

## *Misticismo, xamanismo e magia na religiosidade popular da Galiléia no Movimento de Jesus*

Daniel Soares Veiga<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v12i36.50373>

**Resumo:** Este artigo se propõe a analisar a possível conexão entre os aspectos religiosos de um pseudoepígrafo judaico intitulado Livro das Parábolas de Enoque e o movimento messiânico liderado por Jesus. A referida obra foi inserida em meio a outros textos pseudoepigráficos que também discorrem sobre a personagem Enoque, compondo um extenso corpus literário conjugado em um único livro, chamado Primeiro Livro de Enoque. A metodologia da nossa pesquisa está pautada num critério comparativo entre diferentes textos da literatura judaica com aqueles inseridos no Novo Testamento. Nossa conclusão aponta para a teoria que tanto o(s) autor(es) das Parábolas de Enoque quanto o movimento profético/messiânico liderado por Jesus de Nazaré refletem aspectos da religiosidade popular/camponesa da região da Galiléia.

**Palavras-chave:** Enoque, xamanismo, profetismo, misticismo, Galiléia.

### **Mysticism, shamanism and magic at popular religiosity from Galilee on Jesus' movement**

**Abstract:** This article proposes to analyze the possible connection between the religious features of a jewish pseudoepigraph named Book of Parables of Enoch and the messianic movement led by Jesus. This work was inserted in the middle of other pseudepigraphic texts that also talk about the character Enoch, composing an extensive literary corpus conjugated in a single book, called First Book of Enoch. The methodology of our

<sup>1</sup> Possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro(2003), mestrado em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro(2005) e doutorado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro(2018). Atualmente é Professor I do Colégio Estadual Presidente Kennedy e Professor I da Escola Municipal Presidente Médici. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Antiga e Medieval. Atuando principalmente nos seguintes temas:evangelho de João, Parábolas de Enoque, divinização, dominação político/ideológica, hermenêutica, semiótica textual, messianismo, resistência, cultura oral e magia/xamanismo judaico. Email: danisoavei@bol.com.br. Orcid: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v12i36.50373>

research is based at comparative criterion between different texts from jewish literature and those texts from New Testament. Our conclusion takes the theory that both the author (s) of Parables of Enoch and the prophetic / messianic movement led by Jesus of Nazareth reflect features of the popular / peasant religiosity of the Galilee's region.

**Key-words:** Enoch, shamanism, prophetism, mysticism, Galilee.

### **Misticismo, chamanismo y magia en la religiosidad popular de Galilea en el movimiento de Jesús**

**Resumen:** Este artículo tiene como objetivo analizar la posible conexión entre los aspectos religiosos de un pseudo-epígrafe judío titulado Las parábolas del Libro de Enoch y el movimiento mesiánico dirigido por Jesús. Este trabajo se insertó en medio de otros textos pseudoepigráficos que también discuten el personaje Enoch, componiendo un extenso corpus literario combinado en un solo libro, llamado Primer libro de Enoch. La metodología de nuestra investigación se basa en un criterio comparativo entre diferentes textos de la literatura judía con los insertados en el Nuevo Testamento. Nuestra conclusión apunta a la teoría de que tanto el autor (es) de las parábolas de Enoch como el movimiento profético / mesiánico dirigido por Jesús de Nazaret reflejan aspectos de la religiosidad popular / campesina de la región de Galilea.

**Palavras chave:** Enoch, chamanismo, profetismo, misticismo, Galilea.

*Recebido em 15/10/2019 - Aprovado em 23/11/2019*

Antes de iniciarmos este artigo, cumpre primeiramente apresentarmos ao leitor quem foi Enoque e qual a sua importância na literatura pseudoepigráfica.<sup>2</sup> Enoque é o sétimo patriarca numa linhagem que descende diretamente de Adão, sendo que, de todos os patriarcas, ele é o que teve a “vida terrena” (digo vida terrena porque segundo o cânon bíblico, Enoque não morreu, mas foi arrebatado ao céu) mais curta de todas, ela durou “apenas” 365 anos. A personagem quase nem é citada na bíblia, salvo escassas referências lacônicas. Ex: Gn 4:18; 5:18-19, 21-23.

Apesar disto, temos um número razoável de referências a ele nos pseudoepígrafos judaicos, como no *Livro de Jubileus* e, principalmente, no *Primeiro Livro de Enoque* (1 Enoque) que, conforme aludimos brevemente acima, é uma coletânea de obras pseudoepigráficas redigidas por autores diferentes em períodos igualmente díspares entre

<sup>2</sup> Obras pseudoepigráficas ou simplesmente pseudoepígrafos é um termo que designa todos os textos de cunho religioso produzidos por judeus e/ou cristãos que, por terem sido considerados heréticos, foram excluídos do cânone tanto do Antigo quanto do Novo Testamento.

si.<sup>3</sup> Algumas reproduções foram encontradas nas cavernas de Qumrã, redigidas em hebraico e aramaico.

No que concerne ao *Livro das Parábolas de Enoque*, a única versão completa que chegou até nós está no idioma etíope. Estudiosos, como George W. E. Nickelsburg (2012) datam o estrato mais antigo da obra de 1 Enoque por volta de finais do século IV a.C.,<sup>4</sup> enquanto que o *Livro das Parábolas*, o único que alude a personagem do Filho do Homem, teria sido composto, segundo Pierluigi Piovanelli (2007) entre meados do século I a.C. – por volta da época da invasão parta na Judeia (40-37 a.C.), ocorrida durante a transição do reinado da dinastia asmoneia para o reinado de Herodes, O Grande –, e o final do reinado de Herodes Magno (4 a.C.), ou um pouco depois. (PIOVANELLI, 2007: 375). Lester Grabbe (2007), por seu turno, estima sua datação em algum momento logo após a invasão parta na Judeia, ocorrida em 40 a.C. (GRABBE, 2007: 397).

O Livro das *Parábolas de Enoque* compreende os capítulos 37 a 71 e nele é narrada a viagem mística empreendida pelo patriarca através das esferas celestiais até ser introduzido diante da presença de Deus, sempre conduzido por um anjo, que faz de cicerone e conselheiro de Enoque, explicando as coisas que ele vê pelo caminho. Este pseudoepígrafo contém, segundo Jonas Machado (2009), um vórtice de elementos que são considerados paradigmáticos do apocalípticismo<sup>5</sup> no tempo de Jesus: ascensão em êxtase, sensação de transformação corporal do visionário e revelação dos mistérios divinos. (MACHADO, 2009:81).

A grande importância das *Parábolas de Enoque* para a compreensão dos valores sociais e religiosos da época de Jesus é que o texto, de acordo com Jonas Machado, possibilita ao exegeta uma compreensão dos efeitos que o misticismo religioso exercia sobre determinados grupos de judeus que partilhavam de um judaísmo mais “esotérico”; judeus estes que viviam numa região do território palestinese afastada do centro do pensamento religioso tradicional (focalizado no Templo de Jerusalém, onde os sacerdotes ditavam as regras tradicionais de comportamento e pensamento que os judeus deveriam ter

---

<sup>3</sup> O Primeiro Livro de Enoque abrange ao todo as seguintes composições: *O Livro dos Anjos Observadores* (cap. 1-36), *O Livro das Parábolas* (cap. 37-71), *O Livro Astronômico* (cap. 72-82), *O Livro dos Sonhos e Visões* (cap. 83-90) e a *Epístola de Enoque* (cap. 91-107). A única composição das *Parábolas de Enoque* que sobreviveu até nós encontra-se transcrita no idioma etíope, tendo sido descoberta fortuitamente em 1773 pelo explorador escocês James Bruce (1730-1794) em uma antiga igreja na Etiópia.

<sup>4</sup> Cf. o prefácio da tradução feita por ele em conjunto com James VanderKam. Vide bibliografia.

<sup>5</sup> - Cabe aqui uma breve explicação sobre os termos *apocalíptica* e *apocalípticismo*. A apocalíptica seria uma perspectiva religiosa ou uma forma de ver os planos divinos em relação com a realidade terrena. Já o apocalípticismo seria o universo simbólico em que está inserido o movimento

acerca da natureza do divino). Esta região é a Galiléia. E aqui empregamos como modelo teórico o conceito epistemológico de micro-história, postulado por Carlo Ginzburg.

A micro-história é um aporte teórico que se define em explorar um caso muito particular de uma determinada pessoa ou pessoas ou de uma situação inusitada, delimitando suas singularidades e idiosincrasias para que se possa enxergar por trás da(s) pessoa(s) e/ou situações especiais um *sitz in lebem* de crenças, comportamentos e ideias peculiares que subjazem latentes por debaixo dos fatos históricos que somente se ocupam dos grandes eventos e personalidades. É tentador considerarmos o judaísmo padronizado do Estado-Templo de Jerusalém como o corolário de todas as crenças e práticas religiosas de todos os judeus vivendo na Palestina do século I d. C., assim como é tentador tomarmos o modelo de feudalismo francês – descrito por Jacques LeGoff – como parâmetro para entendermos o funcionamento do feudalismo de todo continente europeu.

Entretanto, do mesmo modo como o feudalismo europeu não é uma imitação em larga escala do feudalismo francês, o pensamento religioso de um sacerdote do Templo de Jerusalém não era uma unanimidade entre todos os judeus. Um bispo que chefiava uma paróquia na Genebra do século XVI possuía uma concepção de credo que ele buscava impor aos fiéis que iam à igreja católica assistir às missas. Mas tal não quer dizer que todos os genebrinos comungavam de forma passiva e automática com o credo oficial católico. As pessoas filtram tudo aquilo que ouvem e aprendem no decorrer da vida, dão suas próprias interpretações aos fenômenos que ocorrem à sua volta e muitas vezes o fazem baseadas nas suas experiências cotidianas, seja decorrente dos afazeres do trabalho, das relações comunitárias ou da observação prosaica da natureza. É o caso do fabricante de queijos Menocchio. A experiência cotidiana do surgimento de vermes do queijo putrefato servia para Menocchio explicar o nascimento dos seres vivos no meio do caos que havia antes do surgimento do universo – uma “matéria grande e indigesta” – sem precisar recorrer à intervenção de um deus. Do caos (a grande massa amorfa, correspondente a nata, a matéria-prima do queijo) nasceram os primeiros seres vivos: os anjos e mesmo Deus (que seria apenas o maior de todos os anjos); nascidos por “geração espontânea”, que era como se entendia o nascimento dos vermes a partir do queijo. (GINZBURG, 2006: 102).

Eu [Menocchio] disse que, segundo meu pensamento e crença, tudo era um caos (...) e de todo aquele volume em

apocalíptico. Este procura construir uma nova ordem no lugar da presente ordem da sociedade dominante. (MACHADO, 2009:74).

movimento se formou uma massa, do mesmo modo como o queijo é feito do leite, e do qual surgem os vermes, e esses foram os anjos. A santíssima majestade quis que aquilo fosse Deus e os outros, anjos, e entre todos aqueles anjos estava Deus, ele também criado daquela massa, naquele mesmo momento”. (GINZBURG, 2006:97).

No caso de Jesus e seus colegas galileus, o misticismo deve ter sido um componente fundamental na elaboração da sua compreensão religiosa de Deus e da natureza. Experiências místicas litúrgicas que eram normalmente associadas com uma sensação de metamorfoseamento corporal e espiritual. A narrativa contida no último capítulo do livro das *Parábolas de Enoque* (cap.71), por exemplo, pode estar relacionada com experiências de transe induzidas por hinos e orações no âmbito do misticismo judaico, um ambiente no qual o místico experimenta uma transmutação que se manifesta em sensações corporais de fogo e luz.

O Filho do Homem representaria – conforme nos é desvelado no capítulo 71 – este desejo latente, materializado ritualmente, que procurava direcionar a vivência social e religiosa dos crentes para que eles pudessem enfrentar a crise de identidade pela qual o judaísmo vinha passando desde a sua anexação ao universo helenístico; primeiramente com os gregos e mais tarde com os romanos. (MACHADO, 2009:102).

Uma das facetas mais antigas da religião hebraica era a crença na existência de seres intermediários que, configurando-se em elos de ligação entre os mundos divino e humano, atuavam de modo dissêmico, ora trazendo consigo as maldições ou bênçãos sobre os homens, conforme o comportamento justo ou vil perpetrado por eles; ora agindo como vetor oposto, isto é, encaminhando aos deuses as súplicas e/ou indagações dos meros mortais. Com o tempo foi se gestando no judaísmo a ideia de que alguns seres humanos especiais detinham o privilégio de ascenderem à morada divina e compartilhar do conhecimento de Deus para difundi-lo entre os viventes, mormente em ocasiões de cataclismas que ameaçavam a existência humana. Surgiram daí as crenças nas profecias e a admiração pelos profetas. Segundo John D. Crossan (1994), o profetismo é mais do que a simples divulgação do que está por vir. O profetismo expressava o desejo dos oprimidos de se livrar da sua opressão. Neste viés, o passado era idealizado como um tempo idílico, de paz e harmonia. O profetismo tinha, então, como motivação um retorno ao passado, mas este retorno só seria possível mediante uma regeneração completa dos costumes e do resgate de uma ética que os contemporâneos dos profetas teriam supostamente perdido. (CROSSAN, 1994:139-140).

Os conhecimentos adquiridos (que o idioma grego chancelará por meio do vocábulo *apocalipse – revelação*) poderiam assumir o verniz de sentenças condenatórias inelutáveis ou poderiam se manifestar como anúncios de uma era alvissareira que se avizinhava àquela geração. No judaísmo, o patriarca Enoque é considerado como um dos homens agraciados com a dádiva de alcançar o patamar supraterrâneo da dimensão divina; narrativa que integra logo o primeiro livro da Torah<sup>6</sup>, onde se diz que “*Enoque andou com Deus*” (Gn 5:24). O mote da sua ascensão celestial servirá de matéria-prima para que o(s) autor(es) das *Parábolas de Enoque* o revistam de um estatuto que culmina por distanciá-lo da sua natureza carnal, fazendo-o se aproximar da natureza divina.

O artifício literário empregado para se operar tamanho deslocamento consiste em identificar Enoque com a entidade do Filho do Homem, que já se encontrava ao lado de Yahweh antes mesmo da criação do universo. Cria-se, assim, um silogismo onde se se aceita que um ser humano possa vir a se tornar um ser transcendental; o inverso também é verdadeiro. Temos, portanto, a premissa que permitirá aos judeus do século I d.C. (em particular os membros da comunidade joanina) a possibilidade de enxergar em Jesus ser ele “O Filho do Homem” preexistente ao universo – hipótese que comprovaremos ao longo da tese –; um conceito que João explora já no início do seu evangelho, quando ele escreve que “o verbo<sup>7</sup> se fez carne e habitou entre nós”. (Jo 1:14). O historiador Lester Grabbe (2007), analisando o conteúdo das *Parábolas de Enoque*, argumenta que a literatura sapiencial e o julgamento escatológico, no qual os maus são punidos e os justos recompensados logo após a morte, estão entre os aspectos centrais do texto. (GRABBE, 2007: 397).

Segundo Leslie Walck (2007), existem muitos pontos de contato entre o Filho do Homem joanino e o Filho do Homem enoquiano. São eles: a) ambos têm autoridade para julgar, b) o Filho do Homem enoquiano e o seu correspondente joanino são ao mesmo tempo ascendentes e descendentes, celestiais e terrestres, divinos e humanos, c) os anjos de Deus mantêm, sempre de alguma forma, uma relação estreita com ambos, e finalmente, d) as duas entidades fornecem alimento para os pobres e os famintos – em João tal fenômeno ocorre na multiplicação dos pães; enquanto que nas *Parábolas de Enoque* o mesmo ocorre quando o Filho do Homem providencia o banquete para celebrar o destino dos eleitos. (WALCK, 2007: 335).

<sup>6</sup> A Torah corresponde aos cinco primeiros livros da bíblia, dispostos na seguinte ordem: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.

<sup>7</sup> O termo “verbo” é, na verdade, uma adaptação do vocábulo grego *logos*, cuja tradução literal é “palavra”. Esta definição, entretanto, foi evoluindo ao longo dos séculos, adquirindo várias nuances e significados diferentes, dependendo do seu emprego semântico dentro de uma determinada corrente filosófica.

Digno de nota, porém, são os dados geográficos do texto, que o situam na paisagem da Galileia. Quando os anjos pecadores descem à Terra, o primeiro lugar onde eles aterrissam é no cimo do Monte Hermon, localizado ao norte da Galileia, o que nos leva a crer que aquela região possuía alguma conotação especial para os membros do círculo enoquiano: “Eles [os anjos pecadores] eram ao todo duzentos e eles desceram sobre o cimo do Monte Hermon” – 1 En 6:8. Mas as alusões à topografia da Galileia não cessam por aí. Quando Enoque retorna da sua viagem celestial trazendo consigo a resposta divina às petições dos Anjos Observadores, ele dirige-se precisamente para as “águas de Dan, que localizam-se a sudoeste do Hermon.” – 1 En 13:7.

Mordechai Aviam (2013) chama a atenção de que o Monte Hermon já era uma montanha sagrada desde os tempos bíblicos com o nome de Baal Hermon – Jz 3:3 – o que sugere que lá havia um culto de adoração ao deus cananeu Baal. Baseado em informações da agricultura e da botânica características do ecossistema galileu presentes nesta parte do *Primeiro Livro de Enoque*, Mordechai Aviam levanta a tese de que o pseudoepígrafo foi compilado na Galileia. Em 1 En 10:19 fala-se de uma terra abastecida de videiras e de oliveiras em tão grande quantidade que delas se produzem vinho e azeite com extrema abundância. A Galileia, no período helenístico, era conhecida como um território pródigo na fabricação de vinho e azeite. Para complementar, 1 En 31:2 menciona amendoeiras e 1 En 32:4 cita a existência de carobeiras, árvores típicas da Galileia. Acrescentemos a isto as referências a Dan e ao Monte Hermon, e a ligação do texto enoquiano com o panorama galilaico fica bastante reforçada. Na opinião de Mordechai Aviam, o *Livro dos Anjos Observadores*, que integra o pseudoepígrafo do *Primeiro Livro de Enoque*, é um produto cultural galileu. (AVIAM, 2013: 161).

Sob nossa perspectiva, um ponto de partida válido para dirimirmos esta incógnita quanto a origem das *Parábolas de Enoque* é a ausência neste pseudoepígrafo de certas referências geográficas que qualquer leitor esperaria encontrar em um texto judaico. Podemos inferir ser improvável que o livro das *Parábolas de Enoque* tenha sido escrito na Judeia, pois nem Jerusalém, nem qualquer outra cidade da Judeia dotada de um mínimo de simbolismo religioso (Belém, Hebron, etc.) são referidas na respectiva obra. Sequer o Templo de Jerusalém é mencionado.

Quanto a um possível vínculo com a Galileia, encampamos o estudo de Robert Wilson (1980), qual seja, o fato de Enoque agir como o portador de veredictos condenatórios emitidos por Deus (ou pelos seus anjos) o aproxima de um tipo de discurso – o discurso de julgamento – que era peculiar aos profetas da tradição efraimita<sup>8</sup>,

---

<sup>8</sup> A tribo de Efraim ocupava o território correspondente ao norte do Reino de Israel, abarcando parte do território da Galileia e também da Samaria.

cujo nome mais notório é o do profeta Elias. De acordo com o Primeiro Livro de Reis, Elias era natural de Galaad (1 Rs 17:1), um território contíguo a Galileia, situado a leste do rio Jordão. Consoante Robert Wilson, este modelo de discurso tinha a sua estrutura constituída por três estágios: 1) o envio de um mensageiro, 2) a acusação e 3) o anúncio de um julgamento irrevogável. (WILSON, 1980:142).

Segundo Joseph Blenkinsopp (1996), a fórmula introdutória usada nos discursos proféticos imitava o protocolo usado nas comunicações oficiais oriundas de uma corte real, significando que os profetas viam a si mesmos como emissários. (BLENKINSOPP, 1996: 29-30). A linguagem profética, que tem como estilo as fórmulas de acusação e veredicto, é a linguagem das relações internacionais expressas nos tratados que envolviam reinos suseranos e seus estados vassalos. Em vista dos frequentes tratados que passaram a ser feitos e desfeitos (conforme podemos ler no Livro de Oséias: Os 10:4 e Os 12:1) entre o Reino de Israel e a Assíria – antes dela conquistar os israelitas –, e que se tornaram ainda mais corriqueiros a partir da conquista assíria do Reino de Israel (que correspondia aos territórios da Galileia e da Samaria), ocorrida em 733/32 a.C.; o uso de uma linguagem recheada de preceitos legais e de jurisprudência começou a imperar nos discursos dos profetas que habitavam aquela região. (BLENKINSOPP, 1996: 90).

A partir de então, cada vez que um profeta transmitia sua mensagem, estas mensagens eram sempre pautadas pelo uso de imperativos, inerentes a linguagem jurídica que formalizava estes mesmos acordos internacionais. O emprego de uma sintaxe imperativa, que passou a definir as mensagens comunicadas pelos profetas, fazia parte do código jurídico que tornou-se familiar entre os israelitas, sobretudo após a dominação assíria da região. Esta fórmula de escrita imperativa pode ser encontrada nas correspondências reais expedidas pelos monarcas do Império Assírio. (MULLEN, 1980: 221). A expansão assíria foi a responsável por disseminar entre os israelitas o *corpus* jurídico que os assírios vinham utilizando há séculos e que deitava suas raízes no Código de Hamurábi. Criado na Babilônia por volta do século XVIII a.C., o Código de Hamurábi ainda era o “*vade mecum*” que servia de balizamento para os ditames jurídicos que foram gradualmente absorvidos pela maior parte dos povos do Oriente Próximo. A sua influência na modelagem do discurso dos profetas israelitas pode ser percebida nesta breve comparação<sup>9</sup>:

---

<sup>9</sup> As citações dos trechos do Código de Hamurábi foram retiradas da tradução feita para o português por Emanuel Bouzon, em *O Código de Hamurábi*, edição de 2001. Vide bibliografia.

§ 1 – Se um awîlum<sup>10</sup> acusou um outro awîlum e lançou sobre ele suspeita de morte mas não pôde comprovar: o seu acusador será morto.

§ 6 – Se um awîlum roubou um bem de propriedade de um deus ou do palácio: esse awîlum será morto; e aquele que recebeu de sua mão o objeto roubado, será morto.

§ 14 – Se um awîlum roubou o filho menor de um outro awîlum: ele será morto.

§ 17 – *Se um awîlum prendeu, em campo aberto, um escravo ou escrava fugitivo e o conduziu ao seu dono: o dono do escravo dar-lhe-á dois siclos de prata.*

§ 19 – Se ele reteve esse escravo em sua casa e depois o escravo foi preso em sua mão: esse awîlum será morto.

Nestes cinco exemplos selecionados por nós, podemos denotar que o código penal de Hamurâbi possuía uma estrutura dística: primeiramente, delimita-se o crime que foi cometido para, em seguida, lavar-se a punição correspondente. Não por acaso, quando os profetas do Reino de Israel emitiam seus pronunciamentos, suas reprimendas imitavam o modelo judiciário do Código de Hamurâbi, que tornou-se corrente na parte setentrional da Palestina. O Primeiro Livro de Reis deixa isto bem claro:

Um dos filhos dos profetas [que viviam no Reino de Israel] disse a seu companheiro, por ordem de Iahweh: “Fere-me!”, mas este recusou-se a feri-lo. Repliou-lhe ele: “Porque não obedeceste a voz de Iahweh, logo que te afastares de mim um leão te matará”; logo que ele se afastou, um leão o encontrou e o matou.

(1 Rs 20:35-36).

O trecho a seguir narra a condenação feita pelo mesmo profeta da citação acima, desta vez dirigida contra o rei israelita Acab, depois que ele, ao derrotar os arameus, sob as instruções dos profetas, resolveu poupar o rei arameu Ben-Adad, sobre quem Iahweh havia decretado sua perdição:

---

<sup>10</sup> O *awîlum* representava, na sociedade babilônica, o homem livre, o cidadão em pleno uso dos seus direitos. (BOUZON, 2001: 46).

Ao passar o rei [Acab], ele [o profeta] gritou-lhe: “Teu servo ia a combate quando alguém saiu das fileiras e trouxe-me um homem, dizendo: ‘Guarda este homem! Se ele desaparecer, tua vida responderá pela sua ou, então, pagarás um talento de prata’. Ora, enquanto teu servo estava ocupado aqui e ali, o outro desapareceu”. O rei de Israel disse-lhe: “Esta é a tua sentença! Tu mesmo a pronunciaste”. E, sem demora, o homem tirou a atadura que trazia sobre os olhos e o rei de Israel reconheceu que ele era um dos profetas. Ele disse ao rei: “Assim fala Iahweh: porque deixaste escapar um homem que eu tinha votado ao anátema, tua vida responderá por sua vida e teu povo por seu povo”.

(1 Rs 20:39-42)

A semelhança entre o presságio vaticinado pelo profeta israelita e o modelo jurídico do Código de Hamurábi é impressionante. E mesmo Elias não escapou à sua influência. Quando o rei Acab assassinou Nabot para tomar-lhe o campo onde ele cultivava suas vinhas (1 Rs 21:8-16), o profeta Elias se sentiu compelido a pronunciar uma sentença condenatória contra o rei:

Mataste e ainda por cima roubaste! Por isso, assim fala Iahweh: “No mesmo lugar em que os cães lamberam o sangue de Nabot, os cães lamberão também o teu”. [...] Porque te deixaste subornar para fazer o que é mau aos olhos de Iahweh, farei cair sobre ti a desgraça: varrerei a tua raça, exterminarei os varões da casa de Acab, ligados ou livres em Israel.

(1 Rs 21:19-21)

Sendo oriundo da parte mais setentrional do Reino de Israel, vizinho ao território galileu, Elias está inserido nas lendas e folclores da Galileia. E embora Enoque não esteja, no Antigo Testamento, associado a uma região específica; há uma certa convergência entre os dois personagens, o patriarca Enoque e o profeta galileu Elias, que merece uma explanação.

No capítulo 19 do Primeiro Livro de Reis, Elias dirige-se ao monte Horeb com a intenção de encontrar Deus. Chegando lá, é dito que Elias passou a noite no monte (1 Rs 19:9). O trecho seguinte nos diz que Iahweh lhe dirigiu a palavra, indagando a Elias o que ele fazia ali e o profeta responde, enumerando as razões que o induziram a subir ao Horeb. (1 Rs 19:9-10). Iahweh, então, lhe ordena que saísse da gruta (1 Rs 19:11) e Elias obedece. A próxima cena nos apresenta Elias presenciando uma série de fenômenos meteorológicos:

caminhou quarenta dias e quarenta noites até a montanha de Deus, o Horeb. Lá ele [Elias] entrou numa gruta, onde passou a noite. [...] E eis que Iahweh passou. Um grande e impetuoso furacão fendia as montanhas e quebrava os rochedos diante de Iahweh, mas Iahweh não estava no furacão; e depois do furacão houve um terremoto, mas Iahweh não estava no terremoto; e depois do terremoto um fogo, mas Iahweh não estava no fogo. [...] Quando Elias o ouviu [Iahweh], cobriu o rosto com o manto, saiu e pôs-se à entrada da gruta.  
(1 Rs 19: 8-9,11-13).

Depois que todos estes fenômenos se sucedem, lemos que Iahweh faz a mesma pergunta que fizera anteriormente a Elias e o profeta responde exatamente como na vez anterior, repetindo palavra por palavra, formando uma duplicata textual. (1 Rs 19:13-14). Esta duplicata – que de uma premissa lógica só serviria para tornar o texto enfadonho e cansativo – pode ter a sua justificativa se interpretarmos que a primeira conversa entre Iahweh e Elias ocorreu apenas no sonho de Elias (afinal, o versículo 9 nos informa que Elias passou a noite – isto é, dormiu – na gruta).

As cenas posteriores, que descrevem as visões de Elias, presumivelmente tomaram lugar quando o profeta já havia despertado e, com a mensagem onírica ainda na memória, ele busca impacientemente por Iahweh no furacão, no terremoto e no fogo mas, para a sua surpresa (assim podemos deduzir devido à insistência do autor do texto), Iahweh não está em nenhum deles, o que deve tê-lo feito voltar, desapontado, para o interior da gruta, para somente sair novamente dela quando, enfim, ele escuta a voz de Iahweh.

Iremos delinear aqui uma articulação entre o retrato do profeta Elias, tal como descrito no Antigo Testamento, e o retrato do patriarca Enoque segundo o *Livro das*

*Parábolas de Enoque*. Neste pseudoepígrafo, o autor comenta que durante sua primeira viagem celestial Enoque é informado de que os ventos são movidos por espíritos (termo que na obra designa as entidades angelicais) e que estes mesmos ventos regulam os outros fenômenos naturais, como os raios, os trovões e as chuvas:

E o vento da geada é o seu próprio anjo,  
e o vento do granizo é um bom anjo.  
O vento da neve é libertado por causa do seu poder;  
e o espírito nele é especial.  
(1 En 60:17-18)

[...] e o trovão e o raio não são separados.  
E embora eles não sejam um,  
pelo vento os dois andam juntos e não são separados.  
Posto que quando o raio reluz, o trovão proclama sua voz,  
e o vento, ao mesmo tempo, leva-o a descansar.  
[metáfora: empurra o som para longe].  
[...] E o vento da neblina não se mistura com os  
ventos da  
geada e do granizo.  
[...] E o vento do orvalho habita nos confins do céu,  
e ele está conectado com as oficinas da chuva  
[metáfora: lugar onde as chuvas têm sua origem] [...] e suas nuvens [de chuva] e as nuvens da neblina estão associadas [pelos ventos],  
e uma robustece a outra.  
(1 En 60:14-15, 19-20)

Faz sentido o entusiasmo de Enoque quando, logo no início da sua jornada celestial, ele começa a perceber a real dimensão do segredo divino guardado pelos raios, os ventos, as nuvens, o orvalho e o trovão. (1 En 41:3). Este segredo se expressa no fato de que, nas *Parábolas de Enoque*, Deus é chamado de o “Senhor dos Espíritos” (1 En 48:2-3; 59:1-2; 61:8,11,13; 62:2; 69:26, etc.). Por conseguinte, isto implica dizer que é Deus quem comanda os ventos e, com eles, influi sobre os demais fenômenos meteorológicos (trovões, raios, geadas, nevascas, neblinas, chuvas); ao mesmo tempo em que Ele – contraditoriamente – não pode ser diretamente encontrado nesses fenômenos em si, uma

vez que por trás de cada fenômeno está apenas um espírito (ou anjo) que foi designado por Deus.

Conforme pudemos ler no Primeiro Livro de Reis, Elias foca a sua atenção no furacão, no terremoto (seria o ribombar do trovão estremecendo a terra?) e no fogo (raios), como que numa tentativa angustiante para localizar neles a presença de Deus; sem, contudo, obter êxito. É preciso, então, que um desalentado Elias ouça a voz de Iahweh para só assim ele se animar e se posicionar na entrada da gruta.<sup>11</sup>

Chamemos a atenção do leitor para um aspecto interessante: se o *Livro das Parábolas de Enoque* está eivado de elementos meteorológicos; no caso do evangelho de João (e dos sinópticos), o fenômeno meteorológico mais recorrente são as tempestades, cujas menções vêm sempre acompanhadas de alusões a ventos fortes (Mc 4:37, Lc 8:23, Jo 6:18). Fato intrigante é que nos evangelhos os relatos de tempestades ocorrem somente quando Jesus e seus discípulos estão singrando o Mar da Galileia: Mc 4:35-41, Mt 8:23-27 e Lc 8:22-25. Sabemos que muitos dos discípulos de Jesus eram pescadores, ou seja, pessoas que tinham na pesca o seu meio de sobrevivência.

Tempestades sempre foram um transtorno para os pescadores, já que além do risco de naufrágio, elas dificultam a pesca, pois a tendência dos peixes é a de se afastarem das águas revoltas da superfície e nadarem para as águas mais calmas das profundezas. Ser capaz de controlar as tempestades significava, portanto, garantir a sobrevivência não só dos pescadores, mas também dos habitantes de todas as aldeias que dependiam, direta ou indiretamente, da atividade pesqueira para o seu sustento.

Decerto, um xamã (ou milagreiro) galileu que fosse capaz de comandar tempestades, granjearia um alto *status* naquela sociedade. Neste ponto, os evangelhos de Marcos, Mateus, Lucas e João são unânimes em relatar que Jesus exercia um poder absoluto sobre as mudanças climáticas que afetavam o Mar da Galileia.<sup>12</sup> Obviamente, não compete a nós, como historiadores, analisarmos a fenomenologia do suposto milagre em que Jesus aplaca a tempestade, haja vista que tais relatos têm por finalidade subsidiar a fé dos crentes no poder messiânico de Jesus. Eles cumprem, portanto, uma função

<sup>11</sup> A exemplo de Elias, dois magos/profetisas da Galileia – Honi ha' Meagel (que viveu no século I a.C.) e Hanina ben Dosa (que viveu no século I d.C.) – apelavam para a ocorrência de fenômenos naturais, notadamente a chuva, como um meio de se estabelecer uma conexão com Deus. De maneira idêntica a Elias em 1 Rs 17:1, ambos conjuravam Deus para que Ele fizesse chover, de acordo com a vontade deles. Para Honi ha' Meagel e Hanina ben Dosa, a materialidade da chuva em atendimento às suas petições era o sinal inequívoco da intervenção divina. Sobre estes dois personagens, ver CROSSAN, John D. *O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo*. RJ: Imago, 1994, pp. 178-193.

<sup>12</sup> Exemplo mais notório é quando Jesus acalma a tempestade que ameaçava virar o barco onde ele e seus discípulos estavam: Mc 4:35-41, Mt 8:23-27 e Lc 8:22-25.

teológica que prescinde de uma historicidade e que está fora do alcance de uma análise epistemológica historicista. A pergunta que o historiador deve fazer não é se o milagre existiu ou não. O que o historiador deve se questionar é se por trás do elemento fantasioso da narrativa não existe algum resquício do que poderia ser um aspecto de um misticismo galilaico ou até mesmo de um xamanismo galilaico. Embora a narrativa que descreve Jesus cessando a tempestade seja irreal do ponto de vista histórico, a semiótica textual pode nos auxiliar, lançando um pouco de luz sobre a existência de um misticismo/xamanismo galilaico, do qual Jesus pode ter partilhado e praticado, o que o tornaria, ele próprio, um xamã galileu. É nesta empreitada que articularemos o milagre da tempestade, conforme ele é contado na narrativa marcana, com o exorcismo do endemoninhado geraseno consoante este é relatado no mesmo evangelho de Marcos, tendo sido inserido no capítulo subsequente. Partindo daí, estaremos aptos a extrair algumas conclusões intrigantes.

Sobreveio então uma tempestade de vento (λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου), e as ondas se jogavam (ἐπέβαλλον) para dentro do barco, e o barco já estava se enchendo. [...] Eles [os discípulos] o acordam [a Jesus] e dizem: “Mestre, não te importa que pereçamos? Levantando-se, ele conjurou severamente o vento e disse ao mar: “Silêncio! Quieto!” Logo o vento serenou e houve grande bonança.  
(Mc 4:37-39)

Se tivéssemos que traduzir a expressão λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου de forma *ipsis litteris*, deveríamos então ler uma “**grande** tempestade de vento”. Mas se prestarmos atenção na frase, nós notamos que o adjetivo μεγάλη poderia ser descartado sem nenhum problema e, em vez disto, teríamos a expressão λαῖλαψ ἀνέμου (tempestade de vento). Esta é, aliás, a tradução adotada pela bíblia. Ocorre que o vocábulo μεγάλη, que se traduz literalmente como “grande”, neste caso específico, também pode significar que se tratava de uma tempestade descomunal, com o sentido de “bastante feroz” ou “violentíssima”. O evangelista empregou o termo μεγάλη com o fim explícito de ressaltar que aquela não era uma tempestade normal, mas sim uma tempestade de uma magnitude excepcional, fora do comum, brutal o bastante para afundar o barco dos pescadores. Comparemos agora com o episódio do exorcismo do endemoninhado geraseno, narrado no mesmo evangelho:

Logo que Jesus desceu do barco, caminhou ao seu encontro, vindo dos túmulos, um homem possuído por um espírito impuro: habitava no meio das tumbas e ninguém podia dominá-lo, nem mesmo com correntes. Muitas vezes já o haviam prendido com grilhões e algemas, mas ele arrebatava os grilhões e esraçalhava as correntes, e ninguém conseguia subjugá-lo. [...] [Após o exorcismo] Foram até Jesus e viram o endemoninhado sentado, vestido e em são juízo...

(Mc 5:2-4;15)

Existe nestes dois relatos um ponto convergente: a ferocidade, a violência, a selvageria e a força que caracterizam tanto a tempestade quanto o indivíduo possuído pelo espírito. Curiosamente, esta é a única estória existente nos evangelhos acerca de um homem obsidiado por um demônio que se detém a descrever a fúria e a força sobre-humana do sujeito possuído.<sup>13</sup> Tendo observado estes aspectos em comum entre os dois relatos, podemos nos perguntar: teria sido uma simples coincidência o evangelista ter inserido a estória do endemoninhado geraseno logo após a narrativa do milagre da tempestade? Presumindo que existe um elo entre estas duas narrativas, podemos nos questionar: qual é o fundamento do *script* do evangelho marciano que uniria estas duas estórias?

É pertinente teorizarmos que nós tenhamos aqui uma construção hermenêutica sobre o que poderia muito bem ser um pensamento xamânico dos galileus que viviam às margens do Mar da Galileia (especialmente os pescadores, habituados com as inúmeras tormentas, típicas da região) acerca dos ventos e das tempestades que fustigavam (e ainda fustigam) aquele território, qual seja, de que eles são comandados por espíritos poderosos.

Segundo Mircea Eliade (1998), o que caracteriza um xamã ou mago é a capacidade de controlar o fenômeno do êxtase. O xamã tem o dom da cura justamente porque conhece as técnicas do êxtase. O êxtase é entendido por Mircea Eliade como a faculdade que o xamã possui de fazer com que sua alma possa abandonar o corpo e vagar por incomensuráveis distâncias dentro de uma “geografia mística ou cosmológica”, na qual ele conhece os caminhos para entrar e sair de vários mundos sobrenaturais. O conhecimento desta “rota espiritual” torna-o apto a resgatar do além as almas dos

---

<sup>13</sup> Mateus (Mt 8:28-34) e Lucas (Lc 8:26-39) são variações da narrativa marciana.

doentes raptadas por demônios ou espíritos. Não é à toa que Mircea Eliade define o *além* (numa perspectiva geográfica) como "a terra dos espíritos". (ELIADE, 1998: 390).

Quanto ao conceito de magia, ele tem a sua definição com base na antropologia, que emprega o conceito de *mana*. O *mana*, na definição da antropologia, é uma força que reside em objetos especiais ou em determinados conhecimentos, acessíveis apenas a indivíduos especiais, cujo domínio permite ao mago realizar milagres. O mago é um canal, um médium, por onde essa força se manifesta. Entretanto, para que o mago tenha acesso a tal poder, ele deve ter um "conhecimento dos poderes divinos que regem o cosmos". Em suma, se alguém sabe quem são realmente os deuses da sua mitologia (e sabe porque tem contato direto com eles através do êxtase), tem acesso a energia que eles possuem. (CORNELLI, 2006:93).

Partindo-se deste sentimento de medo e respeito dos galileus pelas tempestades, podemos especular se, do ponto de vista antropológico, faria parte do entendimento deles de que os mesmos espíritos que turbinavam os ventos, "enlouquecendo-os", não poderiam também se apossar do corpo de uma pessoa, alterando o seu estado psicossomático, "enlouquecendo-a" e tornando-a bem mais forte do que uma pessoa normal.<sup>14</sup> Em suma, os mesmos espíritos que são capazes de fortalecer e enfurecer os ventos e, conseqüentemente, as ondas do mar, tornando-os incontroláveis a ponto de poder virar um barco sem que ninguém consiga dominá-los; seriam capazes de possuir o

---

<sup>14</sup> Podemos fazer uma analogia com a tribo indígena dos Ikolen, que habita nos afluentes do Rio Ji-Paraná, na divisa entre os estados de Rondônia e Mato Grosso. Para os Ikolen, cada trecho de rio é ocupado por espíritos, chamados *Gonjan-ei*, que residem no fundo dos rios e tomam conta dos peixes (que para os *Gonjan-ei* são os seus animais sagrados por excelência) e de toda a fauna aquática. Estes mesmos espíritos são responsáveis pelas chuvas, trovões e tempestades. Aqui, a relação entre a pesca e as tempestades fica evidente na medida em que a escassez de chuvas diminui o volume de água nos rios e igarapés, reduzindo drasticamente a quantidade de peixes, que servem de alimento para as aldeias. Isto faz com que os *Gonjan-ei* sejam respeitados e temidos pelos Ikolen, haja vista que eles ajudam na sobrevivência da tribo. Entretanto, qualquer atitude de desrespeito a estes espíritos desperta neles a ira e sua consequente represália, que pode vir tanto na forma de distúrbios climáticos e tempestades violentas quanto na forma de enfermidades. No que se refere às doenças, os Ikolen acreditam que elas são causadas quando os *Gonjan-ei*, ao se vingarem, "roubam" as almas das pessoas e as levam para o seu mundo subaquático. A ação de "roubar" a alma implica na dedução lógica de que os *Gonjan-ei* têm a capacidade de invadir os corpos dos indivíduos. O resultado disto é que as vítimas dos *Gonjan-ei* adoecem e definham, podendo vir a falecer. Portanto, assim como entre os galileus contemporâneos de Jesus pode ter existido a crença de que os espíritos que comandavam os ventos e as tempestades (facilitando ou dificultando a pesca) podiam entrar nos corpos de certas pessoas, alterando sua condição física e psicológica; igualmente para os Ikolen existem entidade espirituais que, da mesma maneira que fornecem alimento aos membros da tribo através do controle das chuvas, também são capazes de ações maléficas, possuindo o corpo de alguém e causando, com isso, mudanças negativas no estado corporal do indivíduo.

Fonte: Povos Indígenas do Brasil. In: <https://pib.socioambiental.org/pt>

corpo de uma pessoa, tornando-a furiosa e forte o bastante para arrebentar correntes e deixar os demais impotentes para subjugar-lo.<sup>15</sup> Foi esta a mensagem que Marcos quis transmitir ao inserir o relato do endemoninhado gerado logo a seguir ao milagre da tempestade acalmada. Tanto que nos dois casos, Jesus acaba apaziguando seus dois oponentes: o vento e o sujeito possuído.

E neste ponto, reforçamos o paralelismo entre o ofício da manufatura do queijo pelo moleiro Menocchio e o ofício da pesca, exercido pelos companheiros de Jesus, no tocante à influência que ambas as atividades exerceram na modelação da visão religiosa dos limites e da intervenção divina nos assuntos mundanos. O pensamento e as opiniões de Menocchio sobre assuntos concernentes à natureza de Deus, expressos perante seus inquisidores, deixam isso bem claro. De acordo com Menocchio, Deus não fez nada. Quem pôs mãos à obra na formação do mundo foram os “operários” (os anjos), que não tinham sua origem em Deus, mas naquela massa láctea que Menocchio descreveu como “a mais perfeita substância do mundo”; assim como os vermes nascem do queijo. (GINZBURG, 2006:110).

### **Conclusão**

A similaridade entre o pensamento religioso das *Parábolas de Enoque* acerca dos fenômenos naturais e o viés xamânico do grupo que orbitava ao redor de Jesus é inegável! Em síntese, o desejo latente de procurar pela presença divina nos fenômenos da natureza (sobretudo os meteorológicos), aproxima os magos/profetisas galileus Elias, Jesus, Honi ha' Meagel e Hanina ben Dosa (e, por extensão, o profetismo galilaico) da personagem Enoque no *Livro das Parábolas*; sugerindo senão uma origem, pelo menos uma influência das tradições e do folclore da Galiléia sobre o redator das *Parábolas de Enoque*.

Desta feita, o estudo reforça a ideia de que, sob o verniz de um judaísmo devidamente codificado dentro de escritos considerados sagrados por uma hierarquia sacerdotal, vicejava um tipo de religiosidade mágico/camponesa que não se pautava segundo regras fixas e definidas, ditadas de cima para baixo por um aparato sacerdotal.

Esta religiosidade mágico/camponesa possuía uma pujança própria que dispensava a panóplia de um clero e de um santuário sagrados, haja vista que os aldeões, camponeses e/ou pescadores, direcionavam suas crenças de um modo bem mais

---

<sup>15</sup> - A semântica dos termos “violência”, “doença”, “sofrimento”, “desespero”, “morte” e correlatos tinha um significado simbólico psicologizante que refletia a situação de opressão e exploração a que os judeus da época de Jesus vinham experimentando por estarem submetidos ao jugo da dominação romana. Tanto é assim que em Marcos, quando indagado por Jesus acerca do seu nome, o demônio obsessivo responde: “Meu nome é *legião*, porque somos muitos”. (Mc 5:9). Legião era justamente a maneira como se organizavam as unidades do exército romano.

pragmático, isto é, suas crenças não eram pautadas pelo “saber sem vida da erudição” (nas palavras de Foucault); mas eram vivenciadas na plenitude da sua praticidade na medida em que elas contribuía para dar um sentido à própria sobrevivência do homem comum.

### **Documentação**

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução de Tiago Giraudo (5ª ed.). SP: Paulus, 1996.
- CÓDIGO DE HAMURÁBI. Tradução de Emanuel Bouzon (9ª. edição). Petrópolis: Vozes, 2001.
- JOSEPHUS. *The Jewish Antiquities*. Translated by William Whiston. [S. I.]: BN Publishing, 2010.
- \_\_\_\_\_. *The Jewish War*. Trans. Translated by William Whiston. [S. I.]: BN Publishing, 2010.
- THE BOOK OF WATCHERS. Translated by George Nickelsburg & James VanderKam. *The Hermeneia Translation*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- THE PARABLES OF ENOCH. Translated by George Nickelsburg & James VanderKam. *The Hermeneia Translation*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.

### **Bibliografia**

- AVIAM, Mordechai. *The Book of Enoch and the galilean archaeology and landscape*. In: CHARLESWORTH, James & BOCK, Darrell. *Parables of Enoch: a paradigm shift*. T&T Clark International: New York, 2013, pp. 159-169.
- BLENKINSOPP, Joseph. *A history of prophecy in Israel: revised and enlarged*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.
- CHARLESWORTH, James. *From jewish messianology to christian christology: Some caveats and perspectives*. In: NEUSNER, Jacob. *Judaisms and their messiahs at the turn of the Christian era*. Cambridge: The University Press, 1996, pp. 225-264.
- \_\_\_\_\_. *Did Jesus Know the Tradition in the Parables of Enoch?* In: BOCK, Darrell L. & CHARLESWORTH, James H. *Parables of Enoch: a paradigm shift*. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013, pp. 173-217.
- COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no apocalipse*. SP: Companhia das Letras, 1996.
- CORNELLI, Gabriele. *A Magia de Jesus*. In: CHEVITARESE, André; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica. *Jesus de Nazaré: uma outra história*. SP: Annablume, FAPESP, 2006, pp. 83-100.
- CROSSAN, John D. *O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu no*

*Mediterrâneo*. RJ:Imago, 1994.

DAY, John. *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*. New York: Sheffield Academic Press, 2002.

ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. SP: Martins Fontes. 1998.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. SP: Companhia das Letras, 2006.

GRABBE, Lester. *The Parables of Enoch in Second Temple Jewish Society*. In:

BOCCACCINI, Gabriele. Enoch and the Messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables. MA: Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 2007, pp. 386-402.

MACHADO, Jonas. *O misticismo apocalíptico do apóstolo Paulo: um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. SP: Paulus, 2009.

MULLEN, Theodore E. *The assembly of gods: the divine council in canaanite and early hebrew literature*. Harvard Semitic Monographs, 1980.

NICKELSBURG, George W. *Salvation without and with a messiah: developing Beliefs in writings ascribed to Enoch*. In: NEUSNER, Jacob. *Judaisms and their Messiahs at the turn of the christian era*. MA: Cambridge: The University Press, 1996, pp. 49-68.

PIOVANELLI, Pierluigi. *A testimony for the kings and mighty who possess the earth: the thirst for justice and peace in the Parables of Enoch*. In: BOCCACCINI, Gabriele. Enoch and the messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables. MA: Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2007, pp. 363-379.

VANDERKAM, James C. *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. Washington D. C.: The Catholic Biblical Association of America, 1984.

\_\_\_\_\_. *Enoch: a man for all generations*. University of South Carolina Press, 1995.

WALCK, Leslie. *The Son of Man in the Parables of Enoch and the Gospels*. In: BOCCACCINI, Gabriele. Enoch and the messiah Son of Man: revisiting the revisiting the Book of Parables. MA: Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2007, pp. 299-337.

WILSON, Robert R. *Prophecy and society in ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.