos para formação de um conceito transcendente do mal e sua personificação num ser divino e celeste. Conseqüentemente, o mal e o sofrimento foram associados à idéia de pecado. Assim, o pensamento oficial israelita não se rendeu a concepção da existência de um poder no universo capaz de desafiar a autoridade de Javé. Antes, o mal foi transferido da esfera metafísica para a esfera do pecado.⁶ O ensinamento ético ressaltava a misericórdia e o cuidado aos pobres, viúvas e desabrigados, e insistia na responsabilidade social. O senso hebreu do bem e do mal se tornou numa ética prática e humana de responsabilidade mútua. Portanto, na teodiceia hebraica oficial, o mal seria a conseqüência do pecado das pessoas.⁷

A noção de teodicéia no Antigo Testamento combinava as questões de Deus (*theos*) e justiça (*dike*).⁸ Tal ideia não se referia à simples questões especulativas, mas, sobretudo a questões sociais acerca do poder social e acesso social, sobre acordo a respeito dos sistemas e práticas de produção social, distribuição, posse e consumo. Javé atuava e era visto através de uma prática de consenso social ou um desafio a um consenso social vigente.

A justiça de Deus estava atrelada a experiência da justiça no processo social, do modo de produção e distribuição dos bens e poderes sociais. O mal social era uma das questões cruciais na teodicéia do Antigo Testamento. Ele dizia respeito aos sistemas de poder e processo social que possibilitavam que os bens e acessos fossem legitimados sistematicamente pela ideologia religiosa mesmo que sendo injustos.

⁵ FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Ed. Academia Cristã/Paulus, 2006. p. 228.

⁶ FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Vol. 5. New York: Doubleday, 1992. p. 987.

⁷ RUSSELL, Jeffrey Burton. *O Diabo: as percepções do mal da antiguidade ao cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991. p. 179.

⁸ A teodicéia procura dar resposta para o problema do mal, explicando a razão de Deus permitir o mal.

Desse modo, teodicéia era uma prática da crítica social dos sistemas sociais que atuavam ou não atuavam humanamente e os deuses que patrocinavam e garantiam sistemas justos ou injustos. Um Deus era conhecido pelo sistema que sancionava. Sua justiça não estava separada da experiência de justiça no processo social porquanto a presença de Javé em Israel era vista através e contra o processo social.⁹

Baseado na análise social de Peter Berger é possível afirmar que a teodiceia, sobretudo a do Antigo Testamento, incluiria não somente a dimensão religiosa, mas também um acordo social acerca de como lidar com o “fenômeno anômico” da experiência coletiva, ou seja, como justificar a ordem e entender a desordem.

Uma das funções sociais da teodicéia seria a explicação das desigualdades de poder e do privilégio que prevalecia socialmente. Ela poderia servir de legitimação tanto para os poderosos como para os fracos, para os privilegiados como para os desfavorecidos. Para estes provê um significado para sua pobreza, para aqueles um significado para sua riqueza. Em ambos os casos representa a manutenção da ordem institucional. Portanto, a teodicéia seria um acordo entre opressores e oprimidos, resultando numa teodicéia de sofrimento para um grupo e numa teodicéia de felicidade para outro.¹⁰

Assim sendo, não somente a dimensão transcendental merece destaque na teodicéia, mas também o social visto que o transcendente servia como instrumento legitimador de um determinado sistema social. De fato, não há declaração sobre a justiça de Deus no Antigo Testamento que não seja filtrada por uma realidade social e vozes sociais que tem um interesse em tal realidade social.

A crise na teodicéia ocorre quando alguns, geralmente os desfavorecidos, não aceitam mais a interpretação do mal que está em vigor e insiste que ele seja visto e distribuído de outra forma. No Antigo Testamento a questão da teodicéia emergiu já no evento do Êxodo em que ocorreu uma rejeição do acordo teódico do Império egípcio e

⁹ BRUEGGEMANN, Walter. Theodicy in a Social Dimension. In: *Journal for the Study of the Old Testament*. London: Sage Publication, n. 33, 1985. p. 4-5.

¹⁰ BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985. p. 65-71.

se propôs um sistema social alternativo. Israel, em sua tradição normativa desde o Êxodo continuou a refletir a dimensão social do sofrimento e do mal.¹¹

O mal na tradição popular judaica

Como já mencionado acima, a teologia oficial israelita influenciada pela noção de singularidade de Javé, recusou-se a reconhecer quaisquer outros poderes. Fenômenos misteriosos, medonhos e horripilantes eram incorporados à descrição do próprio Deus ou associado a um ser celestial ou espírito enviado por Javé. Conseqüentemente, Javé assumia feições demoníacas.¹² Embora a teologia oficial tenha se empenhado na cristalização da idéia monoteísta, seu esforço não foi capaz de esconder os elementos demoníacos das antigas tradições populares israelitas, permanecendo indícios que apontam para existência de uma crença em demônios entre os próprios israelitas.

A menção aos demônios na Bíblia hebraica é em parte uma expressão da crença popular que mantinha fortes laços com as culturas circunvizinhas.¹³ A imaginação popular atribuía aos demônios e aos espíritos maus a idéia do caos, do desconhecido, da desordem, da desgraça, do mal, da doença e da morte. Eles eram vistos como inimigos ameaçadores da ordem estabelecida.¹⁴

As antigas tradições populares reunidas nos textos bíblicos estavam relacionadas a grupos populacionais ou tribos fundadoras de Israel. No processo de formação, cada grupo contribuiu com uma parcela de sua tradição. Não obstante, a teologia oficial israelita tenha procurado domesticar tais tradições, seus vestígios aparecem nas fraseologias e nas imagens do Antigo Testamento, sobretudo, nos relatos da criação concernentes ao embate de Javé contra o poder do mal personificado no oceano caótico, nos animais e outras forças (Sl 74,12-14).¹⁵ Geralmente essas imagens e fraseologias que expressavam a brutalidade do mal eram imagens do feio ou daquilo que incutia medo e angústia. Inácio Pinzeta diz:

¹¹ BRUEGGEMANN, op. cit., p. 7.

¹² FOHRER, op. cit., p. 228.

¹³ BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, op. cit., p. 580.

¹⁴ ELIADE, Mircea. *Imagens Símbolos*. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 34.

¹⁵ MA, Wonshuk. The Presence Evil and Human Response in the Old Testament. In: *Asian Journal of Pentecostal Study*. New York: Institute for Advanced Studies of World Religions, vol. 11, 2008. p. 16

Os animais, de modo especial os mais fortes ou venenosos – leão, urso, pantera, crocodilo, hipopótamo, serpente, escorpião – assumem o símbolo da voracidade, de violência, opressão, dor e morte. Nem sempre, porém, os símbolos usados para expressar a força do mal, da malignidade, são coisas ou seres conhecidos do ser humano. Leão, urso, serpente, por exemplo, temos oportunidade de conhecer, de ver. Eles estão aí. Dragões quem já os viu? Ora, quando se quer expressar uma grande violência, algo que ultrapassa a compreensão do ser humano, quando a própria razão fica entorpecida, recorre-se a uma metáfora que corresponda aproximadamente aos danos do mal.¹⁶

Diante disso é possível admitir que a tradição popular, considerada como a camada mais antiga do AT, emergiu, sobretudo, das experiências humanas, tal como a luta pela sobrevivência no seu ambiente, doenças, infortúnios, desastres, guerras etc.¹⁷

As feições demoníacas de Javé

Na Bíblia hebraica não existia um único termo que indicasse o mal e Satanás visto que a idéia de demônio como personificação do mal evoluiu paulatinamente na história do judaísmo. O poder demoníaco era representado por “espíritos maus” associados a rios, escuridão, ruínas, deserto, montanhas, doenças, mortes e desastres naturais.¹⁸ Deuses estrangeiros, relegados a uma posição inferior, eram contados entre eles; e os demônios de outras religiões invadiram o imaginário popular israelita. Muitas dessas noções fincaram suas raízes e foram reinterpretadas dentro da estrutura do javismo.¹⁹ Elas incluíram idéias e práticas associadas com a conduta sexual (Lv 12,1ss; Dt 23,10ss; 24,1-4; 25,11-12; Ct 3,8), enfermidade (Lv 13; Nm 21,9), agricultura (Lv 19,9.23; Dt 7,2.9), soleiras (1Sm 5,5; Sf 1,9) e outras causas (Dt 20).

¹⁶ PINZETTA, Inácio. O mal e suas determinações na história. In: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n. 74, 2002. p. 39.

¹⁷ GUNKEL, Hermann. *The Folktales in the Old Testament*. Sheffield: Almond, 1987, p. 27.

¹⁸ FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Vol. 2. New York: Doubleday, 1992. p. 138-139.

¹⁹ FOHRER, op. cit., p. 228.

Destacaremos, a seguir, algumas passagens bíblicas, nas quais transparecem a crença popular dos grupos proto-israelitas na existência de demônios como símbolo do aspecto misterioso do mundo.

A saga popular de Genesis 32, 23-33 é a primeira delas. Ela retrata a luta de Jacó próximo ao rio Jaboc com uma figura enigmática. Após transportar a sua família e bens para o outro lado do rio, Jacó encontra-se só à margem. Durante a noite, um “homem” se aproxima e luta com ele até a alvorada. O livro de Oséias 12,4 se refere ao “homem” como um *mal·ak* “mensageiro”. Quando o “homem” percebe que não pode subjugar-lo e que o amanhecer se aproxima, feriu o persistente Jacó na coxa. No final da luta, o “homem” não revela a Jacó o seu nome, porém, pronuncia uma bênção visto que sua partida seria necessária antes que a luz do dia rompesse.

A despeito de sua identificação com o Deus de Israel no final do texto, é inquestionável que Israel adotou uma antiga tradição de um espírito maligno do rio Jaboc, que, à noite, assaltava os passantes incautos e que perdia as suas forças ao nascer do sol. Esta história demonstra, por um lado, a astúcia e a força do antepassado israelita frente ao demônio do rio e, por outro lado, a perda de identidade e da autonomia desse demônio. Jacó luta com o próprio Deus de Israel.

Dessa forma, Javé incorpora as características desse espírito, até mesmo suas imperfeições e limitações a tempo e espaço. Referências a tal pessoa misteriosa e desconhecida são freqüentes em outras passagens no Antigo Testamento. Suas ações variam da desgraça ao favor. Freqüentemente são referidos como um “mensageiro” de Javé, eles trazem destruição à cidade e ao mesmo tempo socorre o povo de Deus (Gn 19).²⁰

A justaposição do substantivo comum "mensageiro" seguido por um nome divino numa construção de genitivo significando uma relação de subordinação é visto em outros lugares no antigo Oriente Próximo. Porém, a maioria das menções na Bíblia da frase *mal·ak YHWH* não são facilmente explicáveis pelo recurso dos paradigmas do Oriente Próximo, pois *mal·ak YHWH* na Bíblia apresenta várias dificuldades.

²⁰ MA, op. cit., p. 19.

É comum aos deuses no antigo Oriente Próximo ter ao seu dispor, divindades inferiores que executam as suas ordens em missões e em retransmissões de mensagens. Estes mensageiros divinos atuam principalmente como ligações entre deuses e não entre deuses e humanos; quando um deus principal deseja se comunicar com um humano era esperado que ele ou ela aparecesse pessoalmente. Em Ugarit os mensageiros de Baal são *Gapnu* e *Ugaru*, enquanto *Qadish* e *Amrar* servem *Athirat* (*Asherah*). *Papsukkal* é um enviado dos altos deuses nos textos sumérios, e nos textos acadianos é *Kakka* ou *Nuska*. Na Grécia, Hermes seria mensageiro e arauto, com uma contraparte feminina em Íris.

Estas características dos deuses mensageiros do antigo Oriente Próximo causam dificuldades na análise do *mal·ak YHWH*, pois estes aspectos nem sempre estavam presentes no último. Em contraste com as divindades mensageiras do antigo Oriente Próximo, nunca é atribuído um nome ao *mal·ak YHWH* no AT. Visto que o AT relata em estabelecer nomes aos mensageiros de Deus (são atribuídos nomes próprios em Daniel 8-12; cf. Gn 32,29; Jz 13,17-18), não há evidência onomástica dentro da Bíblia que aponte que Javé tenha enviado seres sobrenaturais específicos tais como faziam outras divindades do antigo Oriente Próximo. Além disso, outro obstáculo à análise do *mal·ak YHWH* seria o fato de que em diversas narrativas antigas, o próprio Javé aparecia a humanos (tal como outras divindades do antigo Oriente Próximo), todavia, em textos posteriores era assinalada a presença de um mensageiro em seu lugar.

Os indícios bíblicos, portanto, corroboram a idéia de que Javé enviava um mensageiro sobrenatural para executar suas ordens, tal como os mensageiros de outros deuses no antigo Oriente Próximo. Porém, diferentemente de outras culturas não há evidência de que Javé teria um subordinado específico que cumpria este papel. Além disso, a questão da identificação do "mensageiro de Javé" com o próprio Javé é evidente em diversos textos do Antigo Testamento.

A teoria da interpolação tem contribuído para solucionar esse enigma. Conforme esta teoria, o "mensageiro de Javé" é identificado como o próprio Javé em alguns textos porque, na realidade, era Javé antes da interpolação da palavra *mal·ak*. O comportamento do *mal·ak YHWH* em muitas passagens é exatamente o comportamento de uma divindade e não o mensageiro de uma divindade.

A palavra *mal·ak* foi inserida em certos contextos por causa do desconforto teológico em relação a Javé que aparecia como um adversário (Números 22), ou em forma visível ou com ações de humanas (Gn 16,13; Jz 6; 13; cf. Gn 22,14), bem como em contextos onde a presença de Deus era teologicamente inapropriada (Ex 4,24-26).²¹

Os três misteriosos versos que se encontram no livro de Êxodo 4,24-26 são importantíssimos para uma melhor compreensão da questão da crença popular dos grupos proto-israelitas na existência de demônios. Eles registram uma antiga tradição da qual se conhece muito pouco. Nela Javé tenta matar a Moisés quando se encontra a caminho do Egito e se hospeda juntamente com sua família em uma estalagem à noite. A esposa de Moisés, Séfora, circuncida seu filho e arremessa o seu prepúcio sobre a virilha de Moisés, salvando sua vida. O relato não aponta a razão pela qual Javé queria matá-lo.

Alguns vinculam o ataque de Javé a questões psicológicas, procurando uma eventual culpa em Moisés. Outros advogam que Javé, o Deus adorado pelos midianitas, procura causar dano a Moisés, por ele ter invadido um território restrito a um povo, do qual ele não fazia parte. Por ser madianita, Séfora não foi atacada porquanto sabia lidar com a divindade. Dessa forma, o Deus Javé dos madianitas teria tido originalmente as características e também limitações de um demônio do deserto. O sangue do prepúcio lançado sobre Moisés aplacou a sua ira. E, finalmente, é aventado também que o foco da tradição original não seria Javé, mas, sim, um demônio noturno do deserto que empreendia ataque aos viajantes que se alojavam em seu território. Ao integrar a tradição pré-israelita a sua própria história e ao seu Deus, os israelitas substituíram o demônio desconhecido por sua divindade, ou seja, Javé, atribuindo-lhe as características do demônio noturno.

Em outro episódio sobre a origem da Páscoa em Êxodo 12, ocorre novamente uma integração entre Javé e as forças demoníacas. Na iminência da última praga sobre o Egito que resultaria na morte dos primogênitos, Moisés prescreve que as famílias

²¹ TOOM, K. van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter Willem van der. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible DDD*. Michigan: Eerdmans, 1999. p. 53-59.

israelitas matassem um cordeiro, aspergisse seu sangue nas molduras das portas e permanecesse dentro de suas casas até a manhã do dia seguinte (Ex 12, 21-22). O v.23 expõe a razão de tal ordem “Porque Javé passará para ferir os egípcios; quando vir o sangue sobre a travessa e sobre os dois marcos, ele passará adiante dessa porta e não permitirá que o Exterminador entre em vossas casas, para vos ferir”.

Na tradição pré-israelita dos antigos grupos de pastores seminômades, Javé não seria protagonista da história e, sim, o Exterminador *mashhît*, uma personificação demoníaca dos perigos ameaçadores do rebanho e da família que podia ser afastado através de um ritual de sangue oferecido no início da primavera, provavelmente em noite de lua cheia, antes da partida dos pastores e dos rebanhos para uma nova pastagem a fim de que houvesse proteção contra a investida de um demônio “exterminador”. A teologia oficial israelita com sua ênfase monoteísta apropriou-se dessa tradição e atribuiu as características deste espírito destruidor a Javé.²²

Há de se mencionar também referências a “espíritos maus” (*rûah rā.â*) enviados por Javé em Juízes 9,23 e 1 Samuel 16,23. O espírito que aflige Saul é também chamado de *rûah .ēlōhîm rā.â* “um espírito mau de Elohim” (1Sm 16,15.16;18,10), *rûah YHWH rā.â*, “um espírito mau de Javé” (1Sm 19,9) e em sua primeira ocorrência, *rûah rā.â mē.ēt YHWH*, “um espírito mal da parte de Javé” (1Sm 16,14).

A palavra *rûah* normalmente traduzida por “espírito” tem o sentido primário de “vento” e “sopro”, ou seja, uma força animadora do ser vivente. Outras civilizações do Oriente Próximo compartilham o mesmo ponto de vista. Os ventos que afetam a felicidade humana são descritos nos textos mesopotâmicos em termos de contraste entre o “vento bom” (*šāru ṭābu*) e o “vento mau” (*šāru lemnu* ou *šāru lā ṭābu*), o último seria um grupo de sete espíritos maus responsáveis por diversas misérias e aflições humanas. Da mesma forma textos egípcios associam doenças com os “espíritos maus transportados pelo vento”, agentes da deusa *Shekmet*, que secretamente introduz aflições no corpo via orelha esquerda.

²² KILPP, Nelson. Os poderes demoníacos no Antigo Testamento. In: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n. 74, 2002. p. 25-27.

No AT, é Javé que envia o “espírito mau” (*rûah rā·â*). Nem o espírito mau em Juízes 9 nem tampouco o de 1 Samuel 16-19 são personificados. O primeiro se manifesta em uma atitude de hostilidade entre Abimeleque e os cidadãos de Siquém, e o último na instável condição psicológica de Saul. Por outro lado, “o espírito” (*hārûah*) em 1 Reis 22,21, embora não descrito como “mau”, pode ser citado como um exemplo de um espírito mau que é personificado e retratado como ao menos parcialmente independente de Javé. Na visão de Micaías (1Rs 22,19-22), este espírito apresentou-se diante do trono de Javé no tribunal celestial e ofereceu-se a incitar Acabe a participar da batalha de Ramote-Giliade, local onde seria morto (2Rs 19,7). O espírito agiria como um “espírito mentiroso” (*rûah šeqer*) na boca dos profetas de Acabe (v.22,23).²³ Outras referências apontam Javé enviando um espírito estonteante (Is 19,14) e um espírito de prostituição (Os 4,12; 5,4). Nessas breves referências notamos o processo de reelaboração produzido pela teologia oficial israelita, a qual deixa pouco espaço à noção dualística de conflito entre bem e mal ou Deus e seus inimigos.²⁴

Breves anotações sobre demônios no AT

A explicação mais adequada de demônios no AT seria “espíritos maus que viviam em ruínas e desertos, e eram responsáveis por doenças e desastres naturais”.²⁵ Há várias presenças que podem ser consideradas como demônios no sentido de personificarem certos males, ou cujos nomes podem simplesmente ser nomes comuns de males naturais.²⁶

A seguir mencionaremos uma lista de termos coletivos e genéricos que podem designar alguns dos nomes próprios de demônios que marcaram a religiosidade israelita no Antigo Testamento. No entanto, é evidente que tal lista não abarcará a totalidade dos termos devido a limitação de nossa pesquisa.²⁷ Vejamos, então, alguns deles.

²³ TOOM; BECKING; HORST, op. cit., p. 319-320.

²⁴ BROMILEY, Geoffrey W. *The International Standard Bible Encyclopedia*. Vol. 2. Michigan: Eerdmans, 2002. p. 202.

²⁵ FREEDMAN, op. cit., vol. 2, p. 139.

²⁶ RUSSELL, op. cit., p. 206.

²⁷ Para uma pesquisa mais abrangente veja definições em TOOM; BECKING; HORST, op. cit.

O termo *shēdîm* (Dt 32,17; Sl 106,37) possui certa relação com o termo acádico *shēdu(m)* que denota um demônio maligno ou um espírito protetor benigno (neste último sentido somente no singular). No Antigo Testamento o termo aparece no contexto da crítica à idolatria, sendo provavelmente uma designação genérica para divindades estrangeiras (Dt 32,17; Sl 106,3). A expressão não mais se referia a um poder demoníaco, mas indicava divindades estrangeiras.²⁸

A expressão *šē.îrîm*, o plural de *šā.îr* ‘peludo’, isto é, “bodes” designam um grupo de criaturas que geralmente eram identificadas como “demônios peludos, sátiros” (Lv 17,7; Is 13,21; 34,14; 2Cr 11,15). O Antigo Testamento não descreve a sua aparência. Provavelmente eram demônios peludos com a forma de um bode que apareciam em ambientes devastados e inabitados. Podem ser comparados aos sátiros gregos, representados com orelhas grandes e pontiagudas, patas e rabo de bodes.²⁹

O vocábulo *rešep* é usado como um nome de uma das mais populares divindades semíticas, venerada na Síria, Palestina e Egito. O significado do termo seria “Aquele que está queimando” (aludindo ao fogo ou até mesmo uma praga num sentido metafórico). A palavra *rešep* é frequentemente mencionada nos textos rituais ugaríticos na qualidade de uma divindade que guardava o mundo inferior. Ela era o senhor da batalha e das doenças espalhadas através de seu arco e flechas. Estes aspectos de sua personalidade são confirmados nas cartas de Armana (EA 35). Sua natureza selvagem aparentemente não afetava a sua popularidade na devoção privada e no culto oficial. De fato, ele era um deus ambivalente, perigoso e benevolente, poderia ferir e também curar. A natureza divina de *rešep* é revelada no Antigo Testamento.

Como outras várias divindades semíticas, ela é geralmente considerada como um demônio a serviço de Javé. A tradição de *rešep* como um deus da pestilência é atestado em Dt 32,24 e Sl 78,48. Portanto, *rešep* seria uma versão demonizada de um antigo deus cananita, agora submetido a Javé. Ele aparece como uma força cósmica, cujo terrível poder traz epidemias e morte. A Bíblia hebraica demonstra níveis diferentes de

²⁸ KILPP, op. cit., p. 28.

²⁹ TOOM; BECKING; HORST, op. cit., p. 732-733.

desmistificações: algumas vezes descreve, *rešep* como uma figura personalizada, mais ou menos enfraquecida, outras vezes o nome é usado como uma simples metáfora.³⁰

O termo hebraico *lîlît* como um demônio em Isaías 34,14 está ligado pela etimologia popular a palavra *laylâ* “noite”. Era um demônio feminino conhecido na Mesopotâmia como uma jovem menina que vagueava incessantemente a procura de homens a fim de seduzi-los e matá-los. Sexualmente insatisfeita, ela era a sedutora perpétua dos homens. Além disso, era retratada como alguém que não podia conceber filhos e ao invés de leite os seus seios produziam veneno. Em Isaías 34 ela aparece num julgamento profético contra Edom que se tornou uma terra devastada. Por conseguinte, todo tipo de demônios habitavam lá: entre eles hienas, corujas, abutres e também *lîlît*.

No Talmude ela é um demônio com cabelos longos e asas. Bem conhecida também é a lenda de *lîlît* a primeira esposa de Adão, da qual ele foge após uma disputa, desde então ela havia se tornado um perigo para crianças e para se protegerem dela as pessoas deveriam usar amuletos. Tal lenda espalhou-se durante a idade média. *lîlît* tornou-se não somente a avó dos demônios, mas também a mãe da bruxaria e da feitiçaria.³¹

O significado do nome *·azā·zēl* que aparece somente em Levítico 18,8.10.26 não é totalmente claro, mas é provável que se refira a um demônio do deserto. A passagem de Levítico 16,8 prescreve a Arão que sorteie os dois bodes trazidos pelo povo, um deles seria entregue a Javé e o outro a *·azā·zēl*. Sendo assim, o termo deve representar um ser divino ou semidivino (*·azā·zēl*, “o deus furioso). O bode deveria ser conduzido ao deserto, um dos lugares preferidos pelos demônios. Provavelmente temos aqui uma antiga tradição acerca da dedicação de um sacrifício a *·azā·zēl* para aplacar a cólera da divindade ou do demônio. No ritual de Levítico 6 procura-se esvaziar a importância deste demônio. Ele não é um antagonista de Javé nem um poder que ameaçasse a Javé.³²

Por sua vez a expressão *bēliyya·al* parece estar associada a idéia compartilhada pelos israelitas e outros povos antigos de personificar conceitos abstratos e forças

³⁰ TOOM; BECKING; HORST, op. cit., p. 700-703.

³¹ FREEDMAN, op. cit., vol. 2, p. 139. Veja também TOOM; BECKING; HORST, op. cit., p. 520-521.

³² KILLP, op. cit., p. 30.

físicas, geralmente descrevendo-as de forma mítica como divindades. Embora a expressão não seja usada no Antigo Testamento para designar Satanás, em alguns textos ela carrega um aspecto mitológico. Em 2 Samuel 22,5 a expressão “torrentes de Belial” no sentido de “águas traiçoeiras” está em paralelo com “ondas da morte”. A personificação da morte (com *môt*, no ugarítico, deus da morte) indica uma personificação idêntica da maldade e traição com *bēliyya.al*. Neste caso, o termo alude a um poder mítico do caos, o que se encaixa muito bem com as pessoas chamadas “filhos de *bēliyya.al*” que geralmente representava uma ameaça à ordem estabelecida.

Portanto, além do seu significado mitológico, *bēliyya.al* também era empregado como um expressão emotiva no Antigo Testamento, descrevendo indivíduos ou grupos que cometiam os crimes mais abomináveis contra a religião israelita ou a ordem social (Jz 19,22; 20,13; 1Rs 21,10-13; Pr 19,28).³³ A seguir partiremos em busca de uma melhor compreensão do termo *śāṭān* no Antigo Testamento.

O conceito Satanás na Bíblia hebraica

O significado do substantivo *śāṭān* deve ser determinado unicamente na base de sua ocorrência na Bíblia hebraica, onde aparece em nove ocasiões. Em cinco refere-se a seres humanos e em quatro a seres celestiais. Quando utilizado para seres humanos não é um nome próprio, mas antes um substantivo comum que significa “adversário” no sentido político e militar, ou “acusador” quando usado no contexto jurídico. No primeiro livro de Samuel 29,4, por exemplo, Davi é considerado um *śāṭān* “adversário” pelos filisteus que estavam prestes a combater Israel e também em 1Rs 11,23 o substantivo encontra-se associado a Razon, adversário de Salomão e de Israel (1Rs 11,23).

No período pós-exílico, *śāṭān* se transfere da esfera terrestre à celestial. O mal deixa de ser atribuído somente ao ser humano, tornando-se uma influência externa, porém, ainda ligada a Javé. Além do mais, Javé assume o posto de um rei poderoso, cercado por anjos ou no hebraico *bēne ’ēlōhîm* “filhos de Deus” que designam as

³³ TOOM; BECKING; HORST, op. cit., p. 169-171.

fileiras hierárquicas de um grande exército ou membros de uma corte real.³⁴ A grandeza, o poder e a magnitude das monarquias babilônicas e persas bem como sua religiosidade influenciaram profundamente a concepção que os judeus exilados tinham acerca de sua divindade. Javé, o deus que caminhava e lutava com seu povo, abandona a terra e sobe para o céu, necessitando agora de intermediários, os anjos.³⁵

No domínio celestial em apenas uma ocasião a expressão *śāṭān* poderia indicar um nome próprio. Nos outros três contextos seria um substantivo comum que significa “adversário” ou “acusador”. Vejamos mais de perto estas passagens.

A primeira menção se encontra em Números 22, 22-35, um texto que adquiriu provavelmente sua forma atual em alguma época do século VI a.C.³⁶ O episódio retrata Balaão, um vidente não-israelita, que parte numa viagem sem que Javé houvesse ordenado, um ato que incorre em ira divina. Deus responde enviando um mensageiro celestial, o *mal·āk yhwh*, descrito como um *śāṭān* que se coloca na estrada. Balaão ignora o mensageiro que estava com sua espada desembainhada, mas a sua jumenta vê o perigo e duas vezes evita o mensageiro, razão pela qual Balaão a espanca.

Então, o mensageiro dirige-se a um lugar na estrada onde era impossível desviar-se do mensageiro celestial. A jumenta deita-se e é novamente espancada. Neste momento Javé dá a habilidade da fala à jumenta e ela pergunta por que Balaão a espancou. Segue-se uma conversa e Javé abre os olhos de Balaão a fim de que pudesse ver o mensageiro com a espada desembainhada e, nesse momento, Balaão cai por terra. O mensageiro pergunta por que ele havia espancado a sua jumenta e, em seguida afirma que foi ao seu encontro como um *śāṭān*. Além do mais, informa-lhe que se caso a jumenta não o tivesse visto e o evitado, ele lhe mataria. Assim, Balaão admite a sua culpa, dizendo não saber que o mensageiro se encontrava de pé na estrada, e se propõe a voltar caso o mesmo desejasse. Ele permite que Balaão prossiga em viagem, mas lhe adverte a falar somente quando for instruído.

³⁴ PAGELS, Elaine. *As origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. p. 66.

³⁵ SCHIAVO, op. cit., p. 69.

³⁶ ALTER, Robert; KERMOLÉ, Frank. *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. p. 91.

Como pode ser visto o ser divino que age como um *śātān* em Números 22 tem muito pouco em comum com conceitualizações posteriores de Satanás. Ele é o mensageiro de Javé, não seu inimigo mortal e age de acordo com a vontade de Javé ao invés de ser oponente. De fato, o mensageiro de Javé aqui, como em outro lugar na Bíblia hebraica, é basicamente uma hipostatização da divindade. Portanto, o *śātān*/adversário em Números 22 não é outro a não ser Javé.

O termo *śātān* aparece novamente no livro de Jó, ocupando um papel crucial. Embora o escrito não apresente referências a eventos históricos, a maioria dos pesquisadores modernos procura situá-lo na última metade do séc. VI a.C. como uma resposta as questões teológicas levantadas durante o exílio babilônico.³⁷

A abertura do livro descreve um ajuntamento dos “filhos de Deus” ou uma reunião da corte celeste. Presente nesta reunião encontra-se alguém denominado *hasśātān*, expressão composta pelo substantivo comum *śātān* precedido pelo artigo definido. O artigo determina que *śātān* não seria um nome próprio. A tradução habitual para *hasśātān* costuma ser “o acusador”, um título que para muitos representa um papel específico ou um ofício.

No entanto, não há provas suficientes da existência de tal ofício no sistema jurídico do antigo Israel bem como de uma divindade cuja função específica seria a de um acusador nas cortes celestiais das culturas circunvizinhas. A despeito de Elaine Pagels admitir que na corte celeste *śātān* teria a função de um agente ambulante de espionagem modelado no sistema de polícia secreta e espiões do rei da Pérsia.³⁸ A evidência é inconclusa.

Uma hipótese provável a de que relaciona o termo *hasśātān* a uma narrativa de Genesis 14,13, nela se encontra uma expressão de uma estrutura gramatical similar a esta de Jó, a saber, um substantivo comum precedido por um artigo definido. O verso fala de uma pessoa que escapara de uma batalha, denominada *happālīt*, cuja identidade precisa não é fundamental à história. Na verdade, o que importa para o enredo é a

³⁷ ALTER; KERMOLE, op. cit., p. 305.

³⁸ PAGELS, op. cit., p. 68.

posição temporária de foragido. O artigo definido não tem a função de destacar a identidade precisa do personagem. Assim sendo, a expressão *hasśātān* em Jó 1,6 denotaria um ser divino de identidade irrelevante cuja função temporária seria a de um acusador na narrativa. Tal proposta coaduna com o sistema jurídico israelita e mesopotâmico, no qual “o acusador” possuía um papel legal temporário em determinadas circunstâncias e não um posto ou um ofício.

A trama apresentada em Jó 1 e 2 inicia com uma pergunta de Javé a *hasśātān* se ele havia observado à devoção de Jó, *hasśātān* contesta atrelando a devoção de Jó a sua prosperidade. Em seguida, um teste é exigido da parte de *hasśātān*. Javé aceita o desafio e permite que *hasśātān* rompa com o laço de justiça e recompensa. Embora sendo inocente, Jó sofre primeiramente a perda da sua riqueza e de seus filhos, e posteriormente perde a sua própria saúde. No final, o enfermo e empobrecido Jó adora a Javé a despeito da ausência de uma justiça retribuidora.

Através desse brevíssimo relato acerca dos capítulos 1 e 2 do livro de Jó, é possível admitir que o termo *hasśātān* faz alusão a um ser divino ainda que não seja um nome próprio. Embora desafie Javé, *sātān* está sujeito às Suas ordens e age como o mensageiro de Javé tal como em Número 22. Ele não é uma força independente e hostil, antes age de acordo com a permissão de Javé.

A expressão *sātān* também recebe destaque no livro do profeta Zacarias (Zc 3). Na visão do profeta, o sumo sacerdote Josué encontra-se de pé no conselho divino que atua como um tribunal. Diante de Josué se encontrava o mensageiro de Javé e do seu lado direito *hasśātān* para lhe acusar. O mensageiro reprova a *sātān* e ordena que as vestes sujas de Josué sejam removidas e substituídas por roupa limpa. Em nome de Javé o mensageiro promete a Josué acesso contínuo ao conselho divino em troca de sua obediência.

Tal como em Jó 1 e 2, o substantivo *sātān* está acompanhado pelo artigo definido, indicando que não se trata de um nome próprio. A presença do artigo definido também levanta a questão acerca do ofício de acusador no conselho divino. Para se entender o papel de *sātān* na visão de Zacarias é necessário recorrermos ao seu contexto

histórico. Ainda que não seja possível datar com precisão a visão, o contexto nos remete a comunidade de Jerusalém pós-exílica por volta da época reconstrução do templo (520 a.C.).³⁹

Alguns pesquisadores vêem em Josué um símbolo da comunidade e interpretam a troca de roupas como símbolo da mudança da posição da comunidade aos olhos de Javé. Nesta proposta, *śātān* contesta a mudança de posição da comunidade: Javé deseja perdoar o seu povo, e *śātān* se opõe. Todavia, tal proposta não leva em consideração o fato de que a comunidade pós-exílica se encontrava dividida acerca das questões cúlticas e sociais, sobretudo a questão do sacerdócio.⁴⁰ Este dado inviabiliza a idéia de Josué como uma cifra para toda comunidade. Pelo contrário, a visão coloca em evidência um conflito na comunidade pós-exílica em torno da intenção de Josué tornar-se o sumo sacerdote.

A visão de Zacarias sugere que houve apoio a Josué no conselho divino, Javé decide a seu favor. Nesta proposta *śātān* é visto como uma projeção no reino celestial das objeções levantadas pelo lado perdedor. Dessa forma, o substantivo *śātān* encontra-se associado a uma divisão interna dentro da comunidade pós-exílica. Esta proposta corrobora a teoria de Pagels de que a noção de Satanás se desenvolveu entre judeus que denunciavam outros judeus cujas opiniões eram opostas.⁴¹

Em Zacarias 3 tal como nas passagens esboçadas anteriormente o termo *śātān* não se refere a um nome próprio. Contudo, *śātān* não pode ser entendido como o mensageiro de Javé; visto que se encontra em posição antagônica a ele. Assim sendo, a expressão *śātān* em Número 22 e Zacarias 3 descreve seres celestiais diferentes. Em relação a Jó 1 e 2 existe dificuldade em afirmar se *śātān* é o mesmo ser celestial de Zacarias 3. Caso *haśśātān* possua o significado de “o acusador”, denotando um posto ou ofício no conselho celestial, é possível que se trate do mesmo ser divino. Contudo, se o

³⁹ SELLIN, Ernest; FOHRER Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda, 2007. p. 650.

⁴⁰ FIALHO, Renato Gimenez; SALGADO, Samuel Freitas. Identidade e etnicidade. In: *Revista Âncora*. São Paulo: Instituto Âncora, vol. 3, 2007. p. 105-106.

⁴¹ PAGELS, Elaine. The Social History of Satan, The ‘Intimate Enemy’: A Preliminary Sketch. In: *Havard Theological Review*. Cambridge: Quarterly, n.2, 1991. p.105–128.

artigo, de fato, apresentar as características esboçadas previamente, o ser divino provavelmente não seria o mesmo em Jó 1 e 2 e Zc 3.

Finalmente o termo *śāṭān* aparece como substantivo sem artigo definido em 1 Crônicas 21,1. Argumentos persuasivos sugerem que o início da primeira edição da história do Cronista se deu por volta dos anos de 515 a.C.⁴² Além do mais, existem três propostas em relação ao sentido do termo *śāṭān* em 1 Crônicas 21,1. Uma delas entende a expressão como nome próprio de Satanás, outra presume que se trata de um adversário humano e ainda outra defende a idéia de um acusador ou um adversário celestial anônimo.

Há um paralelo entre 1 Crônicas 21 e 22 e a História de Deuteronomista de 2 Sam 24. Os dois relatos apontam o mesmo acontecimento, a saber, um censo ocorrido durante o reinado de Davi que desencadeou uma praga e suscitou a construção de um altar na eira de Araúna. Enquanto 2 Sam 24,1 evoca as seguintes palavras a fim de narrar o acontecimento "Tornou a ira do SENHOR a acender-se contra os israelitas, e ele incitou a Davi contra eles, dizendo: Vai, levanta o censo de Israel e de Judá ". No livro de 1 Crônicas 21,1 está escrito "Então, Satanás se levantou contra Israel e incitou a Davi a levantar o censo de Israel."

As duas passagens consideram o censo como algo pecaminoso. Diante disso, pesquisadores alegam que o Cronista alterou a fonte da História de Deuteronomista a fim de não responsabilizar a Javé pelo censo pecaminoso e afastá-lo de qualquer questão considerada maléfica. No entanto, esta proposta não dá resposta ao dilema apresentado em 2 Cr 10,15 e 18,18-22 em que Javé autoriza mentiras e instiga maus comportamentos.

Outra proposta leva em conta a idéia de que o Cronista apresenta um retrato idealizado do reinado de Davi. Dessa forma, ele suprime relatos que podiam denegrir a imagem do monarca Davi. O cronista se vê obrigado a manter a história do censo e da

⁴² BRAUN, Roddy L. *Word Biblical Commentary: 1 Chronicles*. Vol. 14. Dallas: Word, Incorporated, 2002. p. xxviii.

praga porquanto culminaria na ereção do que para ele seria o altar do Templo salomônico. Preservando, dessa forma, a relação de Davi com o Templo de Jerusalém. Embora o cronista tenha mantido o relato, alterações foram realizadas na fonte com a finalidade de não comprometer a relação entre Javé e Davi, o rei ideal. Além do mais, a culpa pelo censo de Davi foi transferida a Joabe. O censo para o cronista não seria um pecado em si, mas tornou-se por causa de Joabe que não o fez de maneira correta (1 Cr 21,6-7; 27,24).

O motivo pelo qual o cronista alterou a fonte tem implicações na forma como entendemos a expressão *śāṭān* nesta passagem. Caso a intenção fosse salvaguardar a imagem de Javé de ações consideradas más, atribuindo as mesmas a outro ser divino, então teríamos aqui indícios de uma preliminar dicotomia moral na esfera celestial. Assim, seria apropriado traduzir a expressão *śāṭān* como o nome próprio Satanás. Todavia, se a expressão *śāṭān* tiver um objetivo mais circunscrito de preservar o relacionamento de Javé e Davi, mesmo que o termo indicasse um nome próprio não conotaria Satanás, o inimigo de Deus.

No entanto, há duas razões para não traduzir *śāṭān* como um nome próprio. Por um lado, o livro de Zacarias, um texto contemporâneo ao de Crônicas, não se refere a ele como um nome próprio. Por outro, os textos nos quais o termo assume o sentido de nome próprio datam do segundo século antes de Cristo, o que significa um intervalo de aproximadamente 300 anos separando o escrito do cronista das primeiras referências a Satanás.

Em suma, os quatro textos da Bíblia hebraica em que ocorre a expressão *śāṭān* são datados no sexto século ou num período posterior. Em Zacarias 3 *śāṭān* não é o mesmo ser divino encontrado em Número 22. Além disso, em nenhum dos quatro textos *śāṭān* aparece como um nome próprio. Por isso, seria um anacronismo afirmar que existe alguma noção desenvolvida acerca de Satanás na Bíblia hebraica.⁴³

⁴³ TOOM; BECKING; HORST, op. cit., p. 726-731.

Conclusão

Diante do exposto é possível afirmar que a teologia oficial javista criou obstáculos para formação de um conceito transcendente do mal e sua personificação num ser divino e celeste. Todavia, embora tal teologia tenha exercido um papel crucial na formação da Bíblia hebraica e tenha se empenhado na cristalização da idéia monoteísta, seu esforço não foi suficiente para apagar todos os elementos demoníacos das antigas tradições populares israelitas. Como já observado, a Bíblia preservou termos que poderiam ser considerados como demônios no sentido de personificarem certos males. No entanto, eles foram incorporados à descrição do próprio Javé ou associado a um ser celestial ou espírito enviado por Javé. Conseqüentemente, Javé assumiu feições demoníacas.

Da mesma forma se deu com o termo *śātān*. Não obstante, o vocábulo tenha se transferido da esfera terrestre à celestial durante o período pós-exílico, ele ainda manteve fortes vínculos com a figura de Javé. No domínio celestial em nenhum dos textos estudados, *śātān* aparece como um nome próprio. Portanto, seria um anacronismo admitir que a Bíblia hebraica possui uma noção desenvolvida acerca de Satanás como uma personificação do mal.

Referências Bibliográficas

ALTER, Robert; KERMOLE, Frank. *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

BERGER, Peter Ludwui g. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY Heinz-Josef, *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan: Eerdmans, 2004.

BRAUN, Roddy L. *Word Biblical Commentary: 1 Chronicles*. Vol. 14. Dallas: Word Incorporated, 2002.

BROMILEY Geoffrey W. *The International Standard Bible Encyclopedia*. Vol. 2. Michigan: Eerdmans, 2002.

BRUEGGEMANN, Walter. Theodicy in a Social Dimenson. In: *Journal for the Study of the Old Testament*. London: Sage Publication, n. 33, 1985.

ELIADE, Mircea. *Imagens Símbolos*. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FIALHO, Renato Gimenez; SALGADO, Samuel Freitas. Identidade e etnicidade. In: *Revista Âncora*. São Paulo: Instituto Âncora, vol. 3, 2007.

FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Ed. Academia Cristã/Paulus, 2006.

FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Vol 5. New York: Doubleday, 1992.

FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Vol 2. New York: Doubleday, 1992.

GUNKEL, Hermann. *The Folktale in the Old Testament*. Sheffield: Almond, 1987.

KILPP, Nelson. Os poderes demoníacos no Antigo Testamento. In: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, n. 74, 2002.

MA, Wonshuk. The Presence Evil and Human Response in the Old Testament. In: *Asian Journal of Pentecostal Study*. New York: Institute for Advanced Studies of World Religions, vol. 11, 2008.

PAGELS Elaine. *As origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

PAGELS Elaine. The Social History of Satan, The 'Intimate Enemy': A Preliminary Sketch. In: *Harvard Theological Review*. Cambridge: Quarterly, n.2, 1991.

PINZETTA, Inácio. O mal e suas determinações na história. In: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n. 74, 2002.

RUSSELL, Jeffrey Burton. *O Diabo: as percepções do mal da antiguidade ao cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.

SCHIAVO, Luigi. O mal e suas representações do mal. O universo mítico e social das figuras de Sátanas na Bíblia. In: *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, n. 19, 2000.

SELLIN, Ernest; FOHRER Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda, 2007.

TERRA, Kenner Roger Cazotto. *De guardiões a demônios: a história do imaginário do Pneuma Akatharton e sua relação com o mito dos vigilantes*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010 (Dissertação de mestrado).

TOOM, K. van der; BECKING, Bob; HORST Pieter Willem van der. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible DDD*. Michigan: Eerdmans, 1999.