

A TORÁ E O MAL: UM ESTUDO SOBRE OS DEMÔNIOS NA TORÁ

TORAH AND EVIL: A STUDY ON THE DEMONS IN THE TORAH

Carlos Augusto Vailatti¹

RESUMO

O presente artigo pretende estudar quatro textos bíblicos encontrados na Torá (*Gênesis* 32.22-32; *Êxodo* 4.24-26; *Êxodo* 12.12-13,21-23 e *Levítico* 16.8,10,26), os quais parecem preservar em seus *corpus* alguns vestígios indicativos da presença de seres demoníacos. Apesar de não haver na Bíblia Hebraica um único termo que possa ser traduzido indiscutivelmente como “demônio”, todavia, os textos bíblicos a serem estudados deixam entrever (isto é, “perceber de maneira confusa, indistinta”), ainda que sutilmente, alguns traços demoníacos escondidos por debaixo de sua “pátina textual” atual.

PALAVRAS-CHAVE

Torá, Demônios, Mal.

ABSTRACT

This article intend to study four biblical texts found in the Torah (Genesis 32.22-32; Exodus 4.24-26; Exodus 12.12-13,21-23 and Leviticus 16.8,10,26), which seem to preserve in his *corpus* some indicative traces of the presence of demonic beings. Although does not exist in the Hebrew Bible a single term that can be translated unquestionably as “demon”, however, the biblical texts to be

¹ Mestre em Teologia, com especialização em Teologia Bíblica, pelo Seminário Teológico Servo de Cristo (STSC) e Mestrando em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica pela USP. Atualmente, leciona diversas disciplinas bíblico-teológicas no Seminário Teológico Evangélico do Betel Brasileiro (STEBB) e também no Instituto Betel de Ensino Superior (IBES).

augustovailatti@ig.com.br.

studied glimpse (namely, “see dimly, indistinct”), though subtly, some demonic traces hidden below their “textual patina” today.

KEY-WORDS

Torah, Demons, Evil.

INTRODUÇÃO

Vivemos em tempos avançados, em termos tecnológicos e científicos. Segundo estimativas, apenas no século passado (Século XX) o conhecimento científico no mundo aumentou cerca de cem vezes, de forma que a vida hoje não lembra nem sequer remotamente a vida como era há cem anos.²

Entretanto, apesar de todos esses benefícios experimentados atualmente como resultado dos inúmeros progressos e descobertas da ciência, o *homo scientificus* (homem científico) do Século XXI ainda não conseguiu suplantar o *homo religiosus* (homem religioso) e o *homo mysticus* (homem místico) que nos acompanham desde os tempos mais remotos. Tal fato nos permite chegar à seguinte constatação: o homem pós-moderno, assim como o homem antigo, continua a se preocupar com as mesmas questões metafísicas de sempre, tais como, a existência de um Ser transcendente, a vida pós-morte, a existência de seres espirituais bons e maus etc. Portanto, a importância dada a esses assuntos em nosso mundo contemporâneo, nos serviu de impulso para o estudo que apresentaremos a seguir, intitulado *A Torá e o Mal: um Estudo Sobre os Demônios na Torá*.

Como o próprio título indica, este artigo terá o objetivo de analisar o pensamento demonológico bíblico na parte mais importante da Bíblia Hebraica,

² BOURNE, Edmund J. *Global Shift: how a new worldview is transforming humanity*. Oakland, New Harbinger Publications, Inc., 2008, p. 72.

a saber, a Torá, através do estudo de alguns textos selecionados. Já de início, porém, você pode estar se perguntando: “demônios na Torá?”. E a resposta é: “sim!”. Se, por um lado, parece não haver na Bíblia Hebraica um único termo que possa ser traduzido consistentemente e *inquestionavelmente* como “demônio”,³ por outro lado, se lançarmos um olhar mais atento sobre determinadas passagens bíblicas, poderemos notar os contornos e traços de uma presença demoníaca “fossilizada” por debaixo de algumas “camadas textuais”.

Nas linhas que seguem, veremos o que podem ser estes prováveis vestígios de rastros demonológicos ou demoníacos deixados em alguns trechos da Torá e faremos um breve estudo dos mesmos. Se estes resquícios demonológicos *realmente* estão presentes ou não na Torá, isso é o que tentaremos descobrir nas páginas seguintes. Bem, comecemos então o nosso trabalho.

I – JACÓ E A SUA LUTA COM O SER MISTERIOSO

A perícopé de Gênesis 32.22-32, que descreve a luta entre o patriarca Jacó e um ser misterioso, tem suscitado várias interpretações dentro do judaísmo ao longo dos tempos. De início, notemos como alguns expoentes do judaísmo têm lidado com esse texto bíblico.

Segundo *Maimônides* (1135-1204), o relato bíblico não descreve uma luta literal, mas sim uma angustiante visão profética. Já para *Abraham Ibn 'Ezra* (1089-1164), o andar claudicante de Jacó é tão-somente resultado de um tipo de auto-sugestão por ele experimentada. *Nachmânides* (1194-1270), porém, que é mais literalista do que os seus antecessores, acredita que houve, de fato, uma luta corpo-a-corpo entre Jacó e o misterioso ser. Por fim, vários rabinos

³ VAILATTI, Carlos Augusto. *Manual de Demonologia*. São Paulo, Fonte Editorial, 2011, p. 54.

entendem que o enigmático ser que luta com Jacó é o *śar* de Esaú, isto é, seu “anjo da guarda”.⁴

Depois dessa breve introdução, voltemos o nosso olhar para o que diz o texto bíblico:

²² Levantou-se naquela mesma noite, tomou suas duas mulheres, suas duas servas e seus onze filhos e transpôs o vau de Jaboque. ²³ Tomou-os e fê-los passar o ribeiro; fez passar tudo o que lhe pertencia,²⁴ ficando ele só; e lutava com ele um homem, até ao romper do dia. (*Gênesis* 32.22-24). (ALMEIDA, 1993, pp. 32,33).

Esse texto bíblico que descreve a luta de Jacó com um estranho personagem, além de ser antológico também está envolto em mistérios, como já adiantamos. Ao lê-lo, alguns detalhes chamam a nossa atenção.

Em primeiro lugar, o episódio ocorre “à noite”, *ballaylá* (v. 22), quando Jacó faz toda a sua família passar “o ribeiro”, *hannāh□al* (v. 23), enquanto ele próprio fica sozinho e luta com “um homem”, *’īsh* (v. 24).⁵

Aqui, o uso do substantivo masculino *nah□al*, que significa “wadi, ribeiro, pequeno rio”⁶ é bastante curioso. Ao que tudo indica, tanto *nah□al* quanto *nāhār* são termos hebraicos usados de forma intercambiável para descrever

⁴ CHOURAQUI, André. *No Princípio (Gênesis)*. Rio de Janeiro, Imago, 1995, p.341. Esta última opinião é extraída do *Midrash* e também é seguida pelo erudito judeu, Nahum Sarna. (Cf. ALTER, Robert. *Genesis: Translation and Commentary*. New York / London, W. W. Norton & Company, Inc., 1996, p.181).

⁵ Mais tarde, Oséias irá dizer que Jacó lutou com um “anjo”, em hebraico, *mal’ākh* (Cf. Os 12.4).

⁶ HOLLADAY, William L. (ed.). *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company / Leiden, E. J. Brill, 1988, p. 233.

genericamente um “rio”.⁷ Entretanto, no que se refere ao texto bíblico, é digno de nota que nenhum rio em Israel é chamado de *nāhār*, antes, eles são chamados sempre de *nēhālim*, forma plural de *nahal* (cf. p.ex., Gn 32.23; Dt 2.36; Jz 4.7).⁸ Talvez, o motivo que explique a preferência do autor bíblico por *nahal* (usado para se referir aos rios de Israel) e a sua respectiva rejeição de *nāhār* seja o fato de que *nahar* era o nome do “deus-rio” cananeu de Ugarite.⁹ Se estiver correto em minha hipótese, então, o uso de *nahal* no lugar de *nāhār* foi uma tentativa anti-idolátrica do autor bíblico de evitar quaisquer associações entre os rios de Israel e o “deus-rio” cananeu. Outra observação importante é que, nos textos ugaríticos, *nahar* (o deus-rio) sempre aparece em paralelismo com *yām* (o deus-mar). Eles parecem formar, segundo Wakeman, uma *hendíadis* (expressão redundante de um conceito por meio de dois substantivos coordenados) e um *paralelo poético*.¹⁰ A única ocasião em que *nahar* não aparece em paralelismo com *yām* ocorre na descrição do duelo de 'ēl, o deus-supremo do panteão cananeu.¹¹

Esta referência feita aos deuses cananeus das águas, *nahar* e *yām*, é bastante útil para a compreensão do nosso texto, pois, segundo Marc Girard,

Na Escritura, a água [...] tem geralmente forte coloração ponerológica. Assim, [...] o aspecto positivo de útero grávido e protetor cede ao aspecto negativo de útero devorador. Afinal, o mar é tido como o hábitat das forças demoníacas. Em outras

⁷ MASSEY, Gerald. *A Book of the Beginnings*. [Vol.1]. New York: Cosimo Publications, 2007, p. 13.

⁸ BOTTERWECK, G. Johannes, RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz Joseph. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. [Vol. IX]. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1998, p. 264.

⁹ KAISER, JR., Walter C. *A History of Israel*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1984, p. 184.

¹⁰ WAKEMAN, Mary K. *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*. Leiden: E. J. Brill, 1973, p. 93.

¹¹ Idem, *Ibidem*, p. 92.

palavras, ele se torna símbolo de todas as formas do mal que se encarnizam contra o homem com a morte em primeiro lugar. (GIRARD, 1997, p. 222).

Além dessas informações, Girard ainda nos diz que a crença (largamente difundida naquela época antiga) de que divindades gluttonas habitavam os cursos das águas e que, portanto, tentavam devorar as pessoas que buscavam efetuar alguma travessia por elas, fazia com que estas pessoas oferecessem sacrifícios a tais divindades a fim de poderem obter passagem livre em sua travessia.¹² Ora, se aplicarmos tal crença à passagem bíblica em estudo, então poderemos verificar que este ser misterioso com quem Jacó luta, em um primeiro momento, não é outro senão *nahar*, o deus-rio cananeu que buscava matar por afogamento aqueles que intentassem atravessá-lo, como acontece no presente caso (cf. Gn 32.22). Contudo, esse “deus-rio” *nahar* (ou *nah□al*), devido ao seu apetite voraz e às suas características ameaçadoras e destrutivas, conserva traços mais acentuadamente *negativos* do que *positivos*. Logo, essas feições *demoníacas* nos permitem classificar *nahar/nah□al*, de fato, como um “demônio”.

Além disso, o novo nome de Jacó, obtido logo depois de seu confronto com o demônio fluvial cananeu, *nahar/nah□al*, isto é, “Israel”, *yisrā’ēl* (Gn 32.28), também merece a nossa atenção. Em geral, os estudiosos entendem que o nome do patriarca, *yisrā’ēl*, é derivado do verbo hebraico *śārā*, “persistir, empenhar-se, perseverar”,¹³ ou ainda, “contender, ter poder”, significando, portanto, “ele contende com Deus”.¹⁴ Com exceção da *Bíblia de Jerusalém* e da *Vulgata* de Jerônimo, todas as demais traduções bíblicas dizem que Jacó luta

¹² GIRARD, Marc. Os Símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. São Paulo: Paulus, 1997, p. 200.

¹³ BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1951, p. 975.

¹⁴ HARRIS, R. Laird, ARCHER, JR., Gleason L. & WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, pp. 1490,1491.

“*com Deus e com os homens*”. A Bíblia de Jerusalém diz o seguinte a respeito de Jacó: “foste forte *contra Deus e contra os homens*, e tu prevaleceste”.¹⁵ Já a Vulgata declara: “si *contra Deum fortis fuisti quanto magis contra homines praevaleris*”,¹⁶ isto é, “se fostes forte *contra Deus*, quanto mais *contra os homens prevalecerás*”.

A meu ver, estas duas versões bíblicas se aproximam mais do sentido original do texto. Contudo, elas ainda traduzem *'ēl* como “Deus”, isto é, fazem referência ao Deus da fé monoteísta israelita, que surgirá apenas em estágio posterior. Porém, diante do contexto no qual o verso se encontra, prefiro traduzir o vocábulo *yīsrā'ēl* como “ele contende contra *'ēl*”. Neste contexto, por conseguinte, *'ēl* não seria o Deus da fé monoteísta israelita que seria descoberto posteriormente, mas sim, *'ēl*, o deus maior do panteão cananeu!¹⁷ Isto é explicado pelo seguinte fato: seria impossível a um mero mortal, como Jacó, lutar “contra Deus” e prevalecer sobre Ele. Se essa interpretação estiver correta, então, Jacó vence, em seu duelo, tanto o demônio fluvial *nahar/nahāal* quanto *'ēl*, divindade suprema cananita, que tem feições extremamente demoníacas, uma vez que ela, por exemplo: a) *agia à noite* (Gn 32.22,24); b) *feriu a Jacó na coxa* (Gn 32.25) e; c) *tinha receio da luz do dia* (Gn 32.26). Vejamos o comentário que Robert Alter faz sobre este ser enigmático, citando, inclusive, a opinião de Westermann:

A noção de um espírito da noite que perde seu poder ou a quem não é permitido ir à luz do dia é comum a muitas tradições folclóricas, como o trol ou a figura guardiã que bloqueia o acesso a um vau ou ponte. Esta limitação temporal de atividade sugere

¹⁵ GIRAUDO, Tiago & BORTOLINI, José. (eds.). *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Sociedade Católica Internacional e Paulus, 1985.

¹⁶ JÁNOS II, Pal. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1979.

¹⁷ Para os vários tipos de interpretações dadas ao vocábulo *'ēl* no período patriarcal, consultar a *introdução*, em: PAGOLU, Augustine. *The Religion of the Patriarchs*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

que o “homem” certamente não é o próprio Deus e provavelmente não é um anjo no sentido comum. Isto tem levado Claus Westermann a concluir que o lutador sem nome deve ser considerado algum tipo de demônio. (ALTER, 1996, p.181).

Além disso, Claus Westermann e outros dois eruditos alemães da Bíblia Hebraica, Hermann Gunkel e Gerhard von Rad, também estão entre aqueles que interpretam o presente texto de Gênesis como um relato que, originalmente, poderia estar descrevendo o encontro de Jacó com uma divindade do rio cananita.¹⁸

Seja como for, essa história “estranha” e “bizarra” (tomando de empréstimo a terminologia empregada por von Rad)¹⁹ nos permite chegar a duas conclusões: ou os patriarcas nômades, na pré-história de Israel, adotaram as divindades locais dos lugares onde se estabeleceram, o que teria ocasionado a “equiparação entre os deuses dos clãs e os do país”, ou então, os patriarcas, em sua peregrinação, já traziam consigo suas divindades clânicas ou tribais e, inclusive, já denominavam o seu próprio Deus de *'ēl*, designação esta que, aliás, servia para descrever “Deus” de forma genérica.²⁰ Independentemente da conclusão à qual possamos chegar, o relato da luta de Jacó parece conservar resquícios e reminiscências de um combate mitológico travado entre o antigo patriarca e as entidades cananitas, retratadas no texto com feições demoníacas, a saber, *nahar/nahāal* e *'ēl*.

II – ZÍPORA E O SEU ESTRANHO RITUAL

¹⁸ WENHAM, Gordon J. *Genesis 16-50*. [Word Biblical Commentary]. Vol.2. Dallas: Word Books, Publisher, 1994, p.295.

¹⁹ RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. [Volumes 1 e 2]. São Paulo: Aste / Targumim, 2006, p.165.

²⁰ SCHMIDT, Werner H. *A Fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, pp.53-55.

O segundo texto bíblico que eu gostaria de analisar é a pequena perícopé de Êxodo 4.24-26, a qual descreve a jornada de Moisés saindo de Midiã em direção ao Egito (cf. Êx 4.18-20). Durante tal jornada, um fato muito estranho ocorre: Deus encontra Moisés no meio do caminho e deseja matá-lo. Contudo, Zípora, esposa de Moisés, circuncida o prepúcio de seu filho, Gerson, lança-o aos pés de Moisés e, assim, Moisés se livra da morte.²¹ Vejamos o que diz o texto bíblico:

²⁴ Estando Moisés no caminho, numa estalagem, encontrou-o o SENHOR e o quis matar. ²⁵ Então, Zípora tomou uma pedra aguda, cortou o prepúcio de seu filho, lançou-o aos pés de Moisés e lhe disse: Sem dúvida, tu és para mim esposo sanguinário. ²⁶ Assim, o SENHOR o deixou. Ela disse: Esposo sanguinário, por causa da circuncisão. (Êxodo 4.24-26). (ALMEIDA, 1993, p. 54).

Este enigmático texto tem sido compreendido de diferentes formas no judaísmo. O Talmude Babilônico, em seu *Tratado Nedarim* 32a, traz a seguinte explicação para a ameaça de morte sofrida por Moisés/Gerson:

Porque ele (Moisés) se ocupou primeiro com a estalagem, como está escrito, 'na estalagem'. R. Simeão b. Gamaliel disse: *Satã* não procurou matar Moisés, mas a criança, pois está escrito: '[Então Zípora tomou uma pedra afiada e cortou o prepúcio de seu filho e o lançou aos seus pés, e disse,]. Certamente, um hatan sangrento és tu para mim'. Vá adiante e veja: quem é chamado de hatan? Sem dúvida, a criança [a ser circuncidada]. (EPSTEIN, 1961, p. 32. O acréscimo entre parênteses e o itálico são meus).

Aqui, o Talmude faz duas afirmações distintas. Primeiro, afirma que (Deus?) quis matar a Moisés porque este teria se preocupado mais com a estalagem do que com a circuncisão de seu filho. Em um segundo momento, é

²¹ É importante destacar que tanto a *Bíblia Hebraica* quanto a *Septuaginta* (LXX) omitem os nomes de Moisés e Gerson em seu texto. Logo, não há como saber ao certo *quem* o Senhor queria matar e nem *aos* pés de quem Zípora lança o prepúcio circuncidado. A ausência destas informações torna a interpretação do texto extremamente difícil.

dito que Satã procurou matar a criança (Gerson),²² e não a Moisés. Aliás, o termo hebraico *hāṭān*, que basicamente significa “esposo, noivo”,²³ na frase *hāṭān-dāmīm ’attā lī*, significa “criança em [no momento da] circuncisão” (Êx 4.25).²⁴ É digno de nota o comentário feito pelo R. Simeão b. Gamaliel que, por se achar diante de um “beco-sem-saída teológico”, pois ele encontra dificuldade em atribuir um *comportamento assassino* a *’ādōnāy* (YHWH, segundo o texto massorético de Êx 4.24), acaba transferindo tal “desejo de matar” a *śātān*, a principal personalidade do mal. Aliás, sou propenso a concordar com o Talmude quanto a este último ponto, por motivos que ficarão claros mais adiante.

Além desse comentário, o Talmude também nos fornece, ainda em seu *Tratado Nedarim 32a*, outra explicação para o estranho episódio no qual Moisés se vê ameaçado de morte. Eis as palavras do Talmude:

Rabi Judá ben Bizna ensinou: Quando Moisés foi negligente no desempenho da circuncisão, Af e Hemah vieram e o engoliram, deixando nada além do que suas pernas. Em consequência disso, Zípora imediatamente ‘pegou uma pedra afiada e cortou o prepúcio de seu filho’; na mesma hora ele o deixou sozinho. Naquele momento, Moisés desejou matá-los, como está escrito, ‘Deixe a Af e abandone a Hemah’. Alguns dizem que ele fez matar Hemah, como está escrito, ‘Eu não tenho Hemah’. Mas não está escrito, ‘pois eu tinha medo de Af e Hemah’? Haviam dois [anjos chamados] Hemah. Uma resposta alternativa é esta: [ele matou] a tropa comandada por Hemah, [mas não a própria Hemah]. (EPSTEIN, 1961, p. 32).

Neste outro texto do Talmude, *’af* (a “ira”) e *hēmā* (a “cólera”), dois sentimentos humanos, são personificados. Esses sentimentos “engoliram” a

²² É curioso notar que o nome “Gerson” (*gērshōm*) vem de duas palavras hebraicas, *gēr*, “estrangeiro, forasteiro” e *shām*, “lá, ali”. Portanto, *gērshōm* significa “um estrangeiro ali”. (cf. Êx 2.22; 18.3).

²³ BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *Op.Cit.*, p.368.

²⁴ CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*. Jerusalem: Feldheim Publishers, 1999, p.92.

Moisés, assim que este negligenciou o ato da circuncisão. *Rashi* (1040-1105)²⁵ irá explicar esse ponto, dizendo que “um anjo se transformou num tipo de serpente e o engoliu pela cabeça até sua coxa, e voltava a engoli-lo pelas pernas até aquele lugar (o lugar da circuncisão)”.²⁶

Em sua continuação, o Talmude diz: “Moisés desejou matá-los, como está escrito, ‘Deixe a Af e abandone a Hemah’”. Aqui, o Talmude está fazendo uma citação alegórica antropomórfica do Salmo 37.8, que diz: “Deixa a *ira*, abandona o *furor*” (*heref mē’af waăzōv h□ēmā*). Já a frase “eu não tenho Hemah” é uma citação de Isaías 27.4, que diz: “Não há indignação em mim” (*h□ēmā ’ēyn lî*). Em nota marginal, o Talmude explica que essa frase foi proferida pelo próprio Deus, fazendo referência ao fato de que Hemah havia sido morta.²⁷ Finalmente, o trecho do Talmude termina afirmando que “havia dois anjos chamados Hemah”, um dos quais, segundo Rashi, como vimos, se transformou em uma serpente e engoliu quase todo o corpo de Moisés.

Como pudemos notar, o Talmude não é claro quanto à identidade daquele que desejava matar a Moisés (ou a Gerson, pois a Bíblia Hebraica não cita o nome de nenhum deles, como já esclarecemos antes). As opções são: a) *Satã*, b) *os sentimentos da ira e da cólera personificados* e c) *um anjo*, transformado depois em serpente, de acordo com o comentário de Rashi.

²⁵ Rashi (acrônimo de Rabi Shlomo ben Yitshak).

²⁶ ZAJAC, Motel. (trad.). *Shemot com Rashi Traduzido*. São Paulo: Trejger Editores, 1993, p.18.

²⁷ EPSTEIN, Isidore. (ed.). *Soncino Babylonian Talmud*. London: The Soncino Press, 1961.

A LXX²⁸ (III-II Séc. a.e.c.) e o Targum Onkelos²⁹ (II Séc. a.e.c.) dizem que um “anjo do Senhor” queria matá-lo (a Moisés / a Gerson?). Já a Mekhilta³⁰ (II Séc. e.c.) declara que era apenas um “anjo”.³¹ Além dessas fontes, o Targum de Jerusalém (VII Séc. e.c.), que é fragmentário, bem como, o Targum Jonathan (VII Séc. e.c.), ambos identificam este ser “desejoso de matar” como “Destruidor”, sendo que este último Targum ainda lhe confere um segundo nome, o de “Anjo da morte”.³² Aliás, nota-se no quadro abaixo que a perícopé de Êx 4.24-26 aparece nos Targuns de Jerusalém e Jonathan com traços fortemente demoníacos.³³

<i>Targum de Jerusalém</i>	<i>Targum Jonathan</i>
“[...] ela o colocou aos pés do <i>Destruidor</i> e disse: ‘Meu esposo desejaria a circuncisão, mas seu sogro não o deixou. E agora, que o sangue desta circuncisão possa resgatar a culpa de meu esposo’”.	“Quando (Moisés) foi solto pelo <i>Destruidor</i> , Sīpōra dá graças e diz: ‘Como é precioso o sangue da circuncisão que salvou meu esposo da mão do <i>Anjo da morte</i> ’”.

Além dos targuns, deve-se notar ainda que, de uma forma geral, alguns estudiosos contemporâneos da Bíblia Hebraica também encontram nesta diminuta passagem bíblica de Êx 4.24-26 uma possível referência a um ser

²⁸ RAHLFS, Alfred. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

²⁹ ETHERIDGE, J. W. (ed.). *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum*. [Genesis and Exodus]. London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1862, p. 353.

³⁰ O termo hebraico *m^ekhiltā* ‘significa “medida” e é o nome dado ao Livro dos *Midrashim* sobre o Livro de Êxodo.

³¹ CHOURAQUI, André. *Nomes (Êxodo)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 72,73.

³² Idem, *Ibidem*.

³³ Quadro adaptado a partir de: CHOURAQUI, André. *Op. Cit.*, p.72. Os itálicos e o acréscimo entre parênteses são meus.

demoníaco que teria atacado Moisés durante o seu trajeto no deserto. Dentre eles, destacamos Clements,³⁴ Kilpp³⁵ e Gressmann.³⁶

Particularmente, entendo que a perícope de Êx 4.24-26, ao descrever “Moisés” sendo “ameaçado de morte” por *’ădōnāy* (YHWH, segundo o texto massorético de Êx 4.24), pode estar se valendo, na verdade, de uma antiga tradição pré-israelita, a qual originalmente fazia referência a um demônio do deserto que atacava as pessoas que passavam por ali. Se esta opinião estiver certa, então, Israel, ao entrar em contato com tal tradição, a absorveu, a reinterpretou e, por fim, a incorporou em sua própria história com seu Deus. A apropriação dessa tradição pré-israelita por parte do autor bíblico resultou na substituição do desconhecido demônio por *’ădōnāy*, o qual, conseqüentemente, acabou herdando os traços característicos de tal ser demoníaco.³⁷

Os elementos mencionados no quadro abaixo (encontrados na perícope de Êx 4.24-26) trazem fortes indícios de que estamos diante de um texto cujos contornos delineados parecem ser os de um primitivo ritual de exorcismo:

Êxodo 4.24-26

“Estando Moisés no caminho, numa estalagem, encontrou-o o SENHOR e o quis matar” (v.24)

Elementos Exorcísticos

O demônio do deserto da tradição pré-israelita (posteriormente, “o SENHOR”) encontra “Moisés” (na Bíblia Hebraica e na LXX o nome dele é omitido) e deseja

³⁴ CLEMENTS, Ronald E. *Exodus*. [The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible]. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, p. 31.

³⁵ KILPP, Nelson. *Os Poderes Demoníacos no Antigo Testamento*. In: GARMUS, Ludovico. (ed.). *Diabo, Demônio e Poderes Satânicos*. [Série Estudos Bíblicos]. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 26.

³⁶ GRESSMANN, H. *Mose und seine Zeit*, pp.55-61. Apud: DURHAM, John I. *Exodus*. [Word Biblical Commentary]. Waco: Word Books, Publisher, 1987, p. 57.

³⁷ KILPP, Nelson. Op. Cit., p. 26.

“Então, Zípora tomou uma pedra aguda, cortou o prepúcio de seu filho, lançou-o aos pés de Moisés e lhe disse: Sem dúvida, tu és para mim esposo sanguinário”. (v.25)

“Assim, o SENHOR o deixou. Ela disse: Esposo sanguinário, por causa da circuncisão”. (v.26)

matá-lo.

Zípora utiliza um instrumento primitivo cortante (“uma pedra aguda”), corta o prepúcio de seu filho (“Gerson”) e lança-o “aos pés” de “Moisés” (novamente, a Bíblia Hebraica e a LXX omitem o seu nome). Além disso, a expressão “aos seus pés” (*ʿraglāyn*) pode ser um eufemismo para o órgão genital.³⁸ Neste caso, então Zípora está praticando uma espécie de “ritual de sangue”, por meio do qual toca os “pés” / “genitália” (de Moisés / Gerson?). Tal ato, acompanhado pela fala de Zípora: “és para mim esposo sanguinário” (*hāʾātan-dāmīm ʾattā lī*), possui ares de uma fórmula ritual usada para afugentar o mal.³⁹

O “ritual apotropaico” realizado anteriormente por Zípora (v.25) é bem-sucedido agora: a divindade (“demônio”), ao ver o sangue da circuncisão e ao ouvir as palavras proferidas por Zípora, “o deixou” (v.26). Aqui cabe uma observação sobre a preposição que é acompanhada de sufixo no texto hebraico. Enquanto a Bíblia Hebraica diz que “o Senhor se apartou *dele*” (*mimmennū*), o Pentateuco Samaritano lê “*dela*” (*mimmennâ*),

³⁸ DURHAM, John I. *Exodus*. [Word Biblical Commentary]. Waco: Word Books, Publisher, 1987, p. 53.

³⁹ KOSMALA, Hans. *Studies, Essays and Reviews*. Cheltenham: Brill Archive, 1978, pp. 14-28.

fazendo referência a Zípora.⁴⁰ Zípora, neste contexto (vv.25,26), realiza um gesto metonímico, uma ação mágica apotropaica que afugenta o demônio. Isto parece revelar que as trocas simbólicas da religião mágica no mundo do antigo Israel, possivelmente estavam especialmente nas mãos das mulheres.⁴¹

De uma forma geral, Êx 4.24-26 é uma interpolação no *corpus* de todo o capítulo de Êxodo 4 e, pelo que pudemos notar, o texto passou por um processo de elaboração segundo o qual a antiga divindade (“demônio”) teve os seus traços posteriormente compartilhados por YHWH. Isto significa que Israel introduziu elementos pré-israelitas em sua história, adaptando-os à sua religião monoteísta, que, no presente texto, também é teologicamente *ambivalente*, pois Deus, que é um Ser essencialmente bom, possui aqui traços também “negativos” (isto é, “demoníacos”).⁴²

III – O DESTRUIDOR E A PÁScoa

Há outro texto que queremos destacar no livro de Êxodo, o qual também parece preservar vestígios demonológicos. Trata-se de Êxodo 12.12-13,21-23:

¹² Porque, *naquela noite, passarei pela terra do Egito e ferirei na terra do Egito todos os primogênitos*, desde os homens até aos animais; executarei juízo sobre todos os deuses do Egito. *Eu sou*

⁴⁰ ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. (eds.). *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, p. 92, nota 26^a.

⁴¹ CORNELLI, Gabriele. *“É um Demônio!”: o Jesus histórico e a religião popular*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 1998, p.112.

⁴² Para saber mais sobre esses traços ambivalentes de Deus na Bíblia Hebraica, veja: VAILATTI, Carlos Augusto. *Manual de Demonologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011, pp. 54,55 (incluindo nota) e 61 (nota).

o SENHOR. ¹³ O sangue vos será por sinal nas casas em que estiverdes; *quando eu vir o sangue, passarei por vós, e não haverá entre vós praga destruidora, quando eu ferir a terra do Egito.* [...] ²¹ Chamou, pois, Moisés todos os anciãos de Israel e lhes disse: Escolhei, e tomai cordeiros segundo as vossas famílias, e imolai a Páscoa. ²² Tomai um molho de hissopo, molhai-o no sangue que estiver na bacia e marcai a verga da porta e suas ombreiras com o sangue que estiver na bacia; nenhum de vós saia da porta da sua casa até pela manhã. ²³ Porque o SENHOR *passará para ferir os egípcios; quando vir, porém, o sangue na verga da porta e em ambas as ombreiras, passará o SENHOR aquela porta e não permitirá ao Destruidor que entre em vossas casas, para vos ferir.* (Êxodo 12.12-13,21-23). (ALMEIDA, 1993, pp.61,62. Os itálicos são meus).

Esta perícopé está situada no contexto de duas festas antigas: a Festa da Páscoa e a Festa dos Pães Sem Fermento (cf. Êx 11.1-13.16). O que chama atenção aqui é a alternância da identidade dos *agentes* que realizarão a destruição no Egito, por ocasião da décima e última praga, conhecida como “a praga da morte dos primogênitos”. Primeiramente, segundo o texto, o próprio Deus diz: “naquela noite, [...] *ferirei*” (Êx 12.12) e “quando *eu ferir*” (Êx 12.13). Depois, é dito: “o SENHOR *passará para ferir* os egípcios; [...] e *não permitirá ao Destruidor que entre em vossas casas, para vos ferir*” (Êx 12.23). Por fim, o texto conclui: “Aconteceu que, à meia-noite, *feriu* o SENHOR todos os primogênitos na terra do Egito [...]”. (Êx 12.29). Perceba que o próprio texto oscila entre o *Senhor* e o *Destruidor* como agentes de destruição no Egito.

Segundo explicam Balancin e Storniolo, a Festa da Páscoa era, em sua origem, um antigo ritual de proteção contra males causados, sobretudo, por seres demoníacos:

A festa *da Páscoa* era originalmente um ritual praticado pelos *pastores*, a fim de preservar suas famílias e seus rebanhos de doenças, pestes e morte que, segundo eles, eram causadas por espíritos maus. O ritual consistia em matar um cordeiro e com seu sangue tingir a entrada da tenda e dos currais. (BALANCIN & STORNILO, 2008, p. 44).

Ao que tudo indica, o sangue aspergido sobre os umbrais das portas funcionava como um mecanismo apotropaico, o qual servia como repelente diante do “exterminador”, uma espécie de demônio do deserto.⁴³ Aliás, a crença, naquela época, de que demônios ficassem de sentinela nas portas das casas, também pode ter contribuído para a prática de tal ritual envolvendo sangue neste contexto.⁴⁴

Seja como for, parece que o texto de Êx 12.12-13,21-23 falava em sua origem não de “*’ădōnāy*”, mas de um “Destruidor”, *mashhōt* (Êx 12.23), que devia representar “uma ameaça para os primogênitos e que podia ser mantido à distância através da realização de um determinado ritual de sangue”.⁴⁵

Dessa forma, essa passagem bíblica nos mostra, assim como as citadas anteriormente, que Israel buscou integrar, no decorrer de sua história, certas tradições e crenças que descreviam experiências com poderes demoníacos. Tal integração, com o passar do tempo, acabou fazendo com que o Deus único da teologia oficial israelita suplantasse os seres demoníacos que colocavam em risco a vida das pessoas.⁴⁶ Assim, o Deus único da teologia oficial israelita assumiu as características deste demônio destruidor. Eis aqui mais um exemplo dos traços ambivalentes divinos.

IV – AZAZEL E A SUA FEIÇÃO DEMONÍACA

Finalmente, o último trecho bíblico sobre o qual desejo falar e que também parece ter preservado certas reminiscências demonológicas, é o texto de Levítico 16.8,10,26. Eis o que diz o texto:

⁴³ SCHMIDT, Werner H. Op. Cit., p.202.

⁴⁴ FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas do Antigo Testamento*. Santo André: Editora Academia Cristã Ltda, 2006, p. 106.

⁴⁵ KILPP, Nelson. Op. Cit., p. 26.

⁴⁶ Idem, *Ibidem*, p. 27.

⁸ Lançará sortes sobre os dois bodes: uma, para o SENHOR, e a outra, para o *bode emissário*. [...] ¹⁰ Mas o bode sobre que cair a sorte para *bode emissário* será apresentado vivo perante o SENHOR, para fazer expiação por meio dele e enviá-lo ao deserto como *bode emissário*. [...] ²⁶ E aquele que tiver levado o *bode emissário* lavará as suas vestes, banhará o seu corpo em água e, depois, entrará no arraial. (*Levítico* 16.8,10,26). (ALMEIDA, 1993, pp. 109,110).

Antes de qualquer coisa, deve-se dizer que o capítulo 16 de Levítico descreve, segundo a tradição judaica, um estranho fato que ocorria no *yōm kippūr*, “Dia da Expição”. Neste dia, dois bodes eram escolhidos por meio do lançamento de sortes para um ritual. Um deles era selecionado como oferta dedicada a Deus pelo pecado do povo e o outro era enviado para *‘ăzā’zēl*, no deserto, a fim de que pudesse ser atirado de um penhasco. O sumo sacerdote fazia uma confissão de pecados, colocando as suas mãos sobre a cabeça do bode expiatório, e, além disso, enrolava uma linha de cor escarlate nos chifres do bode, sendo que a outra parte ficava presa na rocha de algum penhasco. Assim que o bode caísse, esta linha ficava branca, simbolizando assim que os pecados do povo de Israel haviam sido perdoados.⁴⁷

Depois destas informações introdutórias, é importante esclarecer que nos versos de Levítico 16 acima citados a expressão “bode emissário” (destacada por nós) é a tradução do vocábulo hebraico *‘ăzā’zēl*. Devido ao caráter polissêmico do termo, não tem havido uma opinião consensual entre os estudiosos quanto ao seu significado. Kilpp sugeriu três significados básicos para o termo *‘ăzā’zēl*: a) uma designação geográfica, tal como “precipício”; b) um substantivo abstrato, significando “destruição”; ou c) a junção das duas palavras *‘ez* e *‘ozel*, “o bode que se afasta”.⁴⁸

⁴⁷ UNTERMAN, Alan. *Dicionário Judaico de Lendas e Tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 38

⁴⁸ KILPP, Nelson. Op. Cit., p. 30.

De forma geral, os seguintes significados têm sido atribuídos ao termo: “abismo profundo, destruição, remoção completa, deus irado, bode emissário, ou bode que se vai”, sendo este último significado derivado de ‘ēz, “bode” e ‘āzal, “virar-se”.⁴⁹

Apesar da falta de uma definição conceitual exata para o termo, na literatura judaica apócrifa e pseudepigráfica, ‘āzā’zēl tem sido identificado como um espírito maligno ou com o próprio diabo:

A literatura judaica descreve ‘āzā’zēl como o chefe dos demônios, que habita na terra, o qual foi banido para o deserto, e também o vê como o líder dos anjos caídos que encabeçaram a rebelião dos anjos em Gênesis 6 (1 Enoque 9.4; Apocalipse de Abraão 14.5-7). (VAILATTI, 2011, p. 68).

Aliás, a cabalá tem enxergado este “bode emissário” como um suborno oferecido a Satã, a fim de que este não acuse os filhos de Israel na corte celestial.⁵⁰ Curiosamente, a expressão bíblica *la’āzā’zēl* ocorre no hebraico moderno, significando “vá para o inferno!”⁵¹ ou “ao diabo!”⁵² Este significado moderno atribuído ao vocábulo ‘āzā’zēl parece refletir um conceito que já deveria estar sedimentado há muito tempo na mentalidade do Israel do período bíblico.

Em resumo, as ambiguidades existentes em torno do vocábulo ‘āzā’zēl não nos permitem fazer considerações exatas sobre o seu significado. Não se sabe, por exemplo, se o sacrifício oferecido a ‘āzā’zēl era originalmente um sacrifício feito para aplacar a ira da divindade ou do demônio, o que justificaria um dos

⁴⁹ VAILATTI, Carlos Augusto. Op.Cit., pp.67-68.

⁵⁰ UNTERMAN, Alan. Op. Cit., p.125.

⁵¹ BEREZIN, Jaffa Rifka. *Dicionário Hebraico-Português*. São Paulo: Edusp, 2003, p. 497.

⁵² HATZAMRI, Abraham & HATZAMRI, Shoshana More. *Dicionário Português-Hebraico e Hebraico-Português*. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer Ltda, 1991, p. 245.

significados alternativos de *'āzā'zēl*, conforme visto anteriormente, ou seja, “deus (demônio?) irado”. Contudo, pelo que pudemos perceber nas poucas linhas escritas acima sobre este assunto, a maneira como o judaísmo posterior entendeu esse termo ao longo dos tempos está repleta de conotações acentuadamente demonológicas.

CONCLUSÃO

Em vista de tudo o que foi dito até aqui, podemos chegar a algumas conclusões em nosso trabalho.

Primeira, apesar de não existir na Bíblia Hebraica um único termo sequer que possa ser traduzido indubitavelmente como “demônio”, os textos bíblicos estudados parecem ter preservado sob a sua “pátina textual” atual certos vestígios demonológicos conceituais antigos.

Segunda, com a possível exceção do texto de Levítico (que também pode ser incluído neste quesito), os três primeiros textos estudados descrevem Deus com feições demoníacas. Isto se deve à crença monoteísta bíblica. A existência de um *único* Deus na fé monoteísta bíblica é responsável pela ausência de um *dualismo claro* entre o bem e o mal nas páginas da Bíblia Hebraica. Ora, se o Deus da teologia oficial israelita é *único*, então Ele terá que se apresentar *necessariamente* com traços ambivalentes. Isto quer dizer que Ele será a origem tanto do bem, quanto do mal.⁵³

A terceira e última conclusão à qual chegamos neste artigo é que os textos estudados conservaram reminiscências de tradições e ritos folclóricos e/ou mitológicos muito antigos, os quais deviam retratar, em seu estágio primitivo, as

⁵³ VAILATTI, Carlos Augusto. Op. Cit., p. 61. Alguns textos bíblicos que atestam este conceito de ambivalência divina são: 1 Sm 1.5,6; 2.6,7; 16.14,23; 2 Sm 24.1; 1 Rs 22.23; Jó 1.21; 5.17,18; 42.11; Is 45.5-7 etc.

relações conflituosas existentes entre os seres humanos e os seus inúmeros problemas/medos diários pessoais (como, por exemplo, efetuar a simples travessia de um rio – Gn 32.22-32). Tais relações acabaram sendo vistas, posteriormente, como pertencentes ao âmbito de atuação dos poderes supra-humanos (tais como *divindades* ou *demônios*), os quais, passou-se a acreditar, podiam interferir de alguma forma na esfera das atividades humanas, quer protegendo as pessoas, quer atacando-as ou ameaçando-as. O *medo* e a *insegurança* do homem bíblico antigo diante de tais ameaças nos ajudam a entender *porquê* ele empregou “rituais de sangue” (cf. Êx 4.24-26; 12.12-13,21-23) e “rituais de apaziguamento da ira da divindade/do demônio” (cf. Lv 16.8,10,26) em alguns momentos de sua história.

Ora, independentemente da opinião adotada pelo (a) leitor (a), de uma coisa estamos certos: apesar de saber que a arqueologia bíblica jamais conseguirá desenterrar um *demoniozinho* sequer, não há como negar o fato de que *eles* estiveram lá.

Bibliografia

ALMEIDA, João Ferreira de. (trad.). *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ALTER, Robert. *Genesis: Translation and Commentary*. New York / London: W. W. Norton & Company, Inc., 1996.

BALANCIN, Euclides Martins & STORNILOLO, Ivo. *Como Ler o Livro do Êxodo: o caminho para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1990.

BEREZIN, Jaffa Rifka. *Dicionário Hebraico-Português*. São Paulo: Edusp, 2003.

BOTTERWECK, G. Johannes, RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz Joseph. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. [Vol. IX]. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1998.

BOURNE, Edmund J. *Global Shift: how a new worldview is transforming humanity*. Oakland: New Harbinger Publications, Inc., 2008.

BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

CHOURAQUI, André. *Nomes (Êxodo)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *No Princípio (Gênesis)*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*. Jerusalem: Feldheim Publishers, 1999.

CLEMENTS, Ronald E. *Exodus*. [The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible]. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

CORNELLI, Gabriele. *“É um Demônio!”: o Jesus histórico e a religião popular*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 1998.

DURHAM, John I. *Exodus*. [Word Biblical Commentary]. Waco: Word Books, Publisher, 1987.

ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. (eds.). *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

EPSTEIN, Isidore. (ed.). *Soncino Babylonian Talmud*. London: The Soncino Press, 1961.

ETHERIDGE, J. W. (ed.). *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum*. [Genesis and Exodus]. London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1862.

FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas do Antigo Testamento*. Santo André: Editora Academia Cristã Ltda, 2006.

GIRAUDO, Tiago & BORTOLINI, José. (eds.). *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Sociedade Católica Internacional e Paulus, 1985.

GIRARD, Marc. *Os Símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. São Paulo: Paulus, 1997.

GRESSMANN, H. *Mose und seine Zeit*, pp.55-61. In: DURHAM, John I. *Exodus*. [Word Biblical Commentary]. Waco: Word Books, Publisher, 1987.

HARRIS, R. Laird, ARCHER, JR., Gleason L. & WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HATZAMRI, Abraham & HATZAMRI, Shoshana More. *Dicionário Português-Hebraico e Hebraico-Português*. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer Ltda, 1991.

HOLLADAY, William L. (ed.). *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company / Leiden, E. J. Brill, 1988.

JÁNOS II, Pal. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1979.

KAISER, JR., Walter C. *A History of Israel*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1984.

KILPP, Nelson. *Os Poderes Demoníacos no Antigo Testamento*. In: GARMUS, Ludovico. (ed.). *Diabo, Demônio e Poderes Satânicos*. [Série Estudos Bíblicos]. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

KOSMALA, Hans. *Studies, Essays and Reviews*. Cheltenham: Brill Archive, 1978.

MASSEY, Gerald. *A Book of the Beginnings*. [Vol.1]. New York: Cosimo Publications, 2007.

PAGOLU, Augustine. *The Religion of the Patriarchs*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. [Volumes 1 e 2]. São Paulo: Aste / Targumim, 2006.

RAHLFS, Alfred. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

SCHMIDT, Werner H. *A Fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

UNTERMAN, Alan. *Dicionário Judaico de Lendas e Tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

VAILATTI, Carlos Augusto. *Manual de Demonologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

WAKEMAN, Mary K. *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*. Leiden: E. J. Brill, 1973.

WENHAM, Gordon J. *Genesis 16-50*. [Word Biblical Commentary]. Vol.2. Dallas: Word Books, Publisher, 1994.

Revista Vértices No. 12 (2012)

Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

ZAJAC, Motel. (trad.). *Shemot com Rashi Traduzido*. São Paulo: Trejger Editores, 1993.