



Trocas de vestes e transformações: descrições análogas ao perispírito na literatura não canônica do judaísmo antigo

Changing clothes and transformations: descriptions similar to the perispirit in the non-canonical literature of ancient Judaism

Daniel Salomão Silva¹

Resumo: O artigo busca destacar a presença de conceitos análogos ao de perispírito, conforme descrito nos escritos de Allan Kardec, em textos da Antiguidade judaica. Entre os textos apocalípticos, encontramos descrições de viagens celestiais, cujos personagens têm seus corpos transformados, em geral à semelhança de uma troca de vestes. Como na própria linguagem espírita, expressões judaico-cristãs são usadas ou ressignificadas para explicar conceitos, entendemos como importante investigá-las também em textos não canônicos. Ademais, para a própria compreensão do fenômeno religioso, julgamos interessante a identificação de proximidade entre tradições diversas. Também sob a perspectiva do diálogo inter-religioso, uma melhor compreensão dessas descrições pode aproximar religiosos na discussão ou na busca de pontos de crença comuns.

Palavras-chave: perispírito, apocalíptica judaica, trocas de vestes.

Abstract: The article seeks to highlight the presence of concepts analogous to the perispirit, as described in the writings of Allan Kardec, in texts from Jewish Antiquity. Among the apocalyptic texts, we find descriptions of celestial journeys, whose characters have their bodies transformed, generally similar to a change of clothes. As in the spiritist language itself, Judeo-Christian expressions are used or resignified to explain concepts, we understand how important it is to investigate them in non-canonical texts as well. Furthermore, for the very understanding of the religious phenomenon, we find it interesting to identify proximity between different traditions. Also from the perspective of inter-religious dialogue, a better understanding of these descriptions can bring religious together in the discussion or in the search for common beliefs.

Keywords: perispirit, Jewish apocalyptic, changing clothes.

¹ Daniel Salomão Silva é mestre e doutorando em Ciência da Religião pela UFJF. E-mail: salomaoime@yahoo.com.br.

Introdução

Um dos conceitos básicos do corpo doutrinário espírita, o perispírito é compreendido como estrutura semimaterial que possibilita a interação entre o elemento material e o elemento espiritual, ou seja, entre o espírito e o corpo (KARDEC, 2010a, p. 149), composto de elementos “retirados do meio ambiente, do fluido universal” (KARDEC, 2010a, p. 225). Durante a vida corpórea, “é o intermediário de todas as sensações que o espírito percebe e pelo qual transmite sua vontade ao exterior” (KARDEC, 2008, p. 92). Após a morte do corpo, torna-se o veículo de manifestação e sensibilidade do espírito no mundo espiritual, o que também pode ocorrer durante vida física, em momentos de desprendimento ou emancipação, durante o sono ou em êxtases (KARDEC, 2010a, p. 293 a 322). Nessas condições, sob controle do espírito, possui certa plasticidade, que permite mudanças de aparência (KARDEC, 2008, p. 94) e penetrabilidade em obstáculos do plano material (KARDEC, 2008, p. 176).

Sua natureza varia de acordo com o grau de adiantamento moral do espírito, sendo mais denso naqueles inferiores e mais etéreo nos superiores, o que define as regiões que os espíritos podem acessar no plano espiritual, durante a vida física ou após a morte (KARDEC, 2009b, p. 353; 2008, p. 113). Acompanhado de seu perispírito ou corpo espiritual, o espírito pode visitar locais do mundo espiritual compatíveis com sua condição moral, interagir com outros espíritos e até mesmo guardar parcialmente essas lembranças ao retornar a seu corpo físico. E é justamente na comparação dessas experiências, descritas em obras espíritas, com narrativas análogas nos textos judaicos de nosso interesse que vamos encontrar fértil terreno de investigação.

Em complemento às importantes abordagens metafísicas, cosmológicas e científicas que têm sido apresentadas, nosso artigo busca destacar a presença de conceitos análogos ao de perispírito, conforme descrito nos escritos de Allan Kardec, em textos da Antiguidade judaica, particularmente não bíblicos. O próprio Kardec (2010a, p. 197, 322 etc.; 2010b, p. 78, 92 etc.) e outros espíritas, Denis (2013) e Delanne (2003) dedicaram páginas para apontar a presença, em seus entendimentos, de ideias e fenômenos espíritas em todas as épocas da humanidade, destacando, principalmente em textos bíblicos, relatos de mediunidade, crença na reencarnação, descrições do plano espiritual e, no que nos interessa nesse texto, descrições de corpos espirituais.

Dentre suas formas de encarar o texto bíblico, Kardec (2009b, p. 447), levantou, por exemplo, hipóteses explicativas para os milagres e as predições dos evangelhos baseadas nas ideias espíritas. A partir das próprias concepções do perispírito, explicou as aparições de Jesus após sua morte. Também identificou nas palavras de Paulo de Tarso sobre o renascimento em “corpo espiritual” (1Cor 15:35-44 e 50) uma referência ao perispírito (KARDEC, 2018a, p. 31; 2018b, p. 88).

Naturalmente, Kardec e os que o sucederam tinham olhares e objetivos confessionais ao identificar nos textos citados indícios das próprias ideias espíritas. Nossa proposta aqui não caminha nessa direção, mas busca despretensiosamente identificar possíveis analogias nessas diversas experiências e narrativas religiosas. Importante é o cuidado com anacronismos e expectativas pessoais sobre os textos. Ainda que identifiquemos analogias entre concepções desses textos e a ideia espírita de perispírito, como vamos mostrar, não pretendemos defender uma unidade de pensamento, dada a distância cultural e temporal entre essas construções religiosas. Afinal, mesmo com familiaridade com as línguas originais e os textos bíblicos, ao lidar com esse material não canônico “enfrentamos a barreira de estranhos padrões de pensamento e modos de expressão” (NICKELSBURG, 2011, p. 33) que não são os nossos. Logo, como aponta Pelletier (2006, p. 163), “não devemos acreditar muito depressa ter atingido as camadas profundas do sentido, em virtude de nossos conhecimentos críticos”.

Nos exemplos acima, particularmente de Paulo, é possível identificar semelhanças com os entendimentos espíritas posteriores. Contudo, seu pensamento foi construído sobre ideias já presentes em seu contexto cultural, modificadas a partir de suas próprias experiências visionárias. Afinal, “Paulo é um apocalíptico judaico do primeiro século, e como tal era também um místico” (SEGAL, 2010, p. 69), logo compartilhava do misticismo e do apocalipsismo de sua época, descritos em documentos, em geral, judaicos e não canônicos (MACHADO, 2009, p. 59; COLLINS, 2010, p. 17). Investigando esses textos, como veremos, é possível encontrar analogias ainda mais fortes. Para essa tarefa, partiremos dos instrumentos da pesquisa bíblica moderna.

A história da pesquisa bíblica é marcada pela oscilação entre momentos de confiança e desconfiança das fontes e de crença e descrença na própria utilidade ou

possibilidade de sua compreensão (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 20). Nesse processo, as fontes canônicas receberam maior atenção, restando às não canônicas comumente a condição de falsidade ou menor importância. Contudo, nas últimas décadas, esses textos têm merecido mais cuidado (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 39).

A partir do século XVIII, inicialmente na Alemanha, a leitura histórico-crítica da Bíblia se espalhou rapidamente por todo o mundo ocidental erudito, buscando “as origens verdadeiras do texto e avaliar a probabilidade de que os eventos por eles relatados aconteceram do modo descrito” (GOTTWALD, 1998, p. 23). A comparação dos textos bíblicos com outros do mesmo período e/ou semelhantes foi um dos instrumentos dessa abordagem, o que lentamente abriria as portas para um maior respeito às fontes não judaicas e não canônicas. Contudo, pelo menos no que se refere aos textos judaico-cristãos extracanônicos do entorno do século I d.C., apenas em meados do século XX passaram a receber mais importância (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 29) enquanto fontes de informação sobre o judaísmo antigo e como portadores de visões sobre Jesus, os primeiros cristãos e sua forma de pensar.

Do seu desenvolvimento aos dias de hoje, os métodos histórico-críticos foram complementados por outras abordagens, como as sociológicas e literárias, além de receberem justas críticas quanto às suas limitações. Todavia, as contribuições de todos esses métodos são inequivocamente fundamentais para uma aproximação dos textos bíblicos e extracanônicos do período (NOGUEIRA, 2019, p. 299) e nos permitem hoje análises como a que propomos aqui. Sem qualquer pretensão positivista, alinhamo-nos com um critério histórico de plausibilidade, que entende que ideias e ações descritas nesses textos, quando admissíveis no contexto judaico do período, podem ser históricas e se aproximar da mentalidade de seus redatores e leitores (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 29). Além disso, também destacamos o tratamento mais compreensivo da experiência religiosa por parte de muitos estudiosos nas últimas décadas, o qual adotaremos aqui: independentemente da impossibilidade de se afirmar cientificamente a realidade dos fenômenos descritos, estes são entendidos como vivências reais pelos envolvidos, com importantes consequências para suas vidas (OTTERMANN & LECH, 2005, p. 303).

Em resumo, apresentamos uma análise comparativa de duas tradições quanto uma mesma questão: a crença na existência de um mundo celestial ou espiritual, no qual é possível que certos indivíduos se manifestem com corpos adequados a essa

experiência. Como na própria linguagem espírita, expressões judaico-cristãs são usadas ou ressignificadas para explicar conceitos, entendemos como importante investigá-las também em textos não canônicos da Antiguidade judaica. Ademais, para a própria compreensão do fenômeno religioso, julgamos interessante a identificação de semelhanças entre tradições originalmente distantes, mas que têm sido aproximadas por iniciativa dos espíritas desde o século XIX. Também sob a perspectiva do diálogo inter-religioso, uma melhor compreensão dessas descrições pode aproximar religiosos na discussão ou na busca de pontos de crença comuns.

1. A literatura não canônica do judaísmo antigo e a apocalíptica judaica

Como bem descreve Nickelsburg (2011, p. 35), essa literatura judaica, bem maior que o próprio Novo Testamento, tem sido dividida em cinco categorias: livros apócrifos, pseudoepígrafos, manuscritos do Mar Morto, escritos de Filo de Alexandria e obra de Flávio Josefo. Em nossa análise, daremos ênfase as duas primeiras, por conterem as referências mais explícitas ao tema de nosso interesse.

Encontrados em cavernas semelhantes às que abrigaram os textos de Qumran, esses documentos geralmente escritos nos séculos II e I a.C., foram populares entre judeus da Diáspora e cristãos de fala grega (GOTTWALD, 1998, p. 89), considerados por alguns eruditos cristãos da Antiguidade até mesmo como “inspirados ou escriturais” (CHARLESWORTH, 1992, p. 45). Todavia, apenas no século XVIII foram publicados em latim de forma organizada, com primeira edição incompleta em inglês só em 1913 (CHARLESWORTH, 1992, p. 45).

A expressão “apócrifos”, do grego para “livros secretos” ou “ocultos”, foi empregada já por São Jerônimo para se referir a livros ou trechos não encontrados na Bíblia Hebraica, mas incluídos em sua tradução grega, a Septuaginta, feita entre os séculos III e I a.C. (NICKELSBURG, 2011, p. 35). Alguns seriam incluídos nas Bíblias cristãs. Já os pseudoepígrafos, possivelmente escritos também nos séculos II e I a.C., são livros redigidos sob um nome fictício, ou seja, cuja autoria é atribuída falsamente a um personagem da tradição judaica (GOTTWALD, 1998, p. 89), como também ocorre com o livro canônico de Daniel. Importante é salientar que, como veremos, datações

mais tardias têm sido propostas para apócrifos e pseudoepígrafos, ainda que registrem tradições de séculos anteriores.

Em alguns desses textos foram observados elementos comuns, que os categorizaram como “apocalípticos”. A palavra “apocalipse” (em grego, “revelação”, “descoberta”) engloba basicamente um tipo de literatura revelatória, frequente entre II a.C. e III d.C. entre cristãos, judeus e outros povos do oriente (GOTTWALD, 1998, p. 539; CHARLESWORTH, 1992, p. 48). Entretanto, não se pode atestar o uso da expressão “apocalipse” para se referir a um gênero literário antes do cristianismo, sendo o Apocalipse de João a primeira obra introduzida como um apocalipse, ainda que não saibamos se nela “a palavra denota uma classe especial de literatura ou se é utilizada, em sentido mais geral, como revelação” (COLLINS, 2010, p. 20).

No gênero literário apocalíptico, as revelações são comunicadas pela visão, pela audição ou por ambas. No caso de visões, podem derivar de viagens espirituais, conduzidas por um mediador normalmente angélico, que explica a revelação ou guia o viajante, que é geralmente algum personagem venerável do passado. São fontes desses pseudônimos o período primordial (como Enoque e Abraão) e o período exílico e da restauração (como Daniel, Baruc e Esdras).

Para Berger (2008, p. 357), “a linguagem apocalíptica é, sobretudo, metafórica e poética, pois trata da universalidade espacial e temporal do acontecimento como um todo, trata de afirmações sobre toda a realidade diante de Deus”. Charlesworth (1992, p. 49) também destaca esse caráter universalista dos apocalipses, “que retratam todo um mundo do ser, inclusive uma perspectiva absorvente de tudo o que toca à existência humana”. Nessa mesma linha, Gottwald (1998, p. 540) aponta para os aspectos temporal e espacial da revelação, que podem estar presentes ou não em conjunto. O primeiro refere-se ao iminente tempo de perseguição e cataclismos que “conduzirão rapidamente ao final da ordem do mundo atual em julgamento e em salvação” para os crentes fiéis, que viverão de alguma forma após a morte. Habitualmente, é recomendado aos destinatários da revelação que permaneçam confiantes e aguardem o fim. Nesse sentido, o pensamento apocalíptico é proléptico, ou seja, ao anunciar a salvação que virá após a desgraça iminente, permite aos eleitos e aos justos que se preparem adequadamente para seu clímax e que desfrutem da feliz certeza de que serão salvos (BERGER, 2008, p. 360 e 361).

Já a revelação espacial, essencial a todos os apocalipses e mais importante para nossa análise, mostra ao seu receptor as características dos céus, com seus anjos, Deus e seu trono. Os apocalipses judaicos abrangem ambos os aspectos e entendem que a “história caminha em direção a um tempo do fim, sob a pressão de um reino celeste soberano, que ‘exerce controle sobre’ aquilo que acontece ‘na’ história e ‘em relação’ a ela” (GOTTWALD, 1998, p. 541).

Para Collins (2010, p. 24), “a escatologia dos apocalipses difere daquela dos primeiros livros proféticos através do vislumbre claro de uma retribuição pós-morte”. Logo, ainda que esses livros sejam a principal e mais importante fonte da qual os apocalipsistas beberam, assimilar a literatura apocalíptica às profecias traz o risco de que percamos de vista “os seus componentes mitológicos e cosmológicos mais estranhos” (COLLINS, 2010, p. 37). Contudo, importante é observar certa “proto-apocalíptica” nos círculos proféticos pós-exílicos, como em Is 6, 24-27, 56-66 e Zc 9-14, onde já há conflito entre o bem e o mal e preocupações escatológicas, e em Ezequiel e Zc 1-8, onde há relatos de visões, simbolismos e anjos que os interpretam (GOTTWALD, 1998, p. 544; NICKELSBURG, 2011, p. 46). Além disso, inegável é o recurso frequente a frases bíblicas e a interpretação de profecias anteriores nos escritos apocalípticos (COLLINS, 2010, p. 41).

O teor emocional das representações apocalípticas reflete a fascinação e o espanto característicos das religiosidades judaica e cristã diante da esperança de que as coisas passassem a transcorrer de outra forma, enquanto início de uma nova ordem (BERGER, 2008, p. 358). Para Crossan (1991, p. 103), o pensamento apocalíptico pode derivar de uma resposta possível a um ataque profundo à integridade cultural de um povo, combinado a uma ameaça político-religiosa e socioeconômica. Esse perigo pode ser real ou imaginário, pois o que importa é a forma como é percebido. Além disso, pode ser a reação de um grupo que perdeu poder e *status* ou uma resposta de toda uma sociedade dominada por um império externo. Logo, o colapso de estruturas sociais importantes e a percepção de que “as soluções ou salvações não decorrem do desenvolvimento histórico normal” são propícios ao surgimento e fortalecimento de movimentos apocalipsistas (CHARLESWORTH, 1992, p. 49). Também para Collins (2010, p. 87), situações reais de crise, acompanhadas de medo e ansiedade despertados pela opressão de um poder externo e pela sensação de anomia, são possíveis

catalisadoras das crenças apocalípticas, que têm por característica “a tendência de explicar a situação humana em termos míticos”.

Com a invasão da cultura helenística na Palestina, toda a estrutura da religião judaica ficou exposta a debate. As propostas greco-romanas, ao mesmo tempo universalizantes e individualizantes, questionavam os modos de vida e pensamentos judaicos. Frente ao natural conflito, o pensamento apocalíptico representou uma “opção radical pelo Deus judaico e o seu governo justo”, ao qual estão submetidos quaisquer impulsos universais e individualistas, substituídos pela confiança “no reino de Deus como o ponto final da história” (GOTTWALD, 1998, p. 545). Diante de privações e conflitos políticos e culturais, como os decorrentes do processo de helenização no século II a.C., nasceu certa discrepância entre a realidade presente dos judeus e a expectativa futura de uma condição melhor, o que contribuiu para a construção da estrutura intelectual da apocalíptica judaica (GOTTWALD, 1998, p. 546; HORSLEY & HANSON, 1995, p. 33). Também para Collins (2010, p. 66), dada a maior difusão de ideias, facilitada pela “rede de cidades helenísticas”, e dada a modificação das “circunstâncias políticas e sociais no Oriente Próximo”, é possível dizer, em sentido *lato*, que “essa ‘atmosfera helenística’ pode ser considerada a matriz da literatura apocalíptica”.

O apocalipsismo, frente ao helenismo, participou, de certa forma, “da renascença geral da religiosidade oriental”. Prefigurou-se “no livro de Daniel e nas partes mais antigas do Apocalipse de Enoque”, aproximadamente suas contemporâneas. Seus adeptos consideravam-se santos em meio a uma massa desviada e significavam a volta do verdadeiro Israel (GUNNEWEG, 2005, p. 274). Encaixam-se nas definições acima também algumas seções de 4 Esdras, 2 Baruc, Apocalipse de Abraão, 3 Baruc, 2 Enoque, Testamento de Levi (2-5), Apocalipse de Sofonias (fragmentário), Jubileus e Testamento de Abraão, ainda que esses dois últimos se alinhem também a outros gêneros literários (COLLINS, 2010, p. 22). Entretanto, a novidade apocalíptica não foi bem aceita no cânone judaico, com exceção do livro de Daniel, ainda que na terceira parte, entre os Escritos (GUNNEWEG, 2005, p. 274; GOTTWALD, 1998, p. 540).

Ainda para Collins (2010, p. 67 e 69), mesmo admitindo o caráter de insatisfação com a própria situação em boa parte desses textos, “não há base para o pressuposto de que toda a literatura apocalíptica foi produzida por um único

movimento”. Ainda que tenhamos movimentos apocalípticos, como o cristão primitivo e o de Qumran, e grupos de textos que talvez pertençam a uma tradição comum, como os livros que compõem 1 Enoque, as demais obras do gênero podem pertencer a outros círculos. Um provável ponto em comum está na composição dos textos, admitida como realizada por escribas, “um produto da atividade erudita, em vez do folclore popular” (COLLINS, 2010, p. 69).

Enfim, ainda que não exista consenso, Collins (2010, p. 22), define apocalipse

como um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural.

Logo, entendemos que o gênero apocalíptico “não é constituído por um ou mais temas distintivos, mas por uma combinação distinta de elementos” (COLLINS, 2010, p. 32). Dentre esses temas, na viagem celestial podemos encontrar analogias com descrições espíritas do mundo espiritual, como veremos, o que inclui informações sobre os corpos ou vestes dos viajantes.

2. Trocas de vestes, transformações e perispírito

Em alguns textos da literatura apocalíptica é possível encontrar relatos de transformação do visionário ou viajante celestial no que tem sido denominado “estado angelomórfico”, ou seja, semelhante a anjos. Pelas descrições, podemos perceber que essa metamorfose é considerada necessária, pois, como aponta Machado (2009, p. 84) a experiência “em meio à incandescência e resplendor celeste não seria possível num corpo comum”. Para ele, essa transformação “é apresentada em termos de troca de vestes, unção, entronização e metamorfose para fogo ou luz”. Contudo, é na troca de vestes e nas metamorfoses que vamos encontrar mais semelhanças com as descrições espíritas de perispírito.

Já nas tradições sobre Moisés, canônicas e extracanônicas, podemos encontrar referências sobre a questão nas descrições de seus “contatos” com Deus e o mundo celestial, quando sobe a montanha e age como revelador (NOGUEIRA, 2020, p. 73). Uma breve referência à troca (ou retirada) de vestes aparece em seu diálogo com a sarça

ardente, quando é ordenado a retirar “as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa” (Ex 3:5). Outro texto que pode ser identificado como precursor dessas tradições é o de Zc 3:3-5, quando Josué, diante de um anjo, é convidado a trocar suas “roupas sujas” por “vestes luxuosas”. Além disso, possivelmente registrando a continuidade da tradição, no Novo Testamento vamos encontrar na parábola do banquete nupcial a referência à “veste nupcial”, necessária à participação da festa de bodas (Mt 22:1-14), e, no relato da transfiguração de Jesus, quando “seu rosto resplandeceu como o sol e as suas vestes tornaram-se alvas como a luz” (Mt 17:2) na presença de Moisés e Elias, uma metamorfose temporária. Outras referências análogas estão em Ap 3:5, 6:11, 1Co 15:50-53, 2Co 5:2-8 etc.

Aplicáveis aos exemplos acima, leituras metafóricas de descrições celestiais em textos bíblicos são também plausíveis. Por exemplo, o texto de Dn 12:3 explica que na ressurreição “os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade”. Nesse caso, este estado de “resplendor” tem sido entendido como uma condição ética superior ou, de forma literal, como um novo estado corporal (MACHADO, 2009, p. 95). Corroborando a segunda hipótese, é plausível associar literalmente os justos ressuscitados a anjos ou seres celestiais, pois as estrelas foram associadas a eles na tradição bíblica (Jó 38:7; Br 3:34). Também a exegese tradicional e as reflexões teológicas em textos paulinos quase sempre veem essas transformações em termos éticos e morais. Porém, em 2Cor 3:18, por exemplo, esse fenômeno “não diz respeito ao comportamento cristão diário, mas sim à transformação por visão” (MACHADO, 2009, p. 83). Assim, entendemos que essa segunda forma de compreensão, que admite entre os apocalípticos uma crença literal na transformação do viajante celestial, é a mais adequada nos textos seguintes.

Para nossa análise, escolhemos quatro textos: 1 Enoque, 2 Enoque, Apocalipse de Sofonias e Ascensão de Isaías. A obra 1 Enoque é um texto pseudoepígrafo de local de origem incerto, possivelmente composto em aramaico e tradicionalmente dividido em cinco partes, com datações diferentes: o livro dos Vigilantes (1En 1-36), as Similitudes ou Parábolas de Enoque (1En 37-71), o livro Astronômico (1En 72-82), o livro dos Sonhos (1En 83-90) e a Epístola de Enoque (1En 91-108). Dentro da Epístola é possível ainda identificar uma unidade independente, o Apocalipse das Semanas (1En

93:1-10; 91:11-17), e, dentro do livro dos Sonhos, está também o Apocalipse Animal ou dos Animais (1En 85-90). O texto completo de 1 Enoque só existe em etiópico, mas trechos da primeira, quarta e quinta partes foram também encontrados em grego. Fragmentos de todas as partes foram mais recentemente encontrados em aramaico, com exceção das Similitudes (COLLINS, 2010, p. 75).

A parte que nos interessa está nas Similitudes ou Parábolas de Enoque (1En 37-71), obra de datação bem discutível. Para alguns, deve ser situada já em I d.C. (COLLINS, 2010, p. 258; NICKELSBURG, 2011, p. 476; VERMES, 2015, p. 129), para outros, entre 105 e 64 a.C. (MACHADO, 2009, p. 100). Nesse texto, em 1En 46:1-6, Enoque, para alguns identificado com o “filho do homem” (COLLINS, 2010, p. 271; NICKELSBURG, 2011, p. 465), é descrito como justo e escolhido pelo Senhor dos Espíritos, com as funções de revelar segredos, vencer reis e abaixar a cabeça dos poderosos. No fim do texto, Enoque ascende aos céus (não sabemos se durante o sono), onde é guiado pelo anjo Miguel (71:2-3) até o Ancião ou Cabeça de Dias e tem seu corpo transformado:

E caí sobre minha face, e todo o meu corpo derreteu, e meu espírito foi transformado; e eu clamei em alta voz no espírito de poder e eu abençoei e louvei e exaltei. E estas bênçãos que saíam da minha boca eram agradáveis diante do Cabeça de Dias. E este Cabeça de Dias veio com Miguel e Gabriel, Rafael e Panuel, e milhares e dezenas de milhares de anjos sem conta. E aquele anjo veio a mim, e me cumprimentou com sua voz, e me disse: “Tu é o Filho do Homem que nasceu para a justiça, e a justiça permanece sobre ti, e a justiça do Cabeça de Dias não te deixará” (1En 71:11-14).

Na tradução acima, de Knibb (1982 *apud* MACHADO, 2009, p. 101), a expressão “meu espírito foi transformado”, associada ao “derretimento” do corpo, pode nos remeter a uma modificação corporal/espiritual. Contudo, outros preferem uma tradução mais metafórica, como “meu espírito se transtornou” (CORRIENTE & PIÑERO, 1984, *apud* MACHADO, 2009, p. 101), como comentamos. Todavia, entendemos que essas traduções não são excludentes e tanto um transtorno como uma efetiva transformação são plausíveis concomitantemente. Ademais, nada indica que essa transformação tenha sido definitiva, pois não somos informados sobre uma permanência definitiva de Enoque junto ao Ancião ou sobre seu retorno à vida cotidiana.

Na obra 2 Enoque, essa transformação do viajante celestial fica mais evidente, descrita como uma mudança de vestes. A datação máxima para o texto é I d.C. e sua provável origem é o Egito. Provavelmente escrito em grego, possui estrutura muito semelhante à 1 Enoque (NICKELSBURG, 2011, pp. 428; COLLINS, 2010, pp. 346 e 347). A parte de nosso interesse narra uma experiência de ascensão aos céus enquanto Enoque dorme (1:5), após a qual instrui seus filhos e, de certa forma, toda a humanidade. Em sua viagem celestial, a partir do capítulo 3, sua subida é gradativa, passando por diferentes céus, onde vivencia experiências diferentes. Esse tipo de estratificação do mundo celestial é comum nos textos apocalípticos. Já no sétimo céu, os anjos que até ali o acompanharam não podem prosseguir, deixando-o aos cuidados de Miguel (21:2-4). Nesse ponto sua transformação é narrada, como traduz Andersen (1983, *apud* MACHADO, 2009, p. 103):

E o Senhor disse a Miguel, “vá e desvista Enoque de suas roupas terrenas. E unja-o com meu prazeroso óleo e vista-o com as vestes de minha glória”. E assim fez Miguel, exatamente como o Senhor lhe disse. Ele me ungiu e me vestiu. E o resplendor daquele óleo era maior do que a luz mais intensa e seu unguento é como o orvalho doce e sua fragrância mirra; e é como raios do sol cintilante. E olhei para mim mesmo e eu tinha me tornado como um de seus gloriosos e não havia diferença perceptível (2En 22:8-10).

A intensidade de sua transformação luminosa é ainda destacada em outros trechos (37:2) e, nesse caso, uma interpretação apenas metafórica de sua metamorfose não nos parece adequada. Como aponta Collins (2010, p. 352), Enoque é efetivamente transformado em um estado semelhante ao de anjo, ainda que temporariamente: o viajante retorna ao corpo (38:1-2).

Também no Apocalipse de Sofonias, de datação máxima em I d.C., há narrativa semelhante. Obra que chegou até nós apenas na citação de Clemente de Alexandria e em um breve fragmento saídico (COLLINS, 2010, p. 345), apresenta a ascensão celestial de Sofonias de forma bem semelhante às já citadas acima. Em determinado momento, como traduz Wintermute (1983, *apud* MACHADO, 2009, p. 117):

Milhares de milhares e miríades de miríades de anjos davam louvor diante de mim. Eu, pessoalmente, fui colocado em traje angelical. Eu vi todos aqueles anjos orando. Eu, pessoalmente, orei junto com eles, conheci a linguagem deles com que falavam comigo (Apoc. Sof. 8:2-4).

Nesse trecho, também somos informados que a capacidade de compreender os anjos é associada à transformação. Apenas na condição angelical poderia conversar com eles.

Por fim, o pseudoepígrafo Ascensão de Isaías, do século I d.C., narra a viagem celestial de Isaías, aos moldes dos trechos acima. Mais distante temporalmente dos textos que citamos, guarda ainda ideias apocalípticas mais antigas, como veremos. A obra tem sido dividida em duas partes. Na primeira, possivelmente escrita em hebraico, é apresentado o martírio do profeta; na segunda, uma possível interpolação cristã redigida em grego, sua ascensão propriamente dita (OTTERMANN & LECH, 2005, p. 299). Já no início da última parte, o autor descreve com detalhes o arrebatamento de Isaías, como traduz Bettiolo *et al* (1995, apud OTTERMANN & LECH, 2005, p. 304):

E enquanto ele estava falando com o Espírito Santo aos ouvidos de todos eles, ele ficou calado, e sua mente foi levada para cima dele, e ele não viu os homens que estavam de pé na sua frente. De fato, seus olhos estavam abertos, mas sua boca estava calada, e a mente no seu corpo foi levada para cima dele. Mas sua respiração ainda estava nele, pois estava vendo uma visão. E o anjo que foi enviado para mostrá-lo (a visão) não era deste firmamento, nem era dos anjos de glória deste mundo, mas ele veio do sétimo céu. E as pessoas que estavam em torno, à parte do círculo dos profetas, não pensaram que o santo Isaías tinha sido levado para cima. E a visão que ele viu não era deste mundo, mas do mundo que é escondido da carne (Asc. Is. 6:10-15).

Podemos observar que a ascensão ocorre sem seu corpo físico (ver também 7:5) e não é precedida de estado de sono. Sua “mente” é conduzida por um anjo do sétimo céu a um mundo espiritual, “escondido da carne”. Todavia, nesse processo, Isaías é transformado continuamente:

E ele transportou-me para o terceiro céu e do mesmo modo eu vi aqueles que estavam à direita e à esquerda e ali também havia um trono no meio e um que estava sentado (nele), mas nenhuma menção deste mundo foi feita lá. E eu disse ao anjo que (estava) comigo, pois a glória de minha face estava sendo transformada conforme eu subia de um céu para outro céu, “nada da vaidade daquele mundo é mencionada aqui” (Asc. Is. 7:24-25).

Ao chegar ao sétimo céu, essa transformação também é descrita como mudança de vestes. Ao referir-se a Enoque e outros que estavam com ele, apresenta-os como

“despidos de suas vestes de carne”, agora com suas “vestes de cima”, e “eram como os anjos que estavam lá em pé em grande glória” (9:9). Como apontam Ottermann e Lech (2005, p. 319), “o corpo é pensado apenas como uma veste e não como um elemento essencial da pessoa humana”, o que contraria o entendimento de que todo o pensamento judaico desse período concebia uma unidade absoluta corpo-alma: havia abertura para uma concepção dualista (WRIGHT, 2020, p. 216 a 219).

Enfim, a partir das citações acima, apontamos agora as analogias com as descrições espíritas do perispírito. A primeira delas é a própria existência de um envoltório diferente do corpo físico, que acompanha o espírito em seu percurso celestial e está sujeito a modificações. Particularmente os trechos de 2 Enoque e Ascensão de Isaias deixam claro que o corpo material não participa das experiências narradas. Outros textos do período corroboram essa interpretação (SILVA, 2022, p. 112). Além disso, contrariando possíveis entendimentos de que não haveria um corpo intermediário, mas apenas espírito e corpo físico, está a própria comparação com vestes: estas envolvem o espírito, são diferentes dele, logo um terceiro elemento, como entendem os espíritas. Analogamente, o corpo físico pode ser entendido como uma “veste de carne” (Asc. Is. 9:9).

Em segundo lugar, essa capacidade de se transformar (1En 71:11), também representada pela troca de vestes, é análoga à propriedade plástica associada pelos espíritas ao perispírito. Ampliando o que já comentamos, Kardec aponta que “o perispírito se dilata ou contrai, se transforma; numa palavra, presta-se a todas as metamorfoses, de acordo com a vontade que atua sobre ele”, “modela-se à vontade do espírito” (KARDEC, 2008, p. 94).

Em terceiro lugar, essa transformação e a própria natureza do perispírito têm relação com a condição evolutiva do espírito e com as regiões do plano espiritual que podem ser alcançadas (KARDEC, 2009b, p. 353). A própria ausência de vaidade em níveis mais elevados (Asc. Is. 7: 25) é uma referência a essa evolução moral, como também a capacidade de compreensão da linguagem angelical (Apoc. Sof. 8:4). Nos textos acima, os anjos, naturalmente mais próximos de Deus, já possuíam suas vestes gloriosas (2En 22:8). Isso também é descrito em Asc. Is. 7:27-37, já chamando atenção para a condição luminosa de suas aparências, como em 1En 71:1 e 2En 22:9-10. Como também aponta Kardec (2009a, p. 374), a intensidade da luz é diretamente proporcional

à pureza do espírito, de sorte que as menores imperfeições morais a atenuam e enfraquecem. A luz irradiada por um espírito será tanto mais viva quanto maior for o seu adiantamento.

Além disso, “os espíritos inferiores não podem suportar o brilho e a impressão dos fluidos mais etéreos” (KARDEC, 2009b, p. 356). Todavia, pela sua própria condição evolutiva/moral e/ou com ajuda dos anjos que os acompanham, Enoque, Isaías e Sofonias têm suas vestes/corpos alterados a cada nível atingido. Como descreve Asc. Is. 7:25, “a glória de minha face estava sendo transformada conforme eu subia de um céu para outro céu”. Nessa direção, também interessante é a descrição da futura descida do Cristo à terra, quando a cada céu terá seu corpo transformado “à imagem daqueles que o habitam” (Asc. Is. 10:21). Cada céu tem sua condição mínima de acesso, sua veste/corpo específicos. Também segundo o espiritismo, há regiões espirituais apropriadas aos bons e interditas aos menos adiantados (KARDEC, 2010a, p. 123, 244, 619 etc.). Essa estratificação celeste, ainda que eventualmente concebida como simbólica e flexível (KARDEC, 2010a, p. 621), aparece também nas concepções espíritas, que vão apontar regiões elevadas e inferiores no mundo espiritual (KARDEC, 2009b, p. 345; 353).

Considerações finais

Ainda que sem pretensões confessionais ou anacrônicas, procuramos nesse texto apontar possíveis analogias entre descrições de corpos espirituais em textos judaicos e em textos espíritas. Concluímos pela proximidade de entendimentos, reconhecendo a escassez de referências judaicas sobre a questão específica e as barreiras linguísticas e culturais que separam as duas tradições religiosas citadas.

Mesmo que o espiritismo se entenda como uma revelação independente, em sua origem, do texto bíblico, mas oriunda dos espíritos e desenvolvida pelos encarnados (KARDEC, 2009b, p. 28), sua relação com a tradição judaico-cristã é evidente: o próprio Allan Kardec entende o espiritismo como “terceira revelação”, após as revelações centralizadas em Moisés e Jesus (KARDEC, 2010b, p. 59). Logo, na sua aproximação com conceitos bíblicos, a Doutrina Espírita, de certa forma, se relaciona também com as tradições não canônicas que expusemos acima. Na própria linguagem

espírita, termos judaico-cristãos são utilizados ou ressignificados para explicar fenômenos ou conceitos.

Assim, entendemos como importante esse tipo de investigação comparativa, tanto para os espíritas que buscam compreender sua tradição, como para os que têm o espiritismo como objeto de pesquisa acadêmica. Ademais, para a própria compreensão do fenômeno religioso, julgamos interessante a identificação de semelhanças entre tradições originalmente distantes, mas que têm sido aproximadas por iniciativa dos próprios espíritas desde o estabelecimento de suas bases doutrinárias.

Também sob a perspectiva do diálogo inter-religioso, um mais profundo entendimento dessas descrições pode ser veículo de aproximação de tradições e seus adeptos na discussão ou na busca de pontos de crença comuns. Além dos textos bíblicos canônicos, outros escritos do período, como exemplificamos acima, apresentam interessantes analogias, não apenas com o conceito de perispírito, mas também com os de plano espiritual, mediunidade, êxtase etc., que não buscamos explorar nesse breve artigo. Ficam como sugestões para trabalhos futuros.

Importante é também salientar que, ainda que tenhamos partido apenas dos textos da chamada Codificação Espírita em nossa pesquisa, nas obras que se sucederam à de Allan Kardec aparecem diversas outras descrições de corpo e plano espiritual ainda mais assemelhadas às dos textos judaicos que citamos. Logo, como segunda indicação de trabalhos futuros, sugerimos a comparação com descrições presentes nas obras mediúnicas de Francisco Cândido Xavier, Divaldo Pereira Franco e Yvonne do Amaral Pereira.

Referências Bibliográficas

ANDERSEN, F. 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch. A new translation and introduction, in: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament pseudepigrapha*, v. 1. Nova Iorque: Doubleday, 1983, p. 91-221.

BERGER, Klaus. **Hermenêutica do Novo Testamento**. 3ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

BETIOLLO, Paolo; GIAMBELLUCA KOSSOVA, Alda; LEONARDI, Claudio; NORELLI, Enrico; PERRONE, Lorenzo (eds.). *Ascensio Isaiae: textos*. Turnholt, Brepols, 1995.



CHARLESWORTH, James H. **Jesus dentro do Judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. São Paulo: Paulus, 2010.

CORRIENTE, Frederico; PIÑERO, Antonio. Libro 1 de Henoc (Etyópico e griego), in: MACHO, A. Diez (ed.). **Apócrifos del Antiguo Testamento**. t. IV. Ciclo de Henoc, Madri: Cristiandad, 1984, p. 11-143.

DELANNE, Gabriel. **A alma é imortal**. 8ª ed. Rio de Janeiro: FEB, 2003.

DENIS, Léon. **Depois da morte**. 28ª ed., Brasília: FEB, 2013.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulus, 1998.

GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Teodor Herzl até os nossos dias**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

HORSLEY, Richard; HANSON, John S. **Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns**. Rio de Janeiro: FEB, 2008.

KARDEC, Allan. **O céu e o inferno ou a justiça divina segundo o Espiritismo**. Rio de Janeiro: FEB, 2009a.

KARDEC, Allan. **A gênese, os milagres e as predições segundo o Espiritismo**. Rio de Janeiro: FEB, 2009b.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: FEB, 2010a.

KARDEC, Allan. **O Evangelho segundo o Espiritismo**. Rio de Janeiro: FEB, 2010b.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita: jornal de estudos psicológicos, ano VIII: 1865**. Catanduva: Edicel, 2018a.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita: jornal de estudos psicológicos, ano IX: 1866**. Catanduva: Edicel, 2018b.

KNIBB, M. A. **The ethiopic book of Enoch. A new edition in the light of the aramaic Dead Sea Fragments, v. 2. Introduction, translation and Comentary**. Oxford: At the Clarendon Press, 1982.

NICKELSBURG, George W. E. **Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná**. São Paulo: Paulus, 2011.



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

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Os métodos histórico-críticos: pressupostos e pautas para renovação.** In: *Estudos teológicos*, v. 59, n. 2, p. 296 a 310, São Leopoldo: Faculdades EST, jul/dez, 2019.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Religião e poder no cristianismo primitivo.** São Paulo: Paulus, 2020.

OTTERMANN, Monika; LECH, Leszek. **Viagens extáticas entre o sétimo céu e os quintos do inferno – a Ascensão de Isaías e o Apocalipse de Pedro.** In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). *Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo.* São Paulo: Loyola, 2005, p. 297-340.

PELLETIER, Anne-Marie. **Bíblia e hermenêutica hoje.** São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SEGAL, Alan F. **Paulo, o convertido: apostolado e apostasia de Saulo fariseu.** São Paulo: Paulus, 2010.

SILVA, Daniel Salomão. **A construção da noção de divindade de Jesus: uma perspectiva baseada na interpretação de Mc 14:61-62, Mt 26:63-64 e Lc 22:67-70.** Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: UFJF, 2022.

SILVA, Daniel Salomão. **A leitura espírita da Bíblia: bases doutrinárias para uma hermenêutica crítica.** In: Anais do 3º Encontro Internacional História e Parcerias. Rio de Janeiro: ANPUH, 2021. Disponível em: <https://www.historiaeparcerias.rj.anpuh.org/resources/anais/19/hep2021/1634774567_ARQUIVO_a37475482d1f1333ca36790827cf2ce5.pdf>.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Anette. **O Jesus Histórico: um manual.** 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VERMES, Geza. **Jesus e o mundo do Judaísmo.** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2015.

WINTERMUTE, O. S. Apocalypse of Zephaniah: A new translation and introduction, in: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament pseudepigrapha*, v. 1. Nova Iorque: Doubleday, 1983, p. 497-515.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **A ressurreição do Filho de Deus.** São Paulo: Paulus, 2020.