

Revista ENSAIOS TEOLÓGICOS

Online ISSN 2447-4878



Ensaaios Teológicos está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição – Não Comercial – Sem Derivações - 4.0 Internacional

AS INTERPRETAÇÕES DE AZAZEL EM LEVÍTICO 16 The interpretations of Azazel in Leviticus 16

Willibaldo Ruppenthal Neto¹

RESUMO

O capítulo 16 de Levítico é o único texto bíblico onde se pode encontrar a palavra hebraica אַזָּזֵל . Este termo é a chave para a compreensão do ritual do dia da expiação, onde um bode era oferecido como sacrifício “para Deus” e outro era levado ao deserto, “para Azazel”. A palavra אַזָּזֵל foi interpretada de diversas formas, dentre as quais se destacam cinco: 1) Segundo a tradição talmúdica, seria o nome de um local, significando “duro e áspero”, referindo-se a alguma região montanhosa do deserto; 2) A partir da literatura judaica intertestamentária, também se pode pensar que se trata do nome de um demônio, ou mesmo do próprio Satanás; 3) As primeiras traduções do texto hebraico, a exemplo da Septuaginta, da Vulgata e mesmo da tradução de Símaco, indicam se tratar do próprio bode em sua função, enquanto “bode emissário”, por ser enviado ao deserto; 4) De acordo com os estudos etimológicos presentes em léxicos importantes (Genesius e BDB), a palavra seria uma abstração, tendo o sentido de “remoção total”; 5) Segundo Aron Pinker, o tão debatido termo seria um epíteto para o próprio Deus de Israel. Cada interpretação possui seu próprio fundamento, assim como seus pontos fracos, conforme será demonstrado neste artigo.

Palavras-chave: Bode expiatório. Levítico. Sacrifício. Demônio.

¹ Aluno do Mestrado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Graduado em História pela UFPR e Bacharel em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR). Integrante da Linha de Pesquisa Cultura e Poder e membro discente do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED), vinculados à UFPR, e membro do Grupo de Pesquisa Interpretação, atualização e transmissão dos ensinamentos bíblicos, vinculado às FABAPAR. Bolsista CNPq – Brasil. E-mail: willibaldoneto@hotmail.com

ABSTRACT

Leviticus 16 is the only biblical text where the Hebrew word **עֲזָזִיל** can be found. This term is the key to understand the Day of Atonement ritual, when one goat was offered as a sacrifice “to God” and another goat was taken to the desert “to Azazel”. The word **עֲזָזִיל** was interpreted in many different ways, among which we highlight five: 1) According to Talmudic tradition, that would be the name of a place, meaning “hard and rough”, as a reference to some deserts and mountainous region; 2) From the intertestamental Jewish literature, one can also think that it means the name of a demon, or even Satan himself; 3) The early translations of the Hebrew text, like the Septuagint, the Vulgate and even Symmachus translation, indicate that **עֲזָזִיל** is the goat itself, in its role as a “scapegoat”, to be sent to the desert; 4) According to etymological studies presented by important lexicons (Genesis, BDB), the word **עֲזָזִיל** is an abstraction, giving it the meaning of “total removal”; 5) According to Aron Pinker, the so debated term is an epithet for the very God of Israel. Each interpretation have its own foundation, as well as their own weakness, as will be demonstrated in this article.

Keywords: Scapegoat; Leviticus; Sacrifice; Demon.

INTRODUÇÃO

O termo hebraico **עֲזָזִיל** (*‘ăzā’zēl*) é, com certeza, um grande problema hermenêutico. Este termo aparece somente quatro vezes em toda a Bíblia Hebraica², estando presente apenas no capítulo 16 de Levítico³, que trata do ritual do dia da expiação, *Yom Kippur* (יום כיפור), que era o festival mais importante do sistema mosaico, uma vez que neste dia a remoção dos pecados se dava em sua expressão mais elevada.⁴ Neste texto, lê-se o seguinte:

- | | |
|---|--|
| <p>וְהִקְרִיב אֶת־בְּרִיתוֹ אֶת־פֶּרֶת הַחֲטָאתִים אֲשֶׁר־לוֹ
וְכִפֶּר בְּעֵזְרוֹ וּבְעֵזֶד בֵּיתוֹ:</p> <p>וְלָקַח אֶת־שְׁנֵי הַשְּׂעִירִים וְהֶעֱמִיד אֹתָם
לִפְנֵי יְהוָה פְּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:</p> <p>וְנָתַן אֶת־הֶרְוֹ עַל־שְׁנֵי הַשְּׂעִירִים גּוֹרְלוֹת
גּוֹרֵל אֶחָד לַיהוָה וְגּוֹרֵל אֶחָד לְעֲזָזִיל:</p> <p>וְהִקְרִיב אֶת־הַשְּׂעִירִים אֲשֶׁר עָלָה
עָלָיו הַגּוֹרֵל לַיהוָה וְעָשָׂהוּ חֲטָאתִים:</p> <p>וְהַשְּׂעִירִים אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרֵל לְעֲזָזִיל
יֵעָמְדוּ לִפְנֵי יְהוָה לְכִפּוֹר עָלָיו לְשַׁלַּח
אֹתוֹ לְעֲזָזִיל הַמִּדְבָּר:</p> | <p>6. Arão trará o novilho da sua oferta pelo pecado e fará expiação por si e pela sua casa.</p> <p>7. Também tomará ambos os bodes e os porá perante o Senhor, à porta da tenda da congregação.</p> <p>8. Lançará sorte sobre os dois bodes: uma, para o Senhor, e a outra, para o bode emissário.</p> <p>9. Arão fará chegar o bode sobre o qual cair a sorte para o Senhor e o oferecerá por oferta pelo pecado.</p> <p>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</p> |
|---|--|

² Levítico 16.8, 10 (2x) e 26.

³ DOUGLAS, Mary. The Go-Away Goat. In: RENDTORFF, Rolf; KLUGER, Robert A. (eds). **The Book of Leviticus: Composition and Reception**. Leiden/Boston: Brill, 2003. p. 121-141 [126].

⁴ FEINBERG, Charles L. The Scapegoat of Leviticus Sixteen. **Bibliotheca Sacra**, Vol. 115, 1958. p. 320-333 [320].

emissário.

(Lv 16.6-10, ARA).⁵

Tal como relatado no texto, portanto, o festival do dia da expiação contava com um ritual que envolvia dois bodes, os quais, por meio da sorte⁶, eram escolhidos um “para o Senhor” (לַיהוָה) e outro “para o bode emissário” (לְעִזָּאֵל), sendo o primeiro sacrificado como oferta pelo pecado (Lv 16.9), e o segundo “apresentado vivo perante o Senhor” (Lv 16.10), sendo enviado ao deserto “como bode emissário” (לְעִזָּאֵל).

Este rito judaico deu nome ao complexo ritual chamado “bode expiatório”, que seria o conjunto de práticas religiosas presentes nas práticas de diversos povos onde determinado animal ou sujeito é conduzido para fora do complexo social, a fim de purificar a sociedade, ou seja, o indivíduo é retirado de um conjunto de pessoas a fim de limpar o próprio conjunto.⁷ Assim, na Grécia antiga era recorrente a prática ritual do *φάρμακός* (*pharmakós*), ou seja, das pessoas expulsas da cidade a fim de purificá-la. Tal como indicado por Mary Douglas, apesar de antropologicamente se colocar as práticas gregas lado a lado com o rito de Levítico 16, há mais diferenças que semelhanças: “entre Jerusalém e Atenas o conceito mudou de um animal que poderia ter sido vítima que definitivamente escapou à morte, para uma vítima humana real, que certamente será ferida e pode ser morta”.⁸ Muito mais parecidas são as práticas hititas e mesopotâmicas, que renderam inúmeras e profundas comparações com o rito judaico.⁹

⁵ Utilizamos neste artigo as seguintes traduções: Almeida Corrigida e Revisada Fiel (ACRF), Almeida Revista e Atualizada (ARA), Almeida Revisada Imprensa Bíblica (ARIB), American Standard Version (ASV), Bíblia Ave Maria (BAM), La Bible des Communautés Chrétiennes (BCC), La Bible du Semeur (BDS), Bíblia de Jerusalém (BJ), Bíblia Latinoamericana (BL), Darby (DB), King James Version (KJV), La Bible de l'Épée (LBE), La Sainte Bible (LSB), Lexham English Bible (LEB), New International Version (NIV), Nova Versão Internacional (NVI), Reina Valera (RV), Sagradas Escrituras (SE), Sociedade Bíblica Britânica (SBB), Webster (WB).

⁶ Sobre o sorteio, o Targum Pseudo-Jônatas traz a seguinte descrição: “E Arão deve lançar sortes iguais sobre os bodes; uma sorte para o Nome do Senhor, e uma para Azazel: e deve jogar estas dentro do vaso, e tirá-las, e coloca-las sobre os bodes” (apud HELM, Robert. Azazel in Early Jewish Tradition. **Andrews University Seminary Studies**, Vol. 32, Nº 3, Autumn 1994. p. 217-226 [225]). O tipo de sorteio, porém, não se encontra no texto de Levítico, sendo possível que o uso do vaso para este possa ainda ter sido uma prática posteriormente incorporada no ritual.

⁷ Para os casos romanos, indianos, tibetanos e, principalmente, gregos de “bodes expiatórios”, cf. BREMMER, Jan N. Scapegoat Rituals in Ancient Greece. **Harvard Studies in Classical Philology**, Vol. 87, 1983. p. 299-320.

⁸ DOUGLAS, 2003, p. 123. Segundo Raymond Westbrook e Theodore J. Lewis, a pessoa que conduziria o bode ao deserto, o עִזָּאֵל de Levítico 16.21, seria um criminoso, aproximando o ritual judaico dos casos gregos. Cf. WESTBROOK, Raymond; LEWIS, Theodore J. Who Led the Scapegoat in Leviticus 16:21? **Journal of Biblical Literature**, Vol. 127, Nº 3, 2008. p. 417-422; cf. também MALUL, Meir. עִזָּאֵל (Leviticus 16:21): A Marginal Person. **Journal of Biblical Literature**, Vol. 128, Nº 3, 2009. p. 437-442.

⁹ Cf. MILGROM, Jacob. **Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentaries**. New York: Doubleday, 1991, p. 1020s; TAWIL, Hayim. Azazel the Prince of the Steepe: A Comparative Study. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, Vol. 92, Issue 1, 1980. p. 43-59; ZATELLI, Ida. The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts. **Vetus Testamentum**, Vol. 48, Fasc. 2, 1998. p. 254-263; WRIGHT, David P. Azazel. In: FREEDMAN, David Noel. **Anchor Bible Dictionary**. Volume 1. New York: Doubleday, 1992. p. 536-537; e, principalmente, **The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature**. Atlanta: Scholars Press, 1987. (SBLDS, 101). Calum Carmichael critica estas comparações, cf. CARMICHAEL, Calum. The Origin of the Scapegoat Ritual. **Vetus Testamentum**, Vol. 50, Nº 2, 2000. p. 167-182 [181].

Além do ritual em si ser bastante enigmático, havendo uma espécie de “sacrifício vivo”¹⁰ enviado ao deserto, a interpretação do texto depende principalmente da compreensão do termo לִטְטִי, uma vez que esta palavra parece ser a chave do enigma.¹¹ Acontece, porém, que o termo, bastante analisado e disputado tanto por intérpretes modernos como antigos, tem diversas possibilidades de interpretação, dentre as quais destacam-se cinco: 1) *um lugar afastado*; 2) *o nome de um demônio*; 3) *o bode*; 4) *uma abstração*; 5) *o próprio Deus*.¹² Neste artigo serão apresentadas cada uma destas interpretações, seguindo a ordem proposta e, portanto, iniciando com a ideia de que לִטְטִי seria um lugar afastado.

1. UM LUGAR AFASTADO

Uma das explicações mais antigas é a de que לִטְטִי seria o nome de um local para onde o bode era levado durante o ritual do dia da expiação. Esta interpretação remonta à tradição rabínica antiga, uma vez que já no Talmude Babilônico o termo é explicado como a designação de um local “duro e áspero”.¹³ Outros textos rabínicos acompanham a interpretação¹⁴, que foi ainda indicada por exegetas judeus medievais, a exemplo de Sa’adia, Kimchi, Rashi, Rashbam, e Ibn Ezra que, apesar de indicar ainda outra possibilidade, não deixa de mencionar esta interpretação.

A explicação etimológica seria a de que a palavra לִטְטִי teria relação (ou mesmo origem comum) com o termo árabe *‘azâzu*, “terreno árido”, tendo o *lamed* (ל) final como formativo, não fazendo parte originalmente.¹⁵

A ideia de לִטְטִי como um local desértico, árido, duro e montanhoso, conduz à lembrança de uma região bastante importante na história israelita: a região do Sinai. De fato, quando o exegeta medieval Ibn Ezra aponta suas duas explicações a respeito do termo, indica que a explicação simples (פשוט) é justamente que לִטְטִי significa “o nome de uma montanha perto do Monte Sinai”.¹⁶ Porém, como bem lembrou Paul Hoff, se לִטְטִי “fosse um lugar do deserto do

¹⁰ Segundo Nobuyoshi Kiuchi, Paulo faz referência ao ritual do dia da expiação quando se refere ao “sacrifício vivo” em Romanos 12.1. Sobre a relação entre o bode “para Azazel” e o texto de Romanos 12.1, Cf. KIUCHI, Nobuyoshi. Living like the Azazel-Goat in Romans 12:1b. **Tyndale Bulletin**, Vol. 57, Nº 2, 2006. p. 251-261.

¹¹ FEINBERG, 1958, p. 321.

¹² Segundo Michael Carden há três formas de interpretação: 1) Funcional; 2) Destinacional; 3) Supernatural. Cf. CARDEN, Michael. Atonement Patterns in Biblical Narrative: Rebellious Sons, Scapegoats and Boy Substitutes. **The Bible and Critical Theory**, Vol. 5, Nº 1, 2009. p. 04.1-04.15 [04.3].

¹³ “Nossos rabbis ensinaram: Azazel – isto é duro e áspero. Alguém deve ter pensado que isto deve significar em terra inabitada, pois nosso texto traz ‘no deserto’. Mas de onde é que sabemos que (é para ser) no cume de uma montanha [צוק]? Desta forma, o texto diz ‘cortar’. Outro [Baraita] ensinou: Azazel, i.e., a mais dura das montanhas, pois também diz: e o poderoso da terra ele levou embora” (b. *Yoma* 67b). Cf. TAWIL, 1980, p. 44.

¹⁴ O Talmude Babilônico (b. *Yoma* 67b) segue a Mishná (m. *Yoma* 6:8), e é acompanhado pela *Sifra* de Levítico (*Aharei Mot* 2:8).

¹⁵ DRIVER, Godfrey R. Three Technical Terms in the Pentateuch. **Journal of Semitic Studies**, Vol. 1, Nº 2, April 1956. p. 97-105 [97-98]. Segundo G. R. Driver, o mesmo processo de incorporação de um *lamed* formativo é perceptível na composição do nome de outro local bíblico, o monte Carmelo (ברמל), composto pela palavra hebraica ברם, similar à palavra acácia *karmu*, “monte arruinado”, e um *lamed* formativo.

¹⁶ Ibn Ezra apud PINKER, Aron. A Goat to Go to Azazel. **Journal of Hebrew Scriptures**, Volume 7, Article 8, 2007. p. 2-25 [9].

Sinai, seria difícil enviar um animal para lá quando Israel entrasse na Palestina”.¹⁷Também parece difícil que se tratasse de um local tão distante pelo fato de saber-se, pela tradição rabínica, que o bode era levado a BetHadudu ou BetHarudu, a atual Khirbet Khareidan, perto de Jerusalém.¹⁸ Também é improvável que o termo viesse a designar um local específico tão perto de Jerusalém, uma vez que o ritual é bíblicamente indicado como estabelecido por Moisés e Arão, ainda no deserto, antes da entrada na terra prometida.

O que parece é que, apesar da tradição de לִאֲזָזֵל enquanto um local ser bastante antiga, não expressa necessariamente nem a ideia nem a forma original do ritual do bode expiatório. Segundo Tawil, a explicação do Talmude é resultante do procedimento ritualístico mishnaico¹⁹, que já se apresentava com alterações em relação ao rito em Levítico.²⁰ Sendo assim, é bem possível que seja uma explicação *a posteriori*, que acompanha a mudança de uma concepção antiga em virtude das novas práticas do ritual.²¹

Outra dificuldade desta primeira interpretação, tal como bem indicado por Aron Pinker, é que “a justaposição com o nome de Deus” no texto de Levítico 16.8 “obviamente aponta para um ser pessoal”.²² Desta forma, portanto, o paralelismo de um bode “para Jahweh” (לַיהוָה) e outro “para Azazel” (לְאֲזָזֵל) parece incompleto se tratar-se de um nome de lugar²³, o que permitiu que Roland de Vaux justificasse sua escolha por outra possibilidade de explicação sobre o significado de לִאֲזָזֵל, enquanto o nome de um demônio.²⁴

2. O NOME DE UM DEMÔNIO

A escolha de Roland De Vaux, de perceber a palavra לִאֲזָזֵל como o nome de um demônio, não é surpreendente nem inovadora, mas segue uma tradição já bem consolidada no período

¹⁷HOFF, 1990, p. 187.

¹⁸DE VAUX, Roland. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 544. No Targum Pseudo-Jônatas sobre Levítico 16.10, a explicação indica um local específico: “em um áspero e duro local no deserto em um penhasco que está em BetHadure” (Tg. Ps.-J. Lev. 16.10), seguindo a Mishná (*m. Yoma* 6:8), que indica o nome de *BēytHiddôdû* (בֵּית הַדְּדוּ). Há quem relacione este local com o deserto de Dudael, descrito no livro de 1 Enoque como o local de aprisionamento de Azazel. Cf. 1 Enoque 10.4-7; TAWIL, 1980, p. 45n14.

¹⁹TAWIL, 1980, p. 44. Cf. *m. Yoma* 6:8.

²⁰“Enquanto o costume bíblico era enviar o bode expiatório livre ‘ao terreno aberto/terra cortante’, no Segundo Templo, por razões desconhecidas, alguns detalhes do procedimento ritualístico a respeito do bode expiatório foram alterados” (TAWIL, 1980, p. 43).

²¹Aron Pinker (2007, p. 15) afirma que tal interpretação, tentando associar o termo לִאֲזָזֵל com um local específico ou a caracterização de um local, parece indicar a construção de uma ponte entre um conceito antigo e novas práticas. Segundo Jacob Milgrom, a mudança da compreensão do termo לִאֲזָזֵל remontaria ao próprio estabelecimento do ritual sacerdotal em Levítico, onde o termo já não representaria mais um demônio ao qual antes estava associada, sendo agora “apenas um nome, designando o local para o qual impurezas e pecados eram banidos” (MILGROM, 1991, p. 1021).

²²PINKER, 2007, p. 15.

²³DE VAUX, 2008, p. 545. É interessante de se perceber que tanto no *Targum Onkelos*, quanto no *Targum Pseudo-Jônatas*, não há paralelismo direto entre Deus e Azazel, uma vez que a expressão “para Yahweh” (לַיהוָה) foi substituída por “para o nome do Senhor” (לְשֵׁם יְהוָה). Esta substituição, que pode ser resultado de uma precaução em se usar levemente o termo Yahweh (יהוה), pode também indicar uma despreocupação em relação ao paralelismo, uma vez que nestes textos, Azazel aparece justamente enquanto o local para onde o bode era levado. Cf. HELM, 1994, p. 225.

²⁴DE VAUX, 2008, p. 545.

intertestamentário²⁵, de conexão do rito de Levítico 16 com um ser demoníaco que seria chamado Azazel:

É, pois, provável que seja o nome de um ser sobrenatural, de um demônio; foi assim que o compreenderam a versão siríaca e o Targum, e já o livro de Enoque, que faz de Azazel o príncipe dos demônios, relegado ao deserto. Deve-se lembrar as ideias israelitas sobre a peregrinação dos demônios nos lugares desolados...²⁶

Dois textos pseudoepígrafos fundamentam a interpretação de Azazel como um ser demoníaco: *1 Enoque* e o *Apocalipse de Abraão*. No livro de *1 Enoque*, também conhecido como *Enoque Etíope*²⁷, há oito referências²⁸ a 'Asa'el(Azazel)²⁹, nas quais este aparece enquanto um anjo caído (69.1-2)³⁰ responsável pelo ensino de toda iniquidade do ser humano (9.6; 10.8)³¹, tendo ensinado as artes metalúrgicas a fim de que os homens fizessem armas para se matarem, e as mulheres seduzissem os homens (8.1). Seu destino é o abismo (13.2) e por fim o abismo de fogo (10.13)³², no dia do julgamento (10.4; 54.5). Neste livro, há algumas

²⁵ Cf. GRABBE, Lester L. The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation. *Journal for the Study of Judaism*, Vol. 18, 1987. p. 43-59.

²⁶ DE VAUX, 2008, p. 545.

²⁷ Tal nome se dá devido ao fato de que, apesar de *1 Enoque* ser um texto da tradição judaica, somente permaneceu completo em etíope (*Ge'ez*), apesar de ainda haver fragmentos em grego, latim e aramaico (HELM, 1994, p. 218). É provável, porém, que tenha sido escrito primeiramente em aramaico (ou hebraico), sendo traduzido ao grego e do grego ao etíope (DACY, Marianne. The Fallen Angels in the Book of 1 Enoch reconsidered. *Henoch*, Vol. 33, Nº 1, 2011. p. 27-39 [27n1]).

²⁸ *1 Enoque* 8.1; 9.6; 10.4,8; 13.1-3; 54.5; 55.5; 69.3.

²⁹ Apesar de 'Asa'el (אלשא / אסאע) não ser exatamente 'Aza'zel(אזאזל), são nomes demasiadamente similares. Cf. GRABBE, 1987, p. 153; BEN EZRA, Daniel Stökl. *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*. Tübingen: MohrSiebeck, 2003, p. 87. Mesmo assim, porém, não são iguais, de modo que as traduções que utilizam o termo "Azazel" (como a de M. Knibb) são "acomodações ao texto bíblico" (STUCKENBRUCK apud BEN EZRA, 2003, p. 86n37). As versões gregas trazem os nomes Αζαήλ e Ἀζαζήλ, enquanto os textos de Qumran trazem אסאע (4Q201), e אשאע (4Q204). Stökl Ben Ezra destaca que na diferença dos nomes, o acréscimo de um א não é importante, mas a variação entre א / ש e א / ז é importante (BEN EZRA, 2003, p. 87). Para uma crítica à relação direta entre os dois nomes, cf. NICKELSBURG, George W. E. ApocalypticandMyth in 1 Enoch 6-11. *JournalofBiblicalLiterature*, Vol. 96, Nº 3, Apr. 1977. p. 383-405 [404n83]. Não é à toa, porém, que alguns textos de Qumran (4Q180, 4Q181) trazem o termo 'Azaz'el (אזאזע) que, segundo Ben Ezra, é "a forma demonizada de seu nome" (BEN EZRA, 2003, p. 87).

³⁰ O livro de *1 Enoque* contém o que ficou conhecido como o mito dos anjos vigilantes, ou ainda a "queda" dos anjos. Sobre o assunto, cf. DACY, 2011. Esta tradição mítica também está presente no livro de *2 Enoque* (*Enoque Eslovo*) e no livro dos *Jubileus*.

³¹ 'Asa'el é acusado em *1 Enoque* de ter não somente ensinado toda iniquidade aos homens na terra como ainda "revelado os segredos eternos que foram feitos nos céus" (9.6). É evidente que tal mito indica uma relação com o relato de Gênesis a respeito da árvore do conhecimento do bem e do mal. Sobre o ensino do conhecimento proibido em *1 Enoque*, cf. REED, Annette Yoshiko. Heavenly Ascent, Angelic Descent, and the Transmission of Knowledge in 1 Enoch 6-16. In: BOUSTAN, Ra'anan S.; REED, Annette Yoshiko. *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 47-66. A relação pode remontar a Prometeu, cf. NICKELSBURG, 1977, p. 399-404.

³² Lester Grabbe indica a semelhança evidente entre o destino escatológico de 'Asa'el em *1 Enoque* 10.13, no "abismo de fogo" (*chaostou puros*) e o destino de Satã em Apocalipse 20.10, no "lago de fogo" (*limnetou puros*). GRABBE, 1987, p. 161.

relações possíveis de serem estabelecidas com Levítico 16, tal como indicado por Paul D. Hanson³³:

1) assim como o bode é conduzido ao deserto em Levítico (16.21), em *1 Enoque* 10.4b Deus designado Rafael para prender ‘Asa’el no deserto de Dudael;

2) pode-se pensar o deserto de Dudael como BetHadudu (*m. Yoma* 6.8)³⁴;

3) em *1 Enoque* 10.5 se fala em “pedras duras e afiadas”, à semelhança da interpretação talmúdica de לְיָאֵלָאֵם como “duro e áspero” (*b. Yoma* 67b);

4) em *1 Enoque* 10.8 é dito que sobre ‘Asa’el é escrito todo pecado, da mesma forma que em Levítico 16.21 toda iniquidade do povo era depositada sobre o bode expiatório.

É possível de se pensar, portanto, que no livro de *1 Enoque*, apareça a ideia judaica de que “a expulsão do bode do campo servia como um modelo para o banimento do pecado e sua fonte demoníaca”, da mesma forma que entenderiam o rito de Levítico 16 “como uma representação da punição escatológica” de ‘Asa’el.³⁵

No chamado *Apocalipse de Abraão*, há seis menções a Azazil³⁶, apresentado neste livro como um ser demoníaco. Apesar do nome estar com uma variação, enquanto Azazil, apresenta uma continuidade com a tradição de Azazel em *1 Enoque* enquanto responsável pelo pecado, recuando neste livro à história de Adão e Eva (22.9-10)³⁷, relacionado à serpente. Do bode, em Levítico, no *Apocalipse de Abraão* Azazel passa a se relacionar à serpente, sendo “um ser parecido com uma serpente, e possuía mãos e pés como um homem, e asas nos ombros, seis na sua direita e seis na sua esquerda” (23.5)³⁸, e mesmo às aves, aparecendo em forma de pássaro (13.3-4).³⁹

Mesmo que não haja nenhum outro caso na Bíblia que sirva de paralelo para a ideia de um tributo para um demônio, esta interpretação é a mais aceita entre os estudiosos.⁴⁰ Apesar

³³ HANSON, Paul D. Rebellion in Heaven, Azazel, and euhemeristic heroes in 1 Enoch 6-11. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 96, Nº 2, 1977. p. 195-233 [222-225]. Ben Ezra segue lógicas similares (BEN EZRA, 2003, p. 87-88).

³⁴ Segundo G. R. Driver (1956, p. 97), “o deserto de Dudael” é uma forma corrompida do nome *bêtHadûdû*. Daniel Stökl Ben Ezra sugere, pela similaridade dos nomes, uma origem comum (BEN EZRA, 2003, p. 87-88).

³⁵ HELM, 1994, p. 221. Sobre esta relação, entre o dia da expiação e o julgamento escatológico, cf. GRABBE, 1987, p. 160-161; HANSON, 1977, p. 195-233; NICKELSBURG, 1977;

³⁶ *Apocalipse de Abraão* 13.7-11; 14.1; 20.5-7; 22.5-7; 22.9-13; 29.5-8.

³⁷ *”* (1 Enoque 22.12).

³⁸ Sua relação com a serpente e a história de Gênesis pode ter colaborado para a interpretação de Orígenes de que Azazel é o próprio Satanás, assim como a própria leitura de *1 Enoque* pelo teólogo cristão.

³⁹ Segundo Andrei A. Orlov, o fato de que Yahoel é apresentado como um grifo, indica que a forma de um “pássaro impuro” de Azazil sugere seu caráter angélico (ORLOV, Andrei A. Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham: Part I. The Scapegoat Ritual. In: ORLOV, Andrei A.; LOURIE, B. (eds.). *Symbola Caelestis: Le symbolisme Liturgique et paraliturgique dans le monde chrétien*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009a. (Scrinium, V). p. 79-111 [97]). Sobre a forma de pássaro na angelologia do *Apocalipse de Abraão*, cf. ORLOV, Andrei A. The Pteromorphic Angelology of the Apocalypse of Abraham. *Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 71, 2009b. p. 830-842. É possível que tal indicação de Azazil como um pássaro, além de se relacionar com o relato de Abraão (Gn 15), também se relacione com Azazel mediante a proximidade linguística no hebraico entre “bodes”, “sátiros”, e a coruja scops (*Otus scops*), cujas “duas cristas em forma de chifres e penas como pelos em sua cabeça, saltando, numa marcha dançante, lembre o bode peludo” (PINKER, 2007, p. 7).

⁴⁰ DOUGLAS, 2003, p. 126.

de esta interpretação também ser antiga, remontando à tradição judaica intertestamentária, não exprime necessariamente o significado original de אַזַּזֵּל em Levítico.⁴¹

Um argumento que se costuma utilizar para defender esta posição é o de que Azazel é um nome angelical/demoníaco, uma vez que termina com אַזַּזֵּל ('el), da mesma forma que outros anjos (ex.: Rafael, Gabriel, Michael) e, conseqüentemente de demônios – anjos caídos. Acontece, porém, que a terminação do nome em אַזַּזֵּל ('el) não implica um anjo ou demônio. Evidentemente, diversos nomes bíblicos possuem a terminação אַזַּזֵּל, a exemplo de Daniel, Ezequiel, etc. e, como bem indicou Sa'adia, exegeta medieval, há mesmo diversos lugares cujos nomes terminam com אַזַּזֵּל, a exemplo de Jocteel (Js 15.38; 2 Rs 14.7), e ainda Jabneel (Js 15.11; 19.33), Irpeel (Js 18.27) e Jeruel (2 Cr 20.16).⁴²

Ainda mais difícil do que imaginar um israelita enviando um bode como oferta a um demônio, é imaginar o autor do livro de Levítico inserindo tal oferta como principal elemento⁴³ do maior rito de purificação por ele instituído, o que não seria somente “completamente fora

⁴¹ A afirmação de William H. Shea de que a presença de um ser demoníaco chamado Azazel na literatura judaica “provê um útil pano de fundo para as interpretações modernas da figura de Azazel em Levítico 16” (SHEA, 2002, p. 8) é parcialmente correta, uma vez que parte do pressuposto de que “a interpretação extra bíblica conhecida mais antiga desta figura lhe viu como figura de Satã” (SHEA, 2002, p. 8). Em primeiro lugar, a interpretação de אַזַּזֵּל como um local parece ser tão antiga quanto esta outra. Como bem afirmou Lester L. Grabbe, “No judaísmo posterior e mesmo no cristianismo primitivo, a cerimônia com os bodes atraiu uma variedade de interpretações e estava conectada com outros complexos de tradições que serviram para expandir seu significado” (GRABBE, 1987, p. 153). Em segundo lugar, como aferido anteriormente neste trabalho, a antiguidade de uma interpretação não lhe dá, necessariamente, autoridade máxima. Desta forma, pode-se entender que, apesar da literatura apocalíptica apresentar Azazel como um ser demoníaco, poderia já ser o resultado de uma transformação interpretativa. Sobre o *Apocalipse de Abraão*, Andrei A. Orlov comenta o seguinte: “o bode expiatório Azazel, imaginado agora não como um animal sacrificial, mas como um ser celestial rebaixado” (ORLOV, In: ORLOV, LOUIÉ, 2009a, p. 93).

⁴² Cf. TAWIL, 1980, p. 45. Como bem indica Pinker, a interpretação de Sa'adia interpreta אַזַּזֵּל como uma forma de exagero, fazendo com que אַזַּזֵּל seja entendido como “para o Monte אַזַּזֵּל” (PINKER, 2007, p. 9).

⁴³ Segundo Feinberg, “no coração das cerimônias do dia da expiação estava o ritual da oferta dos dois bodes pelo pecado” (FEINBERG, 1958, p. 321). Jacqueline C. R. de Roo: “O coração do ritual girava em torno de dois bodes que eram escolhidos por sorte” (DE ROO, Jacqueline C. R. WastheGoat for AzazelDestined for theWrathofGod? *Biblica*, Vol. 81, 2000. p. 233-242 [233]). Não se tratava de um elemento periférico, mas evidentemente central no todo do rito.

do caráter do livro de Levítico”⁴⁴, como ainda iria contradizer a proibição subsequente relativa aos sacrifícios⁴⁵ aos demônios (Lv 17.7).⁴⁶

3. O BODE

A interpretação de que לִיָּטִיּוּ seria o próprio bode também encontra fundamentos bastante antigos, estando presente nas traduções da Septuaginta (LXX) e da Vulgata. A LXX, traduzindo לִיָּטִיּוּ, apresenta as seguintes expressões:

1. τῷ ἀποπομπαίῳ COLOCAR A TRANSLITERAÇÃO EM TODAS AS ESCRITAS GREGAS (Lv 16.8), “para o enviado”.⁴⁷
2. τοῦ ἀποπομπαίου (Lv 16.10a), “para o enviado”.
3. εἰς τὴν ἀποπομπὴν ἀφήσει (Lv 16.10b), “para o enviado para a libertação”.
4. τὸν χίμαρον τὸν διεσταλμένον εἰς ἄφεσιν (Lv 16.26), “o bode que é determinado para a libertação”.

A tradução da Vulgata, *caperemissarius*, não somente parece interpretar o termo לִיָּטִיּוּ de forma semelhante à LXX⁴⁸, como ainda indica o caminho para diversas traduções, a exemplo das traduções para o francês *boucmissaire*⁴⁹, o português *bode emissário*⁵⁰, ou

⁴⁴ DOUGLAS, 2003, p. 127.

⁴⁵ Os estudiosos que defendem esta interpretação afirmam que, uma vez que o bode não era morto, não havia sacrifício (exemplo: LEAL, Jônatas de Mattos. Bodes ou demônios: uma nota sobre o termo ‘azā’zēl em Levítico 16:8. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, Vol. 4, Nº 1, dezembro 2014. p. 335-362 [358]). De fato, o bode era levado ao deserto, e somente com uma modificação posterior do rito passou a ser morto em local afastado. Também, pode-se entender o segundo bode como sendo somente uma “oferta pelo pecado”, mas não um sacrifício, uma vez que não tem contato com o altar (VOLGGER, David. The Day of Atonement in the Temple Scroll. **Biblica**, Vol. 87, Nº 2, 2006. p. 251-260 [259]). Também pode-se negar a designação de “sacrifício” pelo fato de que, tomando os pecados do povo sobre si, se tornaria impuro (SANSOM, M. C. Laying On of Hands in the Old Testament. **Expository Times**, Vol. 94, Aug. 1983. p. 323-326 [324]) e, portanto, impróprio para sacrifício. Segundo Jacob Milgrom o bode não seria um sacrifício, uma oferta ou mesmo um substituto, mas somente “o veículo para despachar as impurezas e pecados de Israel ao deserto/submundo” (MILGROM, 1991, p. 1021). Sobre o segundo bode ser um sacrifício, cf. ADU-GYAMFI, Yaw. The live goat ritual in Leviticus 16. **Scriptura**, Vol. 112, Nº 1, 2013. p. 1-10 [5-7].

⁴⁶ DOUGLAS, 2003, p. 127. “É também incrível que um escritor sacerdotal tenha incorporado no livro de Levítico um comando divino para oferecer um sacrifício a um demônio justo imediatamente antes do oráculo divino no capítulo 17 denunciando os sacrifícios aos se’irim” (SEGAL, M. H. The Religion of Israel before Sinai (Continued). **The Jewish Quarterly Review**, Vol. 53, Nº 3, Jan. 1963. p. 226-256 [248]). A “dica” de Ibn Ezra a respeito do segredo de Azazel, “quando contar trinta e três, saberá”, é usualmente compreendida como uma indicação do texto de Levítico 17.7, trinta e três versos depois, demonstrando ser esta a interpretação assumida (com precaução) por Ibn Ezra. Além da pista, Ibn Ezra ainda oculta sua ideia de Azazel como demônio afirmando ser uma explicação mística (ΠΙΣ). Segundo Nachmanides, não se fazia necessária tal precaução, pois esta interpretação é fornecida em vários lugares (PINKER, 2007, p. 6), não sendo surpreendente.

⁴⁷ Neste caso, como no seguinte, a LXX vale-se de uma nova palavra cunhada (PINKER, 2007, p. 3).

⁴⁸ Símaco traduz o termo enquanto ἀπερχόμενος e ἀπολελυμένος, de forma que parece acompanhar a ideia de que לִיָּטִיּוּ se trata do bode. Cf. GENESIUS, Wilhelm. **Genesius’ Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures**. Translated by Samuel Prideaux Tregelles. London: Samuel Bagster & Sons, 1857, p. 617. Símaco, assim como Aquila, também utiliza o termo grego τράγος em Levítico 16.10, relacionando o termo ao ato de enviar. Cf. PINKER, 2007, p. 4.

⁴⁹ BDS. Outra tradução francesa (LBE) traz a seguinte expressão “s’éligner (Azazel)”.

⁵⁰ ACRF, ARA. Um bom estudo das traduções foi feito por Jônatas de Mattos Leal (2014, p. 341-342), apesar de indicar que a NVI apresenta “bode emissário”, quando na tradução está “Azazel”.

ainda o inglês *scapegoat*⁵¹ e “*go-awaygoat*”.⁵² Também outras expressões relacionam o termo לִזְרֹמִי com o próprio bode, mas não seguem a interpretação da Vulgata, não indicando, assim, o envio do bode, mas seu propósito no ritual, a exemplo de *bode expiatório* em português.⁵³ A maioria das traduções, porém, em diversas línguas, traz o termo לִזְרֹמִי não apenas transliterado, como ainda com inicial maiúscula, *Azazel*⁵⁴, implicando um nome próprio – resultado decorrente de ambas as duas interpretações prevalecentes entre os estudiosos, enquanto nome de um lugar e nome de um demônio.⁵⁵

Etimologicamente, a explicação pode se dar da seguinte forma: a palavra hebraica לִזְרֹמִי seria a composição de dois termos, a saber, זֶז (‘ēz), “bode”, e a palavra aramaica לִזְרֹמִי (‘āzal), “partida”⁵⁶, formando a ideia de um bode que parte, que é enviado para longe, ou seja, um “bode emissário”.⁵⁷ Outro meio de se chegar a esta conclusão é mediante a ideia de Margaret Barker de que a expressão לִזְרֹמִי לִזְרֹמִי seria uma nomeação, na qual o *lamed* (ל) não possui sentido de “para” mas de “como”⁵⁸: um bode “como Yahweh” e outro “como Azazel”. Esta ideia não

⁵¹ O termo *scapegoat*, que carrega consigo a ideia de um bode que escapa ([e]scape + goat), provém da tradução Tyndale de 1530, e faz alusão ao fato de que este bode não era sacrificado, mas escapava da morte (DOUGLAS, 2003, p. 121). Esta tradução está presente nas versões KJV e NIV, e na versão WB com a combinação de termos explicitada pelo uso do hífen: *scape-goat*. A libertação do segundo bode pode ser compreendida pelo paralelo dos dois pássaros oferecidos quando uma pessoa fosse curada da lepra: um deveria ser sacrificado, e o outro liberto (Lv 14.2-9). Um exegeta judeu medieval, R. Behai, chega a defender a ideia, a partir deste paralelo, de que לִזְרֹמִי לִזְרֹמִי seria referente à libertação do bode enviado ao deserto (PINKER, 2007, p. 12). Mary Douglas segue este paralelo (DOUGLAS, 2003, p. 133-134) e ainda lembra que a palavra hebraica para deserto (מדבר) poderia ainda significar uma área ainda sem cultivo, e ainda a região entre as áreas cultivadas e o deserto (DOUGLAS, 2003, p. 134). Se de fato Mary Douglas está correta, o rito transformou-se profundamente quando passou a incorporar a condução do bode ao topo de uma colina, o ato de amarrá-lo, e a morte do animal derrubado colina abaixo até ser desmembrado. Cf. TAWIL, 1980, p. 44.

⁵² Esta expressão é especialmente defendida por Mary Douglas (2003).

⁵³ Esta expressão é decorrente da ideia de que a função do bode seria a expiação dos pecados do povo. Esta ideia baseia-se no fato de que o sacerdote deveria impor suas mãos sobre a cabeça do bode, de modo a colocar sobre este os pecados de todo o povo. Segundo Mary Douglas, o fato do sacerdote (Arão) colocar ambas as mãos sobre o bode, não o estaria oferecendo como sacrifício, mas o designando para uma função. Assim como se colocava uma das mãos sobre a cabeça dos sacrifícios, ambas as mãos eram impostas nos casos de designação de funções, a exemplo dos levitas (Nm 8.9-10) e de Josué (Nm 27.22-28). Uma ideia semelhante está presente no comissionamento apostólico e evangelístico no Novo Testamento. Cf. 1 Tm 4.14; 5.22; 2 Tm 1.6. Segundo YawAdu-Gyamfi o ritual do bode vivo é “único em seu requerimento que duas mãos sejam impostas ao invés de uma” (ADU-GYAMFI, 2013, p. 2). Sobre a imposição de mãos no Antigo Testamento, cf. *The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature. Journal of the American Oriental Society*, Vol. 106, Nº 3, Jul.-Sep. 1986. p. 433-446; SANSOM, 1983.

⁵⁴ ARIB, ASV, BAM, BCC, BJ, BL, DB, LEB, LSB, NVI, RV, SBB, SE.

⁵⁵ Cf. TAWIL, 1980, p. 43-45. “Algumas traduções padrões em inglês (ESV, RSV, ASV, Darby), deixam Azazel não traduzido, implicando pela capitalização [caixa alta] que é uma entidade” (PINKER, 2007, p. 13).

⁵⁶ Como bem indica Milgrom (1991, p. 1020), apesar de ser uma palavra aramaica, é encontrada em Provérbios 20.14 e Jó 14.11.

⁵⁷ Cf. DE ROO, 2000, p. 233;

⁵⁸ Margaret Barker indica uma possibilidade a partir de uma perspectiva diferente sobre a preposição ל (/), que pode ser entendida ainda enquanto “como” e não “para”. Assim, as expressões לִזְרֹמִי לִזְרֹמִי e לִזְרֹמִי לִזְרֹמִי não teriam o sentido de “para YHWH” e “para Azazel”, mas “como YHWH” e “como Azazel”, enquanto representações (BARKER, Margaret. *Temple Themes in Christian Worship*. London/New York: T&T Clark, 2007, p. 180), ou seja, “os bodes representam o Senhor e Azazel respectivamente” (CARDEN, 2009, p. 04.4). A interpretação do *lamed* (ל) como “para” é consequência de uma percepção do mesmo enquanto um *lamed auctoris*, indicando o nome do possuidor. Cf. MILGROM, 1991, p. 1020

é absurda, mas deve ser reavaliada. Pode-se até mesmo pensar na *Sifra* citada por Rashi: “Quando ele [o sumo sacerdote] coloca a sorte sobre este [o bode] ele lhe dá um nome e declara, ‘Ao Senhor como oferta pelo pecado’”.⁵⁹ O mesmo deve valer para o outro bode. Segundo Mary Douglas, o bode não é enviado a Azazel, mas recebe o nome Azazel: o “bode como Azazel” poderia assim ser escrito no sorteio pelo termo לְעִזָּאֵל, “como uma palavra composta para designar o bode que a sorte irá escolher”⁶⁰ a fim de que seja enviado para fora da congregação, ou seja, como uma espécie de “bode emissário”. Também não é necessário que haja um paralelismo absoluto, de forma que cada *lamed* possa ser entendido em um dos sentidos: um bode, portanto, seria um sacrifício pelo pecado “ao Senhor” (לַיהוָה), enquanto o outro seria uma oferta viva, “como emissário” (לְעִזָּאֵל).

4. UMA ABSTRAÇÃO

Bastante diferente das interpretações anteriores é a ideia de que a palavra hebraica לְעִזָּאֵל deva ser compreendida como uma abstração. Esta ideia se desenvolveu especialmente a partir de perspectivas etimológicas sobre o termo, não tendo o mesmo apoio da tradição interpretativa que as interpretações anteriores possuem. Não é de se estranhar, portanto, que esta interpretação esteja principalmente presente em léxicos e dicionários, a exemplo do famoso léxico de Brown, Driver e Briggs, onde se interpreta o termo לְעִזָּאֵל como um substantivo abstrato que teria o sentido de “remoção completa”⁶¹, que segue o léxico de Genesius, onde לְעִזָּאֵל é interpretado como uma variação de עִזָּאֵל, resultado da duplicação da raiz aramaica עִזָּאֵל, “remover”, “separar”.⁶² Também no *Theological Wordbook of the Old Testament*, apesar de Carl Schultz afirmar que “o verdadeiro uso e significado desta palavra em Levítico 16 é, na melhor das hipóteses, incerto”⁶³, enfatiza que “seja qual for o significado exato, o fato relevante é a remoção dos pecados da nação mediante a imposição deles sobre o bode”⁶⁴. Seguindo esta perspectiva, pode-se pensar que o bode seria então uma forma de representar a total remoção dos pecados. Isto não significa necessariamente que os pecados eram de fato transferidos para o bode⁶⁵, e levados por ele para longe, mas antes tal

⁵⁹ Apud DOUGLAS, 2003, p. 127.

⁶⁰ DOUGLAS, 2003, p. 127.

⁶¹ BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament**: with an appendix containing the biblical Aramaic. Boston; New York: HoughtonMifflinCompany, 1907, p. 736.

⁶² GENESIUS, 1857, p. 617. A intensificação decorrente da reduplicação de לָט, daria ao termo לְעִזָּאֵל o significado de “para a completa remoção da culpa” (DE ROO, 2000, p. 234).

⁶³ SCHULTZ, Carl. Azazel, bode emissário. In: HARRIS, R. L.; ARCHER JR., G. A.; WALTKE, Bruce K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 1100.

⁶⁴ SCHULTZ, 2001, p. 1100.

⁶⁵ Segundo Mary Douglas, “quando os pecados de Israel são transferidos para o bode expiatório, estes têm um fim, de forma que ele não é levado a carregar os pecados de outros para longe consigo ao deserto” (DOUGLAS, 2003, p. 131). O bode é o meio de expiação, de forma que quando os pecados são colocados sobre ele, estes são cancelados. Como Douglas lembra, Arão toma sobre si os pecados contra Deus (Êx 28.38), mas isto não significa que ele será culpado pelos pecados da comunidade, senão que ele é responsável pela remoção e eliminação destes (DOUGLAS, 2003, p. 131). Assim como Arão não incorpora os pecados do povo, não pode transferi-los ao bode em um sentido estrito. Cf. WRIGHT, 1986, p. 436.

purificação, levada a cabo nas consciências, era simbolicamente representado pelo bode da remoção total.⁶⁶

Uma forma de se interpretar אֲזַזֵּל como uma abstração é oferecida por Michael Carden. Seguindo a pista deixada por Barker de que as expressões לַיהוָה וְלִעֲזַזֵּל devem ser entendidas a partir do *lamed* (ל) enquanto “como” e não “para”, ou seja, de que tais expressões são nomeações, Carden indica, relacionando o dia da expiação ao seu sentido de cura cósmica⁶⁷, que ambos os bodes representam duas realidades da natureza divina. Ambos os bodes seriam representações de qualidades de Deus (*El*), de modo que “a natureza teofórica do nome Azazel sugere uma qualidade de El”⁶⁸ de ira, que deve se afastar tendo em vista a recuperação do cosmos.⁶⁹ O duplo divino é explicitado no fato de que, tal como indica a *Mishná* (Yoma 5.6), os dois bodes devem ser idênticos⁷⁰, sendo אֲזַזֵּל a representação da ira e ferocidade de Deus⁷¹, e יהוה sua realidade que cura e contém sua ira.⁷²

Outra possibilidade de interpretar-se אֲזַזֵּל como uma abstração é oferecida por Jacqueline C. R. de Roo, em um artigo publicado na revista *Biblica*.⁷³ Em seu artigo, Jacqueline de Roo defende a ideia de que o termo אֲזַזֵּל possuía como forma original עֲזֹזֵאל, que inclusive está presente em alguns manuscritos⁷⁴, de modo que seria o resultado da junção de duas

⁶⁶Maimônides já lembrava que “não há dúvida que os pecados não podem ser levados como um fardo, e tirados dos ombros de um ser e postos em outro ser. Mas estas cerimônias são de um caráter simbólico, servindo para comover os homens com uma certa ideia, e induzi-los ao arrependimento” (MAIMÔNIDES apud PINKER, 2007, p. 20). Cf. também CHEYNE, T. K. The Date and Origin of the Ritual of the “Scapegoat”. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Vol. 15, Issue 1, 1895. p. 153-156 [154]; FEINBERG, 1958, p. 332-333.

⁶⁷Sobre esta interpretação a respeito do dia da expiação enquanto cura cósmica, cf. **The Great High Priest: The Temple Roots of Christian Liturgy**. London/New York: T&T Clark, 2004, p. 42-55. Ida Zatelli também indica algo semelhante quando afirma que o rito do dia da expiação não é um sacrifício, mas antes “representa a luta contra o caos, contra a transgressão e desordem” (ZATELLI, 1998, p. 263). Outra forma de relação do ritual do dia da expiação com a cura cósmica é apresentada por Dominic Rudman, que percebe Israel como um microcosmo da criação, e o pecado como o caos, carregado pelo bode ao seu lugar próprio, o deserto. Cf. RUDMAN, Dominic. A Note on the Azazel-goat Ritual. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Vol. 116, Issue 3, 2004. p. 396-401.

⁶⁸CARDEN, 2009, p. 04.4.

⁶⁹BARKER, 2007, p. 180.

⁷⁰Esta informação também está na *Epístola de Barnabé* (7.10), que, cabe lembrar, assim como posteriormente Justino Mártir e Tertuliano (*Adv. Marc.* 3.7.7; *Adv. Jud.* 14.9), percebe *ambos os bodes* como um tipo de Cristo. Cf. CARDEN, 2009, p. 04.4.

⁷¹CARDEN, 2009, p. 04.4.

⁷²Carden chega a relacionar a oposição אֲזַזֵּל/יהוה com a oposição Azazel/Yahoel do *Apocalipse de Abraão* (CARDEN, 2009, p. 04.4).

⁷³DE ROO, 2000.

⁷⁴Além do Pentateuco Samaritano apresentar a forma אַזַּזֵּל, com o *aleph* e o segundo *zayin* trocados, em comparação à forma mais comum, אַזַּזֵּל, a mesma pronúncia também aparece em uma paráfrase de Levítico 16 nos Manuscritos do Mar Morto (11QT 26,13), e outras duas vezes em outro texto (4Q 180, 1, 7-8). Cf. DE ROO, 2000, p. 235; HOENIG, Sidney B. The New Qumran Peshier on Azazel. *JewishQuarterlyReview*, Vol. 56, Nº 3, Jan. 1966. p. 248-253 [248-253]. Tawil (1980, p. 59), que também defende a ideia de o termo ser originalmente אַזַּזֵּל, lembra que não somente a *Peshitta* (Bíblia Siríaca) apresente o termo três vezes enquanto עֲזֹזֵאל, como ainda o Targum Pseudo-Jônatas de Gênesis 6.4 refere-se aos anjos caídos como עֲזֹזֵאלֵי. Não seria à toa, portanto, que na literatura midráshica posterior, o termo אַזַּזֵּל seja intercambiável com עֲזֹזֵאל (TAWIL, 1980, p. 59). Esta proposta etimológica é ainda seguida por B. Janowski. Cf. JANOWSKI, B. Azazel אַזַּזֵּל. In: VAN DER TOORN, Karel; BECKING, Bob; VAN DER HORST, Pieter W. (eds). **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**. Second extensively revised edition. Leiden; Grand Rapids: Brill; William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. p. 128-131.

palavras: עֲזָז, “força”, e אֱלֹהִים, “Deus”. Apesar de Hayim Tawil ter proposto esta origem etimológica para אֱלֹהִים־עֲזָז, havia proposto a tradução enquanto “um deus feroz” (*a fiercegod*), indicando ser um epíteto do deus Môt, o deus da morte dos cananeus.⁷⁵ Jacqueline de Roo, diferente de Tawil, aplica a expressão não a uma divindade demonizada⁷⁶, mas ao próprio Deus de Israel⁷⁷, de forma que אֱלֹהִים־עֲזָז seria entendido como “a ira de Deus” (*thewrathofGod*) e אֱלֹהִים־עֲזָז־לִּי como “para a ira de Deus” (*tothewrathofGod*).⁷⁸ De Roo chega a esta conclusão a partir da relação entre a ira de Deus e a expiação, existente no Antigo Testamento: em alguns textos “a poderosa ira de Deus” é a retribuição pelo pecado humano (Sl 66.3; 90.11; Is 42.25; Ed 8.22), e o ato de aplacar a mesma é a expiação (Nm 16.46-48; 25.6-13). Desta forma, o primeiro bode seria para Yahweh, enquanto o segundo bode seria “para a poderosa ira de Deus” (*for thepowerfulwrathofGod*), ou seja, para aplacar a ira de Deus.⁷⁹ O bode, portanto, não seria para um demônio, mas para a própria ira de Deus.⁸⁰ De fato, pode-se perceber que há mesmo paralelos nas práticas rituais dos hititas no Norte da Síria e Sul da Anatólia, os quais sacrificavam burros e pássaros no lugar de seres humanos a fim de acalmarem a ira divina.⁸¹

5. O PRÓPRIO DEUS

Segundo Aron Pinker, a teoria de Jacqueline de Roo, de que um bode seria sacrificado à divindade (Deus) e outro ao seu humor (poderosa ira de Deus), “parece artificial, pois introduz uma separação onde é naturalmente inesperada”.⁸² Sua proposta se diferencia da de

⁷⁵ TAWIL, 1980, p. 59. Ida Zatelli, relacionando Levítico 16 com textos eblaitas, também indica que אֱלֹהִים־עֲזָז teria uma origem canaanita, provavelmente enquanto um demônio cananeu, que se desenvolveu na tradição hebraica e acabou se conectando ao poder ctônico expresso pelos bodes (ZATELLI, 1998, p. 262-263).

⁷⁶ Segundo Tawil, a mudança de אֱלֹהִים para אֱלֹהִים־עֲזָז, como está nos manuscritos do Antigo Testamento, foi decorrente de uma ação de escribas para “deliberadamente alterar para ocultar a verdadeira natureza demoníaca deste ser sobrenatural” (TAWIL, 1980, p. 58). Antes de Tawil, T. K. Cheyne já havia apresentado esta proposta, afirmando ter sido uma mudança “sem reverência, para ocultar a verdadeira derivação do nome do anjo caído” (CHEYNE, 1895, p. 155), e seguindo Tawil, Zatelli propõe o mesmo (ZATELLI, 1998, p. 262).

⁷⁷ Jacqueline de Roo lembra que assim como a palavra hebraica אֱלֹהִים nunca é utilizada na Bíblia Hebraica para se referir a um ser demoníaco, também não deve ser entendida, neste caso, como referente a uma divindade que não seja Yahweh, uma vez que os deuses são tidos como criações dos homens, cuja existência é negada (DE ROO, 2000, p. 235). Também o termo אֱלֹהִים seguidamente utilizado como abreviação de אֱלֹהִים־עֲזָז, “em referência ao Deus [*totheGod*], i.e., YHWH, especialmente em composições” (DE ROO, 2000, p. 236).

⁷⁸ DE ROO, 2000, p. 241.

⁷⁹ DE ROO, 2000, p. 238.

⁸⁰ De Roo explica a relação do termo com um ser demoníaco na literatura judaica posterior, não em decorrência do termo ter relação etimológica com a natureza do ser demoníaco, nem pelo bode ser oferecido a ele, mas porque “o nome Azazel significa o destino do demônio, que é a ira de Deus que será derramada sobre ele, mais do que sua identidade, sua natureza feroz” (DE ROO, 2000, p. 239).

⁸¹ Aron Pinker indica que B. Janowski e G. Wilhelm perceberam esta relação e indicaram אֱלֹהִים־עֲזָז como “ira divina”, mas não chegaram à conclusão de que poderia se referir à poderosa ira de Deus, tal como Jacqueline de Roo (PINKER, 2007, p. 11). David Pearson Wright, percebe esta característica dos ritos hititas, mas vale-se da mesma justamente para contrastar com Levítico 16, onde, segundo Wright, “não há divindade irada para aplacar” (WRIGHT, 1987, p. 49).

⁸² PINKER, 2007, p. 11.

Jacqueline de Roo, por entender o ritual como “para o mesmo Deus, identificado como יהוה e עֲזַזְאֵל, respectivamente”.⁸³

A teoria de Pinker, de que עֲזַזְאֵל seria um epíteto do próprio Deus de Israel, pode solucionar muitos problemas. A aparente contradição de se oferecer um bode para Deus e outro logo em seguida para um demônio, tal como alguns intérpretes propuseram, foi justificada por D. P. Wright pelo fato do bode não ser sacrificado⁸⁴, mas poderia muito bem ser solucionada pela compreensão de que ambos os bodes são para um e o mesmo Deus. Desta forma, a afirmação de que o bode “para Azazel” seria colocado “perante o Senhor” (Lv 16.10) é facilmente explicada, não sendo necessário se submeter à acusação de Bergmann de que tal expressão seria uma forma de se tentar demonstrar que o bode oferecido a um demônio ainda estaria sob a jurisdição de Deus.⁸⁵

A teoria de Pinker ainda traz nova luz sobre dois elementos do ritual, reinterpretando-os: o *bode* e o *deserto*. Diferente da usual relação do bode com os seres demoníacos⁸⁶, Pinker lembra que o bode possui valor simbólico na representação do pecador, de modo que os pulos do bode lembram os desvios do pecador, e seus hábitos alimentares remetem à capacidade destruidora do pecado.⁸⁷ Também o deserto, muitas vezes indicado como um local de morte⁸⁸, de caos⁸⁹, e morada dos demônios⁹⁰, é indicado por Pinker como o local de encontro do povo

⁸³ PINKER, 2007, p. 16.

⁸⁴ PINKER, 2007, p. 17n63.

⁸⁵ PINKER, 2007, p. 21.

⁸⁶ A relação dos bodes com seres demoníacos se fundamenta principalmente na interpretação da palavra hebraica שְׂעִירִים como sendo uma forma de designar demônios com aparência de bode. Esta palavra, que aparece nos textos de Levítico 17.7, Deuteronômio 32.2, 2 Crônicas 11.15, Isaías 13.21 e 34.14, e possivelmente em 2 Reis 23.8 (caso a palavra שְׂעִירִים, “portões”, realmente deva ser corrigida por שְׂעִירִים), e é passível de debate. Tal como indicado por N. H. Snaith, nos dois casos de Isaías, não há uma associação religiosa, mas uma descrição de um lugar desolado (SNAITH, N. H. The Meaning of שְׂעִירִים. *Vetus Testamentum*, Vol. 25, Fasc. 1, 1975. p. 115-118 [115]). Possivelmente esta associação se deu em consequência da amplitude de significado da raiz שְׂעִיר, que se relacionando a “pelo”, “peludo”, pode ser utilizado como referência a bodes, homens peludos (como Esaú, descrito como שְׂעִירִים, “homem peludo”, Gn 27.11), a coruja *Otus scops* (שְׂעִיר) – que com duas cristas em forma de chifre e penas como pelos lembra os bodes (PINKER, 2007, p. 7) –, e aparentemente também os שְׂעִירִים, seres que competiam com Yahweh pela veneração do povo (cf. Lv 17.7; 2 Cr 11.15). Apesar da ideia mais recorrente ser a de que os שְׂעִירִים seriam demônios (cf. FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. Trad. Josué Xavier. Santo André: Academia Cristã; Paulus, 2012, p. 228-229) cujo culto deveria ser proibido, Snaith defende a ideia de que na verdade seriam os deuses da fertilidade de Canaã. Cf. SNAITH, 1975, p. 118.

⁸⁷ PINKER, 2007, p. 20.

⁸⁸ Segundo Robert Martin-Achard o mundo dos mortos judaico (שְׂעִירִים) é “comparado ao deserto, à terra hostil ao homem, um país sem vida cujos demônios vivem vadiando juntamente com os espíritos dos mortos” (MARTIN-ACHARD, Robert. *Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 60-61). Cf. TAWIL, 1980, p. 54n62.

⁸⁹ Cf. RUDMAN, 2004, p. 399.

⁹⁰ Cf. Is 13.21; 34.14; Baruque 4.35; Tobias 8.3; Mt 12.43; Lc 11.24; Ap 18.2; Patai 81.459. Pinker ressalta, porém, que os exemplos de relação entre demônios e o deserto que podem ser listados (cf. MILGROM, 1991, p. 1020), com exceção dos textos de Isaías, são posteriores à Bíblia Hebraica (PINKER, 2007, p. 8n27). É interessante de se notar que a presença da palavra שְׂעִירִים junto a contextos desérticos em Isaías (Is 13.21; 34.14) colaborou ainda mais para a associação do deserto com os demônios, assim como a associação dos sátiros com עֲזַזְאֵל, apesar de não ser necessariamente este o sentido dos textos. Como bem lembrado por N. H. Snaith, “porque eles deveriam associar os clássicos sátiros com locais desérticos é um mistério; eles eram espíritos de bosques [*woodlandspirits*]” (SNAITH, 1975, p. 115). É bem provável que nos

de Israel com seu Deus.⁹¹ É no deserto que Moisés encontra a sarça ardente (Êx 3.1-5), sendo o deserto do Sinai a região do monte santo de Deus, onde passa a ser adorado (Êx 3.12). O próprio ato de se enviar/libertar o bode ao deserto pode ser associado ao pedido de Moisés que Faraó deixe o povo ir ao deserto para oferecer sacrifícios ao Senhor (Êx 10.3), até porque é o mesmo termo (שלח) que aparece, tanto em Levítico 16.10 quanto em Êxodo 10.3.⁹²

Assim, os dois bodes não seriam, segundo a teoria de Pinker, duas ofertas, senão uma e mesma oferta, realizada de duas formas diferentes para duas destinações diferentes, uma vez que é para um e mesmo Deus, em dois locais, o que explicaria a semelhança quase completa entre os dois bodes.⁹³ O bode “para Yahweh” seria apresentado na morada de Deus no Templo, e o bode “para Azazel” seria apresentado na morada de Deus no deserto. O dia da expiação, portanto, não seria uma forma de conciliar e criar um compromisso entre duas deidades – ou uma divindade e um demônio –, senão um compromisso “atendendo satisfazer aqueles que acreditavam que Deus habita no deserto quando está na terra, e aqueles que acreditavam que Ele habita no Santo Tabernáculo”.⁹⁴ Assim, o Deus revelado no deserto e que mora no Templo de Jerusalém poderia ser reconhecido em suas duas moradas no dia da expiação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A interpretação segundo a qual *עֲזָזִים* é o nome de um local não satisfaz o evidente paralelismo existente em Levítico 16 pelas expressões *לַיהוָה* e *לְעֲזָזִים*, de modo que parece uma interpretação bastante artificial. Apesar de ter um possível embasamento etimológico e ser uma interpretação bastante antiga, não tem, por si só, grande força de convencimento.

textos de Isaías a palavra *שְׁעִירִים* tenha o sentido de “bodes”, ou ainda “corujas” enquanto animais e não seres mitológicos. A interpretação “mitológica” de Isaías 13.21 e 34.14 pode ter sido o resultado da tradução da LXX, que além de traduzir *שְׁעִירִים* por *δαμόνια*, também traduz a expressão *בְּנֹתֵי עֵנָה* por *σειρήνες*, “sirenes” ou “sereias”, palavra que também poderia significar, segundo o uso de Aristóteles, uma abelha ou vespa solitária. A Vulgata, porém, seguindo o Targum, traduz *בְּנֹתֵי עֵנָה* como *strutiones*, “avestruz”. Cf. SNAITH, 1975, p. 115.

⁹¹ PINKER, 2007, p. 23. “O deserto é usualmente considerado em termos negativos na Bíblia (Dt 20.5; 8.15; Jer 2.2,6,31; Sl 107.4-5; Jó 30.3). Mesmo assim, a Bíblia também constrói memórias positivas do deserto que são relacionadas com o encontro dos israelitas com Deus que habita no Sinai” (PINKER, 2007, p. 24).

⁹² DOUGLAS, 2003, p. 133. A perspectiva positiva do deserto dentro da história de Israel aproxima a teoria de Pinker à própria teologia do Pentateuco, que toma o deserto como o palco principal das manifestações divinas. Também ao longo de todo o Antigo Testamento Deus manifesta sua força e fúria com teofanias a partir do deserto. Cf. Dt 33.2; Jz 5.4-5; Sl 68.5,8-10; Hb 3.3; Mq 1.4.

⁹³ PINKER, 2007, p. 25. No período do Segundo Templo o rito tinha como prática que ambos os bodes fossem iguais em valor, tamanho e cor. Cf. FEINBERG, 1958, p. 323.

⁹⁴ PINKER, 2007, p. 22. Apesar de Pinker não citar Georg Fohrer, é clássica sua ideia de que a história da religião de Israel foi marcada por ondas de influência, nas quais a relação entre o nomadismo (marcado pelo deserto) e a religião oficial em Jerusalém (marcada pelo Templo) tiveram divergências, mas tiveram que conviver e se adaptar. Cf. FOHRER, 2012. Também outros autores como Milton Schwantes defenderam que o tribalismo israelita permaneceu presente e resistente ao longo de sua história, de forma que era “o presente do povo, fonte de sua resistência contra reis e impérios” (SCHWANTES, Milton. **Breve história de Israel**. 3.ed. ampliada. São Leopoldo: Oikos, 2010, p. 18). Seria possível, assumindo-se a tese de Pinker, perceber em Azazel uma forma de resistência do culto tribal em relação ao culto centralizado no Templo que era imposto.

A ideia que לִיָּאֵל seria originalmente um ser demoníaco não possui fundamentos sólidos: apesar de ser antiga, parece demonstrar um rápido desenvolvimento interpretativo sobre o texto de Levítico 16, formando uma tradição decorrente das transformações teológicas do judaísmo do Segundo Templo. As palavras hebraicas tomam rumos de significado que muitas vezes alteram em muito o sentido original, como se pode perceber no fato de que לִיָּאֵל no hebraico popular significa “submundo”, “inferno”.⁹⁵

Evidentemente é possível que לִיָּאֵל seja uma referência ao próprio bode, porém, tal como na interpretação enquanto um local, não satisfaz o paralelismo. Apesar de ser a interpretação implícita nas traduções da LXX, da Vulgata e mesmo outras como a de Símaco, possui a fraqueza de não encontrar fundamento na Bíblia Hebraica, pois seria um caso um tanto quanto *sui generis*, enquanto uma forma de “sacrifício vivo”, cujo propósito específico estaria nublado.

A interpretação de לִיָּאֵל como uma abstração, apesar de não ser encontrada em interpretações que ultrapassem a Idade Média (com Maimônides), marca presença nos léxicos e em estudos etimológicos bastante interessantes, possuindo ainda a força da importância simbólica e função comemorativa dos ritos de expiação.

Por fim, a interpretação de לִיָּאֵל enquanto epíteto do próprio Deus de Israel, relacionado à sua habitação no deserto, apesar de ter uma fundamentação teológica evidente na valorização dos elementos do bode como representação do pecador, do deserto como local de relação com Deus, e mesmo responder às questões relativas à aparente contradição entre o bode “para Deus” e o bode “para Azazel”, tem como ponto fraco sua falta de fundamentação histórica. Se trata, evidentemente, de uma teoria criativa da parte de Aron Pinker, uma vez que não segue as usuais linhas interpretativas, o que leva necessariamente à contestação da tradição: por que a interpretação de לִיָּאֵל como o próprio Deus não aparece ao longo de dois mil anos de interpretação?

Cada interpretação possui suas próprias bases e fraquezas, não havendo, evidentemente, como se afirmar categoricamente uma como absoluta sobre as demais. Mesmo assim, porém, cada uma destas possui seu fundamento principal: a interpretação como um local, possui a força da tradição talmúdica; a interpretação enquanto um demônio possui a força da literatura judaica intertestamentária; a interpretação enquanto o próprio bode possui a força das primeiras traduções do texto de Levítico; a interpretação como uma abstração possui a força da importância simbólica do rito; e a interpretação de que לִיָּאֵל seria o próprio Deus possui a força de sua fundamentação teológica, colocando a explicação de לִיָּאֵל à luz da teologia do Pentateuco, no encontro do povo com o Deus do Sinai, em suas mais diversas manifestações.

REFERÊNCIAS

ADU-GYAMFI, Yaw. The live goat ritual in Leviticus 16. **Scriptura**, Vol. 112, Nº 1, 2013. p. 1-10.

⁹⁵ NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan. **The Routledge Dictionary of Judaism**. New York; London: Routledge, 2004, p. 11.

BEN EZRA, Daniel Stökl. **The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

BARKER, Margaret. **Temple Themes in Christina Worship.** London/New York: T&T Clark, 2007.

_____. **The Great High Priest: The Temple Roots of Christian Liturgy.** London/New York: T&T Clark, 2004.

BREMMER, Jan N. Scapegoat Rituals in Ancient Greece. **Harvard Studies in Classical Philology**, Vol. 87, 1983. p. 299-320.

BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with an appendix containing the biblical Aramaic.** Boston; New York: Houghton Mifflin Company, 1907.

CARDEN, Michael. Atonement Patterns in Biblical Narrative: Rebellious Sons, Scapegoats and Boy Substitutes. **The Bible and Critical Theory**, Vol. 5, Nº 1, 2009. p. 4.1-4.15.

CARMICHAEL, Calum. The Origin of the Scapegoat Ritual. **Vetus Testamentum**, Vol. 50, Nº 2, 2000. p. 167-182.

CHEYNE, T. K. The Date and Origin of the Ritual of the "Scapegoat". **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, Vol. 15, Issue 1, 1895. p. 153-156.

DACY, Marianne. The Fallen Angels in the Book of 1 Enoch reconsidered. **Henoch**, Vol. 33, Nº 1, 2011. p. 27-39.

DE ROO, Jacqueline C. R. Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God? **Biblica**, Vol. 81, 2000. p. 233-242.

DE VAUX, Roland. **Instituições de Israel no Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2004.

DOUGLAS, Mary. The Go-Away Goat. In: RENDTORFF, Rolf; KLUGER, Robert A. (eds). **The Book of Leviticus: Composition and Reception.** Leiden/Boston: Brill, 2003. p. 121-141.

DRIVER, Godfrey R. Three Technical Terms in the Pentateuch. **Journal of Semitic Studies**, Vol. 1, Nº 2, April 1956. p. 97-105.

FEINBERG, Charles L. The Scapegoat of Leviticus Sixteen. **Bibliotheca Sacra**, Vol. 115, 1958. p. 320-333.

FOHRER, Georg. **História da religião de Israel.** Tradução de Josué Xavier. Santo André: Academia Cristã; Paulus, 2012.

GENESIUS, Wilhelm. **Genesisius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures.** Translated by Samuel Prideaux Tregelles. London: Samuel Bagster & Sons, 1857.

GRABBE, Lester L. The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation. **Journal for the Study of Judaism**, Vol. 18, 1987. p. 43-59.

HANSON, Paul D. Rebellion in Heaven, Azazel, and euhemeristic heroes in 1 Enoch 6-11. **Journal of Biblical Literature**, Vol. 96, Nº 2, 1977. p. 195-233.

HELM, Robert. Azazel in Early Jewish Tradition. **Andrews University Seminary Studies**, Vol. 32, Nº 3, Autumn 1994. p. 217-226.

HOENIG, Sidney B. The New Qumran Peshar on Azazel. **Jewish Quarterly Review**, Vol. 56, Nº 3, Jan. 1966. p. 248-253.

JANOWSKI, B. Azazel עזאזל. In: VAN DER TOORN, Karel; BECKING, Bob; VAN DER HORST, Pieter W. (eds). **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**. Second extensively revised edition. Leiden; Grand Rapids: Brill; William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. p. 128-131.

KIUCHI, Nobuyoshi. Living like the Azazel-Goat in Romans 12:1b. **Tyndale Bulletin**, Vol. 57, Nº 2, 2006. p. 251-261.

LEAL, Jônatas de Mattos. Bodes ou demônios: uma nota sobre o termo 'azā'zēl em Levítico 16:8. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, Vol. 4, Nº 1, dezembro 2014. p. 335-362.

MALUL, Meir. עֲתִיאִישׁ (Leviticus 16:21): A Marginal Person. **Journal of Biblical Literature**, Vol. 128, Nº 3, 2009. p. 437-442.

MARTIN-ACHARD, Robert. **Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2015.

MILGROM, Jacob. **Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentaries**. New York: Doubleday, 1991.

NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan. **The Routledge Dictionary of Judaism**. New York; London: Routledge, 2004.

NICKELSBURG, George W. E. Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11. **Journal of Biblical Literature**, Vol. 96, Nº 3, Apr. 1977. p. 383-405.

ORLOV, Andrei A. Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham: Part I. The Scapegoat Ritual. In: ORLOV, Andrei A.; LOURIÉ, B. (eds.). **SymbolaCaelestis: Le symbolismeLiturgique et paraliturgiquedans le monde chrétien**. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009a. (Scrinium, V). p. 79-111.

_____. The Pteromorphic Angelology of the Apocalypse of Abraham. **Catholic Biblical Quarterly**, Vol. 71, 2009b. p. 830-842.

PINKER, Aron. A Goat to Go to Azazel. **Journal of Hebrew Scriptures**, Volume 7, Article 8, 2007. p. 2-25.

REED, Annette Yoshiko. Heavenly Ascent, Angelic Descent, and the Transmission of Knowledge in 1 Enoch 6-16. In: BOUSTAN, Ra'anan S.; REED, Annette Yoshiko. **Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique religions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 47-66.

RUDMAN, Dominic. A Note on the Azazel-goat Ritual. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, Vol. 116, Issue 3, 2004. p. 396-401.

SANSOM, M. C. Laying On of Hands in the Old Testament. **Expository Times**, Vol. 94, Aug. 1983. p. 323-326.

SCHULTZ, Carl. Azazel, bode emissário. In: HARRIS, R. L.; ARCHER JR., G. A.; WALTKE, Bruce K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 1099-1100.

SCHWANTES, Milton. **Breve história de Israel**. 3.ed. ampliada. São Leopoldo: Oikos, 2010.

SEGAL, M. H. The Religion of Israel before Sinai (Continued). **The Jewish Quarterly Review**, Vol. 53, Nº 3, Jan. 1963. p. 226-256.

SNAITH, N. H. The Meaning of אָזַזִים. **Vetus Testamentum**, Vol. 25, Fasc. 1, 1975. p. 115-118.

TAWIL, Hayim. Azazel the Prince of the Steepe: A Comparative Study. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, Vol. 92, Issue 1, 1980. p. 43-59.

VOLGGER, David. The Day of Atonement in the Temple Scroll. **Biblica**, Vol. 87, Nº 2, 2006. p. 251-260.

WESTBROOK, Raymond; LEWIS, Theodore J. Who Led the Scapegoat in Leviticus 16:21? **Journal of Biblical Literature**, Vol. 127, Nº 3, 2008. p. 417-422.

WRIGHT, David P. Azazel. In: FREEDMAN, David Noel. **Anchor Bible Dictionary**. Volume 1. New York: Doubleday, 1992. p. 536-537.

_____. **The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature**. Atlanta: Scholars Press, 1987. (SBLDS, 101).

_____. The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature. **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 106, Nº 3, Jul.-Sep. 1986. p. 433-446.

ZATELLI, Ida. The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts. **Vetus Testamentum**, Vol. 48, Fasc. 2, 1998. p. 254-263.