

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

KENNER ROGER CAZOTTO TERRA

“QUANDO OS ESPÍRITOS SAEM DO ABISMO”:

**O ESTABELECIMENTO NARRATIVO DO
TERROR ESCATOLÓGICO EM APOCALIPSE 9,1-21**

SÃO BERNARDO DO CAMPO
2015

KENNER ROGER CAZOTTO TERRA

“QUANDO OS ESPÍRITOS SAEM DO ABISMO”:

**O ESTABELECIMENTO NARRATIVO DO
TERROR ESCATOLÓGICO EM APOCALIPSE 9,1-21**

**Tese apresentada em cumprimento às exigências do
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da
Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do
grau de Doutor.**

Orientação: Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2015

A tese de doutorado sob o título “QUANDO OS ESPÍRITOS SAEM DO ABISMO: O ESTABELECIMENTO NARRATIVO DO TERROR ESCATOLÓGICO EM APOCALIPSE 9,1-21”, elaborada por Kenner Roger Cazotto Terra, foi defendida e **aprovada com louvor** perante banca examinadora composta por Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia (Titular/UMESP), Prof. Dr. Helmut Renders (Titular/UMESP), Prof. Dr. Alessandro Rocha (Titular/UNIGRANRIO/PUC-RJ/Cátedra da Unesco) e Prof. Dr. José Adriano Filho (Titular/Faculdade Unida).

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Helmut Renders
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Ciências da Religião

Área de Concentração: Literatura e Religião no Mundo Bíblico

Linha de Pesquisa: Linguagens da Religião

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira
Presidente

Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia
(Universidade Metodista de São Paulo)

Prof. Dr. Helmut Renders
(Universidade Metodista de São Paulo)

Prof. Dr. Alessandro Rocha
(UNIGRANRIO/Pontifícia Universidade Católica – RJ/Cátedra da Unesco)

Prof. Dr. José Adriano Filho
(Faculdade Unida)

“Tudo que move é sagrado

E remove as montanhas

Com todo cuidado, meu amor (...)”

Beto Guedes e Ronaldo Bastos, *Amor de índio*

Esta pesquisa foi realizada sob os auspícios da bolsa CNPq.

DEDICATÓRIA

À Beatriz Duarte Cazotto Terra

Ao Roger Duarte Cazotto Terra

Presentes do período da tese

E pelos quais valem quaisquer esforços.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de várias parcerias de pesquisas. Sou grato a todas.

Agradeço, antes e longe, Àquele que tornou possível esta realização. Sem o Seu auxílio abscondito não seria possível a produção deste texto.

À minha família, especialmente à Mariléa Duarte, pela paciência e apoio — mesmo este projeto acadêmico servindo, em muitas ocasiões, para nos distanciar. Amor, sem você eu não conseguiria. Sempre serei grato!

Agradeço aos meus pais, Delçon Terra e Direlei Terra, e ao meu irmão, Kleyton Terra, os quais sempre torceram sinceramente pelo meu sucesso.

Aos meus sogros, Elias Duarte e Lea Duarte, cunhados e concunhados.

À SIB Petrópolis e seus membros pelo auxílio durante os anos da pesquisa.

Agradeço ao Rainerson Israel e Priscila Bahia; Juracy Bahia e à família Bahia pela amizade, apoio e sugestões durante a produção da tese. Agradeço ao Alessandro Rocha pela confiança e apoio na Unigranrio. E aproveito para agradecer, também, aos amigos docentes e alunos desta distinta instituição. Ao amigo Deivis Sousa, pelo trabalho com as referências bibliográficas.

Ao prof. Francisco de Assis, pela leitura cuidadosa.

Agradeço aos professores da Universidade Metodista de São Paulo. Nossos encontros em sala e nos espaços da universidade foram inestimáveis para a gestação desta tese. Em especial, agradeço ao Dr. Paulo Nogueira pela amizade e orientação — obrigado, professor, por esses anos de caminhada e aprendizado.

Aos amigos e amigas do Grupo Oracula, com os quais esta pesquisa foi construída. Em especial Izidoro, Luana, Sebastiana, Valtair e Francisco Leite. Sou grato, em especial, aos amigos e pesquisadores Rafael e Honório pela voluntariedade.

TERRA, Kenner R. C. “*Quando os espíritos saem do abismo*”: o estabelecimento narrativo do terror escatológico em Apocalipse 9,1-21. 2015. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2015.

RESUMO

O Apocalipse de João é uma obra instigante. Sua linguagem cheia de violência, com monstros aterrorizantes, pessoas clamando por justiça, anúncios de mortes e desespero, em um quadro de espetáculos celestes, fascina os que gostam de ficção e alimenta a esperança dos que esperam um dia entrar na Nova Jerusalém, onde não haverá mar nem morte, quando as lágrimas serão enxugadas. Contudo, o livro do Apocalipse será lido como uma narração da realidade. Nesse sentido, o texto não é visto como reflexo de qualquer opressão, mas construção discursiva a respeito do sistema que, para o visionário, é a negação da ordem. Neste trabalho, a partir dos conceitos de *texto* e *memória cultural*, à luz das pesquisas de I. Lótman, da escola russa de semiótica da cultura e das pesquisas dos Assmann, observar-se-á como as memórias de seres celestes caídos e aprisionados da tradição enoquite estão presentes na literatura judaico-cristã e servem para a construção narrativa do cenário de terror escatológico na quinta e sexta trombetas de Ap 9,1-21. Assim sendo, a tese defende o terror como instrumento de persuasão, o qual serviu, na estratégia do visionário, para descrever o seu contexto como realidade caótica. Por meio de estratégias narrativas, o narrador deseja que sua visão seja levada a sério e que seus interlocutores aceitem a sua interpretação da realidade, deixando a associação com a vida e sistema romanos, pois se assim procederem serão comparados aos selados e receberão as mesmas recompensas. Dessa maneira, sua descrição com linguagem escatológica joga com o futuro e com o presente; prevê o caos, mas o vive em nível narrativo. Por isso o livro do Apocalipse, com um dualismo extremamente radical, não dá espaços para dúvidas. A tese defende, portanto, que essa obra pode ser lida como instrumento retórico de terror e medo que leva seus leitores implícitos a não flertarem com Roma, a não aceitarem seus discursos ou os que com ela se associam.

Palavras-chave: Semiosfera; 1 Enoque; Narrativa; Caos; Apocalipse.

TERRA, Kenner R. C. “*Quando os espíritos saem do abismo*”: o estabelecimento narrativo do terror escatológico em Apocalipse 9,1-21. 2015. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2015.

ABSTRACT

The Apocalypse of John is an intriguing work. Its language filled with violence, fearsome monsters, people crying out for justice, and announcements of death and despair, in a frame of celestial spectacles, fascinates those who like fiction and nourishes hope for those who expect one day to enter the New Jerusalem, where there will be no sea or death, and when the tears will be wiped away. However, the book of Revelation will be read as a narration of reality. In this sense, the text will not be seen as a reflection of any oppression, but as a discursive construction about the system that is for the visionary the denial of order. Based on the concepts of *text* and *cultural memory*, in light of I. Lótman, the Russian school of semiotics of culture, and the Assmanns researches, this work shall observe how the memories of fallen and imprisoned celestial beings of Enochic tradition are present in the Judeo-Christian literature and serve to the narrative construction of the eschatological horror scenario in the fifth and sixth trumpets of Revelation 9.1-21. Thus, the thesis defends terror as an instrument of persuasion that helped to describe the visionary context as a chaotic reality in his strategy. Through narrative strategies, the narrator wants to impose his vision so that his interlocutors accept his interpretation of reality and leave the association with Roman life and system, for in doing so they will be compared with sealed and they will receive the same rewards. Hence, his description with eschatological language plays with both the future and the present; it foresees chaos, but lives it in a narrative level. Thus, the book of Revelation, with an extremely radical dualism, does not give space for doubts. The thesis defends, therefore, that the book can be read as a rhetorical instrument of terror and fear that encourages its implied readers not to flirt with Rome, not to accept its discourses or of those associated with it.

Keywords: Semiosphere; 1 Enoc; Narrative; Chaos; Revelation of John.

TERRA, Kenner R. C. “*Quando os espíritos saem do abismo*”: o estabelecimento narrativo do terror escatológico em Apocalipse 9,1-21. 2015. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2015.

RESUMEN

El libro de la Revelación de Juan es una obra llamativa. Su lenguaje llena de violencia, como monstruos pavorosos, personas clamando por justicia, anuncios de muertes y desesperación, en una pintura de espectáculos celestiales, fascina a los que gustan de ficción y alimenta la esperanza de los que esperan un día entrar en la Nueva Jerusalén, en donde no habrá mar, ni muerte, cuando las lágrimas serán enjugadas. Con todo, el libro de la Revelación será leído como una narrativa de la realidad. De esta forma, el texto no es visto como reflejo de cualquiera opresión, pero construcción discursiva a respecto del sistema que para el visionario es la negación del orden. En esta tesis, a partir de los conceptos de *texto y memoria cultural*, a la luz de las investigaciones de I. Lótman, de la escuela rusa de la semiótica de la cultura, y de las investigaciones de los Assmann, será observado como las memorias de los seres celestes decaídos y aprisionados de la tradición de los libros de Enoc están presentes en la literatura judaico-cristiana y sirven para la construcción narrativa del escenario de terror escatológico en la quinta y sexta trompetas de la Rev. 9,1-21. De esta manera, la tesis defiende el terror como instrumento de persuasión, el cual sirve, en la estrategia del visionario, para describir su contexto como realidad caótica. Por sus estrategias narrativas, el narrador desea que su visión sea llevada en serio y que sus interlocutores acepten su interpretación de la realidad y dejen la asociación con la vida y sistema romanos, pues si así procedieren serán comparados a los sellados y recibirán las mismas recompensas. De esta forma, su descripción con lenguaje escatológico juega con el futuro y con el presente; anteviene el caos, pero él vive en el nivel narrativo. Por eso, en el libro de la Revelación, con un dualismo extremadamente radical, no hay espacios para decisiones ambiguas. Así, la tesis defiende que esta obra puede ser leída como instrumento retórico de terror y miedo que lleva sus lectores implícitos a no si acercaren a Roma, no aceptar sus discursos o los que con ella se asocian.

Palabras-clave: Semiosfera; 1 Enoc; Narrativa; Caos; La Revelación.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO I: “DOS FUNDOS” À NARRATIVA... <i>PROLEGÔMENA</i> METODOLÓGICOS	19
Introdução do capítulo.....	19
1. Memória, cultura e texto: Jan Assmann, Aleida Assmann e Iuri Lótman	20
1.1. Jan Assmann e Aleida Assmann: memórias comunicativa, vinculante e cultural	21
1.2. Esquecimento e lembrança: arquivo e cânon na memória cultural	30
1.3. A Escola de Tártu-Moscou: I. Lótman em diálogo com os Assmann.....	36
1.3.1. Cultura, memória e texto.....	40
2. A exegese narratológica: construção da realidade x acuracidade da linguagem	50
2.1. Limites da acuracidade da descrição da realidade e o método histórico-crítico	52
2.1.1. Realidade e texto.....	55
2.2. Narratologia: “implícitos e não reais”	61
Resumo	65
CAPÍTULO II: 1 ENOQUE COMO CÂNON JUDAICO-CRISTÃO: CAOS, COSMOS E SERES APRISIONADOS.....	67
Introdução do capítulo.....	67
1. Apocalíptica judaica: alguns apontamentos	68
2. O livro de 1 Enoque: discurso sobre prisão, caos e geografia mítica	72
2.1. Mito dos Vigilantes: caminhos das pesquisas	73
2.2. O livro de 1 Enoque	74
2.3. 1 Enoque e o movimento enoquita.....	77
2.4. Lendo o Mito dos Vigilantes: estabelecimento do caos e seres aprisionados	78
2.4.1. De Gênesis 6 ao Livro de 1 Enoque: ruídos e novos textos.....	78
2.4.2. O resultado dos ruídos: caos, impureza e violência	81
2.4.3. Apocalipse dos Animais: “estrelas caídas...”	87
2.5. Impureza e caos: as fronteiras transgredidas.....	89
3. 1 Enoque como cânon da cultura judaico-cristã	95

3.1. Cânon da cultura judaica.....	96
3.1.1. Enoque na textualidade da cultura cristã.....	107
Resumo	114
 CAPÍTULO III: “OS SERES QUE CAEM DO CÉU E SOBEM DO ABISMO...” O ESTABELECIMENTO NARRATIVO DO CAOS NO APOCALIPSE DE JOÃO	116
Introdução do capítulo.....	116
1. Para ler o Apocalipse de João: do contexto para o texto.....	117
1.1. Leitura do Apocalipse na América Latina	118
1.2. Novos ares para a leitura do Apocalipse de João	120
2. O livro do Apocalipse como narrativa de instauração do caos.....	132
2.1. Estruturação do Apocalipse de João	132
2.2. A composição narrativa: ler por meio da noção de enredo	139
3. Caos, cosmos: topografia da ordem e da desordem no enredo do Apocalipse	147
3.1. O monstruoso e o caótico: antítese do cosmos.....	148
3.2. As estrelas que caem do céu e seres que sobem do caos: 6,12; 8,10-13; 12,1-13,1-10	149
4. Apocalipse 9,1-21: movimentos narrativos de instauração do caos!	159
4.1. Reconstrução da micronarrativa.....	160
4.2. Tradução da micronarrativa	167
4.3. A clausura da micronarrativa	171
4.4. O quadro de caos: seres que caem, seres que sobem!	173
4.4.1. A 1a: Introdução de quadro visionário: E o quinto anjo tocou trombeta... ; B 1b-2; 11: foco no ser que cai do céu.....	173
4.4.2. C 3-10: foco nos gafanhotos soltos	176
4.4.3. v.12: ricochete.....	180
4.4.4. A’ 13a: Introdução de quadro visionário: E o sexto anjo tocou a trombeta...; 13b-15: foco nos seres soltos do Eufrates	181
4.4.5. C’ 16-19: foco na cavalaria e nos cavalos.....	183
4.4.6. v. 20-21: conclusão da cena/micronarrativa (foco nos homens não arrependidos).....	185
Resumo	189
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	191
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	196
EXCURSO I.....	211
EXCURSO II.....	218

INTRODUÇÃO

O Apocalipse de João é uma obra instigante. Sua linguagem cheia de violência¹, com monstros aterrorizantes, pessoas clamando por justiça, anúncios de mortes de desespero, em um quadro de espetáculos celestes, fascina os que gostam de ficção e alimenta a esperança aos que esperam um dia entrar na Nova Jerusalém, onde não haverá mar nem morte, quando as lágrimas serão enxugadas (Ap 21,1-4). Essa última leitura serviu de instrumento para o engajamento de biblistas, especialmente na América Latina, que viam (e veem) nas linhas do narrador visionário a vingança do Deus justo contra os governos opressores. Nero, Domiciano, Dragão e Bestas são todos símbolos das forças histórico-sociais de opressão, as quais terão o justo pagamento.

Antes de esse texto ser lido, torna-se necessário discutir com quais óculos suas imagens serão interpretadas. Nesta pesquisa, o livro do Apocalipse será lido como uma narração da realidade. Dessa forma, o texto não é visto como reflexo de qualquer opressão, mas construção discursiva a respeito do sistema que, para o visionário, é a negação da ordem; como nos mitos primordiais que alimentavam as expectativas de fertilidade das religiões no Mundo Antigo.

Para tornar sua experiência em texto, o visionário produz uma narrativa com estratégias bem definidas, por meio das quais se percebe a presença de cosmologias, compreensão de mundo e ideias sobre o funcionamento do cosmos comuns à literatura conhecida como *apocalíptica*. Como dizem Christopher Rowland e Christopher Morray-Jones, “o Cristianismo Antigo nasceu como um movimento apocalíptico no Judaísmo”². Essa afirmação reproduz, resumidamente, os resultados de anos de pesquisas a respeito dos cristanismos das origens. É comum concluir que o imaginário religioso da apocalíptica

¹ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Imagens de violência no Apocalipse de João: os demônios-soldados de Apocalipse 9. In: _____. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 221-238.

² ROWLAND, C.; MORRAY-JONES, Christopher R. A. *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*. Leiden: Brill, 2009, p. 11.

judaica forneceu símbolos, temas, motivos literários e códigos para várias práticas e textos do movimento inaugurado por Jesus, um profeta apocalíptico que anunciou a chegada do reino escatológico de Deus no período do segundo templo³.

Afirmar que o cristianismo das origens é um “movimento apocalíptico judaico”, primeiro, pressupõe a existência de variados grupos dentro daquilo que chamamos de “judaísmo”, dentre eles o movimento de Jesus. Segundo, implica entender que as origens cristãs estão intimamente ligadas à apocalíptica judaica, a qual, em constante contato com culturas do Mundo Antigo, produziu textos que refletem uma interpretação da vida à luz de experiências religiosas de êxtase que permitiam o acesso às realidades celestiais e criavam a esperança da iminente intervenção divina.

Inserir a origem cristã no judaísmo apocalíptico também é afirmar a continuidade, mesmo que criativa e intercambiável, entre o mundo religioso do judaísmo e o movimento cristão dos primeiros séculos. Dessa forma, podemos entender, por exemplo, a afirmação de Rowland e Morray-Jones: “essa é a nossa afirmação, que uma boa compreensão da Teologia do Novo Testamento e Cristianismo das origens [*sic*] é incompleta se o material místico e apocalíptico não for tratado seriamente”⁴.

Nesse sentido, o movimento cristão (ou os cristianismos) testemunhado na literatura neotestamentária deve muito à apocalíptica, em especial em seu âmbito de “perspectiva religiosa”⁵. Uma das mais importantes obras desse *corpus* de literatura é o livro de 1 Enoque, que é composto por cinco obras. Entre elas há o Livro dos Vigilantes (1En 1-36), no qual encontramos o famoso Mito dos Vigilantes, que conta a história de seres celestes que se apaixonaram pela beleza das mulheres e tomaram-nas, gerando filhos. Isso significou a transgressão de fronteiras e a proliferação da impureza. Entre muitas questões discutidas e temas presentes nessa tradição enoquita, há a relação íntima entre seres que são aprisionados (nos desertos, nas partes baixas da terra, nas trevas, etc.) e a linguagem escatológica do fim dos tempos e do julgamento final.

³ Para citar dois trabalhos: ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica: um estudo da literatura apocalíptica judaica e cristã de Daniel ao Apocalipse*. São Paulo: Paulinas, 1980; ROWLEY, H. H. *Apocalyptic: Ancient and Modern*. London: SCM Press, 1978.

⁴ ROWLAND; MORRAY-JONES, *The Mystery of God...* p. 11

⁵ HANSON, Paul D. *Apocalypse, Genre; Apocalypticism*. In: CRIM, Keith (ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1976 (Supplementary Volume), p. 27-34.

Voltando à questão da importância dessa literatura para os estudos neotestamentários e, em especial, para o Apocalipse de João, não basta dizer que a apocalíptica e suas imagens foram o seu germe. Denunciar as presenças ou ausências, influências ou ecos é somente tocar em questões de “origens de temas”. Por isso, mais do que identificar os ecos, nesta pesquisa apresentar-se-ão intuições advindas das teorias da linguagem e da memória para percebermos a maneira como o Apocalipse constrói seu discurso, especialmente para a interpretação do mundo como espaço de formas do caos.

Inicialmente, o trabalho apresentará e colocará em diálogo os conceitos da Semiótica da Cultura, da Escola de Tartú-Moscou, com a Teoria da Memória, de Jan e Aleida Assmann, e como esses recursos podem ser úteis na análise narrativa dos textos bíblicos. Pode-se, aqui, adiantar que esses autores não desvinculam as prescrições sobre “memória” de suas discussões a respeito da cultura. O objetivo desta parte da tese é pensar os conceitos *memória*, *texto*, *cultura* e suas implicações para as ciências bíblicas, o que interferirá na nossa leitura do livro do Apocalipse. Nesta parte, far-se-á uma descrição da Teoria da Memória de Jan e Aleida Assmann; apresentar-se-á uma análise crítica dos conceitos de *texto*, *cultura* e *memória* da semiótica de I. Lótman e da Escola de Tartu-Moscou; para depois propor a utilização dos pressupostos e instrumentos da Narratologia, objetivando a percepção das estratégias narrativas que um narrador escolhe à luz da semiosfera em que se encontra. Este será um capítulo de aprofundamento do referencial teórico e diálogo de conceitos. A proposta é formar um repertório metodológico para servir de instrumento de análise, por meio do qual será possível perceber a cultura como conjunto de textos dentro do qual o livro do Apocalipse se insere e ao qual ecoa.

No outro capítulo, munidos dos conceitos adquiridos pelas teorias descritas no capítulo anterior, observar-se-ão os textos da apocalíptica judaica, em especial 1 Enoque, que foram canonizados na cultura. Como definem os autores que serão trabalhados no primeiro capítulo, a memorial cultural judaica é organizada por textos perenizados e esquecidos na cultura. A literatura apocalíptica, desenvolvida no judaísmo do segundo templo, mostra-se como um conjunto de textos gestados na cultura e com bases dialógicas. Nesta parte do trabalho se analisará a tradição apocalíptica enoquita no cânon da cultura judaico-cristã e como ela serviu a esta com imagens de caos, ordem, desordem e impureza relacionadas a movimentos geográficos em linguagem mítica. Mostrar-se-á como 1 Enoque, especialmente o Mito dos Vigilantes, lançou, na tessitura da cultura judaica, ideias de seres aprisionados geradores de caos. Por isso é preciso, nesta parte, apresentar sua narrativa e presença no mundo judaico e

cristão, observando a construção do caos e impureza relacionados aos movimentos de seres celestiais. Assim, começa-se a compreender qual era o mundo de textualidades da cultura, ou parte dele, que deu sentido às imagens do Apocalipse. Por esse motivo a obra visionária testemunha a semiosfera em ação no microcosmo da enunciação de João.

Por fim, depois de mapeada a presença de 1 Enoque na semiosfera judaico-cristã e como a serviu com imagens grotescas de seres que caem do céu e são aprisionados, entrar-se-á no livro do Apocalipse. Nesta parte, depois de apresentar as leituras histórico-sociais feitas a esse texto, que o trataram como resultado de lutas e perseguições dos cristãos do primeiro século, serão indicadas as leituras que levam em consideração as estratégias narrativas utilizadas pelo seu narrador. Desta feita, o livro do Apocalipse será tratado como uma obra que constrói, a partir das imagens de caos, violência, desordem e ordenação presentes na tessitura judaico-cristã, um discurso de terror, o qual é percebido como uma contra-argumentação à ordem prevista pelo discurso romano.

Primeiro, apresentar-se-ão as possibilidades de leitura do Apocalipse para inseri-lo no seu lugar na pesquisa. A proposta é observar o contexto de textualidades e memórias e não a suposta realidade que subjaz à narrativa. Em seguida, serão expostas as propostas de estruturação da macronarrativa (o Apocalipse) para, então, apresentar-se a possibilidade de leitura a partir do seu enredo. Isso possibilitará analisar com mais calma as passagens nas quais aparecem seres aprisionados ou que caem do céu e, assim, logo depois, fazer uma leitura narrativa da micronarrativa de Ap 9,1-21.

A micronarrativa de Ap 9,1-21 está inserida entre as trombetas (8,2-9,21; 11,15-19), pelas quais as pessoas e o cosmos são atingidos. As imagens que nela se apresentam são aterrorizantes. Gafanhotos com caudas venenosas, coroas e cabelos de mulher, bem como cavalos com caudas peçonhentas e bocas das quais saem fumaça e enxofre servem para criar um quadro de desgraças que atinge pessoas por um período de tempo determinando (cinco meses). Essas imagens relembram diversas narrativas ligadas à guerra, ao caos, ao juízo tanto do mundo da apocalíptica quanto da Bíblia Hebraica. Na mesma cena aparece um ser emblemático — uma estrela que cai e recebe uma chave para abrir o poço de onde saem as mazelas citadas (9,1-2).

Qual a relação dessas imagens com o conjunto de textos que formam a semiosfera judaica? Como o visionário organiza sua narrativa para gerar os sentidos do seu discurso? Como os temas da liberação dos espíritos aprisionados e soltos do abismo das tradições de

Enoque e do mundo da apocalíptica são traduzidos na narrativa visionária de João? Essas são algumas das questões que perpassarão o trabalho, possibilitando a averiguação da hipótese de que o Apocalipse de João descreve, narrativamente, a partir das imagens da semiosfera judaico-cristã, o mundo como estrutura de caos para que seus ouvintes sejam incitados a não aceitarem a proposta de ordem do discurso romano e a perceberem esse sistema como manifestação da desordem, a qual é descrita com imagens próprias da literatura apocalíptica.

CAPÍTULO I

“DOS FUNDOS” À NARRATIVA... *PROLEGÔMENA* METODOLÓGICOS

Introdução do capítulo

Creio na imortalidade, não na imortalidade pessoal, mas na cósmica. Continuaremos sendo imortais, contudo, além de nossa morte corporal, resta nossa memória, restam nossos atos, nossos feitos, nossas atitudes, toda essa maravilhosa parte da história universal, ainda que não o saibamos e é preferível que não o saibamos (Jorge Luís Borges).¹

Nos últimos anos, o conceito de memória tem passado por reavaliações, especialmente depois dos trabalhos de Maurice Halbwachs, que abriu as portas para o mundo coletivo das memórias, por vezes nas pesquisas tratadas como expressões individuais². Neste capítulo apresentaremos a Teoria da Memória a partir de três autores: Aleida Assmann, Jan Assmann e I. Lótman, os quais não desvinculam as prescrições sobre o conceito de memória de suas discussões a respeito da cultura. Seus trabalhos nos orientam a pensá-la em diálogo com a ideia de “texto”, que é unidade básica da cultura e a constitui. O objetivo desta parte da tese é pensar os conceitos *memória*, *texto* e *cultura* e suas implicações para as ciências bíblicas, o que interferirá na nossa leitura ao livro do Apocalipse. Assim, perceberemos como essas discussões abrem portas para a aproximação aos pressupostos epistemológicos da Narratologia, que pensa a narração como mecanismo estratégico do narrador sobre o

¹ BORGES, Jorge Luís. A imortalidade. In: _____. *Cinco visões pessoais*. Brasília: Ed. UNB, 1985, p. 13-20.

² HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006. Cf. RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007; SANTOS, Myrian S. dos. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo: Annablume, 2003; BLOCH, Marc. *Memória coletiva, tradição e costume: a propósito de um livro recente*. In: _____. *História e historiadores: textos reunidos por Étienne Bloch*. Lisboa: Editorial Teorema, 1998; ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008; ERLI, Astrid. *Memory and Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

narratário e não reprodução da realidade ou do passado. Assim, far-se-á, nesta parte do trabalho, (a) a descrição da Teoria da Memória de Jan e Aleida Assmann; (b) a análise crítica dos conceitos de *texto*, *cultura* e *memória* da semiótica da cultura de I. Lótman e da Escola de Tártu-Moscou; (c) a apresentação do conceito de *narrativa* a partir dos trabalhos da Narratologia; (d) a construção do referencial teórico que ponha em diálogo essas orientações epistemológicas. Este será um capítulo de aprofundamento do referencial teórico e diálogo de conceitos. A proposta é formar um repertório metodológico para servir de instrumento de análise, por meio do qual será possível perceber a cultura como conjunto de textos dentro do qual o livro do Apocalipse se insere e ao qual ecoa. Nesse ponto propor-se-á uma crítica à exegese tradicional, o que será feito desde a apresentação dos conceitos de autor, contexto e leitor (Narratologia).

1. Memória, cultura e texto: Jan Assmann, Aleida Assmann e Iuri Lótman

O conceito de memória cultural em Jan Assmann, Aleida Assmann e Iuri Lótman segue caminhos epistemológicos parecidos. Contudo, parece que os Assmann dão mais créditos a Maurice Halbwachs do que ao semioticista Lótman, mesmo que Aleida o tenha citado em um dos seus artigos³.

Um ponto nevrálgico na discussão conceitual de Assmann e a história da pesquisa sobre o tema é a relação entre “memória cultural” e “memória social”. Se está claro que a ideia de “memória cultural” vence os pressupostos individualistas das pesquisas sobre a memória, não podemos falar o mesmo do seu avanço em relação ao conceito de memória social. Por isso, na primeira parte do trabalho seguiremos o roteiro teórico dos Assmann, que tratam, primeiramente, da coletividade das memórias individuais; passam pelo que chamam de memória comunicativa; e explicam as particularidades da memória vinculante, sobre a qual tecem algumas críticas até chegarem à “memória cultural”.

É possível perceber que o conceito de cultura nas obras de Lótman ajudou nas formulações dos Assmann. Para Lótman, a *memória comum* (*memória da cultura*) serve para decifrar textos que circulam no quadro sincrônico da cultura, como também potencializa a geração de novos textos. Essa descrição de Lótman se parece muito com o conceito de

³ ASSMANN, Aleida. Canon and Archive. In: ERLI; NÜNNING, *Cultural Memory Studies...* p. 97-107. Cf. ASSMANN, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

arquivo defendido por Assmann — a respeito disso discutiremos com mais acuracidade no decorrer do capítulo.

A cultura, para o semiótico soviético, não é um depósito passivo, mas lugar para a formação de novos textos. Dessa forma, esses autores se aproximam, dando-nos luz ao *locus* conceitual no qual se organizam as ideias de memória, cultura e texto. Há algum tempo a exegese tem passado por renovações e qualquer referencial teórico que esteja entre o que podemos chamar de “disciplinas do texto” precisa ser averiguado. O perigo é a interdisciplinaridade gerar um mosaico de teorias e conceitos sem qualquer incidência recíproca. Por isso, o desafio é apresentar os conceitos e teorias para aproximações e sínteses para a construção do instrumento adequado à análise e aplicação.

1.1. Jan Assmann e Aleida Assmann: memórias comunicativa, vinculante e cultural

A memória tem duas bases: neural e social⁴. Antes de qualquer descrição das intersecções sociais e culturais do programa da memória, precisamos estabelecer como ponto de partida da discussão a sua realidade “neurofisiológica”. A memória se estende e sobrevive, também, por intermédio de mecanismos neurais, como diz Jacques Le Goff.

Todas as teorias que conduzem de algum modo à idéia (*sic*) de uma atualização mais ou menos mecânica de *vestígios* mnemônicos foram abandonadas em favor de concepções mais complexas da atividade mnemônica do cérebro e do sistema nervoso: “O processo da memória no homem faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas também a releitura desses vestígios e os processos de releitura podem fazer intervir centros nervosos muito complexos e uma grande parte do córtex”, mas existe “um certo número de centros cerebrais especializados na fixação do percurso mnésico”⁵.

Como podemos perceber, o olhar cultural sobre o tema não “fantasmagoriza” o percurso da produção e organização mnemônicas, mas pressupondo o funcionamento cerebral, pergunta-se por sua existência social/coletiva, que só é possível por essa existência nervosa: “as lesões nas bases neurais podem prejudicá-la e inclusive destruí-la”⁶. Ou seja, o indivíduo é o único que possui memória autêntica; e isso evita “mistificações inadmissíveis”⁷.

⁴ ASSMANN, Jan. *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Lilmod, 2008, p. 17.

⁵ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 2. ed. Campinas: Unicamp, 1992, p. 424. A memória também tem bases neuropsicológicas. Para uma exposição a respeito da relação mente-cérebro e os dados neuropsicológicos da memória, cf. FRANK, Jean; LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Rememoração, subjetividade e as bases neurais da memória autobiográfica. *Psic. Clín.*, v. 18, n. 1, p. 35-47, 2006.

⁶ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 17.

⁷ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 25.

Para J. Assmann, a memória é a faculdade que nos permite formar uma consciência de nós mesmos (identidade) em nível individual e coletivo: “identidade, neste sentido, relaciona-se com o tempo. Um eu humano é a identidade diacrônica, construída com o material do tempo (Luckmann). Esta síntese de tempo e identidade é efetuada pela memória”⁸. Para a organização de tempo, identidade e memória, faz-se necessário distingui-los em três níveis: individual, social e cultural. Cada nível está vinculado a alguma temporalidade, através da qual se forma a identidade por meio de cada memória⁹:

Nível	Tempo	Identidade	Memória
Interno (neuro-mental)	Interno, tempo subjetivo	“Eu” interior	Memória individual
Social	Tempo social	“Eu” social, pessoa como portadora de papéis sociais	Memória comunicativa
Cultural	Tempo histórico, mítico, cultural	Identidade cultural	Memória cultural

Como mostra a tabela, Assmann não nega o nível individual da memória. Pelo contrário, ela é assunto do nosso sistema neuro-mental. Até a década de vinte do século passado, esta era a único tipo de memória reconhecida e apreciada. Os trabalhos sobre Teoria da Memória avançaram para o nível social, especialmente com Halbwachs e, mais tarde, ao cultural. Uma vez dito isso, podemos entrar em discussões culturalistas, como o fazem os autores com os quais dialogaremos neste capítulo.

Jan e Aleida Assmann devem às pesquisas de Halbwachs¹⁰ suas intuições sobre o âmbito cultural das memórias. Depois dos trabalhos desse autor, as bases sociais da memória foram percebidas. Myrian dos Santos consegue sintetizar muito bem a importância do sociólogo francês para os estudos contemporâneos e seu vanguardismo:

A obra de Maurice Halbwachs é inegavelmente uma das que mais contribuíram para a compreensão do significado da memória coletiva. Um de seus grandes méritos foi ter escrito sobre memória coletiva numa época em que a memória era compreendida primordialmente enquanto fenômeno individual e subjetivo. O sociólogo afirmou, há mais de 70 anos atrás, que indivíduos só se lembram de seus passados à medida que se colocam sob ponto de vista de uma ou mais correntes do pensamento coletivo [...] em um período em que o tema da memória era ignorado pela antropologia, pela sociologia e até mesmo pela história. Marcel Proust, William James e Sigmund

⁸ ASSMANN, Jan. Communicative and Cultural Memory. In: ERLL; NÜNNING, *Cultural Memory Studies...* p. 109.

⁹ ASSMANN, J., Communicative and Cultural Memory... p. 109.

¹⁰ HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006. Cf. BARRERA RIVERA, Paulo. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho D’Água, 2001.

Freud, contemporâneos de Halbwachs, estavam todos à sua maneira voltados para o estudo da memória como forma de conhecimento da realidade, amplamente fundada em características subjetivas¹¹.

No entanto, a contribuição especial de Aleida e Jan Assmann (como estes mesmos dizem: “um passo à frente”)¹² se refere ao avanço de nível, como no esquema da tabela acima, pois revelam a base cultural da memória. Luísa Paolinelli identificou esse avanço dos Assmann focando a questão do meio de transmissão como indicio de diferenciação ao dizer que:

Como resposta ao livro de Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, escrito em 1925, que enfatizava a transmissão oral das informações como forma de memória e garantia da permanência da recordação dos “quadros sociais ou coletivos”, Aleida, Jan Assmann e Hardmeier (1983) sublinham a necessidade de considerar igualmente a existência dos “arquivos da memória”¹³.

Esse passo em direção à coletividade, que já se percebe em Halbwachs, que tem peso cultural nos Assmann, pode ser observado por esse ponto indicado por Paolinelli, mas precisa ser depurado com mais calma para chegarmos ao que mais à frente mostraremos sobre “arquivo” e suas ideias de permanência e sua relação com o conceito de tradição.

Antes de entrarmos na memória cultural devemos compreender um pouco sobre o caráter coletivo da memória, a saber, a memória como fenômeno social. Nesse sentido, as funções neurais são uma espécie de *hardware* da memória que cresce no nosso interior, mas a partir da realidade que nos cerca. Como diz J. Assmann:

Como a consciência, a linguagem e a personalidade, a memória é um fenômeno social, e na medida em que recordamos, não só descemos às profundezas de nossa vida interior mais própria, mas introduzimos nesta vida (interior) uma ordem e uma estrutura que estão socialmente condicionadas e que nos ligam ao mundo. Toda consciência está mediada pelo social¹⁴.

Por isso, as mais íntimas memórias têm seus vínculos sociais, seja na dinâmica da transmissão, porque é interação, ou mesmo no que precede sua transmissão, a *recordação*. Fala-se, portanto, de ordenação daquilo que nossas funções neurais preservaram. Lembrar é, nesse sentido, organizar e não resgatar o passado: “nenhuma memória pode preservar o passado”¹⁵.

¹¹ SANTOS, *Memória coletiva e teoria social*, p. 35.

¹² “Quisiera partir de esa base social de la memoria para dar un paso adelante y postular además una base cultural [...]”. Cf. *Religión y memoria cultural*, p. 17.

¹³ PAOLINELLI, Luísa M. S. M. Antunes. A construção da memória cultural por meio da literatura: alguns aspectos. In: LAMAS, Nadja de Carvalho; MORAES, Taiza M. Rauen. *(Pro)posições culturais*. Joinville: Editora Univille, 2010, p. 194.

¹⁴ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 18.

¹⁵ ASSMANN, J. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, n. 65, p. 130, 1995.

J. Assmann, ainda expondo sobre as características da memória social, fala de dois tipos de memórias que crescem e se acumulam internamente: a *episódica* e a *semântica*. Aquela é fruto de nossas experiências e vivências, enquanto esta está ligada ao que temos aprendido e preservado¹⁶. A memória semântica é geradora e carregada de sentidos. Ela se chama “semântica” porque está conectada ao sentido e ao significado¹⁷. Esses sentidos estão ligados ao mundo social. Por essa razão, a memória semântica é majoritariamente social. Ele ainda explica que a memória episódica também é social porque é uma estruturação e ordenação dos dados neurais¹⁸.

Essa estruturação pode ser feita de maneira “cênica” ou “narrativa”. A primeira é mais voluntária e revela âmbitos mais profundos da experiência psíquica — isso por ter baixo índice de organização. A segunda, “narrativa”, é mais consciente e organizada, o que é próprio da narrativa. No entanto, a cênica, de acordo com Halbwachs, com quem J. Assmann está dialogando, seria uma espécie de expressão totalmente individual da memória, o que destruiria a ênfase coletiva. Ele explica:

A partir daqui é difícil, se não impossível, distinguir entre uma memória “individual” e uma “social”. A memória individual em si é estritamente social, tanto quanto a linguagem e a consciência em geral. Uma memória individual em sentido estrito seria algo como uma linguagem privada que somente o mesmo entende, ou seja, um caso especial, uma exceção¹⁹.

Essa é a estratégia, que se torna um conceito, que Jan e Aleida Assmann utilizam para dar peso cultural ao que Halbwachs definiria como memória individual. O conceito cunhado pelos Assmann é “memória comunicativa”²⁰, que existe na dinâmica relacional, no contato e na transmissão.

A memória comunicativa não é institucional; ela não é suportada por nenhuma instituição de aprendizagem, transmissão e interpretação; ela não é cultivada por especialistas e não é convocada ou celebrada em ocasiões especiais; ela não é formalizada e estabilizada por nenhuma forma de material simbolizado; ela vive na interação e comunicação cotidianas e, por muitas razões, tem somente um limitado tempo, no máximo três gerações²¹.

Esse tipo de memória é baseado na memória cotidiana (*everyday memory*). Ela é caracterizada pelo “baixo grau de especialização, a reciprocidade de papéis, a instabilidade

¹⁶ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 18-19.

¹⁷ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 18.

¹⁸ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 18.

¹⁹ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 19.

²⁰ ASSMANN, J., *Collective Memory and Cultural Identity*, p. 125.

²¹ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 110.

temática e desorganização”²². É ligada ao cotidiano e mesmo que certos lugares determinem sua forma ou até organizem seu conteúdo, ela não pode ser vista como um sistema de ideias. A memória comunicativa é organizada pelo indivíduo, mas socialmente mediada em contratos de comunicação do(s) grupo(s)²³.

Para esse tipo de memória, as emoções são decisivas (“o que a memória ama fica eterno”²⁴ — diria Adélia Prado). Amor, ódio, simpatia, etc. são os mecanismos para iluminar ou dar importância a certas recordações. A memória comunicativa é, nesse sentido, o conjunto de imagens entrelaçadas e cenas que se imprimem graças à sua precisão emocional. A questão emocional da memória comunicativa é tão importante que alguém pode se identificar com histórias e quadros temporais que lhe são totalmente alheios pelo simples desejo de atenção, socialização ou identificação a um grupo. A partir dessa constatação, pode-se falar na função própria da memória: a socialização. Essa constatação abre as portas para que J. Assmann discuta a respeito da “memória vinculante”.

Para J. Assmann, em toda recordação há o desejo de atenção e de pertencimento. E mais. Não é somente a socialização que nos permite recordar, mas nossas recordações proporcionam a própria socialização²⁵. Seguindo as observações nietzscheanas, afirma-se que sem memória não há relacionamentos. Consequentemente, a memória não é somente fruto social, mas as relações sociais só são possíveis a partir dela. Por isso se abre a discussão a respeito da “memória de ligação/memória vinculante”. Segundo J. Assmann, o filósofo alemão não estava pensando na memória comunicativa, mas em uma memória da vontade, na qual a capacidade de esquecer é suspensa em alguns casos. Para a memória vinculante, as emoções são fundamentais. Como ele explica, para Nietzsche esse tipo de memória está vinculado à dor: “somente o que não cessa de doer permanece na memória”. Assim, como para as especulações freudianas (que mudariam dor por trauma), a memória está inscrita no corpo. Dessa forma, a função da memória na cultura não pode ser explicada senão em termos de inscrições corporais e psíquicas.

²² ASSMANN, J., *Collective Memory and Cultural Identity*, p. 126.

²³ ASSMANN, J., *Collective Memory and Cultural Identity*, p. 127.

²⁴ PRADO, Adélia. *Do livro Bagagem*. São Paulo: Siciliano, 1993, p. 99.

²⁵ PINHEIRO, Andiará; COSTA, Estefânia. *Paul Ricoeur, Paul Connerton e Jan Assmann: reformulando o conceito de “memória coletiva” de Maurice Halbwachs*. Trabalho apresentado na XII Semana de Letras da UFOP — Pluralidade da memória: literatura, tradução e práticas discursivas, 2012. Disponível em: <<http://goo.gl/tIgBSF>>. Acesso em: 21 set. 2013.

O corpo é, como diz H. Bérghson, uma memória quase instantânea à qual a verdadeira memória do passado serve de base²⁶. Para esse ponto a historiografia do corpo e seus múltiplos campos e preocupações podem gastar tempo na identificação e subversão dos programas de opressão. No entanto, para J. Assmann essa percepção que vincula a memória somente aos cercos da corporeidade não basta em si mesma para a compreensão da memória coletiva²⁷.

Na perspectiva da memória vinculante, a cultura é somente uma camisa de forças de valores e ritos para moldar os indivíduos, perdendo de vista que a cultura abre, também, possibilidades do indivíduo “invertê-la” e “executá-la”.

A descoberta da memória coletiva em sentido mais próprio — porque a vinculante de algum modo também o é — dá um passo à frente, pois não a deixa subscrever-se somente ao corpo. Sua função primeira é transmitir a identidade coletiva, porque a sociedade se insere a si mesma nessa memória. A memória coletiva pode ser de longa ou pouca duração (às vezes se extingue em doze ou persiste por mil anos), mas não é tão móvel como a memória comunicativa. A memória coletiva é frágil à instrumentalização política da recordação, como se prevê, por exemplo, nas estelas no Mundo Antigo.

A memória coletiva vence o determinismo social da formação das memórias, como também apresenta uma tipologia para o tratamento do conceito *memória* que não está vinculada somente à dor-trauma (Nietzsche, Freud):

É uma questão do grupo social que quer recordar e também do indivíduo que recorda para pertencer ao grupo. Por isso ambos — coletivo e indivíduo — apelam ao arquivo das tradições culturais, ao arsenal das formas simbólicas, ao “imaginário” dos mitos e das imagens, aos “grandes relatos”, às sagas e lendas, às cenas e constelações que sempre estão vivos no tesouro de tradições de um povo e podem reativar-se²⁸.

Por isso a memória não é somente neural, psíquica, fenômeno corporal ou social, mas cultural: memória cultural. Halbwachs deu o passo para fora do ambiente reduzido do mundo interno do sujeito e chegou às condições sociais e emocionais. Contudo, como diz J. Assmann, negou-se a seguir um pouco mais e chegar aos marcos simbólicos e culturais da memória²⁹. Para o autor de *A memória coletiva* (Halbwachs), essa fronteira era intransitável,

²⁶ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

²⁷ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 23.

²⁸ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 24.

²⁹ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 25.

pois a memória, para ele, é sempre vivo-encarnada³⁰. Aquilo que estivesse além dessa fronteira seria “tradição”, o que para o autor francês era oposição ao que ele tratava como memória. J. Assmann muda essa perspectiva e pergunta, retoricamente, pela encarnação da tradição! Dessa forma, renova-se o conceito de tradição.

A comunicação é para a memória comunicativa o que a tradição é para a memória cultural³¹. A tradição seria um caso especial de comunicação, por meio da qual a informação não se intercambia recíproca e horizontalmente, mas é transmitida verticalmente ao longo das gerações. Tradição, para J. Assmann, mesmo que seu antecessor não concordasse,

é um saber vivo, encarnado em agentes, que se transmite vividamente tanto por meio da instrução linguística como também, e antes de tudo, por meio do exemplo e imitação silenciosa, o que se tornou evidente, inconsciente e implícito em outros ambientes³².

Dessa maneira, a tradição não seria a negação do conceito de memória, mas o mecanismo para a comunicação da memória cultural, que se transmite verticalmente ao longo das gerações. Além disso, no conceito de tradição há a ideia de “*tradere*”, de abandonar por traição, de um movimento de afastamento-inovação que constitui a única forma de manter vivas as tradições porque é imprescindível para a reinterpretação e reconstrução³³. Como diz J. Assmann:

É assim que podemos considerar a memória cultural, como um caso especial da memória comunicativa. Tem outra estrutura temporal: se pensamos em um típico ciclo trigeneracional da memória comunicativa com um espaço sincrônico, a memória cultural, com suas tradições que podem ser rastreadas até um passado distante, conforma-se a um eixo diacrônico³⁴.

Na memória cultural a relação do simbólico com a recordação é sempre contínua e aberta à possibilidade de utilizações políticas. Aqui talvez percebamos o avanço de J. Assmann em relação a Halbwachs, pois o que para este seria “tradição”, que por sua vez é contrária à memória encarnada, é para aquele um sistema de marcas que permite o vínculo de pertencimento. Monumentos, ritos, festas, costumes, etc. podem ser um espaço de recordação, um sistema de marcas no qual o indivíduo viva, como em uma sociedade de aprendizagem de

³⁰ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 25.

³¹ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 25.

³² ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 96.

³³ PAOLINELLI, A construção da memória cultural... p. 206.

³⁴ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 25.

memória e cultura. A memória cultural permite ao indivíduo se orientar pelos espaços da recordação³⁵. Como bem observaram Edric Caldicott e Anne Fuchs:

[...] é necessário diferenciar claramente entre Halbwachs e Assmann a noção de memória coletiva, por um lado, e memória cultural. Memória coletiva, como analisada por Halbwachs, tem um tempo de vida de três ou quatro gerações; é caracterizada pelo limite de horizonte e tradição oral; ela é informal e baseada na comunicação cotidiana entre os membros de um grupo³⁶.

Pelo que parece, o que Halbwachs chama de memória coletiva, J. Assmann chamaria de comunicativa. Por isso, o conceito de tradição e sua relação com memória é o que pode ser observado para percebermos o que é próprio das intuições dos Assmann em relação aos trabalhos de Halbwachs e com isso compreendermos os conceitos que por eles são expostos.

Em suma, a memória cultural está vinculada a temporalidades diferentes em relação à memória comunicativa. Como é comum nas pesquisas das oralidades, a memória comunicativa não pode ultrapassar os oitenta ou cem anos, que é o tempo até onde a memória encarnada pode chegar³⁷. Esse é um tipo de passado companheiro (que nos acompanha), o qual se transmite e mantém presente. A memória vinculante seria aquela que impõe conexões no “nós”, como bem fazem os mitos e ritos. Na memória cultural recorda-se, transmite-se, investiga-se, interpreta-se, mas também se praticam as coisas das quais se recorda, pois elas nos pertencem e precisamos sustentá-las e perpetuá-las. Nas sociedades “ágrafas” ou “orais” coincide o volume do que se necessita em relação ao que há de memória cultural. De maneira contrária, nas sociedades com escrita os sentidos transmitidos e as formas simbólicas crescem até criarem arquivos gigantescos, dos quais somente algumas partes importantes recebem caráter de necessário e sobre as quais se ocupa, enquanto muitas outras são deixadas no esquecimento ou são extintas.

Por essa razão J. Assmann fala em *memória acumulada* e *memória funcional*³⁸. O conceito de memória acumulada cria possibilidades de formas culturais orientadas pelo inconsciente. Assim como a cultura, a memória individual é um palimpsesto para qual Freud tinha a cidade romana como metáfora favorita. Assim como o espaço romano, na memória acumulada há o contato inextricável do “novo e do velho”; “censurável e não censurável”; o

³⁵ ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Unicamp, 2011.

³⁶ CALDICOTT, Edric; FUCHS, Anne (ed.). *Cultural Memory: Essays on European Literature and History*. Bern: Peter Lang AG, 2003, p. 9.

³⁷ ASSMANN, J., *Collective Memory and Cultural Identity*, p. 127.

³⁸ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 45.

“canônico e o apócrifo”; o “ortodoxo e o herético”; “o central e o marginal”³⁹. É exatamente no liame das memórias *acumulada* e *funcional* que se abre a possibilidade da renovação⁴⁰. Nessa dinâmica, a tradição teria o papel de transmitir, receber e arquivar o transmitido. Essa memória acumulada não tem os princípios estruturantes de organização. No entanto, mesmo que essa ideia de acúmulo pareça revelar um conteúdo obscuro, escondido ou não acessível, o conteúdo da memória acumulada não é, necessariamente, inacessível, reprimido, excluído, não detectável — mesmo que isso, claro, possa se dar.

A memória acumulada é chamada de arquivo. Para a memória cultural, arquivo seria, segundo a perspectiva de Derrida, uma forma de memória que constitui o presente e a possibilidade de futuro mediante os símbolos linguísticos, extralinguísticos, discursivos e não discursivos penetrados por estruturas de poder e dominação⁴¹. Assim, a memória cultural relaciona-se com o originário, o excluído, o descartado em contraste com a memória vinculante e comunicativa. Ela é complexa, pluralista, labiríntica; engloba uma quantidade de memórias vinculantes e identidades plurais distintas em tempo e espaço; dessas tensões e contradições extrai a sua própria dinâmica⁴².

J. Assmann traça alguns tópicos temáticos gerais para as características no conteúdo, forma, meio de comunicação, tempo e na participação estrutural da memória cultural em relação à memória comunicativa⁴³:

	<i>Memória Comunicativa</i>	<i>Memória Cultural</i>
Conteúdo	História enquadrada na memória autobiográfica, passado recente.	Historicamente mítica, eventos no absoluto passado (<i>in illo tempore</i>).
Forma	Tradições informais, e gênero de comunicação cotidiana.	Elevado grau de formação, comunicação cerimonial.
Meio de comunicação	Vivo, memórias incorporadas, comunicação em linguagem vernácula.	Mediada em textos, ícones, danças, ritos e performance de vários tipos; linguagem clássica ou formalizada de outra maneira.

³⁹ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 46

⁴⁰ ASSMANN, Aleida. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des Kulturellen Gedächtnisses*. Munich: C. H. Beck, 1999 apud ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 45.

⁴¹ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 47.

⁴² ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural*, p. 50.

⁴³ ASSMANN, J., *Communicative and Cultural Memory...* p. 117.

Estrutura temporal	80 a 100 anos, movimenta-se no horizonte de 3 ou 4 gerações.	Absoluto passado, tempo mítico primordial, 300 anos de longevidade.
Estrutura de participação	Difusa.	Veículos especializados de memória hierarquicamente estruturados.

A partir dessa esquematização, pode-se pensar a memória cultural com estes indicadores:

- *Historicamente mítica, eventos no absoluto passado (in illo tempore)*: sua temporalidade de longa duração e seus eventos estão em estado de absoluto;
- *Elevado grau de formação, comunicação cerimonial*: está vinculada ao mundo dos ritos. Uma vez ritualizada, a memória se torna fonte para a cultura e parte constituinte da sua tessitura;
- *Mediada em textos, ícones, danças, ritos e performance de vários tipos; linguagem clássica ou formalizada de outra maneira*: sua materialização está no conjunto de coisas e hábitos que se perenizam na cultura. A linguagem revela-se formal e paradigmática;
- *Absoluto passado, tempo mítico primordial, 300 anos de longevidade*: demarcação centenária de perenidade na cultura;
- *Veículos especializados de memória hierarquicamente estruturados*: ligada a instituições e tradições que lhe retomam, preservam e as vivificam.

1.2. Esquecimento e lembrança: arquivo e cânon na memória cultural

Por meio da cultura, homens e mulheres criam o quadro temporal que transcende a duração da vida individual relativa ao passado, presente e futuro. Por intermédio do que é recordado interagindo, lendo, comentando, criticando e discutindo o que foi depositado no passado remoto ou recente, os seres humanos participam de horizontes alargados de significados e produção. Assim como no processo mnemônico individual, a memória cultural se movimenta na ordem da lembrança e do esquecimento, que no nível cultural é fruto do funcionamento natural da sua dinâmica⁴⁴. O esquecimento se torna necessário para o advento do novo; ele cria espaços para as novas informações na cultura.

⁴⁴ ASSMANN, A., Canon and Archive... p. 97.

Segundo A. Assmann, há duas formas de esquecimento: a passiva e a ativa. A *ativa* é intencional e está vinculada à destruição e diluição. Ela é necessária para a fundação do novo, que é a sua superação — embora a valoração ética dessa afirmação não anteceda sua imprescindibilidade. Contudo, o esquecimento na cultura toma tons violentos quando é instrumento contra minorias ou atinge perigosamente o outro/diferente⁴⁵. O esquecimento cultural *passivo* é vinculado a atos não intencionais, tais como perder, dispersar, esconder, abandonar, negligenciar, deixar para trás. O que há não é a destruição do material cultural, mas este sai do lugar das preocupações, atenções, avaliações e utilizações. Exatamente por isso, pode-se falar que a arqueologia trabalha com as banalidades do passado que, uma vez esquecidas, podem ser encontradas ganhando peso cultural porque não foram destruídas e, conseqüentemente, podem ser encontradas. Perdendo-se podem ser reutilizadas, o que mostra como estamos lidando com enquadramentos da dualidade “importância x descaso”.

Assim como o esquecimento é parte da memória cultural, a lembrança também o é. “A instituição da memória ativa preserva o passado como presente, enquanto a instituição da memória passiva preserva o passado como passado”⁴⁶. Nesse ponto, pode-se falar de um conceito já mencionado (arquivo) e de outro ainda não citado: cânon. Enquanto este é um passado como presente, aquele é o passado como passado. O arquivo é estabelecido na estrutura da permanência, criando um “universo simbólico”, um espaço comum de experiências, expectativas e ações por conta da sua força vinculante⁴⁷. Peter Berger e Tomas Luckmann chamam isso de experiências sedimentadas, as quais podem criar um acervo comum de conhecimento em uma estrutura intersubjetiva⁴⁸. Destarte, o conhecimento de si e de pertencimento, na prática da construção de identidade, organizam-se na preservação e identificação da memória cultural. Por isso a memória cultural, no dizer de J. Assmann, é a concretização da identidade ou da relação para o grupo:

A memória cultural preserva um armazém do conhecimento do qual o grupo deriva uma consciência de sua unidade e peculiaridade. A manifestação objetiva da memória cultural é definida por meio de um determinado senso de identificação positiva (nós estamos neste) ou negativa (este é nosso oposto)⁴⁹.

⁴⁵ ASSMANN, A., Canon and Archive... p. 97.

⁴⁶ ASSMANN, A., Canon and Archive... p. 98.

⁴⁷ PAOLINELLI, A construção da memória cultural... p. 196.

⁴⁸ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 95.

⁴⁹ ASSMANN, J., Collective Memory and Cultural Identity, p. 130.

A própria memória cultural contém uma quantidade de mensagens que são endereçadas para a posteridade e prevê contínuas repetições e reuso. Nesse sentido, esses “materiais” da memória cultural estão no âmbito da memória ativa da lembrança. No entanto, nem todas as obras de arte, por exemplo, adquirem status para serem relidas, encenadas, comentadas e executadas repetidamente; somente as que passaram pelo processo de *canonização*. No outro lado da memória cultural existem os “materiais” relicários, que perderam seu quadro de referência, fazem parte do arquivo e são acumulativos.

A dimensão ativa da memória cultural oferece suporte para a identidade coletiva e se define pela clara falta de espaço. Ele [o cânon] é construído sobre um pequeno número de textos normativos e formativos, lugares, pessoas, artefatos e mitos que se destinam a serem ativamente circulados e comunicados nas sempre renovadas apresentações e performances. O conjunto de memórias é utilizado e reproduz o capital cultural de uma sociedade, que é continuamente reciclado e reafirmado. O que quer que tenha tornado a memória cultural ativa, passou por processos rigorosos de seleção que assegurou a certos artefatos um lugar duradouro no funcionamento da memória cultural de uma sociedade. Esse processo é chamado de *canonização*⁵⁰.

Essa seleção é determinada pelo processo cultural de valoração, que tem como base o valor, a duração e seleção, os quais dão peso de “santificação” a textos, pessoas, monumentos e artefatos. Nessa lógica, a memória cultural se alicerça em duas formas distintas: (1) na seleção limitada de textos sagrados, obras de arte ou principais eventos históricos encaixados em um quadro atemporal e (2) no armazenamento de documentos e artefatos do passado, os quais não atendem aos padrões canônicos, mas são, por outro lado, considerados interessantes ou importantes para não serem deixados no esquecimento ou desaparecerem.

O arquivo, dentro desse esquema, seria a memória cultural passiva, que está entre o cânon e o esquecimento. Para dar-lhe peso empírico, A. Assmann trata o arquivo como “a base do que pode ser dito no futuro sobre o presente, quando ele se tornará passado”⁵¹. Os arquivos, em suas primeiras expressões no Mundo Antigo, serviram como estocagem e preservação do passado para legitimação simbólica de poder.

Podemos distinguir dois tipos de arquivo: o arquivo *político* e o arquivo *histórico*. O histórico é receptáculo de documentos deixados ao ostracismo depois de saírem do quadro referência da instituição, os quais podem ser reformulados e interpretados em um novo contexto. Diferentemente do arquivo político, que funciona como instrumento de poder, o arquivo histórico armazena informações que não são de uso imediato. Ele perdeu o seu lugar primeiro, o ambiente de sua vida original, passando depois para a categoria de *locus*

⁵⁰ ASSMANN, A., *Canon and Archive...* p. 100.

⁵¹ ASSMANN, A., *Canon and Archive...* p. 102.

originário. Ou seja, perdido seu mundo do passado, esse arquivo tem a oportunidade de reviver em novos contextos. Como está na categoria de memória passiva, seu conteúdo é inerte, mas está sempre em estado de potencialidade.

O arquivo, portanto, pode ser descrito como um espaço que está localizado na fronteira entre esquecer e lembrar; seus materiais são preservados em estado de latência, num espaço de armazenamento intermediário. Então, o arquivo é parte da memória cultural em dimensão passiva⁵².

Há diversos tipos de “material-relíquia”. No entanto, segundo A. Assmann, o passado é feito largamente de papel⁵³. Ele se torna uma instituição capaz de servir de armazém histórico, no sentido de material da memória cultural passiva que, revitalizado e vivificado em novos ambientes, pode ser manobra de operação e poder.

A importância da escrita para a formação da memória cultural e seu mundo arquivístico na história é inquestionável, especialmente porque, com a escrita e a materialização da linguagem, tornou-se possível a celebração e a perenização em temporalidades mais longínqua. Le Goff esclarece a passagem do oral para o escrito como um movimento de transformação da memória cultural:

O aparecimento da escrita está ligado a uma profunda transformação da memória coletiva. Desde a “Idade Média ao Paleolítico” aparecem figuras onde se propôs ver “mitogramas” paralelos à “mitologia” que se desenvolve na ordem verbal. A escrita permite à memória coletiva um duplo progresso, o desenvolvimento de duas formas de memória. A primeira é a comemoração, a celebração através de um monumento comemorativo de um acontecimento memorável. A memória assume então a forma de inscrição e suscitou na época moderna uma ciência auxiliar da história, a epigrafia. Certamente que o mundo das inscrições é muito diverso⁵⁴.

Assim sendo, estabelecem-se as perenidades pelas quais a memória cultural se forma, perpetuando-se na celebração, nos hinários, nos monumentos, nos textos canonizados da cultura, etc.

Como armazém, escritura é exteriorização de nossa memória, por meio da qual podemos guardar datas que esqueceríamos sem o seu apoio. Entretanto, enquanto comunicação, ela cria a exteriorização da voz pela qual podemos alcançar interlocutores de distâncias temporais e espaciais⁵⁵. Ao serem colocados em escrito, os textos aumentam sua condição de vinculação. A canonização é um modo particular da escritura porque a sua materialização ganha peso de autoridade, o que pode, depois, entrar no movimento cânon/arquivo.

⁵² ASSMANN, A., *Canon and Archive...* p. 103.

⁵³ ASSMANN, A., *Canon and Archive...* p. 103.

⁵⁴ LE GOFF, *História e memória*, p. 431.

⁵⁵ ASSMANN, J., *Communicative and Cultural Memory*, p. 117.

Daí a literatura tornar-se um objeto interessante para pensarmos sobre a produção e observação da memória cultural e sua complexa produção. A literatura desempenha três papéis na produção da memória cultural: (1) literatura como meio de recordação; (2) literatura como um objeto da memória; (3) literatura como meio para observar a produção da memória cultural⁵⁶. A literatura como objeto da memória está na sua capacidade de servir de ligação entre gerações. Por sua existência intertextual, ela acaba preservando antigas obras em novos contextos, dando-lhes vida e formando o que seria um cânon da cultura. Astrid Erll e Ann Rigney explicam que

uma parte significativa da produção literária consiste em reescrita dos textos canônicos e, em geral, de antigas narrativas da cultura, tais como contos populares e mitos. Essas reescritas podem assumir a forma de comemoração piedosa (de recitação, por assim dizer) ou de contestação crítica. Mas, de qualquer forma, tais atos de lembrança literária contribuem de uma maneira muito específica para a produção e reprodução da memória cultural, bem como nossa reflexão a respeito da memória⁵⁷.

Renate Lachmann, aplicando esse conceito da crítica literária (intertextualidade), esclarece que literatura é memória cultural não porque simplesmente opera como uma espécie de aparelho de gravação, mas como um corpo de ações comemorativas que inclui o conhecimento armazenado pela cultura. Ele faz a seguinte afirmação:

Literatura é memória da cultura não como um simples aparelho de gravação, mas como um corpo de ações comemorativas que inclui o conhecimento armazenado pela cultura de praticamente todos os textos que produziu, pelos quais ela é constituída. Escrever é ato da memória e nova interpretação por meio do qual um novo texto é inserido no espaço da memória. O envolvimento com o conjunto de textos da cultura, que cada novo texto reflete (seja com convergência ou divergência; assimilação ou repulsa), é realizado numa relação recíproca, como a concepção de memória que cultura implica⁵⁸.

Nessa perspectiva, a literatura se torna “mimesis de memória” ou “mimesis da memória cultural”⁵⁹, ou seja, a literatura como sua transmissora, porque reflete sobre o conteúdo da memória cultural, seus posicionamentos éticos, epistemológicos, etc. A escrita, em geral, com um modo mais estendido de tratar a literatura, com sua capacidade de retomar, reler, interpretar antigos mitos e narrativas, além de objeto para percebermos as faces da memória cultural, com seu cânon, também contribui para produção e perpetuação de textos na

⁵⁶ ERLL, Astrid; RIGNEY, Ann. Literature and the Production of Cultural Memory: Introduction. *European Journal of English Studies*, v. 10, n. 2, p. 112, 2006.

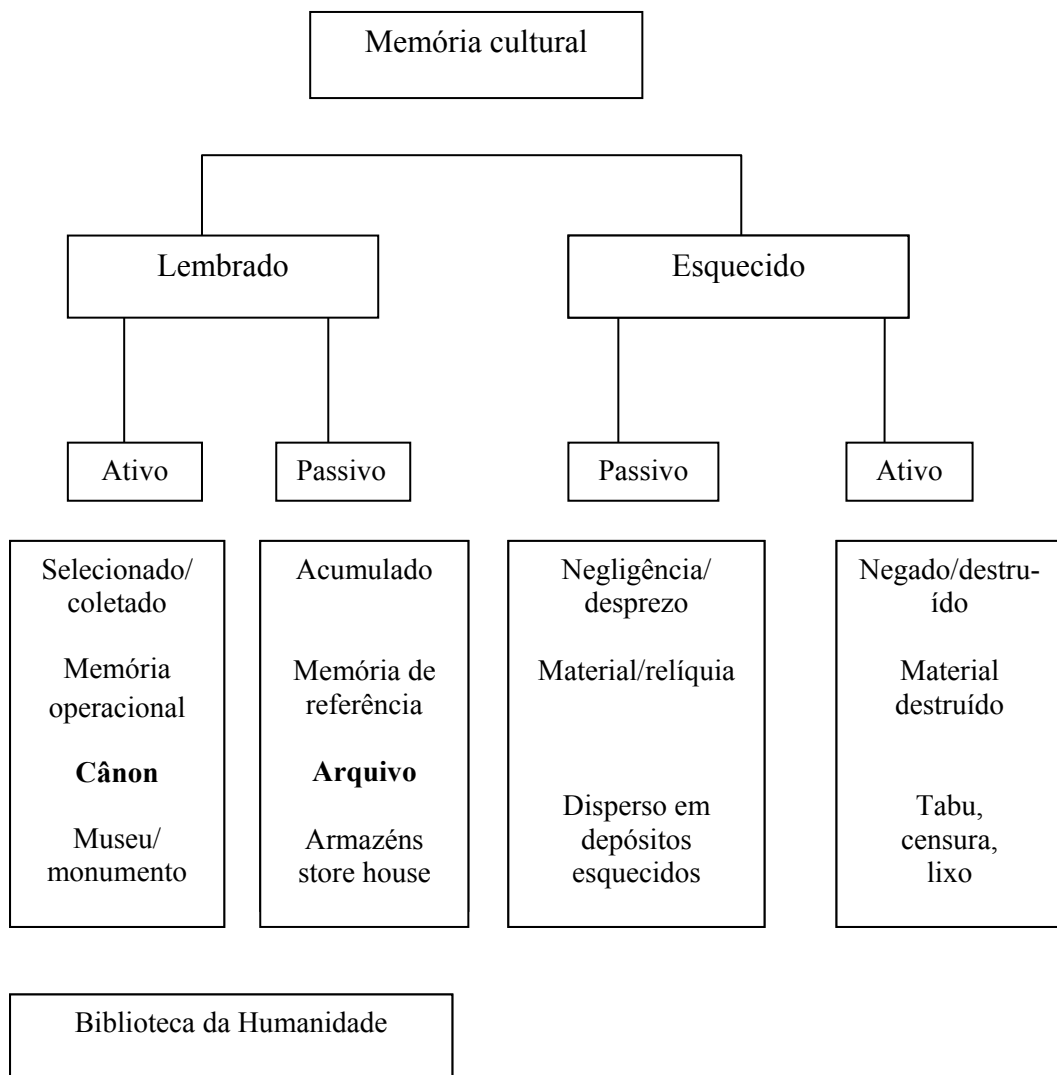
⁵⁷ ERLL; RIGNEY, Literature and the Production of Cultural Memory... p. 113.

⁵⁸ LACHMANN, Renate. Mnemonic and Intertextual Aspects of Literature. In: ERLL; NÜNNING, *Cultural Memory Studies...*, p. 301.

⁵⁹ ERLL; RIGNEY, Literature and the Production of Cultural Memory... p. 113.

cultura, sendo, como os autores citados acima disseram, “*mimesis of cultural memory*”. Por isso, todo texto concreto funciona como “*sketched-out memory space*”⁶⁰.

Aqui devemos indicar, então, a relação da memória cultural e o conceito de imaginário⁶¹ como conjunto de representações mentais de indivíduos e grupos, as quais a literatura preserva e pelas quais pensa a realidade, comunicando-a e transformando-a. Por isso não estamos diante de expressões sociais acabadas, recebidas nas gerações como dado pronto, mas que passam por processos de tradução e modalização, formando um conjunto infinito de representações que circulam na cultura. Em termos gerais, podemos relacionar arquivo/cânon e memória passiva/ativa com o seguinte esquema⁶²:



⁶⁰ LACHMANN, Mnemonic and Intertextual Aspects of Literature, p. 301.

⁶¹ Essa preocupação se encontra no artigo de Luisa Paolinelli (Cf. A construção da memória cultural... p. 201-203).

⁶² ASSMANN, A., Canon and Archive... p. 99.

Sobre a relação entre cânon e arquivo (memória ativa e passiva), é preciso deixar claro que não é necessário o caminho das dualidades rápidas (comuns aos tipos ideais). Pelo contrário, a memória referencial é um lugar de grande potencialidade de operação, pois elementos do cânon podem ser retirados de seu contexto “canônico” para serem interpretados em quadros referenciais com elementos do arquivo. Como afirma A. Assmann, a memória de referência, por exemplo, provê um rico *background* para a memória operacional, o que significa que os elementos do cânon podem ser “alienados” e reinterpretados, sendo enquadrados com elementos do arquivo (que é o método do New Historicism)⁶³. Elementos do cânon podem, também, recuar para o arquivo, enquanto elementos do arquivo podem ser recuperados e regenerados para o cânon. Essa é exatamente a interdependência dos diferentes domínios e funções que organizam a dinâmica da memória cultural e mantém sua energia fluindo. Elementos do cânon podem ser inseridos no arquivo, como também, elementos do arquivo podem ser recuperados e valorizados pelo cânon. Essa afirmação abre um mundo de possibilidades para compreendermos a dinâmica dos textos na cultura e suas relações intertextuais e interdiscursivas — o que ficará mais rico quando aproximarmos essas perspectivas às contribuições de I. Lótman e a Escola de Tártu-Moscou.

Antes disso, um ponto que precisa ser aqui indicado é a fragilidade da proposta dos Assmann quanto às estratégias de seleção, na dinâmica das memórias, do ativo/passivo ou cânon/arquivo. Sobre a seleção, simplesmente se diz que não é muito claro ou compreensível o seu processamento⁶⁴. Para não ficarem sem nada a dizer, parecem perceber como algo próprio do desenvolvimento da cultura. Talvez aqui haja hipervalorização da imprevisibilidade e do “não domínio das armações” no processo de relembração e atividade da memória cultural.

Coloquemos nesse diálogo o semioticista Iuri Lótman e a Escola de Tártu-Moscou.

1.3. A Escola de Tártu-Moscou: I. Lótman em diálogo com os Assmann

Iuri Lótman foi um semioticista e historiador cultural soviético, da Estônia, que construiu sua carreira na Universidade de Tártu. Ele é fundador da Escola de Tártu-Moscou de

⁶³ ASSMANN, A., *Canon and Archive...* p. 104.

⁶⁴ ASSMANN, A., *Canon and Archive...* p. 102-104. Le Goff segue outra interpretação a respeito da preservação e utilização da memória coletiva, permitindo observar as intenções sociais e de poder: “Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva”. Cf. LE GOFF, *História e memória*, p. 426.

semiótica da cultura. Inserida no mundo das pesquisas soviéticas da década de 1960 em diante, a Escola de Tártu recebeu influências do Círculo Linguístico de Moscou, OPOIAZ — Associação para o Estudo da Linguagem Poética da Cibernética e Teoria da Comunicação e Informação. Na verdade, trata-se de uma escola semiótica que se configurou na relação de dois centros científicos: Tártu, na Estônia, e Moscou. Aquele representado por pesquisadores importantes como Lótman, B. Egórov, Z. Mints, I. Terchernov; este formado por pesquisadores proeminentes como V. Toporov, B. Uspiénski e outros⁶⁵.

Para Peeter Torop, o conceito “escola” aplicado à escola semiótica de Tártu precisa ser dissecado, porque além das coletâneas esporádicas de teses e artigos, foram publicados 25 volumes na principal série científica que a representa (TSS — Trabalhos Sobre Sistemas e Signos)⁶⁶. Os autores desses textos, que nos anos de 1960 estavam espalhados pela União Soviética, eram de diferentes lugares, idades, convicções e formavam uma comunidade científica que tinha Lótman como eixo unificador.

Assim, primeiramente essa seria uma escola enquanto uma corrente científica. Como corrente científica pode ser chamada de Escola de Tártu e Moscou — ou melhor, Tártu, Leningrado e Moscou:

A primeira leva em consideração a data e lugar do surgimento da escola (conferência de Moscou de 1962 e a conferência de Tártu de 1964). A segunda decorre das ligações de continuidade. Assim, B. A. Uspinski vincula o sucesso da corrente à combinação das tradições da linguística (*sic*) de Moscou e da teoria e crítica literária de Leningrado, embora advirta que essas tradições não podem ser entendidas muito literalmente. Em sua época, I. M. Lótman opunha-se ativamente à redução das raízes históricas da semiótica humana aos trabalhos da OPOIAZ. Ele próprio nascera e estudara em Petersburgo e considerava vital para a escola de Tártu como um todo o vínculo pessoal de muitos dos seus representantes com Petersburgo, com sua teoria e crítica literárias que soube conferir, além dos formalistas, um papel importante aos independentes V. Proop, V. Jirmúnski, G. Gukóvski, Frejdenberg e, em menor medida, a M. Bakhtin⁶⁷.

A Escola de Tártu também pode ser percebida como teoria. Como é comum a um grupo de pesquisadores tão diversificado, Tártu não possui uma doutrina metodológica única, mas muitas personalidades e perspectivas. Assim, ficaria difícil pensar uma metalinguagem que determinasse a gramática dos conceitos da Escola. O próprio Lótman é multifacetário e permite aos seus leitores a aplicação e atualização de certos momentos dos seus pontos de

⁶⁵ AMÉRICO, Ekaterina V. *Alguns aspectos da semiótica da cultura de Iúri Lótman*. 2012. Tese (Doutorado em Letras) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 63.

⁶⁶ TOROP, Peeter. A Escola de Tártu como escola. In: MACHADO, Irene. *Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura*. São Paulo: Ateliê Editorial; FAPESP, 2003, p. 69.

⁶⁷ TOROP, A Escola de Tártu como escola, p. 72.

vista, tornando suas ideias produtos frutíferos para as ciências humanas e semiótica. Contudo, temos alguns conceitos lotmanianos que podem servir como unidade ou eixos, tais como *semiosfera*; as questões da cultura como ambiente das explosões e encontros dos textos, bem como a própria cultura como um texto; alguns *insights* sobre a questão do texto e os signos.

Ainda, Lótman e seus colegas publicaram um texto em inglês intitulado “Theses”, na década de 1970, que na verdade é um sumário compacto dos princípios básicos da semiótica desenvolvida pelo grupo de Tártu-Moscou⁶⁸. Há um resumo muito prático dessas teses⁶⁹:

1. Discussão do campo conceitual da cultura de um ponto de vista semiótico. Por um lado, trata-se de atenuar a oposição entre natureza e cultura; por outro, de enfatizar a dinâmica da passagem do não cultural e cultural como relação de complementaridade. Chega-se, assim, ao conceito de cultura como fenômeno interativo, o que será exposto com mais cuidado abaixo.
2. Interdependência como forma de eliminação das dicotomias a partir da valorização do paradigma interno das culturas susceptíveis de correlação.
3. Concepção do texto como unidade básica da cultura e não do sistema linguístico. Nesse sentido, manifestações culturais são textos.
4. Toda cultura pressupõe uma linguagem natural que funciona como modelo universal para sistemas modelizantes. Para o semioticista, modelizar é criar sistemas de signos a partir do modelo da língua natural.
5. Texto: o conceito fundamental da abordagem semiótica, porque nele é possível situar a passagem da informação para o texto; uma codificação; sistemas modelizantes de segundo grau.
6. A estrutura dos sistemas garante não apenas a organização interna, mas também a desorganização externa (entropia) sem a qual nenhum dinamismo é possível. Nisto reside a importância da memória para a experiência futura: em que o texto funciona como programa e como estímulo à policulturalidade. Isso sem perder de vista a condição da cultura como sistema fundado na linguagem natural.

⁶⁸ WINNER, Irene Portis; WINNER, Thomas G. The Semiotics of Cultural Texts. *Semiotica*, v. 18, n. 8, p. 103, 1976.

⁶⁹ MACHADO, *Escola de semiótica...* p. 54-55.

7. O problema da tradução de dentro de uma única tradição favorável, assim, à interação dos opostos.
8. Funcionamento da cultura a partir das relações entre estruturas de diferentes sistemas
9. Tendência à diversidade e uniformidade como dois mecanismos básicos da cultura.

Entre outras características para pensar a Escola de Tártu, além de percebê-la como corrente científica e teórica, ela pode ser identificada como Academia, Faculdade e Universidade. Como descreve Torop:

I. M. Lótman (*sic*) não possuía um terreno próprio para a academia, como Platão, e, no entanto, o problema do espaço sociogeográfico ocupa um lugar importante no entendimento do desenvolvimento da escola de Tártu. Pode-se dizer que, espacialmente, a escola de Tártu transformava-se gradualmente de academia em universidade. As primeiras Escolas de Verão, que I. M. Lótman chama não de conferências, mas de vida em comum, ocorriam em Kiaeriku, no centro esportivo da universidade de Tártu⁷⁰.

As Escolas de Verão eram organizadas por um comitê científico e tinham no espaço da Escola de Literatura Russa o lugar para realização dos encontros. A partir deles, nos quais se debatiam ideias apresentadas oralmente, forjou-se o arcabouço de profundidade científica, gerando um denso material em coletâneas conhecido como *TSS (Trabalhos sobre Sistemas de Signos)*. E assim a Escola recebeu reconhecimento internacional.

Em suma, a Escola de Tártu-Moscou se constituiu nos anos de 1960 na Universidade de Tártu, Estônia, como espaço de discussão entre pesquisadores ávidos por compreender o papel da linguagem na cultura. Estava em jogo o diálogo da semiótica com as ciências da cultura. O que definiu, desde o começo, o caminho diferente da abordagem da semiótica da cultura das demais ciências foi o questionamento das noções de totalidade e de impregnação mútua. No lugar de totalidade colocou-se o de “traço”. Por essa razão, cultura e linguagem estão na agenda da semiótica da cultura. Conceitos tais como semiosfera, sistemas modalizantes, texto, cultura, fronteiras, etc. foram se estruturando nos encontros de pesquisadores da cultura de vários lugares da União Soviética.

⁷⁰ TOROP, A Escola de Tártu como Escola, p. 90.

É interessante como as ideias e observações sobre “memória” nos textos dos Assmann parecem dialogar com afirmações de Lótman e sua Escola, mesmo que não lhes deem o crédito devido⁷¹.

1.3.1. Cultura, memória e texto

O conceito de cultura é muito caro às Ciências Sociais. O pesquisador dessa fileira que mais se aproximou do conceito de Lótman foi Clifford Geertz. Quando este apresenta as características do que chama de “descrição densa”, que é uma prática etnográfica, percebemos como estamos lidando com autores que caminham por intuições próximas:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. Todavia, essa afirmativa, uma doutrina numa cláusula, requer por si mesma uma explicação⁷².

Segundo Geertz, como transparece na sua descrição, a cultura é teia de signos que estão interlaçados e precisam ser interpretados. A cultura seria, nessa perspectiva, um texto público que, no trabalho etnográfico, é apreendido em suas manifestações de sentido, o que exige do pesquisador criatividade e sensibilidade semióticas.

Para o semioticista soviético, a cultura, antes de qualquer coisa, é uma *inteligência coletiva* ou memória coletiva que, como dizem Aleida e Jan Assmann, é supraindividual. As aproximações não param por aí. Segundo Lótman, a cultura é um mecanismo de conservação e transmissão de certos comunicados (textos) e elaboração de novos textos⁷³. Os conceitos de “cultura” e “texto” desse autor precisam ser bem explicados, pois são exatamente essas as duas expressões axiais para a sua argumentação sobre a relação da cultura com a memória. Ele, inclusive, usa a expressão “memória cultural” — tão comum aos Assmann.

Cultura é, então, “fenômeno interativo sem existência isolada e com um campo conceitual unificado fundado no processamento, na troca e na armazenagem de

⁷¹ Essa afirmação não indica que os textos dos pesquisadores alemães em momento algum citem Lótman e sua escola, mas que não o fazem com a densidade necessária. Isso porque, ao lermos os trabalhos de Lótman e dos Assmann, fica evidente a presença dos pressupostos daquele nos trabalhos destes.

⁷² GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: GEN/TLC, 2011, p. 4

⁷³ Cf. LÓTMAN, I. *La semiótica de la cultura y el concepto de texto*. In: _____. *La semiosfera I: Semiótica de la cultura e del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996, p. 77-82.

informações”⁷⁴. Assim sendo, a cultura é interativa e traz para o centro de si outros mundos⁷⁵. E como a cultura é uma organização de significantes e significados, ela por si já é um texto. Pode-se afirmar que a cultura é definida em traços mínimos como texto porque há nela estruturalidade:

Assim, os sistemas culturais são textos não porque se reduzem à língua, mas porque sua estruturalidade procede da modelização a partir da língua natural. No limite desse raciocínio situa-se a síntese sistêmica: o conceito de cultura como texto, na verdade, deve ser entendido como *texto no texto*. Todo texto da cultura é codificado, no mínimo, por dois sistemas diferentes. Por conseguinte, todo texto da cultura é um sistema modelizante⁷⁶.

O estudo sobre os sistemas modelizantes é eixo central da semiótica da cultura. Os sistemas modelizantes de segundo grau se organizam ou se arranjam a partir de sistemas modelizantes de primeiro grau. Ou seja, a cultura opera como organizadora de sinais, os quais, estruturados, tornam-se comunicação. Como explica Paulo Nogueira, esses são os sistemas da cultura que dão forma ao que é amorfo, da mesma forma que a língua natural organiza em mundo humano a natureza⁷⁷.

Por isso Irene Machado pode dizer que “a cultura como texto implica a existência de uma memória coletiva que não apenas armazena informações, como também funciona como um programa gerador de novos textos, garantindo assim a continuidade”⁷⁸. A cultura é a anexação de textos e os textos são unidades básicas da cultura. Para isso ser possível, pensa-se a cultura na lógica da negação radical da existência de qualquer signo isoladamente. Um signo requer outro signo; um texto requer outro texto. O texto não é fenômeno isolado, mas pertence a um grande sistema, chamado por Lótmán de *semiosfera*, o resultado e a condição para o desenvolvimento da cultura, fora da qual não pode haver linguagem e comunicação⁷⁹. A semiosfera pode ser definida, antes de qualquer coisa, a partir deste princípio: as coisas não existem isoladamente. Dessa forma, podemos definir a semiosfera por alguns pontos⁸⁰:

⁷⁴ MACHADO, *Escola de semiótica...* p. 28.

⁷⁵ LÓTMAN, I. Tese para uma análise da semiótica da cultura (Uma aplicação aos textos eslavos). In: MACHADO, *Escola de semiótica...* p. 110.

⁷⁶ MACHADO, *Escola de semiótica...* p. 39.

⁷⁷ NOGUEIRA, Paulo A. S. Hermenêutica da recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo. *Estudos de Religião*, n. 42, p. 22, jan./fev. 2012.

⁷⁸ MACHADO, *Escola de semiótica...* p. 102.

⁷⁹ Cf. LÓTMAN, *La semiosfera I*; LÓTMAN, I. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

⁸⁰ VIEIRA, Jorge de Albuquerque. Semiosfera e o conceito de Umwelt. In: MACHADO, Irene (org.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007, p. 99-113.

1. Semiosfera é um conjunto de textualidades, um texto junto de outro texto que faz dele um texto; sem textos prévios não há texto;
2. Semiosfera é algo formado por uma rede (interminável) de interpretações; ou
3. Semiosfera é a esfera da comunicação;
4. Semiosfera é uma rede processual de signos ou semiose;
5. Semiosfera é o lugar de todos os *Umwelts* (ambientes/meio ambiente) interconectados. Dois *Umwelts* quaisquer, quando em comunicação, são parte de uma mesma semiosfera;
6. Semiosfera é o espaço das semioses;
7. Semiosfera é o lugar de organização de sentido;
8. Semiosfera é o espaço da relação parte-todo.

O semioticista define semiosfera, por analogia ao conceito de biosfera, como o funcionamento dos sistemas de significações de vários tipos e níveis de organização. A biosfera é sua analogia preferida por ser um conceito que serve, obviamente, para pensar o *continuum* semiótico⁸¹, o qual nos mostra a unidade, interrelação e conservação do cosmo. Essa afirmação poderia levar a afirmações rápidas, confundido semiosfera com a noosfera. Enquanto esta tem existência material e espacial, abarcando uma parte do nosso planeta, o espaço semiótico tem caráter abstrato⁸².

Lótman tem o cuidado, também, de não permitir que essa abstração se torne metáfora. Pelo contrário, ele afirma que:

Isso, sem dúvida, de modo nenhum significa que o conceito de espaço se entende aqui em sentido metafórico. Estamos tratando de uma determinada esfera que possui os traços distintos que se atribuem a um espaço cercado em si mesmo. Somente dentro desse espaço resultam possibilidades de realização dos processos comunicativos e produção de novas informações.⁸³

Podemos continuar descrevendo a semiosfera, pois é o *turning point* dos conceitos da semiótica da cultura e como a textualidade se realiza em seu ambiente. Na biosfera a matéria é vista como unidade orgânica, formada por organismos vivos, os quais não podem viver e

⁸¹ LÓTMAN, *La semiosfera I...* p. 21.

⁸² VIEIRA, Semiosfera e o conceito de Umwelt... p. 100.

⁸³ LÓTMAN, *La semiosfera I...* p. 23.

existir isoladamente; um precisa do outro. Homens, mulheres ou qualquer organismo vivo são uma função da biosfera em um determinado espaço-tempo⁸⁴.

Também em relação à semiótica é possível um enfoque análogo. Pode-se considerar o universo semiótico como um conjunto de distintos textos e linguagens fechadas em relação umas com as outras. Então, todo o edifício tem a aparência de estar construído de distintos tijolos. Sem dúvida, parece mais frutífera a abordagem de outra forma: todo o espaço semiótico pode ser considerado como um mecanismo único (mas como um organismo). Então, ele não é um ou outro tijolo, mas o “grande sistema”, denominado semiosfera. A semiosfera é o espaço semiótico fora do qual é impossível a existência da semiose [...] ⁸⁵.

A semiosfera é delimitada. Assim, há os espaços extrasemiótico ou alosemiótico que vivem na fronteira da semiosfera. Estes são determinados pelo olhar do outro. A partir do ponto de vista interno de uma cultura pode-se olhar para um externo não semiótico; ou seja, os limites de determinada cultura dependem do observador⁸⁶.

Aqui chegamos a outro conceito importante para o estudo desse conceito para a semiótica da cultura, “fronteira”: “a fronteira semiótica é a soma dos filtros tradutores — filtros bilíngues através dos quais passam um texto que é traduzido à outra linguagem (ou linguagens) que está fora de dada semiosfera”⁸⁷. A fronteira é o mecanismo que traduz as mensagens externas para a linguagem interna da semiosfera. Os textos não semióticos ou alosemióticos estão fora desse espaço e a fronteira delimita o âmbito individual da semiosfera. Contudo, esse espaço é um conjunto de linguagens que se organizam de modo coletivo, criando unificação identitária coletiva. Com a fronteira se cria uma pessoa coletiva pela qual há o relacionamento com os demais textos dos espaços não semióticos; sem a fronteira não há contato com os espaços outros.

A função da fronteira, como uma espécie de superfície orgânica da biosfera, reduz-se a limitar a penetração do texto inteiro, filtrando-o e elaborando-o adaptativamente. Em diversos níveis, essa função invariante se realiza de diferentes modos⁸⁸. No nível ou em relação à semiosfera, (1) tem o objetivo de determinar o que é próprio, diferenciando-o do outro; (2) serve de filtro para as mensagens externas, (3) traduzindo-a para a sua própria, como também (4) convertendo as não mensagens externas em mensagem, o que seria a sua transformação semiótica em informação. Isso significa a separação do próprio em relação ao alheio. É a

⁸⁴ LÓTMAN, *La semiosfera I...* p. 23.

⁸⁵ LÓTMAN, *La semiosfera I...* p. 24.

⁸⁶ LÓTMAN, I. On the Semiosphere. *Sign Systems Studies*, v. 33, n. 1, p. 213, 2005.

⁸⁷ LÓTMAN, *La semiosfera I...* p. 24.

⁸⁸ LÓTMAN, *La semiosfera I...* p. 26.

fronteira que traduz para dentro do espaço da semiose o externo, o desconhecido, não controlado, tornando-o, ao modelizá-lo, algo comum, mas transformado, gerando também transformações na linguagem interna.

Em primeiro lugar é pela fronteira que se torna possível apreender as trocas operacionais sógnicas [...]. O processo relacional instaurado entre dois ou mais sistemas modelizantes não corresponde a uma transferência linear de informações. Vale lembrar que a tradução aqui referida é um processo modelizante e, enquanto tal, recodifica o sistema ao modelizá-lo em outra configuração. Esta forma de correlação entre sistemas impossibilita o estabelecimento de uma conexão simples e direta entre distintas esferas, pois neste processo opera-se a tradução entre códigos com características singulares, resultando na redefinição dos mesmos, de modo que um mesmo código nunca “chega” a um sistema tradutor, uma vez que a “intromissão” de um novo código pode ocasionar a redefinição da linguagem característica de uma unidade sógnica⁸⁹.

Também, ao definir os espaços semióticos e não semióticos, cria-se a ideia de individualização e relação com os outros sistemas. No entanto, esse não é um espaço fechado, mas aberto a transferências informacionais. O conceito de semiosfera está bem próximo ao ambiente no qual se organizam as memórias culturais na perspectiva dos Assmann; ou seja, o *locus do arquivo e do cânon*.

Outra expressão importante para a semiótica da cultura é o conceito de *texto*. Para Lótman e sua escola, o texto é um espaço semiótico de troca e diálogo no qual as línguas vivem a lógica da interação e interorganização em processos de modelização. No Brasil, o professor Paulo Nogueira, que lidera o Grupo de Pesquisa Oracula, tem aplicado os trabalhos da Escola de Tartú-Moscou ao estudo da religião, especialmente o conceito de texto⁹⁰. A grande contribuição dessa iniciativa para a pesquisa centra-se na compreensão da religião como um sistema de comunicação e elaboração de mensagens: “texto da religião” ou “texto cultural da religião”⁹¹.

O texto, para Lótman, tem três funções: (1) função comunicativa; (2) função geradora de sentido; (3) função mnemônica⁹². A primeira função foi a mais observada pelos linguistas durante muito tempo. Esta mostra o texto como processo de realização da língua natural. A função da linguagem seria transmitir a mensagem de um emissor ao receptor — qualquer

⁸⁹ RAMOS, Vaz A. et al. Semiosfera: explosão conceitual nos estudos semióticos da cultura. In: MACHADO, *Semiótica da cultura e semiosfera*, p. 38.

⁹⁰ Cf. NOGUEIRA, Hermenêutica da recepção, p. 15-31; NOGUEIRA, Paulo A. S. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: _____. (org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 13-30.

⁹¹ NOGUEIRA, Religião como texto... p. 16-17.

⁹² Cf. LÓTMAN, I. As três funções do texto. In: _____. *Por uma teoria semiótica da cultura*. Belo Horizonte: FALE; UFMG, 2007.

ruído atrapalharia a função do texto⁹³. Essa função se refere aos textos monossêmicos, manualísticos. A segunda função tem relação com o seu potencial polissêmico, o que proporciona a produção de novos textos no ato da comunicação de textos não mecânicos/manuais. Como diz Paulo Nogueira:

Na produção de textos, em razão da identidade apenas relativa, entre emissor e receptor e da consequente existência de mais de um código, sobressai-se outra função da linguagem: a função criativa, de geração de novas mensagens. Ou seja, havendo entre emissor e receptor não um único código — devido a relacionamento assimétrico entre eles, mas diferentes códigos, torna-se constantemente necessária a escolha, tradução e, por conseguinte, tem-se a produção de novas informações [...]. A comunicação humana insere “ruídos” o tempo todo. E por meio da diversidade de códigos que os textos estão sempre prontos a gerar novos textos⁹⁴.

Os códigos que decifram os textos deformam o texto do emissor. No encontro dos códigos, para decifrá-los, acontece o ruído que seria o potencializador da renovação. O código do emissor A é diferente daquele do emissor B e, no contato do código A com o B, gera-se um novo texto: quem lê o texto tem pressupostos, questões e conhecimentos diferentes do emissor⁹⁵. O ruído, na verdade, é o necessário corolário do encontro dos códigos de quem produz e quem lê o texto. Dessa maneira, o ruído, enquanto resultado das complexas relações inerentes ao poliglotismo interno do texto, torna-se o responsável pela gestação de novos sentidos⁹⁶.

A terceira função do texto é a mnemônica. Como bem diz Lótmán, “o texto não é somente o gerador de novos significados, mas também um condensador de memória cultural. Um texto tem a capacidade de preservar a memória de seus contextos prévios”⁹⁷. Esse processamento se faz possível por meio da *tradução de tradições*⁹⁸. Dinâmica, a cultura pode codificar e decodificar mensagens de períodos diversos, traduzindo-as em novos sistemas de signos e de textos, agindo como uma engrenagem complexa de seleção das informações mais necessárias⁹⁹. Por isso, as culturas, enquanto textos, sempre se enriquecem recíproca e constantemente, pois é circular. Mais uma vez, podemos recorrer a Paulo Nogueira:

Este é um conceito central da semiótica da cultura, pois neste caso o texto adquire uma personalidade semiótica. Ele evoca os demais textos por meio dos quais foi

⁹³ RAMOS et al, *Semiosfera: explosão conceitual nos estudos semióticos da cultura*, p. 32.

⁹⁴ NOGUEIRA, *Hermenêutica da recepção...* p. 17-18.

⁹⁵ NOGUEIRA, *Hermenêutica da recepção...* p. 22.

⁹⁶ RAMOS et al, *Semiosfera: explosão conceitual nos estudos semióticos da cultura...* p. 32.

⁹⁷ LÓTMAN, *As três funções do texto...* p. 22.

⁹⁸ LÓTMAN, I. La semiótica de la cultura y el concepto de texto. *Escritos*, n. 19, p. 19, 1993.

⁹⁹ FERRARI, Mônica Rebecca. A memória da cultura e a memória na mídia em produtos audiovisuais infanto-juvenis. In: MACHADO, *Semiótica da cultura e semiosfera*, p. 256.

interpretado. Ele também traz em si as memórias de sua leitura e dos eventos históricos que ocorreram fora de si, mas que nele podem evocar associação. Ou seja, o texto não é uma mensagem inerte, estática, mas antes uma mensagem que se auto-organiza e que se relaciona com outros textos. Este processo de preservação de memória é um sistema poderoso para criação de novos textos¹⁰⁰.

A cultura se apresenta como um mecanismo dinâmico que traduz mensagens em novos textos ou sistemas de signos. Por isso, “cultura é memória, ela relaciona-se necessariamente com a experiência histórica passada. (...) A própria existência da cultura pressupõe a construção de um sistema de regras para a tradução da experiência imediata em texto”¹⁰¹.

Os textos da cultura refletem esses encontros e trocas, os quais se processam a partir da tradução de tradições, que é feita criativamente, dando aos signos anteriores novos contornos que, por si, são cheios de possibilidades. A semiótica da cultura seria, nessa perspectiva, “(...) a disciplina que examina a interação de sistemas semióticos diversamente estruturados, a não uniformidade interna do espaço semiótico, a necessidade do poliglotismo cultural e semiótico”¹⁰². Por essa e outras razões, os textos sempre serão criativos e estratégicos na apropriação das memórias que os antecedem:

o texto cumpre a função de memória cultural coletiva. Como tal, mostra, por um lado, a capacidade de enriquecer-se ininterruptamente e, por outro, a capacidade de atualizar alguns aspectos da informação depositada nele e esquecer outros temporalmente ou por completo¹⁰³.

Aqui percebemos a função própria da cultura, que é ser ambiente de trânsito das memórias e, como diriam os Assmann, sua própria possibilidade de existência. As memórias são elementos principais da cultura, esta que processa informações, organizando-as em algum sistema de signos ou de códigos naturais.

Minha afirmação, contudo, não deve ser entendida como um postulado teórico. Na verdade, parto do princípio de que a cultura dispõe de mecanismos semióticos que lhe são inerentes. Um deles é o processamento de toda e qualquer informação em texto graças ao dispositivo da memória. Antes de entrar no mérito da discussão da cultura como texto é preciso estabelecer as bases da cultura como informação, onde o elemento-chave é a memória — a memória não-hereditária (*sic*) que garante o mecanismo de transmissão e conservação. A cultura, todavia, compreende não só uma determinada combinação de sistemas de signos como também o conjunto das mensagens que são realizadas historicamente numa língua (ou texto). Traduzir um setor da realidade em uma das línguas da cultura, transformá-la numa codificação, isto é, num texto, é o que introduz a informação na memória coletiva. Neste sentido, a afirmação segunda a qual a vida nada mais é do que uma luta pela informação

¹⁰⁰ NOGUEIRA, Hermenêutica da recepção... p. 18.

¹⁰¹ LÓTMAN, I.; USPENSKII, Bóris. Sobre o mecanismo semiótico da cultura. In: MACHADO, I. (org.). *Ensaio de semiótica soviética*. Lisboa: Novo Horizonte, 1981, p. 37-66.

¹⁰² LÓTMAN, *La semiosfera I...* p. 78.

¹⁰³ LÓTMAN, *La semiótica de la cultura y el concepto de texto...* p. 19.

deve ser ampliada e completada: a história intelectual da humanidade pode ser considerada uma luta pela memória¹⁰⁴.

É no espaço da cultura que textos podem ser preservados e atualizados. Por isso Lótman fala sobre a “memória comum”, que é formada por alguns textos constantemente presentes. No entanto, essa unidade se dá apenas em certo nível por causa dos *dialetos da memória*, que são organizações internas dentro da memória comum de uma coletividade cultural; estas estão dentro do mundo da cultura dada. Do ponto de vista da semiótica, e aqui está a relação entre cultura e memória, cultura é um espaço no qual se opera a movimentação das memórias na prática da conservação e transmissão:

Desde o ponto de vista da semiótica, a cultura é uma inteligência coletiva ou uma memória coletiva; isto é, um mecanismo supraindividual de conservação e transmissão de certos comunicados (textos) e de elaboração de outros novos. Nesse sentido, o espaço da cultura pode ser definido como um espaço de certa memória comum, isto é, um espaço limitado dentro do qual alguns textos comuns podem conservar-se e serem atualizados [...]. Assim, pois, a memória comum, para o espaço de uma cultura dada, é assegurada, em primeiro lugar, pela presença de alguns textos constantes e, em segundo lugar, ou pela unidade dos códigos, ou por sua invariação, ou pelo caráter ininterrupto e regular de sua transformação¹⁰⁵.

Podemos destacar duas questões dessa afirmação: (1) a cultura como memória coletiva, supraindividual, de conservação e transmissão de textos — isso implica a aceitação da presença na semiosfera de textos que precedem as relações e significações sincrônicas; (2) a perenidade assegurada por unidades de códigos e transformações. Lótman diz que a memória da cultura não é somente uma, mas é internamente variada, o que permite a presença de subestruturas culturais com diferentes composições e volumes de memórias, surgindo semânticas locais. No entanto, textos eliptizados, que estão no nível de uma subcoletividade, quando passam de seus limites locais precisam ser completados com glossários, comentários, etc. para serem compreendidos. Isso testemunha a passagem dessa esfera para uma coletividade com outro volume de memórias¹⁰⁶.

Como tenho dito, para Lótman, a memória é a conservação de textos. Esta pode ser dividida em duas: memória informativa e memória criativa (criadora). Esses dois conceitos estão muito próximos das *memórias ativa e passiva* (cânon e arquivo). Interessante é a afirmação lotmaniana de que os textos atuais sempre serão iluminados pela memória, e os não atuais passam a existir como potencialidade — o que se parece com a ideia da potencialidade,

¹⁰⁴ LÓTMAN, Jurij M.; USPENSKI, Boris A. Introduzione. *Ricerche Semiotiche: Nove tendenze della Scienze Umane nell'URSS* apud MACHADO, *Escola de semiótica...* p. 38.

¹⁰⁵ LÓTMAN, *La semiosfera I...* p. 157.

¹⁰⁶ LÓTMAN, *La semiosfera I...* p. 160.

agora semiótica, do arquivo definido pelos Assmann. Assim, os textos atuais são iluminados pela memória, mas os não atuais não desaparecem, passando a existir em potência.

Por isso Lótman pode falar que a memória cultural é pancrônica (sincrônica e diacrônica), bem como se opõe ao tempo — conserva o passado como algo que está¹⁰⁷. No entanto, não perde de vista que essa presença não é o passado enquanto realidade passiva, mas se insere na dinâmica da memória que gera novos textos.

Para Lótman, como se tem dito, o que forma a “memória comum” são textos preservados como uma espécie de cânon da cultura, de dentro do qual surgem subculturas com suas memórias e coletividades locais. Contudo, uma pergunta logo nos vem: qual é o processo que gera certas conservações e esquecimentos? Parece que os Assmann, quando falam da memória cultural como arquivo e cânon, não conseguem responder com tanta clareza. Lótman talvez responda bem a essa pergunta.

Cada cultura define seu paradigma do que se deve recordar (isto é, conservar) e o que se deve esquecer. Este último é apagado da memória da coletividade; é “como se deixasse de existir”. Mas com as mudanças temporais, o sistema de códigos culturais muda o paradigma gerador de memória-esquecida. O que se declara verdadeiramente existente pode tornar-se “como se não existisse”, e o que deve ser esquecido e o que não existiu pode ganhar peso de existente e significativo¹⁰⁸.

A cultura, em um processo não previsto e fruto de sua dinâmica, segundo Lótman, passa por mudanças de sistemas de códigos e isso pode servir para trazer à existência o que foi decretado memória esquecida, assim como apagar/esquecer as memórias vivas. Contudo, não somente muda-se o conjunto dos textos, como também os próprios textos, pois sob a influência de novos códigos utilizados para decifrar os textos acontecem deslocamentos dos elementos significativos e não significativos da sua estrutura. Por isso os sentidos da memória cultural “não se conservam, mas crescem”¹⁰⁹. Eis aí a dinâmica na memória cultural de esquecimento e lembrança.

Seguindo elucubrações lotmanianas, os textos que formam a “memória comum” de uma coletividade cultural servem para interpretar os que circulam em corte sincrônico da contemporaneidade da cultura, bem como geram novos textos. A memória cultural, formada por textos perenizados, serve como uma espécie de óculos para interpretação dos textos que

¹⁰⁷ LÓTMAN, *La semiosfera I...* p. 159.

¹⁰⁸ LÓTMAN, *La semiosfera I...* p. 160.

¹⁰⁹ LÓTMAN, *La semiosfera I...* p. 160.

compõem a semiosfera, além de agirem na criatividade e criação de novos comunicados (textos).

Quando os textos da memória cultural entram em choque com os textos contemporâneos, a produtividade de sentido depende do espaço da lacuna semiótica, o que gera uma explosão na gramática cultural, que é resultado do encontro rico dos textos da cultura com os da contemporaneidade.

Lótman não fala de uma memória comunicativa. Talvez as memórias das subestruturas da cultura, as submemórias que formam as semânticas locais, possam ser inseridas nessa categoria. No entanto, a memória coletiva lotmaniana está de acordo com o que os Assmann chamam de memória cultural.

Os conceitos e propostas para a teorização da *memória* e *memória cultural* desses autores/as podem gerar algumas questões que mostrarão as convergências. Pensando a diferenciação de memória cultural e comunicativa, os textos bíblicos seriam suporte também para memória cultural do mundo judaico-cristão. Ou seja, poderiam formar a memória comum para interpretação e geração de novos textos na semiosfera greco-romana e judaica. Enquanto memória vinculante, que organiza e vincula as pessoas com os textos da tradição judaico-cristã, os textos também serviram para criar identidade e sentimento de pertença. De outra maneira, se até mesmo as expressões mais individuais estão em diálogo com tradições, que são mecanismos vivos de comunicação, podemos perceber que os textos judaico-cristãos fornecem exemplos da dinâmica da formação e organização dos arquivos e cânon da memória cultural.

E mais, os conceitos de cânon e arquivo podem nos ajudar no trabalho com as obras das tradições judaicas e cristãs, as quais também foram, na cultura, alvos das memórias passiva e ativa. E se os Assmann estiverem certos, pensar o canônico é levar em consideração os textos que estão sempre flertando com os elementos do arquivo. Assim, para produzir a história do cristianismo e do judaísmo, precisa-se levar em consideração a canonicidade em sentido mais amplo. Por isso seria um desperdício, por exemplo, descartar os muitos textos da tradição cristã que ficaram, pelo menos para alguns grupos, no ambiente do arquivo.

Se a memória cultural se revela como conjunto de elementos da cultura (como palimpsesto, organiza-se dinamicamente), seria, então, possível determinar em quais e com quais memórias o texto cria identidades, constrói realidades ou interpreta mundos. Seja a

memória comunicativa ou cultural, sempre haverá conjuntos de imagens, discursos, etc. que coexistem. Nesse sentido, o texto bíblico, quando preserva ou está em diálogo contratual com algumas memórias, pode nos dar pistas a respeito da identidade na qual se insere, mesmo que retoricamente. Portanto, na semiosfera judaico-cristã, que é uma espécie de subcoletividade da romana, o livro que propomos estudar nesta tese forma sua narrativa a partir das memórias que lhe precedem, não como resgate do passado ou preocupado com as realidades factuais, mas organizando narrativamente as suas imagens.

Assim sendo, cabe-nos aqui passarmos para a apresentação do conceito de narrativa e as contribuições da Narratologia, pois esta pode servir instrumentos e pressupostos que completam e dialogam com a Teoria da Memória e a Semiótica da Cultura. Nesse ponto, como estão em jogo as discussões metodológicas e os aportes teóricos para o trabalho com os textos, faz-se necessária uma crítica ao método histórico-crítico, especialmente sua dívida para com a intenção autoral, seu conceito de texto e sua ideia de acesso à realidade para se perceber como a Narratologia dialoga melhor com as intuições dos referenciais acima. Só pela constatação da memória como narrativa que se organiza em relação causal, como diz J. Assmann ao tratar da memória narrativa e episódica, já temos alguns indícios iniciais da possibilidade de aproximação dos conceitos de memória e a Narratologia.

2. A exegese narratológica: construção da realidade x acuracidade da linguagem

Neste primeiro capítulo, que desde o início se mostra como uma parte dedicada às discussões teóricas e metodológicas, precisamos avançar do pano de fundo metodológico para a apresentação da ferramenta que poderá revelar como as instâncias narrativas do Apocalipse de João dão vida e arquitetam as memórias que agora podem ser observadas não como lembranças individuais, mas expressões coletivas de textualidades perenizadas na cultura e que são sempre abertas a explosões de significados e estão na dinâmica relação do arquivo com o cânon na memória cultural.

Esta parte do trabalho se aproxima das teorias literárias, especificamente na ciência que é uma síntese das pesquisas e subsídios teóricos que se desenvolveram a partir de década

de 1970: a Narratologia. Trabalhos realizados por Robert Alt¹¹⁰, por exemplo, mostram a aplicação das teorias narrativas aos textos bíblicos.

A simples afirmação de N. Frye, crítico literário canadense, de que muitos não compreendem a literatura moderna por não conhecerem a Bíblia¹¹¹ já é um bom sinal de como esse crítico trata o livro judaico-cristão, proporcionando o diálogo produtivo entre críticos literários e exegetas. Na introdução de uma de suas obras, Frye reafirma essa valoração ao dizer que o seu objetivo seria investigar indutivamente a narrativa e a imagética bíblicas, a fim de encontrar estrutura imaginativa, uma espécie de universo mitológico no qual a literatura ocidental haveria operado até o séc. XVIII, e dentro do qual ainda opera em grande parte¹¹².

Como exemplos frutíferos da aplicação da análise narrativa aos textos bíblicos podem ser citados os trabalhos realizados pelo *Narrative Research Group* da *Society of Biblical Literature*, realizados na década de 1980, os quais resultaram na publicação do número 46 da revista *Semeia*¹¹³, em que são aplicadas as teorias narrativas aos textos da Bíblia Hebraica.

Assim, precisamos pensar os avanços realizados pelas teorias literárias¹¹⁴ adotadas para textos bíblicos. Essas pesquisas apresentam novas questões aos textos bíblicos e acabam se tornando uma indireta crítica à exegese tradicional, que tem suas bases em conceitos tais como intenção autoral, contexto histórico e leitores reais.

¹¹⁰ ALTER, Robert; KERMODE, Frank (org.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Unesp, 1997; ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

¹¹¹ FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica*. São Paulo: Cultrix, 1957.

¹¹² FRYE, Northrop. *Código dos códigos: a Bíblia e literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 9.

¹¹³ AMIHAI, Miri; COATS, George W; SOLOMON, Anne M. (ed.). *Narrative Research the Hebrew Bible*. *Semeia*, n. 46, p. 1-178, 1989. Para uma exposição das pesquisas a respeito da aplicação das teorias narrativas à Bíblia, em especial à Bíblia Hebraica, cf. GUNN, D. M. *New Directions in the Study of Biblical Hebrew Narrative*. *Journal of the Study of the Old Testament*, n. 39, p. 65-75, 1979.

¹¹⁴ Um dos primeiros críticos literários a aplicar as teorias literárias à Bíblia foi Erich Auerbach. Nessa obra podemos destacar o primeiro capítulo, “A cicatriz de Ulisses”, no qual compara as narrativas bíblicas às obras de Homero. Cf. AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. Na esteira de Auerbach, muitos outros trabalhos foram realizados. Para citar somente os de língua portuguesa ou já traduzidos: CAMPOS, Haroldo de. *Bere'shith: a cena de origem*. São Paulo: Perspectiva, 2000; CAMPOS, Haroldo de. *Éden: um tríptico bíblico*. São Paulo: Perspectiva, 2004; CAMPOS, Haroldo de. *Qohelet: O que Sabe – Eclesiastes*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991; CAVALCANTI, Geraldo Holanda de. *O cântico dos cânticos: um ensaio de interpretação através de suas traduções*. São Paulo: Edusp, 2005; MILES, Jack. *Deus: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001; MILES, Jack. *Cristo: uma crise na vida de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. Ainda, uma das principais obras entre os biblistas que aplicaram as teorias literárias ao trabalho exegético é o livro de PETERSEN, Norman R. *Literary Criticism for New Testament Critics*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

2.1. Limites da acuracidade da descrição da realidade e o método histórico-crítico

Na história da interpretação — que pode ser confundida com a própria história do desenvolvimento das ciências humanas — o “autor”, “texto” e “leitor” se tornaram mundos em favor dos quais as perspectivas hermenêuticas lutaram pela defesa do seu valor e imprescindibilidade na “compreensão”, ou “construção”, ou “criação” do sentido. Na longa história da interpretação, encontramos as preocupações se movendo entre a *intentio auctoris*, *intentio operis*¹¹⁵ e *intentio lectoris*. Umberto Eco sintetiza bem essas discussões:

[...] o debate clássico articulava-se, antes de mais nada, em torno da oposição entre estes dois programas: (a) deve-se buscar no texto aquilo que o autor queria dizer; (b) deve-se buscar no texto aquilo que ele diz, independentemente das intenções do autor. Só com a aceitação da segunda ponta da oposição é que se poderia, em seguida, articular a oposição entre: (b1) é preciso buscar no texto aquilo que ele diz relativamente à sua própria coerência contextual e à situação dos sistemas de significação em que se respalda; (b2) é preciso buscar no texto aquilo que o destinatário aí encontra relativamente a seus próprios sistemas de significação e/ou relativamente a seus próprios desejos, pulsões, arbítrios¹¹⁶.

Até o fim do século XIX, o enfoque principal era a *intentio auctoris* e suas indicações sociais e históricas. Ou seja, as conexões ao sujeito (sujeitos) da produção do texto eram a preocupação basilar da prática interpretativa. Para a hermenêutica isso significava, desde Schleiermacher¹¹⁷, compreender as intenções do autor materializadas na obra literária destinada aos ouvintes/leitores “originais”. Para a exegese bíblica isso significou, com todas as ferramentas necessárias e disponíveis, ser uma arqueologia do sentido por meio da qual se busca (buscava?) saber as intenções primeiras do texto sagrado. Isso significa uma dívida para com o autor (a)/res ou redatores(as) do texto com o qual se trabalha¹¹⁸.

¹¹⁵ *Intentio operis* se deve, em certo nível, aos pressupostos estruturalistas, mas deixa um pouco de lado a preocupação com estruturas para observar as indicações do sentido nas marcas do próprio texto. Assim, o texto, que é aberto, tem seus próprios mecanismos de limitação dos usos: o texto, desde seu léxico, é limitador hermenêutico. Eco discute esses pontos, com exemplos e aplicações, em algumas de suas obras “pós-obra aberta”. Cf. ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004; ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Ver também ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

¹¹⁶ ECO, *Os limites da interpretação*... p. 6-7.

¹¹⁷ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Translated and Edited by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Ver especialmente as p. 5-157. Uma obra menor, em português: SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 2006.

¹¹⁸ Na virada do século, dá-se uma espécie de mudança de lugar. O texto se torna o ponto de partida e de chegada. O formalismo russo, o Círculo Linguístico de Praga, etc., com seus estudos da poética e contos, revelam-se como representantes dessa perspectiva ao ancorarem a preocupação interpretativa à dinâmica da organização interna do texto, suas articulações e estruturas. Após o final da Segunda Guerra, não como continuidade cronológica, talvez mais como consequência natural, o papel do “leitor” no ato da interpretação começa a ser levado em consideração. “Nas últimas décadas impôs-se uma mudança de paradigma em relação às discussões críticas precedentes. Se em clima estruturalista privilegiava-se a análise do texto como objeto dotado de caracteres estruturais próprios,

Há muito a exegese tem passado por renovações. Atualmente não podemos pensar, por exemplo, o método histórico-crítico sem levar em consideração as contribuições das ciências sociais, das ciências da linguagem, semiótica, etc. Como diagnosticou René Krüger:

Durante muitas décadas, dizer exegese equivalia a dizer *método histórico-crítico*: crítica textual, crítica literária, crítica e história das formas e dos gêneros literários, história das tradições, crítica e história da redação e da composição. Nos anos setenta e oitenta do século XX, vários novos métodos como também aproximações hermenêuticas surgidas de novos sujeitos e novas consciências começaram a abrir caminho na investigação científica dos textos bíblicos¹¹⁹.

Os limites dos pressupostos do método histórico-crítico têm suas raízes no paradigma moderno-iluminista, que trabalha com categorias tais com intenção autoral e leitor real, com um pano de fundo de uma historiografia positivista que acredita na adequação do texto a acontecimentos históricos¹²⁰. À vista disso, a exortação de Roger Chartier se torna fundamental para compreendermos os limites desses métodos, ou de qualquer outro, quando afirma que o lugar de onde se faz o trabalho histórico impõe não somente os objetos próprios, mas também modalidades do trabalho intelectual, formas de escritura, técnica de provas e de persuasão¹²¹.

O método histórico-crítico acredita na possibilidade de aplicação metodológica capaz de neutralizar as subjetividades do pesquisador, levando-o às intenções originais da obra estudada. Assim, a exegese se torna o trabalho incansável de descobrir a intenção histórica do autor; como se este fosse uma entidade acessível ao pesquisador. O exegeta Uwe Wegner, um representante brasileiro da exegese histórico-crítica, define as preocupações desse método:

A primeira tarefa da exegese é aclarar as situações descritas nos textos, ou seja, redescobrir o passado bíblico de tal forma que o que foi narrado nos textos se torne transparente e compreensível para nós que vivemos em outra época e em circunstâncias e cultura diferentes (...). A segunda tarefa da exegese é permitir que possa ser ouvida a intenção que o texto teve em sua origem¹²².

passíveis de serem descritos através de um formalismo mais ou menos rigoroso, em seguida a discussão passou a ser orientada para uma pragmática da leitura”. Cf. ECO, *Os limites da interpretação...* p. 1.

Estética da recepção, teoria do leitor ideal e sociologia da recepção são nomes dados às operações interpretativas que reconhecem que o papel do funcionamento de um texto tem vínculos, também, com o destinatário na sua compreensão, atualização e interpretação. Assim, a criatividade do leitor, seu poder de recriação e sua relação com o texto se tornam importantes para os estudos do sentido. Desse modo, a estética da recepção mostrou como a recepção e seus efeitos na história revelam que o leitor não é passivo, mas ativo e criativo. Cabe lembrar que essa afirmação não é uma escolha metodológica, mas descrição da intransponível interferência do leitor na produção do sentido.

¹¹⁹ KRÜGER, René. Uma aproximação estrutural a Lucas 1-4. *Ribla*, n. 53, p. 77, 2006/1.

¹²⁰ O pressuposto da analogia mostra que “a facticidade histórica de fenômenos é tanto maior quanto maior for a concordância entre estes outros fenômenos facilmente atestáveis e verificáveis”. Cf. WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*: manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998, p. 18.

¹²¹ CHARTIER, R. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 18. Há uma vasta literatura que há anos vem criticando os pressupostos da historiografia positivista.

¹²² WEGNER, *Exegese do Novo Testamento*, p. 12-13.

Filha de seu tempo, a exegese tradicional tem suas contribuições. Ela foi importante para o acúmulo de conhecimentos a respeito do horizonte histórico e cultural da Bíblia. Sua colaboração está exatamente nas pesquisas histórico-sociais, por meio das quais se reuniu um cabedal de informações sobre os contextos econômico, religioso, social, geográfico e político do mundo bíblico. Além disso, a exegese da Modernidade conseguiu romper com leituras literalistas e ingênuas. Contudo, como detectou J. Severino Croatto em seu clássico *Hermenêutica Bíblica*:

Ao lado destes indiscutíveis benefícios que convertem os métodos exegéticos em conquista inestimável, o seu uso exagerado, e às vezes reducionista, comporta alguns riscos [...]. Por outro lado, a preocupação em fundamentar a verdade das ciências do espírito, tão própria da consciência ocidental desde alguns séculos, concentrou a atenção sobre o sentido literal, entendido como o sentido “histórico”. Isto é uma forma de reducionismo [...] desvirtua-se o processo por buscar o sentido na pré-redação. No caso de ênfase muito grande na *intenção do autor* ou do *redator* como sendo este o único sentido, corre-se o risco de enclausurar no passado a mensagem da Bíblia, entendida como “depósito” de um sentido fechado, coincidente com o pensamento de seu redator ou então dos pré-redatores do texto atual¹²³.

A descrição de Croatto mostra como a realidade e o passado são um problema insuperável para o método histórico-crítico. Uma das grandes crises para o exegeta é saber o que realmente o texto queria dizer quando foi escrito! Dos mais críticos aos mais fundamentalistas, a intenção do autor, os desejos da comunidade original, etc. são como fantasmas que atormentam o sono do biblista. É como se ele estivesse sempre em dívida com o autor (a)/res ou redator (es/as) do texto com o qual trabalha. Por isso a maneira como a Semiótica da Cultura pensa o conceito de texto pode abrir alguns horizontes e gerar novas preocupações.

Na Semiótica da Cultura o conceito de texto acaba servindo de crítica a essa postura historicista e racionalista. Se cultura é fenômeno interativo, sem existência isolada e com um campo conceitual unificado fundado no processamento, na troca e na armazenagem de informações, uma organização de significantes e significados, ela por si já é um texto, como tenho dito. Cabe, aqui, citarmos novamente o que diz Machado a esse respeito: “a cultura como texto implica a existência de uma memória coletiva que não apenas armazena informações como também funciona como um programa gerador de novos textos, garantindo assim a continuidade”¹²⁴. Assim, dentro da semiosfera um texto não é um fenômeno isolado, mas está em diálogo com outros textos. Como bem diz Lóttman, “o texto é não somente o gerador de novos significados, mas também um condensador de memória cultural. Um texto

¹²³ CROATTO, J. S. *Hermenêutica bíblica*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986, p. 14.

¹²⁴ MACHADO, *Escola de semiótica...* p. 102.

tem a capacidade de preservar a memória de seus contextos prévios”¹²⁵. Esse processamento se faz possível pela *tradução de tradições*.¹²⁶

Em consequência, no texto há outros sistemas de signos (inteiros ou parciais), tornando-o sua parte constituinte. Nesse sentido, a preocupação com a “intenção do passado”, tão cara ao historicismo e quase uma patologia do método histórico-crítico, perde aos poucos o seu valor, abrindo as portas para a observação da criatividade do texto em organizar memórias e dar a elas sentido no seu discurso. E estas seriam parte constituinte da *semiosfera* que é refletida no texto. Assim, podemos repetir a afirmação de Lótmán com alguns acréscimos:

o texto cumpre a função de memória cultural coletiva. Como tal, mostra, por um lado, a capacidade de enriquecer-se ininterruptamente e, por outro, a capacidade de atualizar alguns aspectos da informação depositada nele e esquecer outros temporalmente ou por completo¹²⁷.

Os pressupostos da semiótica da cultura, à luz da citação acima, mostram que a recepção do texto é uma grande oportunidade de aprofundamento da informação, pois há atualização de informações depositadas. São intenções latentes, às quais não seria possível chegar pela sua leitura original. Por isso, quanto mais o texto for lido, mais rico ficará, porque serão revelados aspectos do conteúdo que, em outros contextos de leituras, não poderiam ser acessados ou não desabrochariam.

Consequentemente, a exegese deixa de ser uma arqueologia do sentido para se tornar observadora do texto como instrumento de diálogo com a cultura, pois sua releitura nas artes, gestos, etc. é também aprofundamento do seu significado. O histórico deixa de ser o passado, tornando-se o mundo que cerca os leitores e dá a eles a capacidade de acessar “mundos e fundos” inacessíveis, por exemplo, à audiência original.

2.1.1. Realidade e texto

O exegeta tem como objeto de pesquisa principal um documento. Este é a materializado em texto¹²⁸ e segue uma dinâmica própria da linguagem. Por isso as pesquisas e os pressupostos fundamentados pelas teorias literárias precisam ser levados em consideração,

¹²⁵ LÓTMAN, As três funções do texto, p. 22.

¹²⁶ LÓTMAN, La semiótica de la cultura y el concepto de texto, p. 19.

¹²⁷ LÓTMAN, La semiótica de la cultura... p. 19.

¹²⁸ Para uma investigação sobre a importância da materialização ou do suporte dos textos para a sua leitura, ver CHARTIER, Roger; CAVALLLO, Guglielmo. *História da leitura do mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 1994.

especialmente para pensarmos as bases metodológicas de nosso trabalho, a fim de, assim, avançarmos para a análise narrativa.

Frye, seguindo as pesquisas de Vico, traça uma história da linguagem para localizar os textos. Como ele mesmo diz, linguagem é a “sequência modal de estruturas postas em palavras mais ou menos traduzíveis”¹²⁹. Esses modos, que não são excludentes, atravessariam a variedade das *langues*/línguas em uso e seriam afeiçãoados e condicionados, embora não determinados, por elas. Nessa perspectiva, há três momentos ou fases no ciclo histórico da linguagem: as fases *hieroglífica*, *hierática* e *demótica*.

Na fase hieroglífica, também conhecida como metafórica ou poética, há pouca separação entre sujeito e objeto, pois estão ligados por um tipo de energia comum a ambos. Nesse momento da história da linguagem, acreditava-se na potencialidade da palavra, como se a sua correta articulação pudesse dar corpo a esse potencial comum¹³⁰, como se ela carregasse um poder mágico de manipulação e intervenção na realidade. Um bom exemplo para essa fase são os *Papiros Mágicos Gregos*, um corpo greco-romano de papiros achados em língua grega, mas com origens egípcias. Esses textos são fórmulas, magias e rituais datados entre os séculos II a.C. e V d.C. que demonstram a religiosidade mágica helenista¹³¹. Nesses textos percebemos claramente o poder da palavra no mundo antigo.

Na fase hierática, também chamada de metonímica, estamos no período da linguagem que remonta a Platão e que está bem presente na escolástica medieval, na qual as palavras são exteriorizações de pensamentos e estão *no lugar* das coisas. Diferente da fase metafórica da linguagem, esta valoriza a lógica e estruturação coerente das palavras, razão por que há supervalorização dos silogismos.

Leiamos a descrição e diferenciação de Frye das duas fases:

A base da expressão aqui está se movimentando da metáfora, com seu sentimento de identidade entre homem e natureza em termos de vida, poder ou natureza (“isto é aquilo”), para uma relação muito mais metonímica (“isto está no lugar daquilo”). Especificamente, palavras “estão no lugar” de pensamentos, e são a expressão exterior de uma realidade interior¹³²

(...)

¹²⁹ FRYE, *Código dos códigos*, p. 27.

¹³⁰ FRYE, *Código dos códigos*, p. 28.

¹³¹ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spell*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

¹³² FRYE, *Código dos códigos*, p. 30.

Falamos de magia verbal na fase metafórica, de uma magia que surge da recepção de uma energia comum às palavras e às coisas, embora ela esteja encarnada nas palavras e por elas possa ser controlada. Na fase metonímica esta percepção é sublimada numa quase-magia inerente ao sentido de sequência (*sic*), ou de ordenação linear¹³³.

A última fase, demótica, também conhecida como descritiva, está ligada à linguagem científica, fruto da observação e expressão do fato que descreve. Ela pode ser situada no séc. XVI e chega ao seu ápice no séc. XVIII. Diferentemente das anteriores, nessa fase há uma clara separação entre sujeito e objeto¹³⁴. Como explica o crítico literário:

Aqui partimos de uma separação muito clara entre sujeito e objeto, onde o sujeito se expõe, através da experiência dos sentidos, ao impacto de um mundo objetivo. O mundo objetivo é a ordem da natureza; o pensamento ou a reflexão seguem as sugestões da experiência dos sentidos a as palavras são o servomecanismo da reflexão. Prossegue o uso da prosa contínua, mas todos os procedimentos dedutivos se vêm (*sic*) cada vez mais subordinados a um processo prévio indutivo e de coleta de material — de fatos, ao impacto de um mundo objetivo. O mundo objetivo é a ordem da natureza¹³⁵.

As nítidas testemunhas textuais de caráter metafórico na Bíblia e a própria primordialidade da linguagem poética em relação à prosa levam o crítico literário canadense a indicar que, como a linguagem em si é, em algum nível, sempre metafórica, até mesmo as expressões mais descritivas e científicas da realidade, ou qualquer objeto, sempre serão construção. Ele diz:

A única coisa que as palavras podem fazer com uma precisão e acuracidade reais é permanecerem juntas. A partir de certo ponto a linguagem começa a perder acuracidade na descrição: o relato mais fielmente descritivo de qualquer coisa terminará por abandonar o que descreve em direção a suas ficções gramaticais autocontidas como sujeito, predicado e objeto. Os eventos descritos na Bíblia são, no dizer de alguns eruditos, “eventos de linguagem”, trazidos até nós apenas por palavras; e são as próprias palavras que guardam o sentido de autoridade, não os eventos que descrevem¹³⁶.

Desse modo, temos aqui uma crítica indireta aos pressupostos do método histórico-crítico (o que poderia ser aplicado a qualquer ciência, seja ela mais “dura que ferro”!), que acredita chegar, por exemplo, às realidades histórico-sociais do texto por meio de leituras críticas — ou até mesmo expressar esse mundo como um reflexo da descrição do exegeta.

O exegeta tradicional até admite o caráter poético de alguns textos, mas logo pergunta pelo seu lugar vivencial, *Sitz im Leben*, ou onde foi usado ou originado. Por outro lado, há a leitura fundamentalista, que afirma o texto como se ele fosse o reflexo claro do mundo

¹³³ FRYE, *Código dos códigos*, p. 34.

¹³⁴ FRYE, *Código dos códigos*, p. 36.

¹³⁵ FRYE, *Código dos códigos*, p. 36.

¹³⁶ FRYE, *Código dos códigos*, p. 86.

descrito. Tanto em um como no outro há uma ênfase na realidade além-texto. Se o método histórico-crítico tenta fazer do texto um instrumento de descrição de alguma realidade, o fundamentalista já encontra no próprio texto a sua descrição. Tanto um quanto o outro acabam tratando “demoticamente” um texto cheio de indícios poético-metafóricos, como é natural aos textos hieroglíficos.

Há tempos a teoria literária, com bases aristotélicas e trabalhando com conceitos tais como *mimesis* e *poiesis*, descreve a relação da literatura com a realidade de maneira inovadora e abre novos caminhos para o trato com o texto, tornando-o menos espelho do mundo do que reconstrutor criativo a partir do olhar do artista.

Soma-se a esses elementos o “estético”, entendido como a função do texto primordialmente voltada para si mesma, mediante seus dados internos, que o mantém em pé e lhe dá densidade, independente de vínculos práticos ou funcionais com o real. Tais conceitos teóricos não desconectam a obra literária da realidade, mas permitem entender que dela se ausenta para construir outra realidade, esteticamente bela e convincente¹³⁷.

Soma-se a essas lucubrações o crítico literário Tzvetan Todorov. Ao falar da leitura de textos literários, ele defende ser preciso revisar o conceito de realidade. Por conseguinte, fala-se de *verossimilhança*¹³⁸, da retórica clássica, que também é melhor aplicável aos textos hieroglíficos, tais como a Bíblia.

Segundo Todorov, a verossimilhança deve ser julgada por dois outros tipos de discurso: *regra do gênero* e *opinião comum*¹³⁹. A respeito da regra do gênero, ele defende que a obra é verossímil de acordo com sua participação e conformidade à expectativa de um gênero: “o verossímil, tomado neste sentido, designa a relação da obra com o discurso literário, mais exatamente, com certos elementos dêle (sic) que formam um gênero”¹⁴⁰. Talvez isso pareça um tanto quanto reducionista, mas na mesma argumentação o crítico literário explica que pertencer a um gênero é, de direito, universal, porque uma obra pode se perceber como uma instância particular com relação a um gênero geral, mesmo que este contenha apenas tal obra. Frye concorda com isso, pois admite que a literatura sempre está, ainda que no nível da linguagem, no claustro dos gêneros. Mesmo havendo a criatividade do autor, ele

¹³⁷ FERREIRA, J. C. Leonel. A Bíblia como literatura: lendo as narrativas bíblicas [1]. *Revista Eletrônica Correlation*, n. 13, p. 10, 2008.

¹³⁸ TODOROV, T. *Estruturalismo e poética*. São Paulo: Cultrix, 1970, p. 90-96.

¹³⁹ TODOROV, *Estruturalismo e poética*, p. 92-93.

¹⁴⁰ TODOROV, *Estruturalismo e poética*, p. 92.

sempre falará a partir de padrões de linguagem, seja se afastando de um ou se aproximando de outro gênero literário¹⁴¹.

A outra descrição para análise de verossimilhança está ligada à expectativa de realidade que ele chama de opinião comum:

Mas existe outra verossimilhança: a que se considerou amiúde como uma relação com o real. Aristóteles, todavia, já havia dito claramente que não se tratava de uma revelação entre o discurso e seu referente (relação de verdade), mas entre o discurso e o que os leitores acreditam verdadeiro. A relação se estabelece, então, no caso, entre a obra e um discurso difuso, que pertence em parte a cada um dos indivíduos de uma sociedade, mas cuja propriedade nenhum deles (sic) pode reclamar; por outras palavras à *opinião comum*. Esta não é evidentemente a “realidade”, mas somente um discurso terceiro, independente da obra. A opinião comum funciona, pois, como uma espécie de regra de gênero, que se relaciona com todos os gêneros¹⁴².

Assim, o verossímil equivale às convenções contemporâneas, que determinam as regras da realidade e não a realidade em si. A realidade deixa de ser o fato, que pode ser buscado com metodologias históricas. O verossímil seria o mundo das convenções aceitas e a coadunação da narrativa às regras contemporâneas. Dessa maneira, o texto deixa de ser um objeto para se averiguar se é fonte de “realidades” ou “mentiras” históricas para ser avaliado em suas aproximações ou distanciamentos das convenções, que são invenções, por sua vez, do crítico literário moderno.

Na história da leitura dos textos bíblicos, como na dos textos em geral, a preocupação pelos sentidos talvez tenha sido o grande ponto de convergências e divergências. Por isso a exegese histórico-crítica fez, e continua fazendo, agora com outras tantas perspectivas que a completam, da arqueologia do passado o seu grande objeto de pesquisa. O mundo fora do texto se torna o mapa pelo qual se percorre para se descobrir o seu sentido, que, por fim, chega até a intenção do autor, o qual tinha seus ouvintes como aqueles que deveriam entender bem o que ele desejava, de modo que a pragmática do enunciado se realizasse ou fosse desqualificada por seus receptores.

A destronização desse método é resultado do seu próprio estatuto epistemológico, a saber, a interdisciplinaridade que gerou profundas e renovadoras mudanças nas perguntas feitas aos textos, deixando de girar em torno da “autoria”, “fundo histórico” e “genealogia de tradições”. O avanço metodológico, que exorcizou a univocidade em favor desse paradigma, só foi possível com os referenciais teóricos das diversas ciências humanas, considerados pós-

¹⁴¹ FRYE, *Anatomia da crítica*, p. 11-36.

¹⁴² TODOROV, *Estruturalismo e poética*, p. 93.

modernos, e também com o esvaziamento de positivismos que permitiu a superação de preconceitos dos quais a Bíblia era alvo nos meios acadêmicos.

Podemos, então, listar alguns problemas do método histórico-crítico:

1. A crença em um sentido original, histórico que pode ser resgatado, “que sai do texto” (*exegese*) precisa ser reavaliada. A própria questão do histórico deve ser alargada do olhar “para trás” para o olhar “para frente” do texto, porque histórico também é o lugar da recepção que não danifica o sentido do texto, mas aprofunda as intenções não perceptíveis pela primeira leitura. Passa-se do original para o originário.
2. O problema do paradigma do sujeito, que acredita na objetividade, em neutralidades e positivismos metodológicos¹⁴³ que, na verdade, escondem exatamente o eurocentrismo próprio da razão instrumental.
3. A percepção de que a história da formação do texto é sinônimo de significado. Na verdade, há nesse procedimento a confusão entre signo e significado, uma vez que o sentido não está no processo da formação das tradições, mas na relação dos signos do texto que, por sua vez, está em diálogo com diversos outros signos que lhe dão possibilidade de ser texto.
4. Essa pode já abrir para outra questão: o pressuposto mecanicista e sempre vinculado às materialidades, tais como a crítica da tradição, como se os temas e imagens estivessem sempre atrelados a influências materiais e refletissem os livros que o autor leu¹⁴⁴. Isso perde de vista que o sistema próprio da língua é dialógico: um discurso é perpassado por outros discursos (dialogismo) como também a própria cultura é conjunto de textos que se constituem texto por estarem em diálogo¹⁴⁵.

¹⁴³ Para discussão e novos rumos sobre a interrelação e a relação do sujeito-objeto, podemos citar alguns trabalhos que desarticulam a racionalidade moderna, logocêntrica. Cf. ECO, *Interpretação e superinterpretação*; HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002; HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002; ISER, Wolfgang. *Ato da leitura*. São Paulo: Editora 34, 1996/1999. v. 1 e 2; JAUSS, H. R. *Experiência estética y hermética literária*. Madrid: Taurus, 1992.

¹⁴⁴ Veja o que diz Simian-Yofre ao descrever o trabalho da Crítica das Tradições: “a crítica da tradição busca descobrir ‘os livros’ que leu o autor, e que contribuíram para fazer entender sua mensagem, ou seja, as influências que sofreu [...]”. SIMIAN-YOFRE, H. (org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 104.

¹⁴⁵ Para saber mais sobre essa perspectiva sobre os textos, ver BAKHTIN, Mikhail M.; VOLOCHINOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec, 2010; CLARK, K.; HOLQUIST, M. *Mikhail Bakhtin*. Cambridge: Harvard University Press, 1984; BARROS, D. L. Pessoa de; FIORIN, José Luiz (org.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

5. O problema da relação com a realidade é outra questão dos pressupostos do método tradicional, pois ele não leva em consideração o nível narrativo e sempre ficcional da descrição da realidade e não percebe, por exemplo, que o “autor” mente gramaticalmente.
6. A separação do sujeito e objeto, como se este estivesse imunizado pelo método, deixa de lado a imprescindível relação entre pesquisador e objeto; no encontro se constrói o resultado da pesquisa, pois o olhar, as perguntas, os métodos e metodologia aplicados ao trabalho são influenciados por desejos, empaticamente, pelo pesquisador. Consequentemente não se descobre o objeto, mas cria-o.

Por isso se deve colocar na discussão a Narratologia que é, nas ciências bíblicas, resultado dos diálogos entre as rígidas ferramentas da exegese tradicional e as provocações, para usar um termo de H. R. Jauss¹⁴⁶, da teoria literária. A Narratologia trabalha com instâncias narrativas por meio das quais se avança para novos conceitos, menos positivistas, e se chega a ideias tais como autor-implícito, narrador, leitor-implícito, narratário, etc. que deixam de lado preocupações historicistas rankeanas¹⁴⁷. A Narratologia pode responder ao que Eco diz como necessário no trabalho com o texto: “isso quer dizer que o texto interpretado impõe restrições a seus intérpretes. Os limites da interpretação coincidem com os direitos do texto (o que não quer dizer que coincidem com os direitos de seu autor)”¹⁴⁸.

2.2. Narratologia: “implícitos e não reais”

Todorov distingue duas posturas nos estudos literários. A primeira observa na obra literária o fim último; a segundo, a manifestação de “outra coisa” — as quais não são, segundo ele, incompatíveis¹⁴⁹.

A partir de seu resumo didático, percebemos que a análise narrativa estaria entre as disciplinas que se aproximam da obra literária da segunda perspectiva, pois nela a literatura não é considerada como manifestação de uma estrutura inconsciente ou de uma concepção filosófica, mas como um discurso que se faz conhecer por si mesmo. Naturalmente, a obra

¹⁴⁶ JAUSS, H. R. *História da literatura como provocações à teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994.

¹⁴⁷ Para uma crítica aos pressupostos rankeanos para o trabalho do historiador, ver BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: _____. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP, 1992, p. 7-38.

¹⁴⁸ ECO, *Os limites da interpretação...* p. XXII.

¹⁴⁹ TODOROV, *Estruturalismo e poética*, p. 11.

literária é vista, nesse caso, antes como uma construção verbal do que como a representação de uma realidade; busca-se a explicação de suas particularidades nas relações que entretêm seus elementos constitutivos, ou nas relações que ela própria tem com outras obras; não se busca as *causas* e sim as *razões* que justificam a existência de um fenômeno literário¹⁵⁰.

A *Narrativa* é a representação de dois ou mais eventos reais ou fictícios em uma sequência, sem que um implique ou pressuponha o outro:

A narrativa, entre outras coisas, é a coleção de signos que podem ser agrupados em várias categorias. Mais particularmente, nas narrativas escritas certos recursos e combinações dos signos linguísticos que a compõem constituem signos de narração: eles representam a atividade narrativa, sua origem, e sua destinação. Outros recursos e combinações constituem signos do narrador: eles representam os eventos e situações recontados¹⁵¹.

A disciplina por excelência que estuda a narrativa é a *Narratologia*. Os métodos da Teoria Narrativa são inspirados pelos linguistas modernos que demonstraram, por meio da análise sincrônica da linguagem, como a narrativa desenvolve manifestações de oposições e combinações de elementos básicos (fonemas, morfemas, sintagmas, etc.). De maneira similar, a Narratologia tenta traçar como sentenças se tornam narrativa, ou como a narrativa emerge de textos narrativos e palavras em página¹⁵².

Em suma, Teoria Narrativa ou Narratologia é o estudo da narrativa como gênero. Seu trabalho é descrever as constâncias, variabilidades e combinações típicas das narrativas e esclarecer como aquelas características dos textos narrativos estão conectadas ao quadro dos modelos teóricos¹⁵³. Ainda sobre o trabalho da Narratologia, como uma leitura pragmática ela está preocupada com “como” o autor comunica a sua mensagem. Interessa-se pelas estratégias por meio das quais o texto organiza a expectativa de decifração do sentido pelo leitor. Assim, a Narratologia é descritiva, pois observa as combinação e organização dos signos de linguagem na narrativa; é também interpretativa, porque percebe as estratégias do texto para gerar sentido e movimentar seus leitores. D. Marguerat e Y. Bourquin conseguem definir bem as diferenças dos pressupostos das leituras histórico-crítica, estrutural e narrativa:

O que busca a análise histórico-crítica? Ela se interessa pelo acontecimento histórico que o texto relata e pelas condições em que o texto foi escrito. De modo geral, seu interesse se fixa no mundo (histórico) *por trás* do texto [...]. Que busca a análise

¹⁵⁰ TODOROV, *Estruturalismo e poética*, p. 12.

¹⁵¹ PRINCE, Gerald. *Narratology: The Form and Functioning of Narrative*. Berlin; Amsterdam; New York: Mouton Publishers, 1982, p. 7.

¹⁵² FLUDERNIK, Monika. *An Introduction to Narratology*. New York: Abingdon Press, 2009, p. 8.

¹⁵³ FLUDERNIK, *An Introduction to Narratology*, p. 9.

estrutural ou semiótica? Este tipo de leitura gravita em torno do polo sul do eixo da representação, enquanto a análise histórico-crítica se localiza no norte. Não é, absolutamente, o mundo representado que lhe interessa, mas o funcionamento da linguagem, segundo um princípio que chamamos de postulado de imanência: nada fora do texto, nada além do texto, e o texto todo (tudo, no texto, é levado em conta; nenhuma informação é tirada de fora do texto). Sua pergunta: como é que faz o texto para produzir sentido? [...]. Onde situa a análise narrativa? Não no eixo da representação, mas no da comunicação. Sua pergunta: como é que o autor comunica sua mensagem ao leitor? Por meio de qual estratégia o autor organiza a decifração do sentido pelo leitor? O estudo, aqui, recai sobre as estruturas que permite à mensagem atingir o efeito buscado pelo emissor. As coisas poderiam ser ditas diferentes. O eixo da comunicação alinha os três polos sem os quais não é possível comunicação: autor (destinador), a mensagem, o leitor (destinatário) [...]. A Análise narrativa se orienta, prioritariamente, não pelo autor, nem pela mensagem, mas pelo leitor, considera o efeito da narrativa no leitor, leitora, e a maneira como o texto o faz cooperar no deciframento do sentido¹⁵⁴.

A Teoria Narrativa se utiliza de conceitos, formando uma espécie de gramática narratológica por intermédio da qual se leem as narrativas. Um deles é o conceito de *narrador*. Este é considerado como agente integrado ao texto, responsável pela narração. Ele não é o autor empírico ou os personagens. Ele é a voz que conduz o leitor e guia a história.

No mundo de fala inglesa os termos *overt* e *cover* (*chatman*) são frequentemente utilizados para se referirem a algo identificável em oposição a um narrador não identificável¹⁵⁵. Um *narrador perceptível* (*overt narrator*) é aquele que pode ser visto claramente ao se contar uma história — embora necessariamente um narrador sempre é de primeira pessoa — e, ao articular seus propósitos e pontos de vista, faz sua presença ser percebida estilisticamente, assim como no nível da metanarrativa. Tal narrador participa ativamente na história.

O narrador tem um ponto de vista, que é o apresentado pela narrativa. Por meio deste o mundo da narrativa é construído. Como diz Todorov: “o fato é que as visões são de primordialíssima importância. Em literatura, jamais temos de haver-nos com acontecimentos ou fatos brutos, e sim com acontecimentos apresentados de determinada maneira”¹⁵⁶. Essa narração tem a linguagem como o meio pelo qual os textos narrativos se constituem e também é responsável pelo mundo ficcional criado pelas narrativas. Isso nos mostra que a linguagem é meio e objeto de representação.

¹⁵⁴ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 15-17.

¹⁵⁵ FLUDERNIK, *An Introduction to Narratology*, p. 21.

¹⁵⁶ TODOROV, *Estruturalismo e poética*, p. 41.

A Narratologia é, então, o estudo da forma e função da narrativa¹⁵⁷. Essa é a ferramenta para percebermos como o narrador do Apocalipse de João gera sobre o leitor, com as imagens de caos, a sensação de desordem e violência.

Para a Narratologia, o autor não é o *autor real*, aquela entidade histórica que produz um texto e vive fora dele, mas o *autor implícito*. Este é o que a obra revela por suas escolhas narrativas:

Um autor, com efeito, se objetiva em sua obra, não pela vida que leva fora dela, mas pela orientação que dá a seu texto. Pôr-se em busca do autor implícito é observar que estratégia narrativa ele emprega, que estilo escolhe, como faz intervir seus personagens, que sistema de valores conduz a narrativa. A imagem do autor implícito resulta na soma das escolhas de escrita identificadas no texto. Assim, a cada obra literária corresponde um autor implícito, quer dizer, a imagem do autor tal qual se desvela nessa obra¹⁵⁸.

Podemos diferenciar o narrador do autor implícito dizendo que aquele é a voz que guia o leitor na narrativa, enquanto este é o princípio que criou o narrador, assim como todos os outros elementos da narrativa¹⁵⁹. A ideia de um autor implícito nos abre a possibilidade de lermos o texto com menos inocência, pois não precisamos marcar referências históricas à imagem criada pelo texto, pois não nos importa quem realmente está por trás das linhas, pois esse “ser” quase assombroso pode muito bem fingir, mentir sobre si mesmo e manipular suas opiniões, dando-nos, pela metade, a imagem do seu rosto. Por isso, o que nos importa são as estratégias do texto.

Como estamos lidando com um texto que propõe uma interpretação “outra”, em linguagem simbólica, a respeito da sociedade e ordem visíveis aos seus concidadãos, o conceito de autor implícito se torna mais frutífero, pois a ficção narrativa autoriza desenvolver um mundo imaginário que não coincide com a realidade imediata que o cerca.

A Narratologia se insere nas metodologias consideradas pragmáticas, que questionam os efeitos sobre o leitor, observando os indícios pragmáticos, que são as instruções sobre como o texto quer que se estabeleça sobre o leitor¹⁶⁰. Esse referencial metodológico ajudará na identificação das estratégias textuais para organização das memórias e como fez dialogarem os conteúdos do cânon e do arquivo na memória cultural. Observando na narrativa suas expressões de *tempo*, *personagem*, *enredo*, *enquadramentos*, *o narrador*, *o autor*, etc.,

¹⁵⁷ PRINCE, *Narratology*... p. 4.

¹⁵⁸ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*... p. 25.

¹⁵⁹ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*... p. 25.

¹⁶⁰ Ver POWELL, M. A. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990.

pode-se observar, em nível narrativo, como as memórias na relação diacrônica (as que se perenizaram) e sincrônicas (as contemporâneas) se interpassaram para a produção de sentido e interpretação de mundo na semiosfera em que o Livro do Apocalipse se insere.

Corroborando as críticas aventadas contra os pressupostos do método histórico-crítico, para observação da organização de tradições e formação de discursos e enunciados¹⁶¹ o trabalho reconhece a insuficiência desse referencial teórico, pois ele carrega, como já mostramos, pressupostos ligados à apropriação direta, materialidade, positivismo historicistas e criticismo infértil. Portanto, as perspectivas da Crítica da Tradição, por exemplo, como descreve Simian-Yofre, que seria uma espécie de observação das obras literárias do repertório do autor dos textos¹⁶², não são frutíferas. No entanto, o trabalho não lidará com “influências literárias” simplesmente, mas com os diálogos no nível dos discursos e interdiscursividades, que é a constituição natural da linguagem, mesmo sem apropriações escriturísticas. Assim, quando nos referimos a *memórias*, estamos lidando com expressões de contextos prévios que se movimentam e permeiam coletivamente os imaginários recebidos criativamente, as quais servem para interpretação de mundo e são reatualizadas numa organização narrativa que por si só é poética, metafórica e ficcional.

Resumo

Neste capítulo se fez uma discussão metodológica para que fosse possível o aprofundamento das questões conceituais do referencial teórico. Para isso foram apresentados os conceitos de *texto*, *cultura* e *memória* a partir das pesquisas da Semiótica da Cultura e da Teoria da Memória. Observou-se que a memória não pode ser percebida somente como fenômeno individual, mas como resultado de interações sociais e culturais. A partir daí a exposição seguiu o caminho do esclarecimento do conceito de Memória Cultural, que é o conjunto de textos preservados na cultura e que servem como instrumento de interpretação dos textos contemporâneos.

Para observar como as memórias são organizadas e servem de instrumento de interpretação da cultura e de seus signos nos textos, apresentou-se a Narratologia como

¹⁶¹ Para a relação e definição de enunciado e discurso empregamos aqui as pesquisas de M. Bakhtin, que diz ser o discurso os valores e conhecimentos culturais, enquanto o enunciado é a materialização linguística. Cf. BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2003; BAKHTIN; VOLOCHINOV, *Marxismo e filosofia da linguagem*.

¹⁶² YOFRE-SIMIAN, *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 104.

ferramenta privilegiada, pois ela lida com as estratégias dos textos, os quais são tratados não como reflexo do real, do histórico, mas como criação narrativa. Assim, a Narratologia pode ser aplicada para descrição e análise dos *sistemas modalizantes* da cultura.

Esse arcabouço metodológico é importante para a tese, pois, corroborando as críticas aventadas contra os pressupostos do método histórico-crítico, observaremos a organização de tradições e a formação de discursos e enunciados de destruição e caos no Livro do Apocalipse. Consequentemente, o trabalho verificará as relações narrativas das imagens de terror escatológico em Ap 9,1-21. Ele não lidará com “influências literárias” simplesmente, mas com os diálogos no nível dos discursos e interdiscursividades, que são a constituição natural da linguagem, mesmo sem apropriações escriturísticas. Assim, quando nos referimos às *memórias*, estamos lidando com expressões de contextos prévios que se movimentam e permeiam coletivamente os imaginários, as quais são recebidas criativamente.

No próximo capítulo, tendo como pano de fundo os conceitos da Semiótica da Cultura e da Teoria da Memória, identificaremos os textos que formam a memória coletiva do mundo judaico-cristão, a partir dos quais o Apocalipse interpretou os textos da cultura romana.

CAPÍTULO II

1 ENOQUE COMO CÂNON JUDAICO-CRISTÃO: CAOS, COSMOS E SERES APRISIONADOS

Introdução do capítulo

*Videbam Satanam sicut fulgor
de caelo cadentem.*¹

A memória cultural judaica² é organizada por textos perenizados e esquecidos na cultura. A literatura apocalíptica, desenvolvida no judaísmo do segundo templo, mostra-se como um conjunto de textos gestados na cultura, com bases dialógicas, tradições religiosas do Mundo Antigo e tradições judaicas do exílio e pós-exílio, os quais tramitaram nos espaços do cânon e arquivo na semiosfera judaica. Observar-se-á, nesta parte do trabalho, como a tradição apocalíptica enoquita está no cânon da cultura judaico-cristã, o que proporcionou a perenização de imagens de caos, ordem, desordem e impureza relacionadas a movimentos geográficos em linguagem mítica.

¹ Lc 10,18 na Vulgata Clementina [1598].

² O uso da expressão “memória cultural judaica” não nega o caráter plural do judaísmo para a defesa de um tipo de “judaísmo comum”. O termo se refere ao conjunto de textos da cultura, do cânon ou do arquivo cultural judaicos, perenizados, relidos ou esquecidos que formam subgrupos de memórias, os quais possibilitam a existência de diversos judaísmos. Esse mesmo sistema se aplica ao termo memória cultural cristã. Para discussões a respeito da pluralidade de judaísmos e cristianismos, cf. NEUSNER, Jacob; GREEN, William Scott; FRERICHS, Ernest S. *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987; NEUSNER, Jacob. *The Four Stages of Rabbinic Judaism*. London: Routledge, 1998; NEUSNER, Jacob. *The Judaism the Rabbis Take for Granted*. Atlanta: Scholars, 1994; CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo, helenismo*: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo. Itu: Ottoni Editora, 2003. Para uma discussão sobre identidade judaica a partir das percepções da pluralidade de judaísmos, cf. GOODMAN, Martin. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. London: Penguin Books, 2007; COHEN, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley; London: University of California Press, 1999; NOGUEIRA, Paulo A. de S.; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J. (org.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010.

Neste capítulo analisaremos o 1 Enoque, especialmente o Mito dos Vigilantes, antes de lermos o Apocalipse de João, uma vez que essa obra do segundo século serviu, como exposto, à tessitura da cultura judaica imagens dos seres aprisionados geradores de caos, utilizando a linguagem própria do grotesco³. Por isso, nesta parte é preciso apresentar sua narrativa e presença no mundo judaico e cristão, observando a construção do caos e impureza relacionados aos movimentos de seres celestiais.

Se a enunciação é um recorte, um uso da linguagem toda⁴, o texto, enquanto ato de enunciação, como o Apocalipse de João, é um recorte ou uso da teia semiótica de textos; é a semiosfera em ação no microcosmo da enunciação de João: o *eu* enunciativo tem a memória cultural toda, a semiosfera judaico-cristã, em recorte sincrônico. Nesse ponto, mostrar-se-á as tradições de Enoque como parte da formação da semiosfera judaica onde subjazem os textos cristãos. Nesta parte do trabalho, observar-se-á (1) a presença de 1 Enoque na semiosfera judaica; (2) a produção de novos textos ao serem traduzidos ao cristianismo do primeiro século; (3) e as expressões de pureza e caos por esse texto da cultura para a semiosfera judaico-cristã.

1. Apocalíptica judaica: alguns apontamentos

É possível compreender a apocalíptica como expressão literária, conjunto simbólico e representação social⁵. Paul Hanson divide a apocalíptica judaica em três âmbitos: *apocalipse* (gênero literário), *escatologia apocalíptica* (cosmovisão presente nas literaturas relacionadas com a apocalíptica) e *apocalipsismo* (movimento sociorreligioso, ideologia social, grupo

³ O grotesco vem de “grot”, lugar de morada na antiga Roma. Como labirinto ou grot, desorienta e ameaça, lugar de ansiedade e medo. O grotesco e o medo têm relação. É um texto fluído que se move entre o horror e o terror, o lúdico e o absurdo, o humor e o cômico, o material e o misterioso. EDWARDS, Justin D.; GRAULUND, Rune; EDWARD D. J. *The Grotesque*. London; New York: Routledge, 2013 (The New Critical Idiom), p. 5. O grotesco caracteriza o exagero, o hiperbólico, a profusão, o excesso. Bakhtin mostrou que com a linguagem cheia de imagens híbridas, o grotesco também é satírico. Há também o que esse autor chama de “baixo-corporal”. Cf. BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Ed. UNB, 1993.

⁴ BENVENISTE, E. *Problemas de linguística geral I*. 4. ed. São Paulo: Pontes, 1995. Conferir, em especial, o cap. 20 (“A natureza dos pronomes”).

⁵ HANSON, Paul D. *Apocalypse, Genre; Apocalypticism*. In: CRIM, Keith (ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1976 (Supplementary Volume); BOER, Martinus de. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social. *Estudos de Religião*, n. 19, p. 11-24, 2000.

histórico-social⁶). Para a definição do gênero apocalipse, nos últimos anos se tem repetido a formulação publicada pela Revista Semeia:

‘apocalipse’ é um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvelando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural⁷.

Nessa definição se insere a sua função enquanto gênero, o que esclarece alguns detalhes importantes dessa literatura: “destina-se a apresentar circunstâncias terrestres à luz do mundo sobrenatural do futuro, e para influenciar a compreensão e as práticas de sua audiência por dupla autoridade”⁸. Portanto, seu caráter de discurso sobre o mundo, o qual espera uma resposta do enunciário, mostra que a literatura apocalíptica não somente reflete lutas ou desafios sociais, mas cria mundos e constrói a realidade narrativamente.

John Collins defende que as fronteiras conceituais entre profecia e apocalíptica se situam sobre as expectativas a respeito do futuro. Ele conclui, lendo a segunda parte de Daniel e outros textos da apocalíptica, que um dos temas mais marcantes da escatologia apocalíptica é a expectativa de vida transcendente e a retribuição individual além-história, comparada à ideia platônica de imortalidade da alma⁹.

Partindo dos resultados do Projeto de Gênero da *Society of Biblical Literature*, Collins ainda traça algumas características formais do gênero apocalipse, a natureza de sua linguagem, a questão do contexto e a função desse tipo de texto¹⁰. Ele divide o gênero apocalipse em dois tipos: *jornada além-mundo* (Apocalipse de Sofonias, Testamento de

⁶ Para uma discussão sobre essa tríplice divisão, cf. o artigo de Lorenzo Dittommaso (Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity [Part I]. *Currents in Biblical Research*, v. 5, n. 2, p. 235-268, 2007) e a conhecida obra de J. J. Collins (*The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. New York: Crossroad, 1998), que tem tradução em língua portuguesa (*A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010).

⁷ COLLINS, J. J. Apocalypse: The Morphology of a Genre. *Semeia*, n. 14, p. 9, 1979. A mesma definição é repetida em outro artigo da mesma revista — cf. COLLINS, Adela Y. The Early Christian Apocalypticism. *Semeia*, n. 14, p. 64, 1979.

⁸ COLLINS, Adela Y. Introduction: Early Christian Apocalypticism. *Semeia*, n. 36, p. 7, 1986.

⁹ COLLINS, J. Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death. *Catholic Biblical Quarterly*, n. 36, p. 21-43, 1974. Para discussão conceitual, o artigo de Lester Grabbe e Robert D. Knowing é muito importante, pois reúne alguns trabalhos que exploram de maneira mais minuciosa os detalhes da profecia em Israel e no Mundo Antigo, questionando as rápidas relações entre os textos apocalípticos e a literatura profética. A hipótese é que as indicações dessa relação nas pesquisas pós-década de 1980 precisam ser revisadas porque operam sob orientação com pouca reflexão e sem uma análise metódica das fontes. Cf. GRABBE, L.; KNOWING, R. Knowing the End from the Beginning: The Prophetic, the Apocalyptic and their Relationships. *Journal for Study of the Pseudepigrapha*, v. 46, Supp., p. 2-37, 2003.

¹⁰ COLLINS, *A imaginação apocalíptica...*

Abraão, 3 Baruc, etc.)¹¹ e *apocalipses históricos* (Daniel, 4 Esdras, Jubileus, etc.). O apocalipse de tipo histórico é caracterizado pela profecia *ex eventu*, divisão da história em períodos marcados, como uma escatologização da mesma. No de tipo “viagem além-mundo” há um visionário que é levado até as regiões celestiais e contempla a organização cósmica, as funções dos anjos e o templo celestial com a *Mercavah*¹². Por meio dessas experiências, além de ter acesso a uma sabedoria superior, o visionário passa por transformações angelomórficas¹³ (2 En).

Para James Tabor, o tema da jornada celestial pode ser dividido em quatro tipos básicos ou categorias¹⁴. O primeiro, “ascensão como uma invasão do céu”, trata-se de ascensão celestial como a ideia de invasão do reino celestial de Deus. No segundo, “ascensão para receber revelação”, a ascensão envolve uma viagem de ida e volta da terra ao céu ou a experiência visionária da corte celestial, da qual alguém retorna à experiência normal (subida/descida). Nesse tipo de viagem celestial não há a ideia de invasão, como no anterior. A terra é o lugar da morada dos homens, mas o céu pode ser visitado. Essa compreensão de ascensão domina o *Livro dos Vigilantes* (1 En 1-36). A versão grega do *Testamento de Levi* (séc. II a.C.) utiliza o tema da ascensão, assim como o fazem a *Vida de Adão*, em latim (séc. I d.C.), e o *Apocalipse de Abraão*. Em cada um desses textos a ascensão funciona como um veículo de revelação e oferece autoridade divina para a sabedoria cósmica e escatológica, legitimando ideias de diferentes partidos. No terceiro, “ascensão para a vida celeste imortal”, um mortal obtém a imortalidade e vai morar entre os seres celestiais. Isso pode acontecer de

¹¹ Sobre discussões a respeito dos textos de viagem além-mundo no Mundo Antigo, cf. SEGAL, Alan F. *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, v. 23, n. 2, p. 13-71, 1980; SEGAL, Alan F. *Life After Death: A History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday, 2004; DEAN-OTTING, M. *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*. Bern: Peter Lang, 1984; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião de visionários: o cristianismo primitivo relido a partir de sua experiência fundante*. In: _____ (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 13-42.

¹² Para a discussão sobre o misticismo judaico e o misticismo da *Mercavah* e *Hekhalot*, cf. SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965; SCHOLEM, G. *As grandes correntes da mística judaica*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995; HALPERIN, David J. *The Merkabah in Rabbinic Literature*. New Haven: American Oriental Society, 1980 (American Oriental Series 62); ELIOR, R. The Concept of God in Merkabah Mysticism. In: DAN, J. (ed.). *Binah: Studies in Jewish History, Thought, and Culture*. New York; Westport: Praeger Publishers, 1989. v. 2.

¹³ Angelomorfismo é um conceito utilizado por alguns pesquisadores do judaísmo do segundo templo para designar a transformação ocorrida por personagens em anjos ou seres divinos por meio de divinação derivada do próprio Deus. Na tradição judaica encontramos personagens veterotestamentários como Moisés, Mesquisedec, Filho do Homem, Enoque, etc. com características angelomórficas. Para mais aprofundamento do assunto, ver GIESCHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*. Leiden: Brill, 1998.

¹⁴ TABOR, James. *Ascent to Heaven in Antiquity*. In: *The Jewish Roman World of Jesus* (Hellenistic/Roman Religion and Philosophy), 1999. Disponível em: <<http://religiousstudies.uncc.edu/people/jtabor/index.html>>. Acesso em: 12 out. 2013.

duas maneiras: (1) uma personagem pode receber uma vida divina imortal ou (2) a alma, presa à mortalidade, pode receber a vida divina imortal. O quarto tipo, “ascensão como um antegozo do mundo divino”, envolve uma jornada ou “visita” ao céu que funciona como antecipação da ascensão final à vida celeste. Embora relacionado à segunda categoria, *ascensão para receber revelação*, este é fundamentalmente diferente. Em 1 Enoque 39, fala-se de como o visionário foi levado ao céu e sobre sua experiência de transformação (39,14); ainda lhe é dito que depois ascenderia permanentemente ao céu e receberia glória e vida imortal divina (cap. 70-71). 2 Enoque também reflete um padrão semelhante. A jornada de Enoque pelos sete céus, nos quais permaneceu por 60 dias (cap. 1-20), é seguida por um retorno à terra. A experiência o transforma e funciona como antecipação de sua translação final para o céu.

Há, também, um texto importante entre os Papiros Mágicos Gregos, chamado de “Liturgia de Mitra” (PGM 4. 624-750), no qual aparece um iniciado que deseja ascender ao céu para fazer a jornada com todos os seus perigos e potencialidades. Há textos judaicos, tais como *Hekhalot Rabbati*, que têm fortes paralelos com tais materiais mágicos, mostrando que estamos lidando aqui com um fenômeno comum no Mundo Antigo¹⁵. Pelo que parece, as experiências místicas de viagens até as regiões celestiais e o acesso às revelações, especialmente no misticismo judaico, estavam intimamente ligadas ao êxtase ou ao estado alterado de consciência¹⁶.

Para o surgimento da literatura apocalíptica, Collins deixa claro que há uma combinação distintiva de elementos¹⁷. Por isso ele gasta um bom tempo para apresentar a matriz dessa literatura, cuja origem se encontra na literatura profética israelita, como defendeu Paul Hanson¹⁸, mas não se esgota nela. O autor irlandês mostra como as culturas babilônica, persa e helênica também contribuíram para o surgimento e construção do imaginário religioso dos textos apocalípticos. No entanto, Collins afirma que há autonomia e criatividade na formação dos textos¹⁹, de modo que o novo produto é mais do que uma soma de fontes.

¹⁵ DAVILA, James R. *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1960 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 70), p. 32-34.

¹⁶ ROWLAND, Christopher C. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. New York: Crossroad, 1982.

¹⁷ COLLINS, *A Imaginação apocalíptica...* p. 32-34.

¹⁸ HANSON, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

¹⁹ COLLINS, *A imaginação apocalíptica...* p. 44.

A escatologia apocalíptica é um conjunto de ideias e temas que se preocupa com a esperança e retribuição relacionadas à realidade fora do mundo das experiências humanas²⁰. Seria uma cosmovisão presente na literatura apocalíptica ou em outros textos. Há, na escatologia apocalíptica, a doutrina das duas eras, uma atitude pessimista a respeito da presente, a intervenção sobrenatural como a única forma de redenção e a expectativa de iminente surgimento de uma nova era²¹. Sua escatologia é diferente da profética, mesmo que tenha seus resquícios, pois descreve o mundo como espaço de formas malignas.

O livro de 1 Enoque preserva o que seriam umas das primeiras (ou a primeira) manifestações desse tipo de literatura, o Mito dos Vigilantes. Sua estrutura e linguagem servirão de modelo para os textos posteriores, em especial os de viagem além-mundo²², que têm 1 Enoque 14 como o seu protótipo²³. Contudo, como adequadamente exorta Kelly Bautch, mesmo que 1 Enoque tenha em vários lugares a presença dessa escatologia, afirmar simplesmente que é um “livro apocalíptico”²⁴ não seria preciso, pois há diversos gêneros em toda a obra. No entanto, isso não negaria a escatologia apocalíptica como eixo central na formação das imagens e expectativas em todos os livros que compõem essa obra. Para esta pesquisa, a perspectiva de seres que habitam o mundo, os quais conduzem a história e organizam a estrutura do cosmos, será muito importante porque mostrará como as narrativas das trombetas do Apocalipse estabelecem, a partir desse *locus* discursivo, o caos discursivizado.

Defende-se, neste trabalho, que o Apocalipse de João deve ser inserido nesse mundo de textualidades e conjunto de imagens.

2. O livro de 1 Enoque: discurso sobre prisão, caos e geografia mítica

Na semiosfera judaica há um conjunto de textos com uma longa história de formação. O Mito dos Vigilantes, considerado a mais antiga obra apocalíptica do mundo judaico, estabeleceu-se como cânon da cultura durante um longo tempo e seus enunciados-discursos

²⁰ BAUTCH, Kelley C. *A Study of the Geography of 1 Enoch 17-19*: “No One Has Seen What I Have Seen”. Leiden; Boston: Brill, 2003 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism), p. 14.

²¹ ROWLAND, *The Open Heaven*... p. 26.

²² Para um exemplo da importância de 1 Enoque, em especial 1 En 14, cf. o Excurso II neste trabalho.

²³ HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 14.

²⁴ BAUTCH, *A Study of the Geography of 1 Enoch 17-19*... p. 27.

estabeleceram as estruturas de pureza e caos no conjunto de textos diacrônicos da semiosfera judaica por meio dos quais os textos sincrônicos foram interpretados.

Observemos o Mito dos Vigilantes estabelecido no cânon da cultura judaica e como, na tradução de tradições, novos textos surgiram em explosões semióticas. Com seu estabelecimento no conjunto da memória comum, perenizaram-se os temas e leitura de mundo próprios do enoquismo.

2.1. Mito dos Vigilantes: caminhos das pesquisas

O *Mito dos Vigilantes* está preservado no Livro dos Vigilantes, que pertence a uma obra maior conhecida como 1 Enoque. Esse texto, por sua vez, foi conservado totalmente na versão etíope (em Ge'ez) e era parte do conjunto de textos dessa comunidade. Em etíope há aproximadamente 49 manuscritos²⁵. A publicação do Enoque etíope teve início no séc. XIX, impulsionando muitos pesquisadores a levarem a sério a sua importância. A primeira edição do texto etiópico foi realizada por R. Laurence, em 1839. Depois desta, surgiu uma edição crítica feita em 1851, por A. Dillmann, sendo sucedida, em 1902, pela obra crítica de J. Flemming. Quatro anos depois, R. H Charles apresentou a sua “The Ethiopic Version of the Book of Enoch”²⁶. Somente em 1978 Michael Knibb²⁷ lança a sua edição etíope, levando em consideração os textos aramaicos editados por J. T. Milik. Para esta pesquisa, os textos de Qumran mostraram que desde o terceiro século a.C. o Livro dos Vigilantes já circulava em língua aramaica²⁸.

Existem também alguns textos de 1 Enoque em grego. A versão grega está presente em quatro textos: (1) *Codex Panopolitanus*, descoberto em 1886, em Panópolis, no Egito, e publicado em 1892, por U. Bouriant. Este contém 1 Enoque 1-32; (2) *Codex Vaticanus*, achado em 1809 e publicado por Card A. Mai, em 1844, preservando 1 Enoque 82,42-49; (3) Fragmentos conservados na *Chronography* de G. Syncellus. O primeiro a publicar os textos

²⁵ COLLINS, A *imaginação apocalíptica*.... p. 33.

²⁶ Díez Macho, Alejandro (ed.). *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1987. v. 4, p. 34.

²⁷ KNIBB, Michael A. *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

²⁸ GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1994, p. 60-72; KVANVIG, H. S. Gen 6,3 and the Watcher Story. *Henoch*, n. 25, p. 278-299, 2003; KVANVIG, H. S. Gen 6,1-4 as an Antediluvian Event. *Journal for the Study of the Old Testament*, n. 16, p. 79-112, 2002.

de G. Syncellus foi o estudioso renascentista Joseph Scaliger, em 1606²⁹; (4) *Papiro Chester Beatty-Michigan*, um códice do séc. IV contendo 1 Enoque 97,6-107,14, publicado por C. Bonner, em 1937.

2.2. O livro de 1 Enoque

É consenso entre os pesquisadores que 1 Enoque tem caráter compósito, uma coleção de cinco livros que não estão na ordem cronológica, pertencentes a um longo período do judaísmo, desde o segundo templo até a era cristã³⁰.

Na década de 1970, Milik³¹ editou os fragmentos aramaicos encontrados em Qumran. Segundo ele, as mais antigas partes de 1 Enoque são do período pré-macabaico (Livro dos Vigilantes e Livro Astronômico). Mesmo que Milik date o Livro Astronômico como anterior ao Livro dos Vigilantes³², “este tem provado ter mais utilidade na iluminação da emergência e desenvolvimento da literatura apocalíptica”³³.

O texto etíope é dividido em cinco livros, os quais foram surgindo durante o segundo templo e organizados como um tipo de Torá enoquita³⁴: Livros dos Vigilantes (1-36), Parábolas de Enoque (37-71), Livro Astronômico (72-82), Livros dos Sonhos [com o apocalipse dos Animais] (83-90) e Epístola de Enoque (91-105). Dentro da Epístola de Enoque encontramos o *Apocalipse das Semanas* (93, 1-10; 91, 11-17).

Livro dos Vigilantes. Nessa obra verificamos a origem do mal e suas relações com a cultura. Narra-se a subversão dos anjos Vigilantes às fronteiras cósmicas para coabitarem com

²⁹ REED, Annette Yoshiko. *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 2; NICKELSBURG, George W. E. *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*. Philadelphia: Fortress, 1981.

³⁰ Desde R. H. Charles se tem estabelecido que 1 Enoque é uma coleção de pelo menos cinco escritos separados. REED, *Fallen Angels and the History of Judaism...* p. 3. Ver também: CHARLES, R. H. *The Book of Enoch or 1 Enoch*. Oxford: Clarendon Press, 1912, p. XXVII-XXX; COLLINS, J. J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London: Routledge, 1997.

³¹ MILIK, J. T. *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

³² Ao contrário, G. Boccaccini acredita que o Livro dos Vigilantes seja anterior ao Livro Astronômico. Para ele, a ordem cronológica seria a seguinte: Livro dos Vigilantes (1-36), Livro Astronômico (72-82), Livros dos Sonhos (83-90), Epístola de Enoque (91-105), Parábola de Enoque (37-71). Cf. BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998, p. 12.

³³ REED, *Fallen Angels and the History of Judaism...* p. 3.

³⁴ KVANVIG, H. S. Enochic Judaism: A Judaism without the Torah and the Temple? In: BOCCACCINI, G.; IBBA, G. (org.). *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*. Grand Rapids; Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009, p. 163-177.

mulheres e as consequências desastrosas dessa união. Além disso, nesse livro se encontram as viagens de Enoque ao redor do mundo. Esse texto será exposto com mais calma logo a seguir.

Parábolas de Enoque. Um texto mais recente, fala sobre a condenação dos pecadores e a salvação dos justos. Ele contempla a ordem cósmica, os segredos celestiais e fala dos nomes e ofícios dos quatro anjos. A obra aborda, alegoricamente, a sabedoria e a justiça. A segunda parábola relata a respeito dos tempos messiânicos. Nela se lê sobre o Filho do Homem, suas qualidades e a respeito das nações que serão destruídas pelo Messias, representadas por sete montanhas. Esse bloco revela imagens de condenação de reinos e as formas de tortura preparadas pelos anjos. A obra termina com a apresentação dos monstros caóticos criados por Deus, o castigo dos anjos caídos (Vigilantes) e a exaltação de Enoque como Filho do Homem.

Livro Astronômico. Nessa parte Enoque apresenta as leis dos astros que foram explicadas pelo Arcanjo Uriel. Fala-se do calendário solar e sobre o ano solar de 364 dias. Em linguagem escatológica, mostra-se a desordem cósmica no fim dos dias.

Livro dos Sonhos. O livro é a exposição de duas visões a respeito do futuro do mundo e de Israel em uma perspectiva pré-diluviana. A primeira descreve o dilúvio e a segunda, de forma alegórica, a história do mundo de Adão até o reino messiânico. Na linguagem desse texto, “os bois simbolizam os patriarcas; ovelhas, os israelitas fiéis; as bestas e aves de rapina, os opressores pagãos de Israel; uma grande ovelha com chifres, um líder judeu nascente; um touro branco com grandes chifres, o Messias”³⁵. Encontramos um material sobre os Vigilantes, o trono do juízo e da nova Jerusalém, juntamente com a experiência de visões de Enoque. É nessa obra que se encontra o *Apocalipse dos Animais* (1 En 85-90), no qual se mostra a história dividida em três eras que culminam no julgamento final, quando a Nova Jerusalém é construída, os gentios prestam homenagens aos judeus, a diáspora retorna e os mortos são ressuscitados. Nesse livro os Vigilantes são trados como estrelas caídas; os anjos caídos se tornam bois e têm relações com as vacas e novilhas (as mulheres); isso instaura o caos com o nascimento dos “gigantes” (camelos, elefantes, etc.).

Epístola de Enoque. É um texto de caráter parenético, no qual Enoque exorta os filhos e os justos em geral a seguirem o caminho da virtude. O texto fala da reparação futura dos sofrimentos dos justos. Aqui está localizado o *Apocalipse das Semanas* (91,12-17; 93,1-10),

³⁵ CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. v. 1, p. 5.

que é um apocalipse de tipo histórico, por meio do qual se conta a história do mundo, indicando fatos marcantes de cada semana; as últimas três mostram o juízo final, o reino messiânico, conversão dos gentios e o novo céu. No fim do livro há um apêndice de obras fragmentadas (as quais seriam do *Apocalipse de Noé*), uma exortação sobre o castigo dos pecadores e a salvação dos justos (105-108).

A discussão a respeito da formação de 1 Enoque em cinco livros, como uma espécie de Pentateuco, existe desde 1925, com G. H. Dix, quando afirmou ter sido a coleção enóquica um modelo para a coleção mosaica³⁶. Segundo Milik, ocorreu o contrário, pois 1 Enoque foi que se modelou a partir do Pentateuco de Moisés. E ainda acrescentou que os dois circulavam em Qumran desde 100 a.C.³⁷ Sua proposta, escrita na edição dos textos aramaicos, afirma que os cinco livros são representantes de um pentateuco contrário ao mosaico. Em 2001, Knibb reafirma que “é clara a evidência de um Pentateuco enóquico”³⁸. Contudo, não há evidências textuais para esse tipo de afirmação³⁹ e, além disso, desde 1983, D. Dimant tem apresentado a hipótese de que a ordem da coleção reflete uma projeção da carreira de Enoque⁴⁰.

Na edição etíope, os capítulos 1-5 são tratados como introdução, enquanto 106-108, como epílogo. Nesse último bloco encontramos o *Apocalipse* ou *Livro de Noé*. Para Florentino García Martínez, o Livro de Noé é um texto autônomo perdido, mas testemunhado em alguns textos judaicos. Por exemplo, no *4QMess Ar* ele acredita encontrar parte da obra noélica⁴¹.

Diante da vasta literatura ligada à figura de Enoque, podemos afirmar a existência de um judaísmo autônomo — depois veremos também não somente como judaísmo, mas movimento — enoquita⁴², tendo como mito fundante e resposta para a origem do mal o *Mito dos Vigilantes* (1 Enoque 6-11).

³⁶ DIMANT, D. The Biography of Enoch and the Books of Enoch. *Vetus Testamentum*, v. 33, n. 1, p. 14-29, 1983.

³⁷ Ver sua discussão em: MILIK, *The Books of Enoch*... p. 4, 22, 54-5, 57-8, 76-7, 109-10, 183-5, 227, 310.

³⁸ KNIBB, M. Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: The Case of I Enoch. *Journal for the Study of Judaism*, v. 32, n. 4, p. 396-415, 2000.

³⁹ COLLINS, *A imaginação apocalíptica*... p. 33.

⁴⁰ DIMANT, The Biography of Enoch... p. 19-29.

⁴¹ GARCÍA MARTÍNEZ, *Qumran and Apocalyptic*... p. 24. Para uma exposição mais detalhada dessa questão e das partes que comporiam essa obra hipotética, ver minha dissertação de mestrado: TERRA, Kenner R. C. *De guardiões a demônios: a história do imaginário do pneûma akátharton e sua relação com o mito dos vigilantes*. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.

⁴² BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis*...; BOCCACCINI, Gabriele. *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History from Ezekiel to Daniel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

2.3. 1 Enoque e o movimento enoquita

As ideias enoquitas eram comunicadas no que a pesquisa chama de movimento enoquita; um movimento dentro da semiosfera judaica, que tinha nos textos enoquitas e suas tradições o conjunto de memórias que o constituíam.

Desde 1979, num artigo da revista *Henoch*, Paolo Sacchi apresentou Enoque não somente como um protótipo do gênero apocalíptico, mas também de uma distinta variante do judaísmo⁴³. G. Nickelsburg⁴⁴ confirma a existência desse movimento e complementa dizendo que a lei de Moisés não tinha papel de norma universal no enoquismo. A partir desses trabalhos, nos últimos anos, G. Boccaccini defende a existência desse movimento e avança, relacionando-o com o essenismo. Esse autor chega a dizer que:

o próprio texto de 1 Enoque, nos seus 108 capítulos, mostra evidências de uma comunidade ou grupo por causa dos termos coletivos: os justos, os escolhidos, os santos, que indicam uma consciência de comunidade, que tem o Mito dos Vigilantes como centro narrativo⁴⁵.

Collins, ao afirmar que “um movimento ou comunidade pode também ser apocalíptica se esta for formada, em certo grau, por uma específica tradição apocalíptica”⁴⁶, possibilita García Martínez falar de uma “tradição apocalíptica enoquita”, cuja base seria o livro de 1 Enoque. O enoquismo, ainda que com diferentes composições, explica García Martínez, forma um mesmo movimento, ou está alicerçado em uma mesma tradição; suas diferenças servem para ampliar, na verdade, a visão de mundo de uma obra para a outra⁴⁷.

Esse grupo ou comunidade acreditava possuir a sabedoria divina contida nos textos de 1 Enoque, a qual tornava seus membros uma comunidade escatológica de escolhidos, os quais esperavam o julgamento e a consumação do fim dos tempos. Na verdade, não podemos saber como se chamavam ou se autodenominavam, mas certamente tinham Enoque como figura central⁴⁸.

Segundo Boccaccini, esses textos de Enoque foram escritos por membros do sacerdócio de Jerusalém, mas um grupo anti-zadoquita. Uma espécie de movimento

⁴³ BOCCACCINI, Gabriele. Introduction: From the Enoch Literature to Enochic Judaism. In: _____. *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005, p. 4.

⁴⁴ NICKELSBURG, I Enoch... passim.

⁴⁵ BOCCACCINI, Introduction... p. 5.

⁴⁶ COLLINS, J. J. *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden: Brill, 1997 (JSJSup 54), p. 37.

⁴⁷ GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Qumranica Minora I: Qumran Origins and Apocalypticism*. Leiden; Boston: Brill (Studies on the Texts of the Desert of Judah 63), 2007, p. 4.

⁴⁸ BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis...* p. 161-185.

sacerdotal dissidente, ativo em Israel no fim do período persa e início do helênico (séc. IV). Boccaccini deixa claro, porém, que o enoquismo era um grupo de oposição entre a elite do templo e não um simples grupo de separatistas. No entanto, o centro do judaísmo enoquita não era a Torá nem o templo⁴⁹. Os dois grupos (zadoquitas e enoquitas) interpretavam Ezequiel de formas diferentes⁵⁰ e tinham ideias completamente contrastantes sobre a origem do mal. Até cerca de 200 a.C., enoquismo e zadoquismo eram duas linhas de pensamento distintas e paralelas no judaísmo⁵¹.

A literatura zadoquita seria os textos bíblicos (com exceção do final de Esdras e Daniel) e os apócrifos *Epístola de Jeremias*, *Tobias* e *Sirácida*. Essa literatura contempla um grupo de tradições antigas produzidas no judaísmo, mas que durante os períodos persa e helênico foram coletadas, editadas e transmitidas pelos sacerdotes de Jerusalém, da casa de Zadoque⁵².

Como um grupo de textos, o movimento enoquita é o espaço formado não somente por pessoas, mas pelo conjunto semiótico de encontros de textos e realização de novas textualidades. Como *dialeto da memória*, que são organizações internas dentro da memória comum de uma coletividade cultural, nas palavras de Lózman, os textos enoquitas entram em diálogo e explosões semióticas com outras submemórias. O movimento enoquita, nesse sentido, é um dialeto da memória comum judaica.

2.4. Lendo o Mito dos Vigilantes: estabelecimento do caos e seres aprisionados⁵³

2.4.1. De Gênesis 6 ao Livro de 1 Enoque: ruídos e novos textos

Retomando o que foi exposto no primeiro capítulo, os códigos que elucidam o texto deformam o texto do emissor. No encontro dos códigos, para decifrá-lo, acontece o ruído, um dos potencializadores da renovação. Como mostra Nogueira, o código do emissor A é diferente do emissor B e, no contato do código A como o B, gera-se um novo texto: quem lê o

⁴⁹ BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis...* p. 78.

⁵⁰ BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis...* p. 78.

⁵¹ BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis...* p. 76.

⁵² BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis...* p. 68.

⁵³ As citações do texto de 1 Enoque serão feitas a partir do trabalho de Charlesworth e da tradução a quatro mãos de Nickelsburg e Vanderkam. CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, v. 1; NICKELSBURG, George W. E.; VANDERKAM, James C. *1 Enoch: A New Translation*. Minneapolis: Fortress, 2004.

texto tem pressupostos, questões e conhecimentos diferentes do emissor⁵⁴. A função do texto é, também, relacionada ao seu potencial polissêmico, como visto anteriormente, o que proporciona a produção de novos textos no ato da comunicação de textos não mecânicos. Dessa maneira, é possível a percepção dos ruídos e formação de novos textos a partir dos textos que comporão a Bíblia Hebraica, especialmente de Gn 5-9.

Na Bíblia Hebraica, há apenas algumas menções a Enoque (Gn 5,21-24; 1 Cr 1,3). Contudo, Enoque se tornou importante para o judaísmo e, posteriormente, para o judaísmo cristão. Como bem percebeu A. Reed:

Ele se tornou um escriba, sábio e cientista. Como visionário, ele é tomado para o céu e atravessa com anjos a terra até os seus confins. Como testemunha e profeta, ele exorta contra o pecado, prevê a história e até intercede pelos anjos pecadores⁵⁵.

Em alguns textos de Qumran, Enoque é visto como uma espécie angelical, um homem divino ou um messias angelomórfico. Alguns pesquisadores, por exemplo, acreditam que ele seja a misteriosa personagem messiânica de *4QMess Ar*. Para estes, o texto anuncia a vinda de um *Enoque Redivivus*⁵⁶. Portanto, temos em Enoque a realização de novos textos, o que possibilita, no encontro com outros textos, um desenvolvimento imagético rico em complexidade e dinâmica⁵⁷.

A literatura apócrifa e pseudoepígrafa, na recepção dos textos que lhe antecedem, preenche e expande os textos bíblicos, e o faz de maneira muito peculiar, como em um *entre espaços*. No próprio novo texto se abrem novos espaços que, por sua vez, são completados, gerando uma infinidade de novas leituras.

Gn 6,1-4⁵⁸ é traduzido por 1 Enoque e os ruídos são como potencializadores de espaços preenchidos pelo texto enoquita⁵⁹. O texto diz:

⁵⁴ NOGUEIRA, Paulo A. S. Hermenêutica da recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo. *Estudos de Religião*, n. 42, p. 22, jan./fev. 2012.

⁵⁵ REED, *Fallen Angels and the History of Judaism*... p. 1.

⁵⁶ GARCÍA MARTÍNEZ, *Qumran and Apocalyptic*... p. 19.

⁵⁷ Para o desenvolvimento da personagem Enoque na literatura judaica, temos o antigo, mas importante trabalho de VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man for All Generations*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995. Também temos o comentário de NICKELSBURG, George W. E. *1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108*. Minneapolis: Fortress, 2001 e o trabalho de COLLINS, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*...

⁵⁸ O que alguns defendem é que Gênesis faz o mesmo com o épico de Atrahasis. Cf. COLLINS, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*... p. 31; Ver também KVANVIG, *The Watcher Story*... p. 181-183

⁵⁹ Utilizando o método histórico-crítico, alguns trabalhos tentaram explicar a relação de dependência de Gn 6,1-4 e 1 Enoque. Milik defendeu a anterioridade do Mito dos Vigilantes em relação a Gn 6. Contudo, H. S. Kvanvig, em um artigo de 2002, propõe uma relação mais complexa entre Gênesis e 1 Enoque 6-11. Ele admite a

Aconteceu que, como os homens começaram a multiplicarem-se sobre a face da terra, e lhes nasceram filhas, viram os filhos de Deus (בְּנֵי־הָאֱלֹהִים) que as filhas dos homens eram formosas; e tomaram para si mulheres de todas as que escolheram. Então disse o SENHOR: Não contenderei o meu Espírito para sempre com o homem; porque ele também é carne; porém os seus dias serão cento e vinte anos. Havia naqueles dias *Nefilins* (נְפִלִים) na terra; e também depois, quando os filhos de Deus entraram às filhas dos homens e delas geraram filhos; estes eram os valentes (גִּבּוֹרִים) que houve na antiguidade, os homens de fama⁶⁰.

Na narrativa, ao verem as filhas dos homens os *beni Elohim* se sentem atraídos por sua beleza e se relacionam sexualmente com elas. O texto da Bíblia Hebraica diz que, naquele tempo, estavam sobre a terra os *Nefilins*. Da relação dos seres celestes com as mulheres nascem os *Gibborim*, que seriam os homens de renome da Antiguidade. Como vemos, esse texto tem traços da literatura mítica do Mundo Antigo e serve como uma etiologia não do mal no mundo, mas para a presença de grandes homens⁶¹. Assim, na Bíblia Hebraica não há uma conotação maléfica para a prole híbrida⁶². Depois do segundo templo, surge um conjunto de literatura que relê essa narrativa decodificando-a de maneira criativa, mostrando-se como exemplo do processo hermenêutico de preenchimento e expansão dos sentidos. 1 Enoque 6-11, confundindo os *Nefilins* com os *Gibborim*, diz que da união dos Vigilantes com as mulheres nascem os gigantes.

De forma criativa, 1 Enoque descreve que a destruição desses seres acontece com a briga entre eles ou pelo dilúvio. De seus corpos saem espíritos maus, que são uma continuidade de sua condição quando estavam aprisionados no corpo. Enquanto isso, os *beni Elohim* são aprisionados no deserto e em lugares profundos. Interessante é que as imagens são criativamente recebidas e os espaços do texto são preenchidos pelo horizonte de experiências dos códigos enoquitas, que além de dar um caráter de teodiceia e origem do mal para o texto, faz isso em linguagem escatológica, dando ao dilúvio um valor de fim dos tempos.

dependência da tradição enoquita, mas diz que para explicar a relação entre a história dos Vigilantes e Gênesis não basta simplesmente assumir que os escribas enoquitas utilizaram o texto de Gênesis em sua forma como está na Bíblia Hebraica. Segundo o autor, o que se reflete em 1 Enoque é um antigo estágio da tradição de Gênesis. E por outro lado, os escribas de Gênesis também conheciam uma tradição enoquita, ou um primeiro estágio dessa tradição, anterior ao que nós conhecemos. O autor do Mito dos Vigilantes se utilizou do texto de Gênesis, ou de uma parte antiga dele, para adequar suas propostas teológicas da origem do mal e dos pecados na Terra. Cf. TERRA, *De guardiões a demônios...* p. 12-15.

⁶⁰ Tradução a partir do texto hebraico.

⁶¹ Segundo R. S. Hendel, em Gênesis os filhos de Deus não são tratados como rebeldes e nem punidos. Ainda, a mistura sexual com as mulheres não é diretamente condenada. Cf. HENDEL, R. S. Of Demigods and the Deluge: Toward in Interpretation of Genesis 6:1-4. *Journal of Biblical Literature*, v. 106, n. 1, p. 16, 1987.

⁶² WRIGHT, A. T. Evil Spirits in Second Temple Judaism: the Watcher Tradition as Background to the Demonic Pericopes in the Gospels. *Enoch*, n. 28, p. 141-160, 2006.

No contato com as mulheres, que não é criticado pelo texto de Gênesis, é colocada a história de ensinamentos impróprios (1En 8), dando a esse encontro a origem da magia, da guerra e da cultura, bem como o estabelecimento de um caos no mundo, o que depois é remediado com a prisão dos agentes da desordem. O tema da sexualidade está presente tanto em Gn 6 como em 1 Enoque. No entanto, a imagem dos ensinamentos ocultos e o estabelecimento da violência são próprios do Mito dos Vigilantes como resultado do encontro com outros textos de semiosferas além da judaica.

2.4.2. O resultado dos ruídos: caos, impureza e violência

Existem algumas propostas de divisão do livro⁶³. No entanto, ele pode ser dividido em três grandes partes⁶⁴: introdução (1-5); 6-16 (história dos Vigilantes) e 17-36 (viagens de Enoque). James Vanderkam faz uma divisão ainda mais complexa. Ele separa os capítulos do Livro dos Vigilantes da seguinte maneira⁶⁵: 1-5: Uma repreensão escatológica; 6-11: História sobre a descida dos anjos e pecado; 12-16: Enoque e a petição dos Vigilantes; 17-19: Primeira jornada de Enoque; 20-36: Segunda jornada de Enoque.

A introdução, os capítulos 1-5, inicia dizendo se tratar das “palavras da bênção de Enoque”, por meio das quais abençoa os justos e eleitos que estarão presentes no dia da aflição, quando forem destruídos os ímpios e malvados (1,1-2). Esse ato de abençoar relembra a bênção mosaica de Dt 33 em um contexto escatológico — essa é uma paráfrase da bênção final de Moisés⁶⁶. No verso 2, o texto toma emprestadas as imagens do oráculo de Balaão, de Nm 22-24. Os capítulos de 1-5, nas últimas pesquisas, são vistos como introdução não para o livro todo, mas para o Livro dos Vigilantes⁶⁷. Contudo, em sua forma final, torna-se introdução à obra inteira de 1 Enoque.

Essa introdução apresenta uma profecia na qual Deus iniciaria um julgamento, tendo como reminiscência as teofanias de Dt 33, Jz 4, Hab 3, Mq 1, etc.⁶⁸ A introdução ao livro, em

⁶³ Ver a lista proposta por GARCÍA MARTÍNEZ, *Qumran and Apocalyptic...* p. 61.

⁶⁴ COLLINS, *The Apocalyptic Imagination...* p. 36.

⁶⁵ VANDERKAM, James C. *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1984.

⁶⁶ GARCÍA MARTÍNEZ, *Qumran and Apocalyptic...* p. 61.

⁶⁷ GARCÍA MARTÍNEZ, *Qumran and Apocalyptic...* p. 61

⁶⁸ Vanderkam fala em dependência na narrativa teofânica de 1 Enoque 3b-7,9 das teofanias veterotestamentárias tanto nos temas como no vocabulário. Ver VANDERKAM, James C. *The Theophany of Enoch. Vetus Testamentus*, v. 23, n. 2, p. 129-150, 1973.

suma, mostra o conjunto da criação que obedece ao Criador, enquanto os homens não cumprem os desígnios divinos. Por isso acontece o dilúvio, quando somente os eleitos se salvarão e viverão a vida de paz e gozo.

De acordo com o relato dos capítulos 6-11, um grupo de seres angelicais, nomeados como *Vigilantes*⁶⁹, foi atraído pela beleza das filhas dos homens (mulheres) e conspirou entre si sob a liderança de *Semiaza*, com o propósito de possuírem-nas.

Quando os filhos dos homens se multiplicaram, naqueles dias, nasceram-lhes filhas bonitas e graciosas. E os vigilantes, filhos do céu, ao verem-nas, as desejaram e disseram entre si: “Venham, escolhamos para serem nossas esposas as filhas dos homens, e tenhamos filhos!” Disse-lhes então o seu chefe Semiaza: “Eu receio que vós não queirais realizar isso, deixando-me no dever de pagar sozinho o castigo de um grande pecado”. Eles responderam-lhe e disseram, “Nós todos estamos dispostos a fazer um juramento, comprometendo-nos a uma maldição comum, mas não abrir mão do plano, e assim executá-lo”. Então eles juraram conjuntamente, obrigando-se a maldições que a todos atingiram. Eram ao todo duzentos os que, nos dias de Jared, haviam descido sobre o cume do monte Hermon. Chamaram-no Hermon porque sobre ele juraram e se comprometeram a maldições comuns (1 Enoque 6,1-5).

Com o contato com os seres humanos, os Vigilantes ensinaram a arte da metalurgia e da confecção de armas. Às mulheres ensinaram a arte de ornamentar-se (maquiagem, etc.), a arte de adivinhação, magia, encantamentos, astrologia e o cultivo de raízes:

Azazel ensinou aos homens a arte de fabricar espadas, facas, escudos, armadura peitoral, e técnicas para os metais, braceletes e adornos; como pintar os olhos e embelezar as sobrancelhas. Entre as pedras preciosas, escolher as mais caras e preciosas, e a metalurgia. Houve grande impiedade e muita fornicação, e corromperam os bons costumes (8,1-3).

No texto grego ainda aparece o ensinamento de trabalhar com as plantas⁷⁰. Nogueira fez um inventário didático dos ensinamentos dados pelos anjos e seus respectivos nomes presentes na narrativa⁷¹: Azazel: a metalurgia (para fabricar armas) e a cosmética; Amerazak: a magia (encantamentos e raízes); Armaros: como anular encantamentos; Baraquel: os

⁶⁹ Em nota Vanderkam diz: “O termo *Vigilantes*, do aramaico ‘îrîn (em inglês traduzido por *Watchers*), pode se referir tanto a anjos bons como a anjos maus. Em Dn 4,13.17.23 é usado para anjos que servem a Deus; em outro lugar, como no Livro dos Vigilantes, é um título para os anjos de Gn 6,1-4 que desceram para terra e pecaram com as filhas dos homens”. VANDERKAM, James C. *Enoch and the Growth...* p. 110. Segundo Rick Strelan, a palavra ‘îr provavelmente deriva do hebraico/aramaico *rw*, que significa “estar acordado/atento”, embora ele creia que a ideia carregue o significado de “proteção”. Cf. STRELAN, R. The Fallen Watchers and the Disciples in Mark. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, n. 20, p. 73-92, 1999. Esse é um termo peculiar para a literatura apocalíptica. O substantivo se refere, em Dn 4,13, a um anjo, sendo עִיר traduzido na LXX como ἄγγελος. Na edição de Charlesworth, Issac traduz o termo etiópico *TEGUHAN* como “diligentes guardas”. Cf. ISAAC, E. I. (Ethiopic Apocalypse of) Enoch: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha...* p. 13. Para mais detalhes sobre questões semânticas do conceito ‘îr, ver MURRAY, R. The Origin of Aramaic ‘îr, Angel’. *Orientalia*, n. 52, p. 303-17, 1984.

⁷⁰ BLACK, M. *Apocalypsis Henochi Grace*. Leiden: Brill, 1970 (PVTG 3).

⁷¹ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O Mito dos Vigilantes: apocalípticos em crise com a cultura helenista. *Religião e Cultura*, n. 10, p. 145-155, 2006.

astrólogos; Kokabiel: os signos; Tamiel: astrologia; Asradel: o ciclo lunar.

Os Vigilantes, ao terem relações sexuais com as mulheres, geraram gigantes. Esses seres híbridos comeram todo o alimento da terra e, depois, os próprios seres humanos (7,1-6). Com o derramamento de sangue a humanidade clamou a Deus (8,4).

Ao verem o caos instaurado sobre a terra, os anjos Miguel, Sariel, Rafael e Gabriel, que estavam no céu, intercederam ao Altíssimo em favor da humanidade (1 Enoque 9). Em resposta à solicitação dos anjos, Deus envia o anjo Sariel para alertar Noé do iminente julgamento que viria sobre o mundo.

A narrativa continua. Deus envia Rafael para prender Azazel nas profundezas do deserto, onde ele ficaria até o julgamento final (10, 4-6):

Disse também o Senhor a Rafael: “prenda as mãos e os pés de Azazel e lança-o nas trevas”. E ele fez um buraco no deserto que há em Dudael e jogou-o ali. Ele jogou sobre ele pedras robustas e agudas sobre sua face para que não pudesse ver a luz; e de modo que pudesse ser lançado no fogo no dia do julgamento e dar vida para a terra que os anjos têm corrompido.

O texto apresenta uma purificação futura (dilúvio) por causa dos segredos celestiais que foram ensinados. Como se percebe, os seres que saíram das regiões celestiais foram colocados nas trevas, em lugares profundos. A desordem cósmica é amenizada pelo aprisionamento dos seres subversivos.

Depois, Deus envia Gabriel a fim de destruir, sem misericórdia, os gigantes (10,9-10):

Para Gabriel disse o Senhor: “vá a eles, os bastardos [gigantes], à raça mestiça, filhos da fornicação, e aniquila os filhos dos vigilantes que estão entre os homens. Coloca-os uns contra os outros, para que se matem mutuamente. Não se prolonguem mais os dias de suas vidas!”

E a Miguel Deus ordenara que prendesse *Semiaza* e os anjos rebeldes, que os encarcerassem por sete gerações nos vales profundos da terra até o dia do juízo final, quando finalmente serão lançados no fogo eterno (10,11-1), ocasião em que a justiça e a paz florescerão entre os justos da terra (10,16-11,2). A prisão, mais uma vez, serve como limitador das forças destruidoras dos seres caídos.

Os capítulos 12-16 de 1 Enoque é tradução na cultura dos capítulos 6-11⁷². Naqueles, Enoque é inserido e serve como ponto de partida para a sua jornada revelatória. Collins diz que “como capítulos transacionais eles servem como chave para a maneira na qual os livros

⁷² NICKELSBURG; VANDERKAM, *1 Enoch: A New Translation...* p. 3.

são conectados. Enoque é introduzido especialmente em resposta à crise causada pelos vigilantes, e atua como intermediário no céu⁷³. Nesses capítulos Deus o comissiona como seu mensageiro — papel que era reservado aos anjos — para anunciar aos Vigilantes o seu julgamento. Em 1 Enoque 12-16, os anjos Vigilantes são descritos como “sacerdotes” que abandonaram sua posição sacerdotal no templo celestial e “atravessaram” a fronteira entre céus e terra, fornicando com mulheres e se contaminando com o sangue delas (15,4). A figura de Azazel é proeminente, enquanto Semiaza desaparece.

A condenação de Azazel é anunciada depois do julgamento de todos os Vigilantes (13,1-3). Então aparece a cena de intercessão de Enoque a Deus em favor dos anjos. Suas petições são negadas e a única coisa que resta a eles é a condenação e desgraça futuras (13,4-10)⁷⁴.

Os gigantes são condenados à destruição (14,5). No entanto, com a morte desses filhos das mulheres com os anjos, seus espíritos são liberados e se transformam em espíritos malignos, gerando uma vasta proliferação de demônios.

Agora os gigantes nascidos da união de espírito com carne serão chamados de espíritos malignos na terra e sobre a terra terão sua morada (...), maus espíritos serão sobre a terra. Os espíritos dos gigantes, os *Nefilins* oprimem, corrompem, atacam, pelejam, promovem a destruição; comem e não se fartam, bebem e não matam a sede. Esses espíritos atacam homens e mulheres, pois destes procederam (...). Aonde quer que haja sido os espíritos de seu corpo, pereça sua carne até o dia da grande consumação do juízo, com a qual o universo perecerá com os vigilantes e ímpios (15,8-16,1).

No capítulo 17, Enoque inicia a sua jornada guiado pelos anjos: “levaram-me a um lugar onde os que estão são como fogo abrasador e quando querem se aparecem como anjos” (17,1). Nessa parte de sua viagem ele viu um profundo abismo na terra com colunas de fogo celeste em seus pilares (18, 10-11), um lugar desolado e terrível (18,13); naquele local ele vê sete estrelas. O lugar é interpretado pelo anjo que o guiava como o espaço final da terra, as extremidades do mundo, que servem de cárcere para os astros e potências do céu (18,14-15). Então Uriel diz:

Aqui permanecem os anjos que se uniram às mulheres e tomaram muitas formas e corrompem os homens e os seduzem a oferecerem a demônios como a deuses, até o dia do grande julgamento, em que serão julgados até que sejam exterminados (19,1).

⁷³ COLLINS, *A imaginação apocalíptica...* p. 36.

O tema dos anjos aprisionados é aqui retomando, revelando que esses seres causadores de desordem e impureza são presos em lugares profundos ou distantes. Esse lugar se parece muito com o *Tartarus*, o lugar de prisão dos *Titãs* na obra de Hesíodo (*Teogonia*)⁷⁵.

Na sua primeira viagem, Enoque é transladado às câmaras da luz, raios, tronos e águas primordiais. Ali, contempla os depósitos dos ventos e o lugar final do castigo dos anjos (estrelas): “vi as câmaras de todos os ventos... vi os fundamentos da terra” (18,1). Segundo essa primeira jornada, ele vê os anjos que se uniram às mulheres: “aqui permanecem os anjos que se uniram às mulheres”. Eles são acusados de levarem os homens a adorarem aos demônios (19,1). E a Enoque é confirmada a condenação destes no dia do juízo. Assim o capítulo 19 termina, com uma conclusão dessas primeiras visões (19,3).

No capítulo 20 há uma lista de anjos. No manuscrito etíope são relacionados seis, mas no manuscrito grego há sete. Os primeiros quatro anjos são citados durante a segunda jornada de Enoque (Uriel, Rafael, Raquel e Miguel). A cada anjo é dada uma função, que serve como uma introdução para a segunda viagem de Enoque. Para A. Díez Macho, esse texto deveria estar depois do capítulo 9⁷⁶.

No capítulo 21, a viagem é prolongada. Alguns a chamam de segunda viagem de Enoque. Primeiro ele vai até o caos, um lugar “deserto e terrível”. Guiado por Uriel, que dialoga com ele, é revelada a identidade dos presos daquele lugar horrível: seriam os anjos que pecaram contra as ordens de Deus e foram aprisionados por toda a eternidade — o que mostra, mais uma vez, a perenização dessas imagens na tessitura da cultura:

E fui a outro lugar, um lugar mais terrível que aquele, e vi algo horrível: um grande fogo que ardia e fumegava, pois naquele lugar havia uma segmentação até o abismo, com grandes colunas de fogo[...], um lugar terrível de olhar. Então Uriel disse [...]: este é o cárcere dos anjos (21,7-10).

21,7-10 é uma duplicação de 18-19 e retoma o discurso dos seres que estão aprisionados⁷⁷, os mesmos que deverão ser soltos para fins de julgamento. Seu poder de desordem é limitado pelo cárcere.

No capítulo 22, Enoque é levado para outro lugar. É onde estão os espíritos dos mortos, presos até os dias do julgamento. Nesse local estavam tanto as almas dos justos como as dos pecadores. O espaço é dividido em quatro seções: a primeira (22,5-7), para os justos

⁷⁵ BAUTCH, *A Study of the Geography of 1 Enoch 17-19...* p. 128.

⁷⁶ Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, p. 56.

⁷⁷ BAUTCH, *A Study of the Geography of 1 Enoch 17-19...* p. 136.

que sofreram perseguição e morte injusta, tendo como tipo Abel; na segunda (22,8-9) está o resto dos justos; na terceira (22,10-11), os pecadores que não sofreram nenhum castigo enquanto vivos; na quarta (12-13) estão os pecadores perseguidos durante suas vidas e assassinados por outros pecadores. Contudo, essa divisão do lugar visto por Enoque tem suas controvérsias. Charles e Collins⁷⁸ contam somente três lugares. Para Knibb, a divisão seria assim: um primeiro espaço para os justos em geral (22,9b); um segundo (22,10-11) para os ímpios prósperos; um terceiro (22,12) para os justos martirizados; e um quarto (22,13) para os ímpios que sofreram em vida⁷⁹. Assim, o capítulo 22 termina com uma espécie de conclusão: “Bendito és, meu Senhor, Senhor da glória e justiça, que reinas eternamente”.

Nos capítulos 23-26, Enoque é levado a vários lugares, ainda dentro do contexto da segunda viagem. Primeiro e com auxílio do anjo Raquel, a outro lugar no ocidente até os confins da terra (23,1); depois, para outro lugar na terra, onde viu um monte de fogo que clareava de dia e noite (24,1). Ali há sete montes esplendorosos (24,2), sendo que o sétimo era rodeado por árvores aromáticas e era onde estava sentado o Senhor da glória (v.3). Com linguagem escatológica, o texto diz que esse aroma será acessado pelos justos depois do juízo. Em 24,7, novamente há uma exaltação a Deus como em 22,14. No terceiro deslocamento, Enoque vai para o centro da terra: “De lá fui pelo centro da terra e vi um lugar bendito e fecundo” (26,1), onde viu o monte santo. Essa é uma referência a Jerusalém. Nas cenas dos capítulos 26 e 27, o anjo que está ao lado de Enoque é Rafael, que explica para quem seria o vale que ele viu no capítulo 26: “Este vale maldito é para os malditos até a eternidade” (27,2).

Nos capítulos 28-33, Enoque é levado na metade da montanha do deserto, que talvez seria *Arabah*, vale regado pelo Jordão⁸⁰. Nessa parte da viagem ele contempla árvores aromáticas. Acima dos lugares das árvores que exalavam perfume ele vê lugares de águas inesgotáveis. Depois de contemplar as árvores aromáticas, ele vai para cima de sete montes, no capítulo 32, e depois de passar o mar Eritreo (Golfo Pérsico, Oceano Índico) e Zotiel, ele chega ao paraíso, onde havia mais árvores aromáticas ainda. No meio das árvores, ele encontra a árvore do conhecimento, do livro de Gênesis. O capítulo termina com Rafael identificando a árvore: “Esta é a árvore do conhecimento, da qual comeram teu antigo pai e antiga mãe antes de você, e adquiriram sabedoria e abriram seus olhos, de modo que perceberam que estavam nus e foram expulsos do paraíso” (26,6).

⁷⁸ CHARLES, *The Book of Enoch*; COLLINS, *The Apocalyptic Imagination...* p. 1-17.

⁷⁹ Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, p. 58.

⁸⁰ Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, p. 61.

Segundo Nickelsburg, a descrição da árvore do conhecimento, em 26,3-6, e da *árvore da vida*, em 24,4-25,6, em paralelo, são suficientes para indicar que os textos foram compostos por um mesmo autor, ou que um foi composto com o outro em mente. Chama atenção, também, uma importante diferença: a árvore da vida, localizada no paraíso montanhoso de Deus, tinha grande significado escatológico; ela pode ser transplantada para a Nova Jerusalém, o local da vida eterna no futuro⁸¹.

Depois de passar pelo paraíso, Enoque vai para os confins da terra, onde vê enormes bestas, distintas uma das outras, e compara-as às aves. Paralelas ao Livro Astronômico, nos versos 3-4 aparecem instruções sobre os astros dos céus, suas constelações, posições, número e tempo. Tudo isso ele toma por escrito, para guardar os seus nomes, leis e funções.

A seção de 1 Enoque 34-36,4 é a conclusão do Livro dos Vigilantes na sua presente forma (etíope) e especificamente a conclusão da segunda jornada iniciada no capítulo 21. Enoque vai para o norte, leste, sul e depois volta para o oeste e contempla três portas abertas no céu, de onde saem os ventos. Essas portas estão presentes no norte (cap. 34), no ocidente (cap. 35), no sul e no oriente (cap. 36). Depois de passar pelos pontos cardeais, ele volta para o oriente (leste), de onde ele saiu no capítulo 33. Nickelsburg acredita que 34,2-3 e 36,1 formam um sumário para o capítulo 76 de 1 Enoque⁸².

Como acontece no fim dos capítulos 22, 24, 25, 26 e 27, o texto termina com uma doxologia, bendizendo o Senhor da glória e referindo-se a anjos e seres humanos, acrescentando um escopo cósmico para a conclusão do Livro dos Vigilantes.

2.4.3. Apocalipse dos Animais: “estrelas caídas...”

O bloco 85-90 de 1 Enoque é conhecido como *Apocalipse dos Animais*. Usando linguagem alegórica, os personagens dessas narrativas são representados, em sua maioria, por animais. Somente os anjos são tratados como estrelas, mas que se tornam, logo depois de sua queda, em bois (touro). A narrativa carrega as memórias do Mito dos Vigilantes e das tradições de Gn 1-11, gerando uma explosão semiótica no encontro dos textos na cultura, o que não impede de preservar a presença das imagens dos seres que caem do céu e são aprisionados. Sua queda está relacionada ao estabelecimento do caos e desastres humanos.

⁸¹ NICKELSBURG, *1 Enoch*... p. 302.

⁸² NICKELSBURG, *1 Enoch*... p. 307.

No capítulo 86, Enoque teve uma visão enquanto dormia (v.1):

Vi uma estrela que caía do céu, levantava-se, comia e pastava entre os bois. Logo vi bois grandes e negros [...]. Também vi na visão quando olhava o céu muitas estrelas que caíram do céu e foram em direção da primeira estrela e pastavam entre novilhas e bois (2-3).

As “estrelas que caem” estão em diálogo enunciativo com as memórias do Mito dos Vigilantes. Sua queda gera os conflitos na terra, porque essas estrelas-bois tomam as novilhas e vacas (as mulheres) e geram outros seres (elefantes, camelos e asnos). Sua presença suscitou medo e espanto (v.4), pois começaram a se morder e a devorar tudo, uma carnificina generalizada. O movimento de descida de seres é causa da geração de destruição e desordem em um cosmos organizado, que é transgredido.

Essa ordem cósmica, que é violada, está exposta especialmente no *Livro Astronômico* (1 En 72-82). Nessa obra, Enoque é levado através do cosmo e conhece suas leis de funcionamento. Como diz Nickelsburg, “com repetição monótona e cálculos de predições *ad infinitum*, a abordagem demonstra a uniformidade e ordem da criação de Deus segundo é evidenciada nos movimentos dos luminares e sopro dos ventos”⁸³. Essa organização é realizada com o trabalho de milhares de seres angelicais, os quais têm suas funções. Tal ordem determina as estações do ano e os movimentos do sol e da lua no calendário de 364 dias (1 En 72-75). No cap. 82 são reveladas “as leis das estrelas que se põem em seu lugar e tempo, em suas festas e meses” (v.9), bem como os “nomes daqueles que as guiam protegendo sua ordem para que entrem no momento certo, segundo as leis, meses, hierarquias e posições” (v.10). O texto, então, cita a ordem dos seres celestiais e suas funções na realização da ordem cósmica para que o cosmos funcione ordenadamente:

Malaki’el, Hela’melek, Milay’ul, ‘Adanar’ul, Tyasus-‘el, ‘Elum’el — os três que seguem os líderes dessa ordem, assim como os quatro, os quais seguem a frente dos três líderes das ordens, os quais seguem depois daqueles líderes das estações que dividem as quatro temporadas do ano. No início, Malkiyal, o qual é chamado de Tamayen — e o sol — sobem e descem (...) (82, 14-15).

Os anjos estão na organização das estrelas e quase se confundem com elas. Quando o texto diz que estrelas caem há a instauração da desordem cósmica, pois são os seres celestes que estão na ordenação do mundo, da contagem das estações, no funcionamento cósmico.

O Apocalipse dos Animais continua e Enoque vê, depois que a terra clama por socorro, quatro seres, como homens brancos, que saem para julgar as estrelas que caíram do

⁸³ NICKELSBURG, Jewish Literature between the Bible and the Mishnah... p. 101.

céu. O primeiro prende a primeira estrela, colocando-a em um abismo; o outro entrega espadas aos animais (elefantes, asnos e camelos) para se digladiarem; outro amarra as outras estrelas e as joga nas profundezas da terra (87-88,3).

As estrelas são os seres angélicos que deixam seu lugar no céu e geram as estruturas de caos. Estes são presos e sua potencialidade de horror é desconstruída. Como se percebe, há um movimento topográfico de descida e aprisionamento. Descer é mais do que cair de um lugar para outro. É a transgressão de limites cósmicos e geração de desordem. Isso será visto com mais detalhes na relação com a impureza. O que basta aqui é identificar nos textos da semiosfera judaica a presença de espaços e movimentos de seres angelicais que estabelecem a instauração de desordem.

2.5. Impureza e caos: as fronteiras transgredidas

O conjunto de textos, como se percebe, faz menção de movimentação de seres que estavam em linhas imaginárias estabelecidas de céu e terra, em uma ordem cósmica. De acordo com Mary Douglas, a pureza é um agente estruturante da sociedade, um conceito cultural que organiza os princípios e o próprio grupo⁸⁴. Esse conceito é mais bem compreendido em termos de sua oposição binária: “sujeira”. Por isso a antropóloga inglesa inicia a sua argumentação partindo da ideia de sujeira que, segundo suas pesquisas, é composta de duas premissas: (1) cuidado com a higiene e (2) respeito a convenções. É exatamente nesse segundo ponto que são desenvolvidas as suas hipóteses de leitura e compreensão das regras de puro/impuro nas culturas estudadas. Ela afirma que sujeira é essencialmente desordem.

Não há sujeira absoluta: ela existe aos olhos de quem a vê. Se evitamos a sujeira não é por covardia, medo, nem receio ou terror divino. Tampouco nossas idéias (*sic*) sobre doença explicam a gama de nossos comportamentos no limpar ou evitar a sujeira. A sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas esforço positivo para organizar o ambiente.⁸⁵

Superando a ideia de sujeira no sentido bacteriano do séc. XIX, Douglas indica duas condições: (a) um conjunto de relações ordenadas e (b) uma contravenção dessa ordem, chegando a afirmar que “onde há sujeira, há sistema”⁸⁶, não sendo um acontecimento único e isolado. Desse modo, ela explica como ordenamos e dividimos os lugares. Segundo diz,

⁸⁴ DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

⁸⁵ DOUGLAS, *Pureza e perigo*, p. 12.

⁸⁶ DOUGLAS, *Pureza e perigo*, p. 50.

nossas impressões são esquematicamente determinadas desde o início: selecionamos os estímulos que caem em nossos sentidos, os que nos interessam, e nossos interesses são governados por uma tendência a padronizar. Por isso, num caos de impressão, cada um constrói um mundo estável no qual objetos têm formas reconhecidas e permanência. Nesse processo, novas coisas surgem e são rejeitadas ou mantidas no sistema de percepção para serem inseridas; e para isso a estrutura de pressupostos precisa ser modificada. Assim, enquanto a aprendizagem continua, os objetos recebem nomes; “seus nomes, então, afetam o modo como são percebidos na próxima vez: uma vez rotulados, são mais rapidamente enfiados nos seus lugares no futuro”⁸⁷.

Dessa maneira, Douglas pensa a questão da sujeira no nível — como ela mesma diz — de “princípio organizatórios mais enérgicos”⁸⁸:

A sujeira seria um subproduto de uma ordenação e classificação sistemática de coisas, na medida em que a ordem implique rejeitar elementos inapropriados. Esta ideia de sujeira leva-nos diretamente ao campo do simbolismo e promete uma ligação com sistemas mais obviamente simbólicos de pureza⁸⁹.

Por isso o sistema organizado cria uma ordem onde os lugares são estabelecidos. Assim, no processo de imposição dessa ordem, seja na mente ou no mundo exterior, a sujeira (expandida à ideia de impuro por seu caráter simbólico) está fora de lugar, como ameaça à boa ordem⁹⁰.

Nós todos desenhemos linhas no próprio mundo relativo às coisas, pessoas, lugares, atividades e tempo. Essas linhas nos dizem *o que* e *quem* pertence *quando* e *onde*, porque ajudam a classificar e arranjar nosso mundo de acordo com alguns princípios dominantes, os quais marcam, por todo o seu arranjo estrutural e abstrato, valores do mundo social, do qual nós somos parte⁹¹. Pureza se refere ao sistema cultural e se presta à organização de princípios de um grupo. Assim, Douglas nota que a ideia de pureza é uma maneira abstrata de lidar com os valores, mapas e estruturas de um dado grupo⁹². A impureza seria exatamente essa desorganização, ou *mudança indevida de posição cósmica*. Dessa maneira, é impuro quando alguma coisa está fora de lugar ou quando viola o sistema de classificação no qual

⁸⁷ DOUGLAS, *Pureza e perigo*, p. 51.

⁸⁸ DOUGLAS, *Pureza e perigo*, p. 16.

⁸⁹ DOUGLAS, *Pureza e perigo*, p. 50.

⁹⁰ DOUGLAS, *Pureza e perigo*, p. 194.

⁹¹ MALINA, Bruce. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox, 1981.

⁹² DOUGLAS, *Pureza e perigo*, p. 49.

está estabelecida/marcada. Como bem interpretou Jerome H. Neyrey em seu artigo sobre pureza em Marcos: “há um lugar para tudo, tudo tem seu lugar”⁹³.

À essa ideia de pureza a antropóloga aproxima a imagem de integridade do ser: “a santidade requer que os indivíduos se conformem à classe à qual pertencem. Em santidade não pode haver confusão”⁹⁴. Por essa razão, nada de híbrido, em todos os níveis, pode ser aceito passivamente, pois afeta a ordem e se torna impuro.

Pureza é um princípio organizador e a ameaça, a desordem ou o caos é poluição ou impureza. Ao afirmar — depois de extensos exemplos de sociedades primitivas — que a pessoa poluída está sempre no erro, pois desenvolveu alguma condição indevida, ou simplesmente cruzou alguma linha que não deveria ter sido cruzada, e esse desvio desencadeia perigo para alguém⁹⁵, Douglas nos abre horizontes heurísticos para entendermos a valoração de impuro e purificação pós-diluviana, os movimentos dos seres como estabelecimento do caos e os novos espaços estabelecidos.

O texto afirma que os Vigilantes abandonaram o seu posto no céu. As fronteiras estabelecidas por Deus foram violadas e se misturou carne com espírito, ocasionando impureza/sujeira: “*Têm ido até as filhas dos homens (...) e com elas cometido impureza*” (1 En 9,8). Em 1 En 15,4 se lê:

(...) Vocês, santos espirituais, viviam na vida eterna, tornaram-se impuros com o sangue das mulheres, com sangue mortal têm gerado [os gigantes], sangue humano haveis desejado, produzindo carne e sangue, como fazem os que são mortais e perecedores.

Logo depois de falar da imortalidade dos Vigilantes o texto diz o motivo por que não poderiam se misturar com as mulheres: “*porque os seres espirituais têm o seu lugar no céu*” (15,7). Assim, o que resultou da saída do lugar destinado aos seres espirituais foi uma grande mazela: junção sangue/carne-espírito. Numa apropriação posterior do mito, no Testamento de Naftali, temos a crítica aos Vigilantes que “subverteram a ordem da natureza” (Test. de Naf. 3,4-5).

Por trás dessa relação híbrida está a desestabilização de um sistema que o próprio texto deixa visível⁹⁶:

⁹³ NEYREY, Jerome H. The Idea of Purity in Mark's Gospel. *Semeia*, n. 35, p. 92, 1986.

⁹⁴ DOUGLAS, *Pureza e perigo*, p. 70.

⁹⁵ DOUGLAS, *Pureza e perigo*, p. 139.

⁹⁶ TERRA, *De guardiões a demônios...* p. 44.

Mulheres	Vigilantes
Espécie: Sangue/carne/mortal	Espécie: espiritual
Fronteira: Mundo humano	Fronteira: celestial
Relação: humano (mortais, perecedores)	Relação: eternidade

O texto mostra, em seu imo simbólico, uma imagem de rebelião, mas qual tipo de rebelião? Uma transgressão das fronteiras carne-espírito, humano-celeste, mortal-eternidade, como se houvesse uma linha demarcatória organizadora. Há uma ordem cósmica estabelecida, a qual é transgredida e se estabelece o caos. No próprio livro de 1 Enoque, especialmente no Livro Astronômico, encontra-se o mundo dos seres e sua organização.

Na lista dos seres que descem do céu há um elenco de seres que possuem posições, hierarquias e funções na organização cósmica (1 En 6,5-8). Ao descerem, eles desorganizam o cosmos organizado por Deus. Tais desorganizadores do cosmos geram seres híbridos: os gigantes. Estes violam algumas leis e ao mito é amalgamada a transgressão de leis sociorreligiosas e violência. Carne sem discriminação: “e eles começaram a atacar os pássaros, os animais selvagens, os répteis e os peixes” (7,1-6); bebem sangue: “rasgaram com os dentes as suas carnes e beberam o seu sangue” (7,6); antropofagia: “os gigantes começaram a matar os homens e a devorá-los” (7,6); “cada um devorou seu próprio parceiro”.

Segundo o código de Levítico, os gigantes acabaram infringindo regras de pureza⁹⁷: não comer nada com sangue (Lv 3,17; 7,26.27; 17,10.12); comer algumas espécies de animais (Lv 11,1-45). No código de alimentação há especificações para certos animais a serem comidos, sejam répteis, aves ou animais aquáticos. Até o contato com eles tornava o objeto impuro. O grande bloco de proibições termina dizendo:

Essa é a lei referente aos animais, às aves, a todo ser vivente que se move na água e a todo que rasteja sobre a terra. Tem por finalidade separar o puro do impuro, os animais que se podem comer e aqueles que não se devem comer (Lv 11,46-47).

No texto os gigantes comem tudo indiscriminadamente: animais selvagens, répteis e peixes. Os gigantes bebem o sangue de todos eles, o que os torna impuros segundo as leis do Levítico. A punição, em Levítico, seria a separação da comunidade, enquanto no Livro dos Vigilantes é a separação da vida física entre os homens e prisão no abismo⁹⁸. Em Lv 19,26 acontece algo interessante: o comer sangue está junto à proibição de práticas de adivinhação e

⁹⁷ Segundo a mesma antropóloga inglesa, que analisa a pureza na Bíblia Hebraica, até mesmo essas regras são resultados de condições estabelecidas de local apropriado para cada ser de acordo com pré-estruturas.

⁹⁸ WRIGHT, *Evil Spirits in Second Temple Judaism...* p. 145.

encantamentos. No Mito dos Vigilantes, ligado à sua (re)apropriação, essas duas proibições são violadas.

A prática dos gigantes de comer sangue se junta aos ensinamentos de magia e feitiço dos Vigilantes, seus pais (1 En 8,2). A questão da impureza é amalgamada à imagem dos anjos que descem. Descer, tornar-se caótico e violar ordens celestiais e sociais, com o quadro de terror e violência, vincula-se ao imaginário dos ensinamentos impróprios.⁹⁹

No Mito dos Vigilantes há pelo menos três sumários em que são apresentadas as ações dos anjos consideradas perniciosas (7,1-6; 8,1-4 e 9,6-10). A estes se agrupam o tema da condição de impureza/caos dos Vigilantes e a violência posterior.

Vejamos o primeiro sumário (7,1-6):

E tomaram mulheres; cada um escolheu a sua para conviver e unir-se a ela, ensinando-as magia, palavras de maldição, cultivos de raízes e ervas. Engravidaram as mulheres e geraram gigantes, que devoraram todos os produtos dos homens, até que foi impossível alimentá-los. Então os gigantes se voltaram para contra eles (homens) e todos os animais, devorando-os e bebendo seu sangue. Então a terra se queixou contra eles.

Esse texto mostra que os anjos ensinaram algumas práticas às mulheres, diferentemente dos outros sumários, que expõem um ensinamento a todos os homens:

Azazel ensinou aos homens a arte de fabricar espadas, facas, escudos, armadura peitoral, e técnicas para os metais, braceletes e adornos; como pintar os olhos e embelezar as sobrancelhas. Entre as pedras preciosas, escolher as mais caras e preciosas, e a metalurgia. Houve grande impiedade e muita fornicação, e corromperam os bons costumes (...). Semiaza ensinou encantamentos e as porções de feitiço. Herman ensinou feitiçaria e dissipação de encantamentos, mágica e outras técnicas. Baraqel ensinou a leitura dos sinais dos relâmpagos. Kokabel ensinou a leitura dos sinais das estrelas. Ziqel ensinou a leitura dos sinais das estrelas cadentes. Arteqof ensinou os sinais da terra. Shamsiel ensinou os sinais do sol. Sahriel ensinou os sinais da lua. E todos eles começaram a revelar os mistérios às suas esposas e seus filhos e os homens pereceram, e o lamento chegou ao céu (1 En 8,1-4).

No segundo sumário se percebe a abrangência do tema, pois são especificados os seres que ensinam cada coisa. No fim, fala-se que ensinou mistérios às esposas e filhos, por isso pereceram. Azazel encabeça a lista e ele é o culpado pela origem das armas de guerra e da luxúria feminina¹⁰⁰. Na narrativa da queda dos anjos no “Apocalipse dos Animais”, dentro do

⁹⁹ Depois de analisar alguns sumários dos pecados angelicais no Mito dos Vigilantes, Reed critica a postura de alguns que tratam secundariamente o tema dos ensinamentos proibidos. Cf. REED, *Fallen Angels and the History of Judaism...* p. 34.

¹⁰⁰ Utilizando o texto grego de *Syncellus* para reconstruir 1 Enoque 8,1-2 — com a intenção de chegar mais próximo do original — Nickelsburg percebeu que a narrativa pretende afirmar uma primeira queda, a de Azazel. Este, depois da queda, ensinou a arte da ornamentação às mulheres. Cf. NICKELSBURG, George W. E.

Livro dos Sonhos — no qual se expõe metafórica e primeiramente a queda de um anjo (estrela) para somente depois seguir a queda das demais estrelas [anjos] (1 En 86, 1-6) —, mostra-se uma narrativa paralela ao Mito dos Vigilantes. Contudo, mesmo que mude a ordem, o discurso de desordem não é alterado¹⁰¹.

Independentemente de essa leitura estar correta, o que encontramos é novamente a imagem dos Vigilantes com conhecimentos celestes, os quais deveriam permanecer em seu lugar. Isso também é narrado num outro sumário (9,6-10), no qual se diz que Azazel ensinou os eternos mistérios do céu e os fez conhecidos aos homens (v. 6), enquanto Semiaza ensinou os conjuros (v.7). Em 1 En 19,1, essas práticas são ofertas a demônios. Um conhecimento revelado, mas fruto e causador de caos cósmico.

No Livro das Parábolas (1 En 69,1-12) temos uma lista maior de anjos que deixaram o céu e de seus ensinamentos. Aqui temos diferentes nomes, como Gadreel, que tomou o lugar de Azazel nos sumários, ensinou a fabricação de armas e, além disso, seduziu Eva (69,6). Ainda nas Parábolas há outros ensinamentos que são dados pelos anjos, como, por exemplo, a escrita com tinta e papel (69,9).

Nos sumários já se percebe a relação entre caos-ensinos-gigantes-violência. Em um mesmo campo discursivo, os pais dos gigantes — que possuem conhecimentos celestiais equivocadamente transmitidos às mulheres ou a todos os homens — são relacionados ao nascimento destes. O ápice das imagens presentes na narrativa dos anjos é a violência final dos gigantes.

A violência e o conhecimento de mistérios se acoplam ao caos. Os gigantes são figuras assustadoras por causa de sua violência. Na narrativa mítica eles mataram seres humanos e comeram suas carnes, assim como devoraram toda a comida da terra. Eram grandes, por isso tanta força e fome. Deus até mesmo usa essa violência ao condená-los, pois pede a Gabriel para fazê-los se matarem mutuamente (1 En 10,10). A presença deles na terra gera muito sangue por causa das muitas mortes. A essa imagem de violência, temos vinculada a dos espíritos maus que saem dos seus corpos¹⁰². De acordo com 1 En 54, como Paolo Sacchi

Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11. *Journal of Biblical Literature*, v. 96, n. 3, p. 397-398, 1977; NICKELSBURG, *1 Enoch*... p. 195-196.

¹⁰¹ Dessa forma, a narrativa de 1 Enoque 6-7 pressupõe 1 Enoque 8,1-2. Ou seja, a descida de Semiaza e os demais anjos são causadas pela beleza das mulheres, as quais tiveram acesso aos ensinamentos celestes. Cf. REED, *Fallen Angels and the History of Judaism*... p. 35-36.

¹⁰² ALEXANDER, P. S. The Demonology of the Dead Sea Scroll. In: FLINT, P. W.; VANDERKAM, J. C. *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*. Leiden: Brill, 1999. v. 2, p. 331-353.

percebe, não há mais a distinção entre os demônios (espíritos livres dos corpos dos gigantes) e os anjos caídos¹⁰³. Ou seja, na tessitura da semiosfera, na qual os textos se encontram e geram explosões semióticas, os seres que descem do céu, geradores de medo, caos e violência são seres demoníacos e, ao se cristalizarem na cultura, formando a memória cultural judaica, estruturam o mundo e lhe dão sentido.

Para a reestruturação da ordem é criada uma nova topografia mítica, na qual os Vigilantes são aprisionados nas profundezas do deserto, onde ficariam até o julgamento final (10,4-6). Eles continuam em situação de caos, pois deserto e trevas estão nessa categoria, ao lado de mar e lugares áridos¹⁰⁴. No entanto, criam-se novos espaços próprios para os seres; mexer seria instaurar a desordem e o terror.

Há a construção de espaços-tempos míticos em estrutura geográfica que cria imagem de caos e desordem. O estabelecimento do que se pode chamar de caos/impureza é discursivizado com as imagens de seres que descem (estrelas-anjos), transgridem fronteiras. Estes geram terror, violência, sangue e destruição. A linguagem apocalíptica os recoloca em seus lugares e prevê, no *escaton*, a sua destruição final e o estabelecimento da ordem.

O Mito dos Vigilantes e suas traduções na semiosfera vão deixando o lugar da memória comunicativa e ganhando peso de memória cultural no cânon da cultura judaica. Como observado no primeiro capítulo, além de ser um movimento de lembrança, a memória cultural é formada por textos da cultura que se perenizaram, formando um conjunto diacrônico de textos, os quais serão ativados, mesmo que estejam no arquivo da cultura, na formação de novos textos.

3. 1 Enoque como cânon da cultura judaico-cristã

Fizemos uma longa discussão no primeiro capítulo a respeito do conceito de cânon na da cultura. Os teóricos com os quais dialogamos, especialmente Lózman, tratam a cultura como inteligência coletiva ou uma memória coletiva, isto é, um mecanismo supraindividual de conservação e transmissão de certos comunicados (textos) e de elaboração de outros novos. Nesse sentido, o espaço da cultura pode ser definido como um espaço de certa memória

¹⁰³ SACCHI, Paolo. *Jewish Apocalyptic and its History*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997 (LSTS 20), p. 228.

¹⁰⁴ ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001; COLLINS, Adela Yarbro. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.

comum, ou seja, um espaço limitado dentro do qual alguns textos comuns podem se conservar e ser atualizados¹⁰⁵.

Por isso é necessário observar 1 Enoque como cânon da cultura, pois assim se pode defender a inserção dessas ideias de desordem/ordem, terror e violência na semiosfera. Mesmo que em algum momento sejam do arquivo, suas ideias não são eliminadas. Contudo, pelo que se perceberá nos textos e tradições pelas quais passaremos, 1 Enoque fez parte relativamente importante da semiosfera judaica e da cristã (como uma tradução), realizada a partir das tradições de Jesus.

3.1. Cânon da cultura judaica

O Mito dos Vigilantes está testemunhado em vários textos judaicos do segundo templo, em especial no conjunto de textos da memória comum conhecido como apocalíptica.

Jubileus. Considerado como pertencendo ao séc. II a.C.¹⁰⁶, Jubileus foi o primeiro texto, depois de 1 Enoque 12-16, a reler o Mito dos Vigilantes. Por isso, é muito certo entre os estudiosos acreditar na dependência de Jubileus em relação a 1 Enoque, especialmente o Livro dos Vigilantes, Livro Astronômico e o Livro dos Sonhos, que são considerados anteriores a ele¹⁰⁷. Depois de falar do nascimento de Enoque, Jub 4,17 informa sobre o livro “dos signos do céu” escrito por ele.

De fato, com Jub 4,17-26 há certeza de que o autor de Jubileus conhecia muito sobre a tradição de Enoque. Contudo, J. Van Ruiten opina que o primeiro não é simplesmente dependente do segundo, pois a redação dos dois é diferente. Isso fica bem claro quando essas aproximações são lidas à luz das teorias expostas neste trabalho. O problema encontrado pelo autor é o fato de Vanderkam afirmar uma dependência de quase todo o texto em relação a 1 Enoque¹⁰⁸. Ruiten, no entanto, afirma que tanto Jubileus como o Livro dos Sonhos são dependentes de uma mesma tradição: o Livro dos Vigilantes¹⁰⁹. Dessa forma, ele pode

¹⁰⁵ LÓTMAN, I. *La semiosfera I: semiótica de la cultura e del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996, p. 157.

¹⁰⁶ Para uma discussão sobre a data do livro e língua original, ver VANDERKAM, James C. Jubilees, Book of. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. v. 3, p. 1039-42 ou WINTERMUT, O. S. Jubilees: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*... v. 2, p. 43-45.

¹⁰⁷ WINTERMUT, Jubilees, p. 45; cf. VANDERKAM, *Enoch, a Man for All Generations*, p. 110-121.

¹⁰⁸ RUITEN, Jacques Van. A Literary Dependency of Jubilees on 1 Enoch? In: BOCCACCINI, *Enoch and Qumran Origins*... p. 93.

¹⁰⁹ RUITEN, A Literary Dependency of Jubilees... p. 93.

questionar a importância de 1 Enoque num todo para Jubileus, mas não toca na influência do Livro dos Vigilantes.

Mesmo tendo íntima relação com as ideias enoquitas, Jubileus tenta identificar Moisés como o seu autor, expondo da criação até o Sinai: a narrativa começa no Monte Sinai e termina no Monte Sinai (50,20). Esse texto pode ser tratado como um *targum*, comentário ou reescrito bíblico, em especial de textos de Gênesis e Êxodo¹¹⁰. Ruiten acredita que ele — juntamente com Gênesis Apócrifo e *Liber Antiquitatum Biblicarum* de Pseudo-Filon — é mais bem classificado como “reescrito bíblico”. Esse termo significa um tipo de apropriação das narrativas bíblicas. Contudo os textos são parafraseados, expandidos e implicitamente comentados¹¹¹.

Jubileus é um exemplo das traduções nas fronteiras da semiosfera das memórias enoquitas e zadoquitas. O que há nessa obra é a explosão no encontro dos textos nas bordas da cultura das memórias mosaica e enóquica, traduzindo Moisés para dentro da tessitura dos textos enoquitas, a fim de dar importância a Enoque. Portanto Jubileus é uma primeira demonstração do encontro dos textos zadoquitas e enoquitas¹¹². Por isso aparecem as tábuas celestes do Livro Astronômico (1 En 81,1-10), bem como Moisés como portador de revelação (Jub 1,19) e escritor de instruções divinas (Jub 1,26). Jubileus faz de Moisés um revelador como Enoque, enquanto os anjos também apresentam a ele as tábuas da divisão dos anos, desde o tempo da criação até a nova criação (Jub 1,29)¹¹³. Nesse sentido, vemos a grande importância dada ao Mito dos Vigilantes e sua perenização na memória da cultura judaica.

Das várias reminiscências de 1 Enoque em Jubileus (ex: 4,15-26; 5,1-10; 7,20-39; 10, 11-17), duas podem ser citadas:

E quando as filhas dos homens se multiplicaram sobre a face da terra, esposas se tornaram para eles, porque os anjos do Senhor viram, em certa era dos dias daqueles

¹¹⁰ KVANVIG, H. S. Jubilees: Between Enoch and Moses: A Narrative Reading. *Journal for the Study of Judaism*, v. 25, n. 3, p. 243, 2004.

¹¹¹ RUITEN, Jacques Van. *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis I-II in the Book of Jubilees*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000, p. 3; NICKELSBURG, G. W. E. The Bible Rewritten and Expanded. In: STONE, M. E. (ed.). *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Philadelphia: Fortress, 1984 (CRINT 2/2), p. 89-156. Recentemente Nickelsburg revisou os pressupostos da maneira como usou esse termo e admitiu ser um pouco anacrônico, pois “não podemos ter certeza se já era ‘Bíblia’ o que foi reescrito no tempo de sua reescritura”. NICKELSBURG, G. W. E. *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation*. Minneapolis: Fortress, 2003, p. 12.

¹¹² BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis...* p. 88.

¹¹³ KVANVIG, Jubilees... p. 244.

Jubileus, que eram boas para se olhar. E eles tomaram mulheres para si mesmos, de acordo com a escolha pessoal (Jub 5,1).

Devido à fornicção dos Vigilantes à qual, à parte das suas obrigações praticaram com as filhas dos homens e tomaram para eles esposas de todas que escolhiam, assim começou a impureza. Eles conceberam filhos (...) gigantes mataram (...) e o homem seu vizinho (...). Pecaram contra os animais da terra (...) (Jub 7,21-24).

Percebe-se, na primeira citação, a releitura de Gênesis à luz do Mito dos Vigilantes e, na segunda, a citação na ordem como está no Livro dos Vigilantes: fornicção-gigantes-violência. Para essa primeira aproximação é possível observar a presença das imagens da narrativa dos Vigilantes nesse livro tão importante para os Manuscritos do Mar Morto. Para Vanderkam, o autor conhecia a história do Livro dos Vigilantes, mas inseriu novos elementos em sua própria proposta¹¹⁴. Como têm revelado a Semiótica da Cultura e a Teoria da Memória, no encontro dos textos na semiosfera há essa tradução de signos e explosão semiótica, formando as memórias comunicativas diacronicamente estruturadas.

Testamento dos Doze Patriarcas. Essa obra contém doze seções, cada qual reproduzindo, em sua narrativa, o quadro das últimas palavras e testamentos dos doze filhos de Jacó¹¹⁵, tendo como modelo o capítulo 49 de Gênesis, no qual se narra as últimas palavras de Jacó. A questão da origem cristã ou judaica desse(s) texto(s) é alvo de muitas discussões. Vanderkam¹¹⁶ e H. C Kee¹¹⁷ acreditam que os extratos mais antigos pertençam ao segundo século, com interpolações posteriores de caráter cristão — em especial joaninas¹¹⁸.

Em seis dos doze testamentos temos a presença de textos da tradição do 1 Enoque (Test. de Sim. 5,4; Test. de Levi 10,5; 14,1; Test. de Dan 5,6; Test. de Naf. 3,4-5; 4,1; Test. de Ben. 9,1; 10,6 e Test. de Rub. 5,4-6). Dessas citações, duas fazem referência ao Mito dos Vigilantes (Test. de Rub. 5,4-6 e Test. de Naf. 3,4-5):

De outra forma, nunca uma mulher poderia subjugar um homem. Fugi da prostituta, meus filhos! Proibi vossas mulheres e vossas filhas de enfeitarem a cabeça e o rosto!

¹¹⁴ VANDERKAM, James C. The Angel Story in the Book of Jubilees. In: CHAZON, Esther G.; STONE, Michael. *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999 (Studies on the Texts of the Desert of Judah XXXI), p. 151-170.

¹¹⁵ VANDERKAM, *Enoch, a Man for All Generations*, p. 143.

¹¹⁶ VANDERKAM, *Enoch, a Man for All Generations*, p. 144-145.

¹¹⁷ KEE, H. C. Testaments of the Twelve Patriarchs: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha...* v. 1, p. 775.

¹¹⁸ KEE, Testaments of the Twelve Patriarchs... p. 777. Segundo Vanderkam, os achados de Qumran, em especial os fragmentos aramaicos do Testamento de Levi e os textos em hebraico do Testamento de Naftali, servem para a datação dos Testamentos dos Doze Patriarcas no segundo século a.C. Para uma exposição e reconstrução do Testamento Aramaico de Levi (1Q21;4Q213,4Q14), ver KLUGLER, Robert A. *From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*. Georgia: Scholars Press, 1996 (SBL Early Judaism and Its Literature 9).

Pois toda a mulher que recorre a esses ardis atrai sobre si o castigo eterno. Foi desta maneira que elas também enfeitiçaram os Guardiões antes do dilúvio. Eles olhavam-nas constantemente, e assim conceberam o desejo por elas. Engendraram o ato em sua mente, e transformaram-se em figuras humanas. E quando aquelas mulheres se deitavam com os seus maridos, eles vinham e mostravam-se. E as mulheres em seus pensamentos conceberam desejos pelas formas visíveis deles, e assim deram à luz gigantes; pois os Vigilantes apareciam-lhes como tendo a estatura do céu (Test. Rub. 5,4-6).

O texto enfatiza a culpabilidade das mulheres e parece confirmar a interpretação de uma primeira queda de Azazel, que ensina a arte de ornamentação às mulheres, causando, assim a queda dos demais anjos. O centro da narrativa está na culpa das mulheres, que se ornamentam para a perdição dos homens. O texto carrega novas imagens, diferente das existentes em 1 En 6-11: os anjos se materializavam. Contudo, o núcleo do mito está presente no texto.

Em outro testamento, Naftali ordena seus filhos a não alterarem a ordem da lei de Deus, como fizeram Sodoma e os Vigilantes, pois até o sol, a lua e as estrelas não mudam a sua ordem¹¹⁹:

Mas vós, meus filhos, não sejam como falarei: “no firmamento, na terra, no mar e em todos os produtos de sua técnica discerne o Senhor que faz todas as coisas. De forma, que não sejam como Sodoma, que perverteu a ordem da natureza. Da mesma forma, os Vigilantes outrora subverteram a ordem da natureza; o Senhor acentuou e penalizou com o dilúvio. Por essa culpa o Senhor ordenou que a terra ficasse sem habitante ou fruto (Test. de Naf. 3,4-5).

Como percebemos, o tema da transgressão de fronteiras é retomado negativamente e como gerador de desordem.

Oráculos Sibilinos. São um conjunto de oráculos, comuns no Mundo Antigo¹²⁰, produzidos por uma sibila, uma profetiza inspirada que prevê o futuro¹²¹. A obra toda é composta por doze livros escritos da metade do segundo século a.C. até o sétimo século d.C.¹²²

No primeiro livro, de origem judaica com inserções cristãs, que pode ser proveniente da Ásia Menor, há a tradução do Mito dos Vigilantes para o centro de sua narrativa. O primeiro oráculo inclui uma revisão da primeira história bíblica (Ora. Sib. I, 5-85) e, quando

¹¹⁹ VANDERKAM, *Enoch, a Man for All Generations*, p. 147.

¹²⁰ COLLINS, J. J. *Sibylline Oracles: A New Translation and Introduction*. In: CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha...* v. 1, p. 317.

¹²¹ COLLINS, *Sibylline Oracles...* p. 317.

¹²² Para uma introdução para cada livro, ver COLLINS, *Sibylline Oracles...* p. 329-472.

chega à segunda geração, os Vigilantes aparecem. De acordo com o texto, Deus forma a segunda geração “dos mais justos homens restantes”. Aí entra a citação dos Vigilantes:

Estes [a segunda geração] estavam preocupados com atos justos, nobre atividade, orgulhosa honra e sabedoria inteligente. Eles tinham práticas habilidosas de todo o tipo, descobriam invenções para suas necessidades. Um deles descobriu como cultivar a terra com arado, outro, carpintaria, outro se ocupava com a navegação, outro astronomia e adivinhação pelos pássaros, outros medicina, novamente outro mágica. Cada um se ocupava com aquilo que lhes interessava; Vigilantes empreendedores, os quais receberam este apelo por que eles tinham uma mente inquieta. Eles eram poderosos, de grande estatura, mas, apesar disso, eles foram para a pavorosa casa do Tártaro, presos por correntes inquebráveis, para retribuir-lhes, o Geena terrível, altíssimo, eterno fogo (Ora. Sib. I, 89-103).

No texto os Vigilantes são empreendedores e curiosos. No início da narrativa as descrições parecem favoráveis, no entanto, depois tomam caráter negativo. Mesmo assim, muitas imagens do mito dos anjos são lembradas, em especial os ensinamentos e a prisão nas regiões caóticas ou infernais (Geena ou Tártaro). A obra revela a confluência dos textos da tradição enoquita, as traduções na semiosfera judaica em encontros semióticos com o mundo helênico. O tema da desordem e a prisão dos seres angélicos, os quais ganham peso de terror e desordem, impregna-se nos textos da cultura, estruturando o mundo e servindo de modelo para as enunciações.

*Textos de Qumran*¹²³. Como se tem visto na hipótese do movimento enoquita, Qumran seria o ápice da construção da memória cultural judaica, pois preserva os textos da tradição enoquita em uma espécie de biblioteca, o que revela como essas tradições se tornaram monumentais, formando a memória cultural de onde os textos-discursos neotestamentários fariam suas traduções e leriam os textos da história do profeta de Nazaré e as primeiras experiências do judaísmo cristão.

O próprio livro de 1 Enoque tem muitas cópias entre os manuscritos de Qumran. Em aramaico foram encontrados onze fragmentos, o que mostra o valor do enoquismo entre os textos de Qumran¹²⁴ — com exceção do Livro das Parábolas¹²⁵. Do Livro Astronômico, por

¹²³ Para a citação dos textos de Qumran será usada a edição de GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Cambridge: Brill; Eerdmans, 2000. 2 v.

¹²⁴ A estes é acrescentado mais um grupo de fragmentos. Recentemente, depois das provas da impossibilidade da afirmação sobre a existência de pedaços de manuscritos em grego do Novo Testamento na caverna 7 de Qumran, os pesquisadores Wilhelm Nobe (em 1988) e Émile Puech (em 1995) descobriram que, na verdade, os pequenos textos em 7Q são fragmentos gregos da obra de 1 Enoque do séc. I a.C., especificamente da Epístola de Enoque. Posteriormente, em 1997, o americano Ernest A. Muro mostrou que os fragmentos da caverna 7 formavam um único e longo manuscrito. Por isso, desde então se confirma que os sete fragmentos da caverna 7 (7Q4.1, 7Q8, 7Q12, 7Q14, 7Q4.2, 7Q11 e 7Q13) formam um manuscrito classificado como *pap7QEn*, que contém, em grego, os textos de 1 Enoque 103,3-8, 12; 98,11 ou 105,1 e 103,15. Assim sendo, a perspectiva da presença da tradição de Enoque em Qumran aumenta, pois não falamos mais de onze testemunhas textuais

exemplo, foram encontradas quatro cópias em lugares diferentes. Um fato intrigante para os pesquisadores é a presença de onze cópias do Livro dos Gigantes (1Q23; 2Q26; 4Q203; 4Q530-3; 6Q8)¹²⁶. Essa obra não estaria na coleção etíope, segundo Sacchi, Milik e Díez Macho, porque tem a audácia de afirmar o arrependimento de Semiaza e dos anjos caídos, que em outro lugar aparecem como condenados e sem perdão. Sua heterodoxia levou o Livro das Parábolas a ficar fora de seu lugar¹²⁷. Se é possível falar em uma comunidade de Qumran¹²⁸, pode-se também pensar em uma biblioteca que preservava — como é comum nas bibliotecas — a formação de memória cultural.

Documento de Damasco. O CD é de grande importância para a compreensão da história de Qumran. Segundo Boccaccini, ele representa os momentos pré-sectário e sectário da comunidade. Segundo o pesquisador italiano, temos nesse texto o estágio imediatamente precedente à vida sectária em Qumran. Ou seja, um documento que serve de ligação entre o grupo maior essênio/enoquita e os sectários de Qumran¹²⁹ e uma amostragem do que poderia ser parte da memória cultural da tradição judaica do período por ele coberto. O Documento de Damasco, além de considerar a autoridade do livro Jubileus (CD 16,3)¹³⁰, faz uma citação direta do Mito dos Vigilantes. Ele cita a história dos Vigilantes no curso da admoestação para andar nos perfeitos caminhos do Senhor, servindo-se dessa história como um exemplo negativo:

Agora, pois, filhos meus, escutai-me e eu abrirei vossos olhos para que vejais e compreendais as obras de Deus, para que escolhais aquilo que lhe compraz e rejeiteis o que odeia, para que caminhéis perfeitamente por todos os seus caminhos e não vos deixeis arrastar pelos pensamentos da inclinação culpável e dos olhos luxuriosos. Pois muitos se extraviaram por estas coisas; heróis valorosos

qumrânicas de 1 Enoque, mas doze (11 fragmentos em aramaico na caverna 4 e 1 em grego na caverna 7). Portanto, temos a prova da presença também da tradição grega de Enoque e, talvez, de um corpo de textos gregos enoquitas na comunidade do Mar Morto. FLINT, P. W. The Greek Fragments of Enoch from Qumran Cave 7. In: BOCCACCINI, *Beyond Enoch And Qumran Origins...* p. 224-233.

¹²⁵ Livro Astronômico (4Q208-11); Livro dos Vigilantes (4Q201,202); combinação do Livros dos Sonhos e do Livros dos Vigilantes (4Q201,202). 4Q204 tem fragmentos do Livros dos Vigilantes, Livro dos Sonhos, Epístola de Enoque e do Livro de Noé (1 Enoque 104-107). Ainda há outros fragmentos do Livro dos Sonhos (4Q207) e da Epístola de Enoque (4Q212).

¹²⁶ COLLINS, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls...* p. 22. Para uma exposição detalhada do Livro dos Gigantes, ver GARCÍA MARTÍNEZ, *Qumran and Apocalyptic...* p. 97-115.

¹²⁷ DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, p. 20

¹²⁸ Outras hipóteses são propostas, as quais dizem ser Qumran uma fortaleza, uma vila ou um centro de passagem. Para a ideia de uma fortaleza, ver GOLP, Norman. *Who Wrote the Dead Sea Scrolls?* New York: Scribner, 1995. Segundo Golp, os manuscritos de Qumran pertenciam a uma biblioteca de Jerusalém antes do cerco em 68-70 d.C. Para a hipótese de que Qumran era um lugar de parada na rota comercial, ver CROWN, A. D.; CANSDALE, L. Qumran: Was it an Essene Settlement? In: *Biblical Archaeology Review*, v. 20, n. 5, p. 73-78, 1994.

¹²⁹ BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis...* p. 128.

¹³⁰ COLLINS, *Seers, Sibyls...* p. 291.

sucumbiram por sua causa desde tempos antigos até agora. Por ter caminhado na obstinação de seus corações *os Vigilantes dos céus caíram*; por ela se enredaram, pois não observaram os preceitos de Deus. O mesmo que caíram seus filhos, cuja altura era como a dos cedros e cujos corpos eram como montanhas. Toda carne que havia na terra seca pereceu e foi como se não houvera existido, por ter feito seus caprichos e não ter observado os preceitos de seu criador até que sua ira se acendeu contra eles (CD-A, Col. II: 14-21).

O texto cita a queda dos Vigilantes e coloca-a no contexto pré-diluviano (CD, Col. III, 1), como acontece na narrativa de 1 Enoque 6-11. A história inclui os Vigilantes e seus enormes filhos que se tornaram um elemento de persuasão moral e desordem cósmica, pois deflagram o caos por não se adequarem aos preceitos da ordem divina. Segundo Vanderkam, esse seria o propósito da versão dessa história no antigo folheto enoquita¹³¹. Por ser um texto com muitas cópias em Qumran, podemos perceber o quanto o mito foi importante e como foi representativo na formação da memória cultural.

Período da Criação (4Q180-4Q181). Outro texto em que temos a presença de 1 Enoque e suas imagens de queda e desordem é 4Q180 como também 4Q181. O primeiro se inicia com o “Peshier concernente aos períodos feitos por Deus” (Frag. I. 1), os quais Deus estabeleceu. E tudo foi escrito em tábuas celestes (Frag. I. 3). Logo em seguida menciona a geração de Noé, Sem e Abraão. Nesse contexto, o mito é citado:

Interpretação (פֶּשֶׁר) sobre Azazel (אַזַּזֶּל) e os Anjos que [foram às filhas dos homens] [e] geraram delas gigantes. E sobre Azazel [que os extraviou no erro] [para amar] a iniquidade e para fazê-los herdar a maldade todos os seus pe[ríodos, para destruição] [pelo zelo] dos juízos e o juízo do conselho de [...] (4Q180 Frag. 1,1-10)¹³².

O uso da forma *peshier* para interpretar o mito enoquita dos anjos caídos pressupõe certa autoridade do Livro dos Vigilantes na comunidade de Qumran¹³³. A forma como está escrito o termo Azazel (Asael) no fragmento pode demonstrar a influência da expressão de Lv 16¹³⁴.

4Q181 traduz a tradição do mito e a coloca juntamente com os signos da geração de Abraão: “[a Abraão até que ele gerou Isaque; [as dez gerações. Azazel e os anjos que foram] [às filhas de] homem e geraram delas gigan[tes...]” (4Q181 Frag. 2,1).

Gênesis Apócrifo (1QapGn). Os pergaminhos desse texto chegaram até nós em péssimas condições. Durante décadas, esporadicamente, algumas letras foram decifradas por

¹³¹ VANDERKAM, *Enoch, a Man for All Generations*, p. 122.

¹³² GARCÍA MARTÍNEZ; TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, v. 1.

¹³³ REED, *Fallen Angels and the History of Judaism...* p. 98.

¹³⁴ VANDERKAM, *Enoch, a Man for All Generations*, p. 123.

meio de avançadas técnicas fotográficas. Contudo, a maioria da composição é irre recuperável¹³⁵. O texto em aramaico, além de recontar as histórias de Gênesis, menciona o episódio dos Vigilantes conectado ao nascimento de Noé, que por ser uma criança muito especial, seu pai Lameq suspeitou não ser seu filho, mas dos Vigilantes:

Então pensei em meu coração que a concepção era obra dos Vigilantes, e a gravidez dos Santos, e pertencia aos Gigan[tes] e meu coração se transformou em meu interior por causa desta criança. *Vacat*. (1QapGn Col. II, 1-2).

O autor relata a frustração da esposa de Lameq por causa da acusação de infidelidade. Ela responde dizendo que vinha dele a semente daquela gestação (Noé) e não de algum estrangeiro, Vigilante ou filho do céu (1QapGn Col. II, 12-17). Em sua defesa ocorre a ideia de anjos terem relações com mulheres. Essa amostragem deixa clara a presença das imagens do mito de 1 Enoque na semiosfera judaica.

Livro dos Gigantes. O livro constitui um grupo de narrativas sobre a atividade e futuro dos filhos dos Vigilantes com as filhas dos homens. Em Qumran foram encontradas somente partes dessa obra, já conhecida pelos fragmentos de um livro com esse mesmo nome no maniqueísmo¹³⁶, uma religião que possuía elementos da fé judaica, zoroastra e cristã. Segundo Vanderkam, o fundador do maniqueísmo, Mani (216-277 d.C.), revisou o Livro dos Gigantes judaico para a sua própria edificação e a de seus seguidores¹³⁷.

O texto possui algumas idiossincrasias, por exemplo, os gigantes sonham e Semiaza é requisitado para interpretar (4Q530 Col. II, 3-6). Nesse mesmo texto o próprio Enoque é convocado para interpretar o sonho (Col. II, 14-23). Essas particularidades mostram ser essa obra um texto autônomo e não uma cópia do livro de 1 Enoque¹³⁸. Todavia, como tradutora da tradição de Enoque a obra se baseia na história dos Vigilantes de 1 Enoque 6-16, mudando o foco da primeira geração dos pecadores (Vigilantes), voltando-se para os seus filhos: os gigantes. Portanto a presença do Mito dos Vigilantes é nítida. Sem essa narrativa de 1 Enoque

¹³⁵ VANDERKAM, James C. *The Dead Sea Scrolls Today*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

¹³⁶ NICKELSBURG, *1 Enoch*... p. 172.

¹³⁷ VANDERKAM, *Enoch, a Man for All Generations*, p. 125. Logo na década de 1970, na edição dos fragmentos da caverna 4, 4Q203 já era identificado como o texto-base que serviu a Mani, que tinha como título, em Medo-Persa, *Kawân*, “Os Gigantes”. Ver GARCÍA MARTÍNEZ, *Qumran and Apocalyptic*... p. 98.

¹³⁸ Para uma proposta de reconstrução do Livro dos Gigantes, ver STUCKENBRUCK, L. The Sequencing of Fragments Belonging to the Qumran Book of Giants: An Inquiry into the Structure and Purpose of an Early Jewish Composition. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, n. 16, p. 3-24, 1997.

seria impossível entender o conteúdo mítico dos textos fragmentários do Livro dos Gigantes encontrados em Qumran¹³⁹.

2 *Baruc*. O apocalipse siríaco de Baruc (2 Baruc) se insere narrativamente no período da destruição do primeiro templo (587 a.C.), mas foi redigido depois da queda do segundo templo (70 d.C.)¹⁴⁰, na Palestina¹⁴¹. Por mais que Collins afirme que 2 Baruc ignora a origem do mal descrita pelo Mito dos Vigilantes, ele admite a presença na obra de um sumário da narrativa dos anjos caídos¹⁴², confirmando a importância do mito dos anjos que coabitam com mulheres. A citação está no bloco 53,1-74,4, no qual Baruc tem a visão de uma nuvem de onde águas claras e escuras, de maneira alternada, são derramadas. O mito aparece especificamente no capítulo 56:

O que poderia, porém, ser mais tenebroso e hediondo que estas coisas? Esse é o princípio das águas negras que você viu, e dessas águas negras novamente a escuridão nasceu, e uma escuridão muito escura se originou. E para aquela que já era um perigo para si foi também um perigo para os anjos. Porque eles foram criados naquele tempo com livre-arbítrio. E alguns deles desceram e se misturam com mulheres. Naquele tempo, os que agiram dessa maneira foram atormentados em prisões. Contudo, o restante da multidão dos anjos, inumeráveis, contiveram-se. E os que viviam sobre terra pereceram juntamente por meio das águas do dilúvio. Aquelas eram as primeiras águas negras (2 Baruc 56, 7-16)¹⁴³.

Percebe-se a presença da descrição de imagens do caos na citação das águas, que poderiam ser as primordiais, e da liberdade dos anjos, detalhe que não está diretamente exposto, mas pode ser um eco do juramento dos anjos no monte (1 Enoque 6), pois nesse episódio há um quadro de escolha e liberdade¹⁴⁴. Mesmo não tendo um papel essencial em 2 Baruc¹⁴⁵, é possível notar a existência da tradução dos textos enoquitas e a presença da instauração de caos nos movimentos de transgressão de fronteiras e estabelecimento de ordem em seu aprisionamento. Transgressão, caos e prisão são traduzidos no texto dentro do encontro de textos e na semiose há a existência de novos textos na tessitura da semiosfera judaica.

2 *Enoque*. Também conhecido como *Enoque Eslavo* ou *Livro dos Segredos de Enoque*, é um pseudoepígrafo judaico que narra o rapto de Enoque para o céu, onde, entre

¹³⁹ REED, *Fallen Angels and the History of Judaism...* p. 100.

¹⁴⁰ KLIJN, A. F. J. 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha...* v. 1, p. 615.

¹⁴¹ KLIJN, 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch... p. 617.

¹⁴² COLLINS, *Seers, Sibyls...* p. 297.

¹⁴³ KLIJN, 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch... p. 641.

¹⁴⁴ VANDERKAM, *Enoch, a Man for All Generations*, p. 155.

¹⁴⁵ Contudo, Charles acredita haver pelo menos onze referências a 1 Enoque em 2 Baruc. Ver CHARLES, R. H. *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford: Clarendon, 1913. v. 2, p. 174.

outras coisas, foi-lhe dado conhecer os segredos da criação, os fundamentos dos astros, a medida do tempo, a origem dos fenômenos meteorológicos, o futuro dos homens depois da morte, o papel dos espíritos no governo do mundo e suas funções no trono de Deus, bem como o futuro da humanidade depois do dilúvio¹⁴⁶. O texto completo somente se encontra em língua eslava e alguns fragmentos, em copta¹⁴⁷. Vanderkam, entretanto, supõe ser ele composto em hebraico e traduzido de uma versão grega¹⁴⁸. Sua datação é um enigma, mas para maioria dos pesquisadores o texto foi concluído no final do 1º séc. d.C.¹⁴⁹

2 Enoque traduz a tradição de 1 Enoque, gerando um novo texto que se insere na formação das textualidades da cultura judaica. No texto, como veremos, os Vigilantes são chamados de Grigori, palavra que o tradutor eslavo preservou em grego, e o líder dos anjos da rebelião é Satanael.

Enoque, depois de passar por quatro seções celestiais, nas quais contemplou fenômenos astronômicos (primeira), trevas e anjos aprisionados e tristes (segunda), o paraíso e o lugar de tormento (terceira), assim como fenômenos astronômicos (quarta), viu os Grigori, que tinham feição triste. Nessa parte encontramos o Mito dos Vigilantes:

Por que estão tão tristes, e seus rostos tão compungidos e suas bocas taciturnas, e por que não há serviço neste céu? E me responderam os dois varões: — Estes são os Grigori que se apostaram do Senhor — duzentos miríades no total — juntamente com seu príncipe Satanael, e os que seguiram seus passos se encontram agora acorrentados numa esfera negra no segundo céu. Estes são os que desceram do trono do Senhor para terra, um lugar chamado Hermón, onde fizeram a promessa em cima do monte Hermón, manchando a terra com suas transgressões. As filhas dos homens cometeram muitas abominações em todas as épocas deste século, violando as leis, misturando-se [com eles] e gerando os grandes gigantes, os monstros e a grande iniquidade. E por essa razão [o Senhor] os condenou em um grande juízo, enquanto eles choram por seus irmãos e esperam sua confusão no grande dia do Senhor. Então disse aos Grigori: — Eu vi seus irmãos e suas obras, seus tormentos e suas orações; eu roguei também por eles, mas Deus os condenou [a estarem] debaixo da terra até o fim da terra e céu para sempre (2 En 7,4-10)¹⁵⁰.

A narrativa revela, em seu nível discursivo, as memórias com as quais dialoga e a partir das quais constrói o seu enunciado. Como um microcosmo da semiosfera judaica, ela manifesta a presença dos textos que compõem a memória comum e a estratégia de tradução para a

¹⁴⁶ OTERO, A. Santos. Livro de los Secretos de Henoc (Henoc Eslavo). In: DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, p. 150.

¹⁴⁷ ANDERSEN, F. I. 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha...* v. 1, p. 92.

¹⁴⁸ VANDERKAM, *Enoch, a Man for All Generations*, p.158.

¹⁴⁹ ANDERSEN, 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch... p. 94-95.

¹⁵⁰ OTERO, Livro de los Secretos de Henoc (Henoc Eslavo), p. 169. Na tradução do OTP, o texto está referenciado em 18,1-7. Cf. ANDERSEN, 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch... p. 131-132.

formação de seus textos: “se encontram agora acorrentados numa esfera negra no segundo céu” (...); “Eu vi seus irmãos e suas obras, seus tormentos e suas orações; eu roguei também por eles, mas Deus os condenou [a estarem] debaixo da terra até o fim da terra e céu para sempre”. Encontramos a prisão dos causadores de caos, mas há também o céu, e não somente o fundo da terra, como lugar de seu cárcere. A topografia imaginária enoquita está bem estabelecida nos textos da memória cultural judaica; 1 Enoque ganha caráter de cânon da cultura, suas imagens e visão de mundo estruturam o discurso sobre a realidade e os textos traduzem-no como o faz 2 Enoque. O texto como microcosmo da cultura revela a presença do Mito dos Vigilantes, impregnado com seus conceitos e imagens, na semiosfera judaica refletida em 2 Enoque.

Filo de Alexandria e Flavio Josefo. Na semiosfera judaica temos ainda a presença do Mito dos Vigilantes por conta de dois importantes autores da sua tradição: Filo de Alexandria e Flávio Josefo. O primeiro era um judeu-helenista de Alexandria que interpretava alegoricamente os textos do Antigo Testamento. Segundo Vanderkam, “o método e os resultados demonstram que Filo não leu o texto de Gênesis da mesma maneira como fizeram os autores da tradição de Enoque”¹⁵¹. Contudo, como afirma Archie T. Wright, Filo tenta corrigir as interpretações feitas ao livro de Gênesis, como a da tradição enoquita¹⁵². Por isso confirma o conhecimento do mito. Tal como afirma J. P. Martín, “os judeus alexandrinos receberam essa tradição e trataram de interpretá-la”¹⁵³. Percebemos a presença da tradição do Mito dos Vigilantes no mosaico da semiosfera judaica no mundo literário judaico-alexandrino em outra obra próxima à de Filo, no livro *Sabedoria de Salomão* ou *Sabedoria*. Nesse texto, no capítulo 14, o autor fala sobre a navegação e a proteção de Deus. Em 14,6 ele relembra o episódio em que um grupo de pessoas foi salvo por uma jangada: “Assim, nas origens, quando pereciam *os gigantes* orgulhosos, a esperança do mundo refugiou-se numa jangada e, dirigida por sua mão, conservou para o futuro uma semente de geração”.

¹⁵¹ VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man for All Generations*, p. 148. Por isso discordo de Anderson Dias de Araújo, que afirma encontrar em Vanderkam a negação do conhecimento do Mito dos Vigilantes, pois declarar que Filo não leu o texto de Gênesis como a tradição de Enoque não quer dizer, necessariamente, que não conheceu. Cf. ARAÚJO, Anderson Dias. *Anjos Vigilantes e mulheres desveladas: uma relação possível em 1 Coríntios 11,10?* 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Universidade Metodista de São Paulo, 2009, p. 22.

¹⁵² WRIGHT, A. T. Some Observations of Philo's De Gigantibus and Evil Spirits in Second Temple Judaism. *Journal for the Study of Judaism*, v. 36, n. 4, p. 480, 2005.

¹⁵³ MARTÍN, J. P. Alegoría de Filón sobre los ángeles que miraron con deseo a las hijas de los hombres. *Circe. Instituto de Estudios Clásicos*, n. 7, p. 272, 2002.

No texto *De Gigantibus*, Filo primeiramente cita o texto de Gn 6,2, chamando os הַגִּימֹת de *anjos de Deus* para depois fazer a interpretação (cap. II, versos 6-7)¹⁵⁴. No texto ele diz que aqueles seres que os filósofos chamam de demônios (anjos/filhos de Deus), Moises chama de anjos¹⁵⁵. Sua leitura como “anjos de Deus” concorda com a interpretação mitológica disseminada na literatura hebraica canônica, assim como na não canônica¹⁵⁶. Percebemos, então, o encontro do texto de Gênesis com as interpretações da tradição de Enoque. Em sua obra *Questões em Gênesis*, no livro I, Filo pergunta sobre a origem dos gigantes e se refere à ideia de serem filhos de anjos com mulheres (I. 92)¹⁵⁷. O texto não parece aludir somente a mitos gregos, mas a narrativas judaicas com essa temática. Assim sendo, temos aqui outra referência de Filo ao mito de anjos que caem do céu para procriarem com mulheres humanas.

A obra *Antiguidade Judaica*, de Flávio Josefo, terminada em 93 d.C., que narra a história universal dos primórdios adâmicos até os dias do autor com propósitos propagandistas, traduz para dentro de si as imagens do Mito dos Vigilantes (Livro I, cap. 3, 1). A história dos anjos aparece no seu texto no contexto da exposição sobre as sete gerações que creram no Senhor, mas que depois se desviaram para os vícios. O texto afirma que muitos anjos de Deus se juntaram a mulheres e geraram filhos, que se mostraram insolentes¹⁵⁸.

Depois dessas observações, pode-se afirmar a presença de temas que reportam ao Mito dos Vigilantes em muitas obras judaicas, as quais cobrem um grande período. Por isso podemos supor com mais segurança a importância das narrativas enoquitas para a semiosfera judaica e sua perpetuação como cânon dessa cultura.

3.1.1. Enoque na textualidade da cultura cristã

Depois de observada a importância da tradição de Enoque na semiosfera judaica, em especial do judaísmo do segundo templo, percebe-se 1 Enoque como cânon da cultura judaica. Esse texto permanece no movimento que tem Jesus como fonte de inspiração e nas suas

¹⁵⁴ YONGE, C. D. *The Works of Philo Complete and Unabridged*. Peabody: Hendrickson, 1961.

¹⁵⁵ YONGE, *The Works of Philo...* p. 185.

¹⁵⁶ MARTÍN, Alegoría de Filón... p. 274.

¹⁵⁷ YONGE, *The Works of Philo...* p. 810. Feldman faz referência a essa obra de Filo para falar sobre o Mito dos Vigilantes em Flávio Josefo. Cf. FELDMAN, Louis H. *Judean Antiquities 1-4: Translation and Commentary*. In: MASON, Steve (ed.). *Flavius Josephus Translation and Commentary*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. v. 3, p. 26.

¹⁵⁸ FELDMAN, *Judean Antiquities 1-4...* p. 26. Em outra tradução, injustos. Cf. JOSEPHUS, F.; WHISTON, W. *The Works of Josephus: Complete and Unabridged. Includes Index*. Peabody: Hendrickson, 1996.

reapropriações. O(s) cristianismo(s) é (são) resultado(s) das tradições sobre Jesus em explosão semiótica na semiosfera judaica que se forma no encontro com os textos do mundo romano. Desse modo, podemos encontrar nos discursos dos textos cristãos a presença de 1 Enoque como tradução de memórias em nível diacrônico na cultura em que são traduzidas no que será posteriormente chamado de cristianismo(s).

Aqui estamos mais perto da tessitura da semiosfera judaica que serviu como memória cultural à qual os discursos do Apocalipse de João ativaram para a sua enunciação. Ainda, se encontramos 1 Enoque no cânon da Bíblia do cristianismo etíope, já temos pistas de sua perenização na cultura e entre o conjunto de textos que formam a semiosfera chamada cristianismo. Por isso, faz-se necessário observar os textos do Novo Testamento para perceber como eles refletem a presença de 1 Enoque na cultura e suas traduções na semiosfera judaica.

Para o Novo Testamento, como aceitam muitos pesquisadores, a tradição de Enoque é imprescindível. Em 1912, na introdução de sua tradução para o inglês do livro de 1 Enoque, Charles apresenta especulações de uma dependência simplesmente literária¹⁵⁹. Vanderkam faz uma sensata crítica a esse trabalho:

Charles encontra dois tipos de evidência nos escritos do Novo Testamento: passagens em que sua fraseologia ou ideia dependem ou são ilustrativas de passagens relacionadas a *1 Enoque* e doutrinas de *1 Enoque* que poderiam ter moldado os ensinamentos do Novo Testamento. Mas essa lista é enganosa porque somente um pequeno número de seus paralelos soma sérios candidatos para direta ou até indireta influência (...). Charles pode ter acertado ao afirmar que alguns escritos do Novo Testamento foram influenciados por 1 Enoque, mas somente em alguns casos podemos dizer com confiança que de alguma forma o Novo Testamento apresenta influência dos itens ou temas de 1 Enoque¹⁶⁰.

A crítica de Vanderkam é bastante pertinente, mas se limita a perceber os exageros das citações para observação de dependência literária. Todavia, as pesquisas continuaram desde os trabalhos de Charles e novas conclusões surgiram a respeito das claras lembranças da tradição de Enoque nos textos neotestamentários¹⁶¹. Nos autores citados há um senso comum de que a tradição enoquita teve grande apreço nas comunidades cristãs, a ponto do primeiro livro de Enoque estar na lista dos textos canônicos na Igreja de língua etíope, na qual foram preservados os cinco livros da coleção de 1 Enoque.

¹⁵⁹ Cf. CHARLES, *The Book of Enoch or 1 Enoch*, em especial o capítulo “The Influence of *1 Enoch* on the New Testament”. Em sua obra de dois volumes, com tradução e introdução à literatura apócrifa e pseudepígrafa do Antigo Testamento, na p. 182 do volume II, onde apresenta o livro de 1 Enoque, ele acrescentou ao tópico citado o intitulado como “Influence on New Testament Doctrine”, no qual mostra outros tipos de influências.

¹⁶⁰ VANDERKAM, *Enoch, a Man for All Generations*, p. 170.

¹⁶¹ Ver, por exemplo, a tese doutoral de A. Reed, já citada neste trabalho (*Fallen Angels and the History of Judaism*) e a de Nickelsburg (*1 Enoch: a Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108*).

Temos a presença das narrativas de 1 Enoque na formação dos textos neotestamentários, além do Apocalipse de João, nos seguintes textos.

Epístola de Judas. Como disse Nickelsburg, “a Epístola de Judas tem especial aproximação com o enoquismo e outras tradições não canônicas”¹⁶². R. Bauckham é mais incisivo e afirma que o autor dessa obra poderia pertencer a um ciclo apocalíptico da Palestina¹⁶³. Nos versículos 14-15, nos quais a epístola fala de uma profecia de Enoque, há uma citação direta de 1 En 1,9:

É também contra estes que profetizou Enoque, o sétimo depois de Adão, dizendo:
Eis que vem o Senhor com seus santos exércitos exercer o julgamento universal e convencer todos os ímpios de todas as suas impiedades criminosas e de todas as palavras insolentes que os pecadores ímpios proferiram contra ele.

A citação do texto mostra seu caráter de perenidade¹⁶⁴. Ao ser tratado como categoria de “profecia” (προφητεύσεν), mostra-se perpetuado na cultura e tem valor de cânon da cultura. Por esse motivo, deixa de ser um texto da memória comunicativa para ganhar peso de memória cultural. Assim, na semiosfera judaica, esse texto está presente e serve como memória comum para a interpretação dos textos sincrônicos da cultura.

No verso 6, no contexto das punições divinas¹⁶⁵, o texto diz o seguinte: “os anjos que não tinham mantido sua posição, mas tinham abandonado sua morada, ele os mantém eternamente acorrentados nas trevas para o julgamento do grande dia”. O verso está inserido no enunciado construído em relação dialógica polêmica com discursos e práticas mais liberais de seus enunciatários, previstos pelo ato da enunciação (v.4). Há a apresentação de falsos mestres, que tinham livre circulação na comunidade, a ponto de participarem das festas do ágape (v.14). E sem medir as palavras, o autor metralha acusações e duras críticas contra os tais enganadores (v. 8, 10, 11, 12, 13,16). O *eu* do enunciado se mostra inconformado com o tratamento dado às potestades ou seres angelicais: “Do mesmo modo, essas pessoas, levadas por seus devaneios, mancham a carne, desprezam o senhorio de Deus e insultam as

¹⁶² NICKELSBURG, *I Enoch*... p. 86

¹⁶³ BAUCKHAM, R. Jude, Epistle of. In: FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, p. 1102.

¹⁶⁴ Para mais detalhes da relação entre a Epístola de Judas e 1 Enoque, ver CHARLES, J. Daryl. Jude's Use of Pseudepigraphical Source-Material as Part of a Literary Strategy. *New Testament Studies*, n. 37, p. 130-145, 1991.

¹⁶⁵ Segundo Vanderkam, no Documento de Damasco, Test. de Naf. e Test.Ben., Sodoma é mencionada em conexão com os temas de Enoque. Ver VANDERKAM, *Enoch, a Man for All Generations*, p. 171.

potestades/autoridades (seres gloriosos)” (v.8). Nesse ponto, o enunciado organiza seu texto a partir do conjunto de *memórias do dizer*¹⁶⁶.

A pequena epístola inicia sua exortação ilustrativa no verso 5, uma introdução que ativa memórias de perversão bem conhecidas: “desejo, porém, vos lembrar...” (v.5). O texto pressupõe o conhecimento dos enunciatários, especialmente por usar o verbo *hupomimnesko* (lembro, recordo, faço alguém lembrar). O autor começa com a experiência do êxodo egípcio, pelo qual Deus salvou os fiéis e fez perecer os infiéis (v.5). Depois desse doloroso exemplo, ele usa outra ilustração: os anjos que não conservaram a sua dignidade e abandonaram sua moradia (v.6). Na continuidade da argumentação, ele diz que os mesmos agora estão presos em cadeias eternas debaixo da escuridão para o juízo do grande dia (v.6). No verso 7 ele dá continuidade à presença das narrativas de 1 Enoque, mas em explosão de sentido por conta do seu encontro com outros textos da semiosfera judaica: “como Sodoma, Gomorra e as cidades ao redor, da mesma maneira destes que se prostituíram e seguiram atrás de carne (natureza) diferente, foram postos como exemplos, colocados debaixo da condenação do fogo eterno”¹⁶⁷. No texto, o pronome demonstrativo destes (*toutois*) faz referência aos anjos anteriormente citados, porque concordam sintaticamente. Assim, as experiências dos anjos rebeldes e de Sodoma e Gomorra são usadas comparativamente para servirem de exemplos de erros no âmbito sexual, ou seja, o mal de se prostituir (*ekporneusasai*) — um detalhe: essa prostituição é com outra carne ou natureza diferente (*hetéras*)¹⁶⁸. Em suma, temos a imagem de seres angelicais rebeldes que deixaram seu lugar de origem e caíram em prostituição, e por causa disso estão presos na escuridão, guardados para o julgamento final.

O enunciado desse texto se mostra como microcosmo do todo da semiosfera, a presença do movimento de caos e destruição das fronteiras do céu (não mantendo a posição, abandonando sua morada) e a nova organização do cosmos. Tais imagens são próprias do mundo construído discursivamente pelo 1 Enoque, tornado cânon da cultura. Sua presença na memória comum fez possível a elaboração do discurso do texto de Judas, o qual traduz outros textos na explosão dos encontros semióticos.

¹⁶⁶ Para uma apresentação do conceito de “memória do dizer”, cf. ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.

¹⁶⁷ Tradução literal.

¹⁶⁸ KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1995, c1985. v. 2, p. 702.

Epístolas Petrinas. Na semiosfera os textos circulam nos seus encontros, formando um conjunto de textos novos que estão em movimento. Em 1 Pedro encontramos uma mesma visão de mundo apocalíptica de 1 Enoque¹⁶⁹. 1 Pd 3,18-20 afirma que Jesus “foi pregar aos espíritos em prisão, aos rebeldes de outrora, quando se prolongava a paciência de Deus nos dias em que Noé construía a arca, na qual poucos, isto é, oito pessoas foram salvas pela água”. Esses textos têm sentido porque pressupõem um conhecimento partilhado de memórias comuns nas quais os espíritos em prisão não são espíritos humanos, mas seres angelicais¹⁷⁰. O fato de ir pregar (πορευθεὶς ἐκήρυξεν) se refere a subir e anunciar a seres aprisionados e rebeldes. Esses seres estão em relação com o dilúvio e provavelmente mostram como 1 Enoque está presente no cânon da cultura e aparece como parte da memória cultural que esse texto pressupõe. Por isso J. Elliott faz a seguinte afirmação, em uma perspectiva mais histórico-crítica:

A descrição de Jesus Cristo e sua atividade pós-morte em 1 Pd 3,18-22, eu sustento, que faz claro uso dos temas e linguagem contidos em 1 Enoque 6-16, descrevendo Cristo como uma figura de Enoque ascendendo ao céu e anunciando a condenação para os espíritos angélicos punidos e aprisionados dos tempos de Noé¹⁷¹.

O texto petrino está em espaço-tempo sincrônico e, para organizar seu texto, assimila as memórias diacrônicas. Estas se encontram como óculos para o ato hermenêutico da cultura, por meio da qual se formam novos textos com preocupações cristológicas. Assim sendo, o conteúdo da mensagem não é o *kerigma* de salvação como mensagem básica cristã, mas o anúncio de condenação à luz da tradição enoquita.

¹⁶⁹ NICKELSBURG, *I Enoch*... p. 85. Não temos condições de discutir aqui as questões de autoria e datação dessa epístola. Para uma análise sociológica dessa carta, ver ELLIOTT, J. H. *Um lar para quem não tem casa*: introdução sociológica à primeira carta de Pedro. São Paulo: Paulinas, 1985. Elliott diz que 1 Pedro teve sua redação com propósitos sociais, de caráter preservativo e, ao mesmo tempo, gerando esperança sócio-histórica para um grupo de peregrinos (*paroikoi/parepidemoi*) na Ásia Menor que vivia uma perseguição não institucional. Ver também ELLIOTT, J. H. *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2008 (The Anchor Bible 37B). Contudo, nesses trabalhos Elliott não valoriza a cosmovisão apocalíptica presente na carta. Para uma visão na qual o apocalipsismo é levado em conta e representa uma fase mais recente da tradição da carta, ver TERRA, Kenner R. C. Um lar (celestial) para quem não tem casa: uma história da tradição de 1 Pedro. *Âncora: Revista Digital de Religião*, v. 4, ano 2, 2008; TERRA, K. R. C. Comunidade apocalíptica de 1 Pedro: o sofrimento como anúncio consolador escatológico. In: REIMER, H.; VALMOR, Silva. *Libertação-liberdade: novos olhares*. Contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 219-227; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Como ler as cartas de Pedro: o evangelho dos sem-teto*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

¹⁷⁰ ELLIOTT, *1 Peter: A New Translation*... p. 697. Para uma crítica à interpretação feita por Agostinho, e aceita na Idade Média, de tratar esses espíritos como almas humanas que morreram durante o dilúvio, ver HIEBERT, D. Edmond. The Suffering and Triumphant Christ: An Exposition of 1 Peter 3:18-22. In: *Bibliotheca Sacra*, p. 146-158, 1982.

¹⁷¹ ELLIOTT, J. H. 1 Enoch, 1 Peter, and Social Scientific Criticism. A Review Article on a Major 1 Enoch Commentary. *Biblical Theology Bulletin*, n. 39, p. 41, 2009.

Na mesma carta, em 1 Pd 3,3-4, podemos observar que o discurso petrino pressupõe memórias coletivas da tradição enoquita. Nesse texto, os adornos são colocados em segundo plano para que a modéstia e submissão sejam prioridades:

Não consista o vosso adorno em exterioridade, com tranças dos cabelos, no uso de joias e ouro, nem em trajar vestes finas, mas nas qualidades pessoais internas, isto é, na incorruptibilidade de espírito manso e tranquilo, que é coisa preciosa diante de Deus (1 Pd 3,3)¹⁷².

A pequena epístola de 2 Pedro¹⁷³ está no mesmo contexto dialógico polêmico, com enunciados vistos como falsos enunciados, em relação com a condenação dos falsos mestres (2 Pd 2). Em 2 Pd 2,4 se lê: “pois Deus não poupou os anjos culpados, mas os entregou aos antros tenebrosos do Tártaro, guardando-os para julgamento”. O versículo se situa no mesmo contexto do dilúvio, quando Noé foi poupado.

O capítulo é muito similar a Judas 6, mas acrescenta a ideia do Tártaro (como em 1 Enoque 19,1). Há, em 2 Pedro, o encontro de textos da semiosfera judaico-cristã com os textos da cultura helenista. Nas fronteiras e suas traduções, há imagens helenísticas e o imaginário escatológico judaico¹⁷⁴ em explosão na cultura. O texto gera o encontro dos textos das tradições dos Vigilantes aprisionados, como em Judas, colocando-os no Tártaro da mitologia grega (ex.: Hesíodo [*Teogonia* 715–30]; Homero [*Ilíada* 8.11–19; *Odisseia* 11]). Assim, a história dos Titãs e a tradição dos Vigilantes estão na formação discursiva do julgamento contra os falsos mestres.

Epístolas Paulinas e Deuteropaulinas. Em 1 Tm 2,9-11 é dito algo muito parecido com o que encontramos em 1 Pedro 3,3 sobre a ornamentação. Por isso o texto transita e tem sentido no conjunto de textos da memória coletiva da semiosfera judaica que guarda esses temas. Sem o pressuposto da partilha das narrativas de 1 Enoque esse discurso não teria sentido. O texto diz:

Igualmente quero que as mulheres se vistam decentemente e se enfeitem com modéstia e bom senso. Nada de penteados complicados nem de joias de ouro ou de pérolas nem de vestes luxuosas. Mas que se enfeitem, com boas obras, como convém às mulheres que fazem questão de uma vida piedosa (1 Tm 2,9-11).

¹⁷² NICKELSBURG, *I Enoch*... p. 85.

¹⁷³ É comum se olhar esse texto em relação de dependência com Judas. Cf. BILLINGS, Bradly S. The Angels who Sinned... He Cast into Tartarus (2 Peter 2:4): Its Ancient Meaning and Present Relevance. *The Expository Times*, n. 119, p. 152-157, 2008.

¹⁷⁴ BAUCKHAM, R. J. 2 Peter. In: MARTIN, Ralph P.; DAVIDS, Peter H. (ed.). *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1997.

Em 1 Co 11,10 também percebemos como 1 Enoque está presente na memória cultural como parte de seu cânon. O texto diz o seguinte: “Sendo assim, a mulher deve trazer sobre a cabeça o sinal da sua dependência, por causa dos anjos” (11,10). Soltar os cabelos na tradição judaica e romana¹⁷⁵ era extremamente libidinoso. Os cabelos tinham conotação de sensualidade. Portanto deveriam ser escondidos, como respeito aos maridos.

Um exemplo da eroticidade do cabelo é visto na Antiguidade clássica, no texto *O Asno de Ouro*, de Apuleio. Na passagem em que narra a sedução de uma escrava chamada Fôtis, Apuleio, já insuportavelmente seduzido, pede para ela se aproximar logo. Em certo momento, quando já possuído de prazer, ele diz: “*Mas se quiser satisfazer-me ainda mais, deixe os cabelos livres e soltos, e me abrace*” (2,16)¹⁷⁶.

A narrativa erótica continua, e o jogo de sedução da escrava com o seu senhor se torna mais excitante, a ponto de ele ficar totalmente entregue a Fôtis. Assim, Apuleio narra:

Sem demora, retira todos aqueles pratos de iguarias, tira toda a roupa, solta os cabelos com fina sensualidade, como Vênus quando surge das vagas marinhas e, como ela, protegia, com sua mãozinha rósea seu suave púbis, antes com malícia que com recato¹⁷⁷.

1 Co 11 mostra o encontro das textualidades das culturas judaica e romana. Paulo exorta as mulheres a esconderem a parte erótica para não atrair os anjos. Com o desejo de geração de práticas, como é próprio para qualquer discurso, o texto reflete um conjunto de textos da memória coletiva, ativando suas expressões de caos e desordem por conta de movimentos cósmicos, tendo a mulher como possível causa de desestabilidade.

As observações poderiam ser estendidas até os séculos posteriores: *Epístola de Barnabé*, Justino Mártir (*Primeira Apologia* 5,1-4; *Segunda Apologia* 5), Atenágoras (*Súplicas pelos Cristãos* 24-26), Irineu (*Contra Heresias* 1.10.1; 1.15.6; 4.16.2; 4.36.4), Clemente de Alexandria (*O Instrutor* 3,2.14; *Eclogae Propheticae* 53,5; *Stromata* III 7,59)¹⁷⁸, Tertuliano (*Apologeticum* 22,3-4; *De cultu feminarum* i 2,1; ii 10, 2-3), Cipriano de Cartago (*De habitu virginum* 14), Pseudo-Clementinas (*Homilias* 8,12-18; *Reconhecimento* 4,26)¹⁷⁹,

¹⁷⁵ Ver SEBASTA, J. L. Women's Costume and Feminine Civic Morality in Augustan Rome. *Gender and History*, v. 9, n. 3, p. 529-541, 1997.

¹⁷⁶ APULEYO. *El asno de oro*. Estudio Preliminar y Traducción de Vicente López Solo. Barcelona: Editorial Juventud, s.d.

¹⁷⁷ APULEYO. *El asno de oro*... 2.17.

¹⁷⁸ Para uma exposição resumida e didática da utilização de Clemente de Alexandria, ver ARAÚJO, *Anjos Vigilantes e mulheres desveladas*... p. 55-56, bem como o texto de VANDERKAM, *Enoch, a Man for All Generations*, 173-180.

¹⁷⁹ STRELAN, *The Fallen Watchers*... p. 74.

Lactantius (*Divine Institute* 2,15). No cristianismo gnóstico é possível perceber a presença de 1 Enoque: *Pistis Sophia, Tratado sobre a origem do mundo e Apócrifo de João*¹⁸⁰.

Voltando ao conceito de “enunciação”, que é o ato da fala enquanto o enunciado é seu produto¹⁸¹, a relação intertextual e interdiscursiva — que diz respeito à heterogeneidade constitutiva do discurso — pressupõe as relações com teias textuais da cultura, com as quais se relaciona preservando, polemizando e compactuando. Com a presença de um judaísmo ou movimento enoquita na Palestina, como apresentou Boccaccini¹⁸², que é tratado aqui como um dialeto da memória judaica, pode-se afirmar a importância de 1 Enoque como parte da memória cultural e mecanismo diacrônico para interpretação dos textos em estado sincrônico. Até mesmo a certeza da presença dessas tradições na Palestina, segundo Nickelsburg, pode ser garantida, pois o próprio texto de 1 Enoque 6-16, por causa de suas informações geográficas, mostra que pelo menos essa parte pertencia à região setentrional da Galileia¹⁸³.

Resumo

1 Enoque se tornou parte da memória cultural. Como cânon, suas ideias deixaram o espaço de memória comunicativa para fazer parte da memória coletiva do judaísmo do segundo templo. O cristianismo, como parte desse conjunto de textualidade, *reciclou* e *reafirmou* as ideias presentes na memória da cultura para interpretação dos textos em estado sincrônico no movimento cristão nascente.

Enoque, como cânon da cultura judaico-cristã, proporcionou para a tessitura da semiosfera, em um processo de encontro de textos, o discurso da instauração do caos causado pelo movimento de transgressão de fronteiras. Esta é a desestabilização cósmica, pois os lugares próprios de seres celestes e humanos são violados. Assim, instaura-se a violência e o terror. Os movimentos dos Vigilantes, os violentos resultados e os desastres causados por essa desorganização e poluição/impureza cósmicas impregnou os textos da cultura judaico-cristã.

¹⁸⁰ Para mais referências da tradição dos Vigilantes no gnosticismo, ver STROUMSA, G. *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden: E. J. Brill, 1984 (Nag Hammadi Studies 24), p. 19-34.

¹⁸¹ FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Ática, 2008.

¹⁸² BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis...* p. 195.

¹⁸³ NICKELSBURG, *I Enoch...* p. 65. Ainda, em um famoso artigo o autor apresenta a relação entre as tradições de Enoque, Levi e Pedro no monte Hermon, em âmbito revelatório, localizando-as na Galileia setentrional. Cf. NICKELSBURG, George W. E. Enoc, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee. *Journal of Biblical Literature*, n. 100, p. 581-82, 1981.

Tais ideias se tornam diacrônicas e se estabilizam nos textos que compõem a memória comum, os quais são ativados nos textos das comunidades cristãs.

Nos textos da cultura se estabiliza outra topografia para a estruturação imaginária do *cosmos*, na qual os seres desorganizadores são aprisionados em lugares profundos, nos céus (2 Enoque), separados da realidade dos homens. Essa condição seria preservada até um tempo criado pela linguagem apocalíptica — que seria um não tempo — no qual se reestabelecia a ordem final. Assim, movimentos de subir, descer, caos e terror compõem a formação dos textos que estão na memória da cultura.

Portanto, o mundo está estruturado discursivamente com a latente possibilidade de desordem a partir dessas imagens das tradições enoquitas. Isso permite a continuidade da análise ao se entrar no universo do Apocalipse de João e como ele interpreta o mundo romano e seus discursos sobre a realidade (textos sincrônicos) a partir das memórias da cultura, que é formada por esses textos que compõem a semiosfera judaico-cristã.

CAPÍTULO III

“OS SERES QUE CAEM DO CÉU E SOBEM DO ABISMO...” O ESTABELECIMENTO NARRATIVO DO CAOS NO APOCALIPSE DE JOÃO

Introdução do capítulo

Posso sair daqui para me organizar/ Posso sair daqui para desorganizar/ Posso sair daqui para me organizar/ Posso sair daqui para desorganizar / Da lama ao caos, do caos à lama / Um homem roubado nunca se engana/ Da lama ao caos, do caos à lama/ Um homem roubado nunca se engana [...] (Chico Science).¹

No segundo capítulo, percebeu-se 1 Enoque como parte do cânon da cultura judaica que revela a sua perenidade na semiosfera judaico-cristã, a qual é composta por textos que estão em contínuo encontro, gerando novos textos. A Semiótica da Cultura e a Teoria da Memória nos ajudam na compreensão do *todo* linguístico/semiótico a partir do qual a narrativa do Apocalipse de João, enquanto resultado da enunciação, é recorte. Isso quer dizer que o *eu* enunciativo da narrativa de João compõe a sua obra tendo como macrocosmo — cujo microcosmo seria o texto — a semiosfera judaico-cristã na qual a ordem cósmica é estabelecida por uma topografia mítica que tem nos textos da cultura a sua manifestação.

Nesta parte, depois de superar as leituras histórico-sociais feitas do livro do Apocalipse, as quais tentaram demonstrar que ele foi uma espécie de mensagem cifrada para a criação de esperança a cristãos perseguidos por Roma, será apresentada a leitura que leva em consideração as estratégias narrativas para o estabelecimento discursivo não de esperança,

¹ “Da lama ao caos”. Chico Science & Nação Zumbi. CD “Da lama ao caos” (1994). Disponível em: <<http://letras.mus.br/nacao-zumbi/77655/>>. Acesso em: 17 fev. 2015.

mas de uma leitura pessimista e de terror. Para tanto, há a relação dialógica prevista pela narrativa entre enunciador e enunciatário, os quais compartilham o conjunto de textos que transitam na semiosfera. Estes desenham o quadro de ordem a partir de uma estruturação mítica da realidade, que uma vez desfeita gera terror e desordem. Para essa instauração narrativa de terror a linguagem cheia de imagens do grotesco é preservada. Assim, o livro do Apocalipse se torna uma obra de instalação discursiva do terror, que é uma contra-argumentação à ordem prevista pelo discurso romano.

Primeiro, apresentar-se-ão as possibilidades de leitura do Apocalipse para, então, inserir este trabalho entre os que privilegiam mais a observação das estratégias narrativas do livro do que a sua adequação às realidades histórico-sociais de perseguição. Nesse sentido, o “contexto” é visto como a “memória do dizer”, ou seja, a semiosfera judaico-cristã. Se o Império Romano tinha o discurso de um mundo coeso, pacífico e ordenado, no qual se integravam os âmbitos econômico, político e religioso, o discurso do Apocalipse dá indícios de desconstrução desse quadro, propondo outro olhar sobre a realidade. Este seria um contradiscurso, o qual se estrutura em diálogo com as imagens de caos comuns nas memórias da literatura enoquita². A preocupação será, então, identificar o “contexto” criado narrativamente. Para percebermos a construção do terror e caos narratológicos, olhar-se-á a *sequência narrativa temática*³ das trombetas, selos e taças. Por fim, a micronarrativa Ap 9,1-21 será inserida no conjunto da sequência narrativa maior das pragas (4,1-16,21). Observar-se-á a estratégia interpretativa de Ap 9,1-21 a partir dos textos da memória cultural da semiosfera judaico-cristã, cuja temporalidade é diacrônica. Essa memória, por meio da qual se interpreta e cria a realidade romana, está impregnada pelos textos enoquitas.

1. Para ler o Apocalipse de João: do contexto para o texto...

O livro do Apocalipse foi lido e traduzido para diversas formas culturais⁴. Suas imagens, com forte força polissêmica, a partir dos lugares dos leitores, ganharam múltiplas

² Como defende Carol Newsom, corroborando as afirmações do capítulo II deste trabalho, o que é característico em 1 Enoque 12-16 é a ruptura na ordem do universo. Cf. NEWSOM, Carol A. The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgment. *The Catholic Biblical Quarterly*, n. 42, p. 310-329, 1980.

³ *Sequência narrativa* é um termo técnico da Análise Narrativa e se refere a uma unidade narrativa composta por várias micronarrativas. Ser *temática* diz respeito à sua estratégia na composição da narrativa, pois demonstra como determinado tema é desenvolvido e a importância de cada micro no quadro narrativo.

⁴ Para a relação do Apocalipse na literatura e sua importância nas obras literárias, cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Apocalipse e literatura. *Sociopoética*, v. 1, n. 8, p. 93-104, jul./dez. 2011. Nesse artigo há uma sucinta, mas densa exposição da relação dos textos apocalípticos e seus arquétipos para a literatura mundial.

possibilidades de leituras⁵. Uma das mais usuais é a “velha e desgastada”, nas palavras de P. Nogueira⁶, hipótese de perseguição aos cristãos na Ásia Menor sob a égide maléfica e desumana de Domiciano. No entanto, novas questões, frutos de perguntas metodológicas diversificadas, deram novos ares às leituras historicistas do livro do Apocalipse. Esta pesquisa não nega a possibilidade de perguntas histórico-sociais a esse texto, mas se situa nos espaços que levam em consideração a linguagem e as estratégias retóricas e narrativas do livro. Todavia, sabe-se que as perguntas são determinadas pelos interesses dos pesquisadores, o que P. Bourdieu chamaria de *jogos de interesses*⁷.

1.1. Leitura do Apocalipse na América Latina

Por muito tempo, especialmente na exegese latino-americana, o livro do Apocalipse foi lido como um texto que refletia, ou nele subjazia, realidades de opressão e até mesmo martírios causados pela violência estrutural impetrada pelo Império Romano sob a coroa de Domiciano⁸. Nessa perspectiva, o Apocalipse foi escrito para ajudar os seguidores de Jesus a manterem a fé durante a desgraça, com a promessa de que a iminência do fim encerraria uma grande tribulação. A afirmação de Eusébio (“muitas foram as vítimas das crueldades de Domiciano” [*Hist. Ecl.* 3.17]⁹) de que esse regente romano deu muitas provas de crueldade, sendo um dos que promoveram a perseguição contra os cristãos, era uma afirmação historicamente aceita. Alguns, diferentemente, leem o texto de Irineu (*Adversus Haereses* 5. 30. 3) e identificam as imagens de violência e morte do Apocalipse como espelho do período do reinado de Nero¹⁰. Ou seja, o texto é visto como uma porta de entrada para a realidade sangrenta, marcada por perseguições. Um exemplo dessa leitura está no clássico comentário

Nogueira cita uma obra que merece ser visitada e analisada com calma, *Los imaginarios apocalípticos en la literatura hispanoamericana contemporánea*, editada por Fabry Geneiève, Ilse Logie e Pablo Decock.

⁵ Para um bom resumo da história da interpretação do apocalipse, cf. WAINWRIGHT, Arthur. *Mysterious Apocalypse: Interpreting the Book of Revelation*. Nashville: Abingdon Press, 1993.

⁶ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Imagens de violência no Apocalipse de João: os demônios-soldados de Apocalipse 9. In: _____. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 223.

⁷ BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. 6. ed. Campinas: Papirus, 2005, p. 139.

⁸ Contudo, temos trabalhos realizados no Brasil que não seguem esse caminho. Pode-se citar o ensaio de Nogueira, que afirma categoricamente: não há, de fato, muitas informações sistemáticas contra cristãos na Ásia Menor sob Domiciano. Cf. NOGUEIRA, Imagens de violência no Apocalipse de João... p. 223.

⁹ THOMPSON, Leonard L. Ordinary Lives: John and His First Readers. In: BARR, David L. (ed.). *Reading the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 30.

¹⁰ FRILINGOS, Christopher A. *Spectacles of Empire: Monsters, Martyrs, and the Book of Revelation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, p. 2-3.

de Carlos Mesters e Francisco Orofino¹¹, no qual encontramos ainda a expectativa de que o Apocalipse reflita, em algum nível, a realidade de perseguição vivida no Império Romano. Mesmo levando em consideração as dúvidas levantadas pelas pesquisas sobre a perseguição por Domiciano (81-96), os autores acreditam encontrar no livro do Apocalipse a vida real do Império Romano na Ásia. Como eles mesmos dizem:

Nota-se hoje que em alguns comentários há uma tendência para diminuir o impacto da perseguição no fim do governo do Imperador Domiciano (81-96) (...). O que imporá nesta questão talvez seja definir melhor o que se entende por perseguição. De fato, é possível e provável que não tenha havido uma perseguição explícita contra os cristãos, em nível global do Império, decretada por Domiciano (...). As alusões no livro do *Apocalipse* são demasiadas para serem negligenciadas ou desfeitas como sendo de menor importância (...). Mesmo não havendo informação explícita extrabíblica a respeito da perseguição na época de Domiciano, estas alusões do próprio Apocalipse também são uma informação histórica dos anos 70 e 110 d.C. (...). Como consequência desta pressão ideológica cada vez mais forte, havia também perseguição sangrenta¹².

Nesse ponto de vista, o livro do visionário João seria uma espécie de mensagem cifrada, uma janela para o mundo do Império, onde cristãos viviam diversas crises internas e externas. Desse modo, o livro se apresenta como espelho para uma comunidade cristã que, segundo os autores, está em franca separação do judaísmo.

Outro texto latino-americano que acompanha, com algumas poucas modificações, essa perspectiva é a obra de Pablo Richard¹³. Seguindo as afirmações de Paul Hanson¹⁴ de que a literatura apocalíptica surge sempre em espaços de privação, o Apocalipse é tratado por Richard como obra de setores marginalizados, pobres e humilhados, os quais produzem uma visão histórica ou teológica alternativa às dos dominantes. Assim, ele define três tipos de situações que os oprimidos podem viver e das quais podem nascer os textos apocalípticos: desintegração, perseguição e opressão. Para Richard, há uma realidade de opressão e exclusão por trás das linhas do texto que se materializavam no âmbito econômico, cultural, religioso, político, cotidiano e familiar.

A realidade de exclusão é uma situação pior que a exploração e a opressão, pois o excluído fica completamente fora e não conta: sua morte não afeta o sistema (...). O excluído não apenas vive sob violência dominante, mas, além disso, a violência entre os próprios excluídos (...). Este é o contexto social fundamental onde nasce o

¹¹ MESTERS, C.; OROFINO, F. *O Apocalipse de São João: a teimosia da fé dos pequenos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

¹² MESTERS; OROFINO, *O Apocalipse de São João...* p. 47, 51.

¹³ RICHARD, Pablo. *Apocalipse: reconstrução da esperança*. Petrópolis: Vozes, 1996.

¹⁴ HANSON, P. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

Apocalipse, sem negar situações de opressão permanente e de perseguição indubitáveis, que se deram da mesma forma.¹⁵

Ainda, aqui temos a presença da pretensiosa tentativa de reconstruções históricas a partir do texto do Apocalipse e mais um exemplo da maneira como o livro foi lido em terras latino-americanas. A existência de sofrimento e perseguição servem como pano de fundo para a leitura do texto.

Isso nos mostra um indício, mesmo que superficial, de como há algum tempo as estratégias de leitura e perguntas ao texto estão mudando. Isso não desqualifica ou perde de vista as grandes contribuições desses autores e obras. Acumulou-se uma gama de possibilidades de compreensão das imagens do Apocalipse como também se juntou um bom número de informações a respeito do contexto histórico e social do Mundo Antigo dos primeiros séculos.

1.2. Novos ares para a leitura do Apocalipse de João

Desde o séc. XX, a pesquisa tem relativizado a imagem de um mundo cheio de violência e conflitos percebidos a partir da descrição do livro do Apocalipse, como se a obra equivalesse à situação concreta da vida das comunidades. Para importantes autores (alguns deles serão aqui apresentados) é mais frutífero olhar o livro do Apocalipse como estratégia narrativa, que acessa o *discurso apocalíptico* maior — que é uma constelação de tópicos¹⁶ — para persuasão retórica.

A superação da defesa de uma perseguição sistemática no Império Romano começa com uma percepção simples: não há muitas informações confiáveis¹⁷. O primeiro indício claro de uma perseguição institucional por parte dos romanos está testemunhado na Carta de Plínio a Trajano (111-112 d.C.), um documento escrito pelo governador Plínio da Bitínia, no qual encontramos teor de inexperiência, como se antes não existisse esse tipo de relação com o Império:

Nunca presenciei nenhum julgamento de cristão. Por isso ignoro as penalidades e investigações costumeiras, como as pautas em uso. Tenho muita dúvida a respeito destas questões, tais como: estabelece-se diferença e distinções de acordo com a

¹⁵ RICHARD, *Apocalipse...* p. 48-49.

¹⁶ CAREY, Greg; BLOOMQUIST, Gregory, L. (ed.). *Vision and Persuasion: Rhetorical Dimensions of Apocalyptic Discourse*. St. Louis: Chalice, 1999.

¹⁷ NOGUEIRA, *Imagens de violência no Apocalipse de João...* p. 223.

idade? Cabe o mesmo tratamento a enfermos e robustos? Aqueles que se retratarem devem ser perdoados? (Ep. X, ad Trajano, XCVI).¹⁸

Leonard Thompson, depois de analisar as afirmações e argumentos de Eusébio à luz dos textos romanos e das tradições judaicas e cristãs, chega à seguinte conclusão:

Por razão em cada um dos pontos acima, a visão de Eusébio é insustentável. Domiciano não era um tirano. Há poucas evidências de que ele tenha perseguido cristãos. E a noção de que baniu João para a Ilha de Patmos não tem credibilidade¹⁹.

Nos Oráculos Sibílinos (no livro 12), por exemplo, o reino de Domiciano é caracterizado como um “grande reino”, de que “todos se agradarão”²⁰. Isso mostra que o tempo de Domiciano não era odiado, mesmo em um texto tão antirromano com os Oráculos Sibílinos (em especial o livro 5).

Mesmo as referências à morte de Antipas (Ap 2,13) e à multidão que vem da grande tribulação (Ap 6-7) não são provas de uma perseguição, pois além de estarem em linguagem escatológica, como uma *expectativa*²¹, o que é próprio da linguagem apocalíptica, não revelam uma situação vivida em termos estruturais, sendo “meramente simbólicas”, como é comum na linguagem religiosa²². Caso houvesse uma perseguição generalizada, teríamos que explicar, tal qual indicou Nogueira, como temos na Ásia Menor uma postura favorável ao Estado e à sociedade.

Pelo que parece, antes do período da epístola de Plínio a Trajano não faria muito sentido pensar em perseguição. Isso é importante para pesquisa, pois se observa o Apocalipse dentro de circunstâncias narrativas e não histórico-sociais. Por isso a investigação sobre o livro seguiu outros caminhos, os quais pensam o contexto como semiosfera e o texto como realidade discursiva.

Outra obra que segue como uma renovação das pesquisas do Apocalipse é a de Adela Y. Collins²³. Essa autora descreve o ambiente do livro do profeta João como *crise percebida*. Ela defende que não há oficialmente tortura, morte ou prisão de cristãos pelo Império Romano, mas um conflito entre a fé em Jesus e o contexto social percebido pelo profeta João. Assim, o Apocalipse não é livro de consolação para os que sofrem perseguição por ordens

¹⁸ BETTENSON, H. *Documentos da Igreja cristã*. São Paulo: ASTE, 2001, p. 28-29.

¹⁹ THOMPSON, Ordinary Lives... p. 34.

²⁰ THOMPSON, Ordinary Lives... p. 30.

²¹ Isso será exposto mais detidamente a partir dos autores.

²² NOGUEIRA, Imagens de violência no Apocalipse de João... p. 223.

²³ COLLINS, Adela Y. *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.

imperiais ou por negarem obrigações religiosas (culto imperial), mas João provoca a crise a partir de um universo simbólico que somente ele poderia perceber²⁴. Para ela, João cria a crise e diante da leitura do texto se geraria catarse.

A. Collins defende que a própria estrutura de recapitulação de imagens no Apocalipse serve para aguçar o ressentimento contra Roma, os judeus e os rivais dos grupos cristãos²⁵. Criando ressentimento, o livro promove, também, a catarse na certeza do julgamento do glorioso futuro para os fiéis, a qual acalma a irrupção de inquietação criada pela própria narrativa. A sua hipótese abre possibilidades de se perceber o Apocalipse como estratégia narrativa e não reflexo que subjaz à realidade do Império Romano. Além disso, mostra-nos a importância da estrutura para a leitura do texto, que neste trabalho defenderá a criação de terror.

Com Elisabeth Schüssler Fiorenza se impõe a leitura dos símbolos e imagens do Apocalipse como estratégias retóricas²⁶. Em suas pesquisas, ela defende que há no Apocalipse a utilização retórica de imagens para a persuasão. Fiorenza argumenta que o poético e o retórico são diferentes. Obras poéticas se referem aos trabalhos que organizam ou criam experiências imaginárias, enquanto obras retóricas querem “persuadir” ou “movimentar” para certas ações²⁷. Não fazendo dualidades inocentes, Fiorenza afirma que existem textos que são retoricamente poéticos, ou seja, elementos poéticos e retóricos podem ser interlaçados em uma mesma obra. Nesse sentido, o Apocalipse é uma obra poético-retórica²⁸. A estratégia retórica como óculos para leitura das imagens do Apocalipse serve para responder à pergunta levantada por ela: se as perseguições são mesmo atuais ou são previstas, um perigo próximo. Ela questiona se o que realmente João quer é desestabilizar a complacência de alguns que prosperam durante o reinado de Domiciano²⁹. Sobre o caráter retórico do Apocalipse ela diz:

Ele procura persuadir e motivar através da construção de um “universo simbólico” que provoca participação imaginária. O poder de sua persuasão para a ação segue não na razão teológica ou argumento histórico, mas no poder “evocativo” de seus símbolos, assim como em sua exortação, imaginação, linguagem emocional,

²⁴ COLLINS, A., *Crisis and Catharsis*... p. 77.

²⁵ COLLINS, A., *Crisis and Catharsis*... passim.

²⁶ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *The Book of Revelation: Justice and Judgment*. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 1998; FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *The Followers of the Lamb: Visionary Rhetoric and Social-political Situation*. *Semeia*, n. 36, p. 123-147, 1986.

²⁷ FIORENZA, *The Followers of the Lamb*... p. 129.

²⁸ FIORENZA, *The Followers of the Lamb*... p. 130.

²⁹ FIORENZA, *The Book of Revelation*... p. 20.

movimento dramático que se dedicam a provocar reações, emoções, convicções e identificação³⁰.

Segundo a autora, o livro foi escrito como palavra profética para ser lido na assembleia. Um pouco diferente da leitura de A. Collins, Fiorenza diz que o Apocalipse serviu para criar uma nova estrutura de plausibilidade e “universo simbólico”, como um mundo alternativo em face das perseguições ou possível execução. Nesse sentido, não há uma perseguição governamental, mas ostracismo social a que o universo simbólico do Apocalipse habilita os leitores a transcender.

O trabalho de Fiorenza permite ler o livro como instrumento de persuasão retórica, que lida com imagens para criar mundos e interpretar a realidade. No entanto, não é preciso seguir a hipótese de que há alguma perseguição ou até previsão. Assim, pode-se avançar para outro autor que leva isso mais adiante: Leonard Thompson³¹.

Os trabalhos deste autor levam em consideração, de maneira mais radical, o Apocalipse não como reflexo do mundo romano, mas criação discursiva. Em seu artigo de 1986 na Revista Semeia (n. 36), ele mostra que o Apocalipse é rico enquanto documento literário e sua rica linguagem poética e imaginária não pode ser lida como simples alegoria de situações sócio-históricas³². Contudo, Thompson explica que o profeta faz, sim, comentários a respeito da vida das pessoas (membros e não membros)³³ ou se refere à Roma como a Grande Babilônia. Tal linguagem, no entanto, não é simplesmente uma descrição em código universal observável da realidade social dos judeus, dos cristãos ou do Império Romano, mas cria um universo simbólico que transforma e representa a realidade social em termos de sua própria observação³⁴. Por isso a realidade da estrutura do mundo literário de João se encontra na interconexão de sua linguagem e não em qualquer correspondência externa na realidade romana³⁵.

A partir dessa constatação, Thompson analisa as expressões de tribulação no Apocalipse, que em sua opinião são predominantes em 4,1-22,5. Ele conclui que o universo simbólico das narrativas tem o seu próprio quadro espaço-temporal, o qual não tem nenhum

³⁰ FIORENZA, *The Book of Revelation*... p. 187.

³¹ THOMPSON, Leonard. A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John. *Semeia*, n. 36, p. 147-174, 1986; THOMPSON, Leonard. *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. New York: Oxford University Press, 1990.

³² THOMPSON, A Sociological Analysis of Tribulation... p. 147.

³³ Sinagoga de Satanás, nicolaítas.

³⁴ THOMPSON, A Sociological Analysis of Tribulation... p. 147.

³⁵ THOMPSON, A Sociological Analysis of Tribulation... p. 147.

indício de relação com “tempo” histórico ou social das igrejas na Ásia Menor³⁶. Nesse sentido, ao analisar as narrativas de tribulação, como o cap. 7, ele não percebe que esta seria localizada em qualquer passado, presente ou futuro. Essas imagens importantes no livro precisam ser lidas dentro do seu próprio quadro literário. A tribulação e o sofrimento, segundo o autor, não se referem a um momento específico da história, mas se reportam a uma expressão dos que são fiéis; é uma imitação testemunhal dos que seguem o cordeiro imolado³⁷.

Assim, a partir dos indícios narrativos de tribulação, Thompson mostra como estamos diante da construção retórica da realidade, a qual não reflete diretamente a realidade do mundo que cerca o visionário, mas é a “verdadeira” condição dos seus ouvintes à luz do mundo percebido pelo profeta. O conflito não está na perseguição ou qualquer privação, mas na divisão dos dois mundos criados discursivamente: o do profeta e o mundo romano³⁸.

O conflito sugerido por João não é entre elementos existentes no cristianismo, mas entre a sua compreensão de mundo e a do universo coerente encarnada no Império Romano. Roma oferece na esfera pública uma ordem coerente que une as realidades religiosa, social, econômica, política. (...) Roma oferece “conhecimento” por meio do qual os asiáticos urbanos poderiam “mover-se com certa confiança na vida cotidiana”. O visionário julga que esse “conhecimento” público seja falso e oferece para os cristãos, por meio da verdade do Apocalipse, um conhecimento esotérico para integrar e ordenar suas vidas (...). Ele procurou de várias maneiras possíveis afinar diferenças e distinções entre a sua visão de mundo e a romana, a fim de que seu conhecimento esotérico e verdadeiro não fosse confundido com ou diluído no falso conhecimento publicado pelo Império Romano. Tribulação como um tema hiperbólico no mundo literário de João funciona não como análise durante uma tensão entre fé e realidade sociopolítica, mas como uma expressão do conflito que ele percebeu entre os dois “mundos”. Sua oposição é expressa miticamente no simbolismo de João pela equivalência de Roma como o Mal, forças demoníacas opostas à fé dos seguidores de Deus³⁹.

O Império Romano oferecia aos seus cidadãos a expressão retórica, materializada no Imperador e na *Pax Romana*, de ordem e coerência que unia os âmbitos sociais mais fundamentais da vida comum. Para o profeta João, essa ordem era falsa e deveria ser vista por outro ângulo, visionariamente, para se perceber o lado caótico que o sistema representava. Para dar autoridade ao seu discurso e leitura de mundo, ele começa seu texto demonstrando que tipo de força tem a sua narrativa: *revelação de Jesus Cristo* (1,1)⁴⁰.

³⁶ THOMPSON, A Sociological Analysis of Tribulation... p. 148.

³⁷ THOMPSON, A Sociological Analysis of Tribulation... p. 147.

³⁸ THOMPSON, A Sociological Analysis of Tribulation... p. 169.

³⁹ THOMPSON, A Sociological Analysis of Tribulation... p. 166.

⁴⁰ COLLINS, J. Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 39, n. 3, p. 329-343, Jul. 1977.

Em *The Book of Revelation*, de 1990, Thompson seguirá a mesma orientação metodológica e fará uma exposição mais extensa da relação entre o contexto social do Apocalipse e sua estratégia retórica⁴¹. Ele mostrará, especialmente no capítulo III, como há um distanciamento entre a realidade e o discurso, como Roma e o livro do Apocalipse estão no mesmo espaço, mas com artifícios retóricos diferentes. Nessa obra, Thompson defende que a comunicação do Apocalipse é um fato social e tem lugar na ordem social; o escrito visionário de João não opera em um universo simbólico, à parte do mundo, além das relações reais e sociais⁴². No entanto, a ordem social não existe como algo dado, simplesmente para ser observada com corretas ferramentas históricas. Para aquele que nela vive, a ordem social é uma construção; quanto mais para um historiador que vive dezenove séculos depois! O historiador reconstrói eventos, imagina conexões sociais e extrapola os limites das fontes, a fim de construir uma ordem social plausível. Ou seja, o autor deixa claro que a “situação social” nada mais é do que construção narrativa.

Para Thompson, os cristãos viviam tranquilamente, não muito diferente de outros provincianos. A economia, como sempre, tinha seus altos e baixos, e o governo mantinha a paz e exigia impostos⁴³. As fontes do período de Domiciano, dessa maneira, não mostram um imperador tirano e cruel, megalomaniaco. Inclusive, a própria imposição do culto imperial, mesmo que fosse uma realidade inquestionável e exercesse importante função social no tempo de *Augustus*, não era obsessão de Domiciano — ele não exigiu, por exemplo, o uso do título *dominus et deus noster*; não há indícios claros de exigências de honras maiores do que as dispensadas aos seus predecessores ou sucessores⁴⁴. Como qualquer imperador, ele tinha suas preocupações em relação às insurreições e sedições. As fontes usadas por Thompson mostram que os cristãos compartilhavam a mesma paz possível à vida urbana asiática que os seus vizinhos. A crise descrita no livro, portanto, não tem relação, segundo o autor, com problemas sociais concretos, mas é de outra natureza.

A partir dessas informações, Thompson mostra que as sentenças de tribulação ou sofrimento têm mais relação com questões de cunho teológico, como participar dos sofrimentos de Cristo, do que reflexos de perseguições historicamente localizadas. Até mesmo

⁴¹ THOMPSON, *The Book of Revelation*...

⁴² THOMPSON, *The Book of Revelation*... p. 34-35.

⁴³ THOMPSON, *The Book of Revelation*... p. 95.

⁴⁴ THOMPSON, *The Book of Revelation*... p. 107.

a afirmação inicial de que João está em Patmos não seria uma prova de exílio, mas viagem para anúncio do evangelho (“por causa do evangelho”)⁴⁵.

O autor acredita que o problema esteja na retórica do Império e na interpretação do visionário. A paz e a prosperidade do discurso da sociedade romana, no seu ponto de vista, não podem ser celebradas pelos cristãos fiéis: as sete cabeças da besta são as sete colinas de Roma (Ap 17,9); elas também são sete imperadores romanos (Ap 17,10). Roma é Babilônia, a prostituta que cavalga a besta escarlata, que cai e que se tornou uma prisão (Ap 18,2; 20,7). No Apocalipse a ordem política de Roma é totalmente corrupta, pertencente ao reino satânico. Assim, Thompson defende que o conflito está na perspectiva de João, e não na sociedade. E ainda, a crise é uma orientação própria do gênero apocalíptico, e não necessariamente a realidade social. Como ele diz, a situação de crise é um “*topos*” no gênero apocalipse⁴⁶. Desse modo, Thompson mostra o Apocalipse de João como discurso que desqualifica retoricamente ao usar os “*topoi*” próprios do gênero para mostrar que o discurso de ordem e paz não era real, pois, por intermédio de meios autorizados, como a visão, interpreta-se o mundo romano de maneira completamente diferente. O que há são caos e perseguição prevista.

Uma interpretação que segue um caminho diferente, mas que precisa ser exposta por seu lugar na história da leitura do texto, pode ser encontrado nos trabalhos de Robert Royalty⁴⁷. Em *The Streets of Heaven*, afirma-se que a crise não tem relação com nenhum conflito com Roma, mas é crise de autoridade nos círculos cristãos; o que há por trás das imagens do Apocalipse é uma rivalidade sectária. Essa hipótese tem como pano de fundo a abertura da obra, que apresenta sete igrejas na Ásia Menor nas quais havia cristãos como Jezabel e nicolaítas, que não se adequavam à compreensão joanina de cristianismo⁴⁸. Segundo esse autor, como também Paul Duff⁴⁹, as igrejas que receberam o Apocalipse eram mais como as igrejas paulinas, urbanas e socialmente diversas. Ou seja, as crises externas eram secundárias; suas maiores preocupações eram com os seus oponentes internos⁵⁰. Entretanto, por mais tentadoras que sejam essas ideias, elas não parecem ser heurísticamente frutíferas. É

⁴⁵ THOMPSON, *The Book of Revelation*... p. 116-120.

⁴⁶ THOMPSON, *The Book of Revelation*... p. 175.

⁴⁷ ROYALTY, R. *The Streets of Heaven: The Ideology of Wealth in the Apocalypse* de John. Macon: Mercer University Press, 1998.

⁴⁸ FRILINGOS, *Spectacles of Empire*... p. 4-5.

⁴⁹ DUFF, Paul B. *Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse*. New York: Oxford University Press, 2001.

⁵⁰ FRILINGOS, *Spectacles of Empire*... p. 5.

certo que os oponentes internos são alvos de suas preocupações, mas não podem esgotar a linguagem de crise e caos que também interpreta a realidade que cercava o visionário.

A hipótese na qual este trabalho se insere em relação à leitura do Apocalipse se preocupa com a sua linguagem espetacular de terror e medo escatológicos, com propósitos retóricos, como diria Fiorenza, que serve de interpretação da realidade (construção), como observa Thompson. Nessa linha, um livro que observa tal linguagem de *espetáculo* no Apocalipse, como seu quadro cheio do grotesco, é o trabalho de Christopher A. Frilingos⁵¹.

Em *Spectacles of Empire*, o autor faz uma rápida exposição, nas primeiras páginas, da maneira como os pesquisadores americanos e europeus leram o Apocalipse de João. Segundo ele, era comum ler a obra como texto de alienação, a qual refletiria, nesse sentido, uma comunidade antissocial, cujas linhas seriam exatamente a exposição dos medos dos primeiros cristãos. Consequentemente, o Apocalipse seria uma resposta de esperança carregada da expectativa da transformação da sorte desses excluídos no Império. Por isso, argumenta o autor, “o consenso na pesquisa era formado pela noção de que o Apocalipse rejeita o mundo romano porque ele fala para uma comunidade que se retirou desse mundo: Cristo e Cesar não têm nada em comum”⁵².

Observando isso, a crítica desse autor aponta para a desconsideração — em algumas obras (e não sabemos se ele é justo nesse apontamento) — do imaginário romano. Para avançar esse ponto, Frilingos lê o texto inserindo-o dentro das imagens e perspectivas imaginativas dos espetáculos romanos. A partir daí, afirma que nas visões de monstros e mártires presentes no livro do Apocalipse encontramos o mesmo desejo (que poderemos chamar de espírito da época) que aquecia os espetáculos nas arenas romanas. Assim, o Apocalipse permite aos seus ouvintes o que já era comum à população do Mediterrâneo, o que já eram treinados a fazer: olhar o “outro” como ameaçador⁵³. Esse “outro” era figurado como um bárbaro distante dentro da estrutura do Império ou como um estranho encarnado no covarde gladiador. Usando conceitos das pesquisas sobre orientalismo, o autor mostra que a exibição pública romana fazia o “outro” conhecido e conhecê-lo seria dominá-lo.

Para Frilingos, o Apocalipse é uma expressão da cultura do espetáculo própria do Império Romano. Se para ele as outras pesquisas, por conta da própria metodologia de leitura e interpretação sobre o gênero literário, tiravam as imagens presentes no livro de seu contexto

⁵¹ FRILINGOS, *Spectacles of Empire*...

⁵² FRILINGOS, *Spectacles of Empire*... p. 1.

⁵³ FRILINGOS, *Spectacles of Empire*... p. 12-13.

imaginário romano, ele mostra que estas devem ser interpretada à luz da *performance* dos espetáculos, cujo objetivo era definir os inimigos, os amigos e o “si mesmo”⁵⁴. Os leitores do Apocalipse, como os espectadores das arenas, estavam envolvidos na rede de imagens em um quadro performático.

A proposta é ler o texto como produto da cultura romana, que divide com os textos e instituições contemporâneos técnicas específicas para a definição de mundo e de si mesmo. Contudo, mesmo que deseje ler o Apocalipse como produto do seu tempo, Frilingos não nega que João tinha ressentimentos contra Roma, não perde de vista a constante afirmação das fronteiras defendidas pela obra e nem se esquece de que ela é um tipo de literatura de resistência; ele não nega que os elementos apocalípticos eram parte e parcela do cristianismo antigo. O que ele contesta é tornar esses elementos os mais importantes para a compreensão do apelo do Apocalipse. Sua preocupação é perceber a simetria entre as ambiguidades na vida do Império Romano e na narrativa do Apocalipse. Ele está preocupado — o que não é um foco para este trabalho — com a relação da obra com o exame das antigas questões da realização da masculinidade⁵⁵.

Monstros e mártires, para Frilingos, são comuns nas imagens do Apocalipse. Segundo ele, os monstros abrangem uma vasta gama de conteúdo de características grotescas, inclusive no arsenal de imagens relacionadas aos símbolos do cristianismo, como o cordeiro “de pé como morto”. São exatamente esses monstros que interessam a Frilingos, pois aqui ele percebe a aproximação do Apocalipse com mundo romano. Para chegar a essa aproximação ele critica uma tendência na pesquisa de autores como Gunkel e Bousset, que insistem na identificação das imagens dos monstros no Apocalipse com as tradições judaicas anteriores⁵⁶. Ele não nega que as imagens de caos dos mitos de combate e as tradições apocalípticas sejam importantes para o Apocalipse, mas reconduz o olhar para a sociedade do espetáculo romana para a compreensão dos monstros presentes nessa obra:

Na arena romana, por exemplo, animais exóticos dos arredores do Império eram exibidos e caçados; e paradoxografias, coleções literárias de “maravilhas”, relatos de criaturas fabulosas que viviam nas extremidades da civilização. Como Carlin Barton tem observado: o ambíguo, o paradoxal, o enigmático, o obscuro e o não categorizado — em resumo, o monstro — era a grande e maior tentação para os antigos romanos⁵⁷.

⁵⁴ FRILINGOS, *Spectacles of Empire*... p. 11.

⁵⁵ FRILINGOS, *Spectacles of Empire*... p. 75-88.

⁵⁶ FRILINGOS, *Spectacles of Empire*... p. 43-53.

⁵⁷ FRILINGOS, *Spectacles of Empire*... p. 8-9.

Assim, saber o que era o romano monstruoso para ele mesmo servirá para pôr em relevo o seu significado para o Apocalipse. À luz das intuições da análise do discurso de Michel Foucault, aplicadas aos trabalhos de Edward Said (sobre orientalismo) e Homi K. Bhabha, Frilingos compreende “espetáculo”, que é um tipo de exibição com características grotescas, como efetivo modo de produção de *authoritative knowledge* (conhecimento autorizado) a respeito do outro e de si mesmo no Império Romano. Mesmo que de forma estilizada, diz o autor, espetáculo proveu um quadro para delimitar o real na sociedade romana e formatar a identidade⁵⁸.

Frilingos defende uma inclusão radical do Apocalipse na cultura romana, uma cultura do espetáculo. Assim sendo, podemos aproximar suas intuições às de autores como Thompson para percebermos como o discurso cheio de monstros e mártires de João construiu e leu narrativamente o seu tempo e percebeu a verdadeira identidade de caos por detrás da ordem proclamada por Roma⁵⁹.

Outra obra importante que revelou renovações na leitura do Apocalipse é *The Combat Myth in the Book of Revelation*⁶⁰, de A. Collins. Desde os trabalhos de H. Gunkel, séc. XIX, há o interesse pela presença na Bíblia Hebraica dos monstros caóticos comuns às cosmogonias do Mundo Antigo. No trabalho de A. Collins há um mapeamento das narrativas cuja estrutura básica é o combate entre divindades do caos e da ordem pelo reino universal. Esse tipo de mito, chamado de “mito do combate”, disseminou-se em várias versões no Egito, Mesopotâmia, entre os hititas, gregos e nas regiões de Ugarit.

Segundo a autora, o padrão escatológico do Apocalipse é mais bem compreendido no contexto do mito do combate (que é o tema e a tradição estruturantes no livro), o qual tem em Ap 12 o seu centro de convergência; por isso ela privilegia esse capítulo para análise. Para A. Collins, a obra é fruto da experiência religiosa que foi comunicada por meio da utilização das tradições que ela mesma apresenta⁶¹. A autora tenta mapear quais as tradições do mito do combate estiveram presentes no Apocalipse e quais foram adaptadas à luz de suas questões políticas, econômicas e religiosas.

⁵⁸ FRILINGOS, *Spectacles of Empire*... p. 40-50.

⁵⁹ Para observar como o Apocalipse é uma resistência simbólica, seguindo os trabalhos de Thompson, ver FRIESEN, S. Mith and Symbolic Resistance in Revelation 13. *Journal of Biblical Literature*, v. 123, n. 2, p. 281-313, 2004.

⁶⁰ COLLINS, Adela Y. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Montana: Scholars Press (Harvard Dissertations in Religion 9), 1976.

⁶¹ COLLINS, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation*, p. 101-153.

Segundo a autora, o Apocalipse precisa ser lido à luz de sua estruturação literária. Tal estruturação, antes de qualquer coisa, está inserida em um esquema epistolar⁶² que utiliza alguns recursos organizadores: série de sete, interligação, dois rolos e recapitulação. De acordo com A. Collins, as visões do corpo do livro (4,1-22,5) recapitulam o mesmo padrão escatológico. Os elementos recorrentes desse padrão são: (1) perseguição dos fiéis; (2) destruição ou punição das nações, os adversários da divindade, do cordeiro e do povo; (3) a vitória de Deus e do cordeiro ou o triunfo e salvação do seu povo⁶³. Esse padrão é organizado e mais bem compreendido em diálogo com as tradições do mito do combate. Assim, na identificação dos adversários como a forma do caos, cria-se a expectativa de vitória-padrão que gera esperança e conduz à resistência.

Ao indicar indícios do mito do combate na base do Apocalipse, a autora percebe que Roma seria, como nos mitos do Mediterrâneo, o sistema de promoção e ameaça da ordem/fertilidade, pois vestiria a função dos agentes do caos. Nessa lógica, as intuições de sua obra nos abrem o campo para percebermos que o discurso do Apocalipse joga com as dualidades comuns do mito do combate, cujo conteúdo tem a presença da dualidade monstros do caos x monstros da ordem.

Em um trabalho mais recente sobre o tema do mito do combate, Neil Forsyth dá continuidade às pesquisas de A. Collins⁶⁴. Em *The Old Enemy*, sua principal preocupação é entender o papel do demoníaco no cristianismo. Para ele, Satã tem uma função narrativa principal na estrutura apropriada do mito do combate⁶⁵. Por isso seu texto desenvolve a análise a partir da origem desse *mitema*, desde suas raízes sumérias, passando por suas apropriações e ressignificações nas tradições posteriores, chegando até Agostinho. Na primeira parte do trabalho, “Antigos inimigos”, Forsyth expõe as narrativas sobre Huwawa/Humbaba e Gilgamesh para mostrá-los, especialmente Huwawa, como protótipos do Satã e tratá-los como os mais antigos exemplos do mito do combate⁶⁶. Depois ele apresenta o mito do combate no Oriente Próximo (Mito de Labbu, Ciclos de Baal, Enuma Elish e Ciclo de Nunurta), além de também oferecer exemplos gregos de combates míticos. O autor faz essa exposição documental e histórica para, então, indicar a sua adaptação na Bíblia Hebraica.

⁶² COLLINS, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation*, p. 5.

⁶³ COLLINS, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation*, p. 13-33.

⁶⁴ FORSYTH, Neil. *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*. New Jersey: Princeton University Press, 1987.

⁶⁵ FORSYTH, *The Old Enemy*... p. 248-257.

⁶⁶ FORSYTH, *The Old Enemy*... p. 19-64.

Forsyth retrata também a relação desse tema no Apocalipse de João. Aqui ele defende a hipótese de que o mito do combate foi retomado nas narrativas de rebelião cósmica, as quais se tornaram populares em alguns ciclos judaicos, os mesmos que são pressupostos em 1 Enoque 6-11, Jubileus, Livro dos Gigantes, os fragmentos da caverna 4 de Qumran e as versões que pertenciam a Mani⁶⁷. O autor defende a imprescindibilidade das narrativas do combate para compressão do Novo Testamento. Na obra do visionário João, o mito do combate aparece em uma forma marcada pelo dualismo ontológico. A grande questão que o incomoda é como o cristianismo transformou e adaptou o padrão do mito do combate para organizá-lo em seus escritos.

Uma obra que segue na contramão das leituras aqui apresentadas é *On the Genre and Message of Revelation*, de Bruce J. Malina⁶⁸. Nesse texto o autor, depois de fazer uma crítica à histórica definição do gênero apocalipse, defende a hipótese de que o Apocalipse de João deveria ser lido como profecia astral ou astrológica; ou seja, o texto é observado à luz da astrologia e astronomia do Mediterrâneo. Para Malina, a experiência extática que lhe subjaz deve ser levada em consideração. Como obra vinculada aos movimentos astrais, o livro do Apocalipse é fruto da observação do céu e da relação de fenômenos com entidades astrais. Assim, o texto revela a busca de orientação celestial e seus movimentos astronômicos e astrológicos para a interpretação das questões do cotidiano.

O que aproxima e ao mesmo tempo afasta a obra de Malina das demais aqui discutidas é a sua argumentação sobre o lugar do Apocalipse e seu contexto. Segundo o autor, a revelação de João não reflete qualquer crise real, e isso parece ser o caminho comum. Contudo, porque foi escrito pela elite política ou filosófica que não experimentava nenhum conflito ou crise, vemos o quanto ele se afasta dos demais. Malina afirma que o Apocalipse acredita que todos os seus leitores estão familiarizados com as imagens que ele apresenta, tais como estrela e o abismo sobre o qual abruptamente se fala no cap. 9, sendo retomado depois, em 11,7; 17,8; 20,1.3. Percebemos, porém, que seja ou não um texto de astrologia, Malina nos coloca em diálogo com as memórias das tradições enoquitas para a compreensão das imagens de monstros ou caos, segundo A. Collins e Frilingos, presentes no Apocalipse.

Dialogando com os autores até aqui apresentados, pode-se construir um quadro referencial para lermos a obra visionária como texto retoricamente bem estruturado, no qual o

⁶⁷ FORSYTH, *The Old Enemy*... p. 248-250.

⁶⁸ MALINA, Bruce. *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys*. Peabody: Hendrickson, 1995.

caos é descrito para desestabilizar (como um contradiscurso), construir e interpretar narrativamente o mundo observável. O Apocalipse de João interpretaria narrativamente o público romano não como organizado ou ordenado, mas como a instalação do caos, que se intensificaria. A crise é prevista, instaurada discursivamente ou interpretada, e não vivida como uma perseguição estrutural.

2. O livro do Apocalipse como narrativa de instauração do caos

Como discurso a respeito da realidade, o livro do Apocalipse se utiliza de diversas imagens de violência que, com certo teor revanchista, nos três ciclos de pragas (selos, trombetas e taças) são coloridas de sangue, morte e desespero.

A partir dos trabalhos de A. Collins, Fiorenza e Thompson, já temos as pistas do caminho para a leitura do livro. Como contradiscurso, há um interesse de persuasão do enunciador sobre o enunciatário, e para isso são seguidas estratégias narrativas para convencimento. Há que se observar a sequência narrativa do discurso de caos para compreendermos o livro enquanto estratégia discursiva.

Tendo em vista a aproximação dos textos, torna-se importante uma teoria para estruturação do livro com a finalidade de compreender e interpretar as estratégias narrativas. David L. Barr divide as possibilidades de organização literária a partir de dois focos, duas preocupações pressupostas aos comentários do Apocalipse na história da pesquisa: (1) foco na forma; e (2) foco no conteúdo⁶⁹.

2.1. Estruturação do Apocalipse de João

Em termos gerais, os textos que se preocuparam com a *forma* dividem o Apocalipse de João em duas partes: caps. 1-3 (carta para as igrejas) e caps. 4-22 (visão do futuro). Aqueles que focam o *conteúdo* são colocados em dois grupos: (1) os que dividem o livro em uma série

⁶⁹ BARR, David L. The Story John Told: Reading Revelation for Its Plot. In: _____, *Reading the Book of Revelation...* p. 11.

de sete coisas numeradas ou não⁷⁰; (2) e os que o organizam em três partes marcadas pela expressão “no espírito”⁷¹.

A. Collins, que pode ser inserida entre aqueles que estão preocupados com a forma, diz que existem algumas tentativas de estruturação para o livro do Apocalipse, especialmente em relação à parte considerada central (4,1-22,5)⁷². Ela defende que essa dificuldade para o consenso é causada pelos muitos paralelos e repetições que o livro possui⁷³. Ela fala em uma teoria da “recapitulação renovada”, cuja estruturação se dá em sete ciclos de visões que, recapituladas, esclarecem e expandem as anteriores⁷⁴.

Para A. Collins, na obra há indicações literárias que a dividem em duas grandes partes: 1,19-11,10 e 12,1-22,5. Dessa maneira, a estruturação do texto proposta por ela é a seguinte:

1. Prólogo 1,1-8
 - Prefácio 1,1-3
 - Prescrição e ditos 1,4-8
2. As sete mensagens 1,9-3,22
3. Os sete selos 4,1-8,5
4. As sete trombetas 8,2-11,19
5. Sete visões não numeradas 12,1-15,4
6. As sete taças 15,1-16,20
 - Apêndice da Babilônia 17,1-19,10
7. Sete visões não numeradas 19,11-21,8
 - Apêndice de Jerusalém 21,9-22,5
8. Epílogo 22,6-21
 - Ditos 22,6-20
 - Bênção 22,21

Nessa proposta de estruturação o centro do Apocalipse seria o cap. 12, sendo 12,1 a abertura da segunda parte: “*um sinal grandioso apareceu no céu*”. Nessa estrutura há um fio

⁷⁰ Esse é o caso de *The Combat Myth in the Book of Revelation*, de A. Collins.

⁷¹ Esta última é exatamente a escolha à qual José Adriano Filho adere. Cf. ADRIANO FILHO, José. O Apocalipse de João como relato de uma experiência visionária: anotações em torno da estrutura do livro. *Ribla*, n. 34, p. 7-29, 1999; BARR, The Story John Told... p. 12.

⁷² ADRIANO FILHO, O Apocalipse de João como relato de uma experiência visionária... p. 9; COLLINS, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation*, p. 14-15.

⁷³ COLLINS, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation*, p. 11.

⁷⁴ COLLINS, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation*, p. 19-40.

condutor serial em sete, e a primeira parte seria formada por três sequências narrativas (2.3.4) com suas respectivas micronarrativas, que teriam como combinação de enredo a *imbricação*⁷⁵.

Outra proposta de estruturação literária do Apocalipse é a quiástica⁷⁶. Barbara Snyder propôs uma estrutura quiástica concêntrica para o livro na qual o epicentro da obra seria duplo (caps. 11 e 12)⁷⁷:

- A. Introdução: apocalipse, carta, profecia (1,1-3, 4-8, 9-20)
- B. Visão: santos na terra (2-3)
- C. A convocação celestial e entronização (4-5)
- D. Sete selos (6,1-8,1)
- E. Sete trombetas (8,2-9,21)
- F. Teofania: o mensageiro do Senhor descendo para mar e terra (10)
- G. Guerra contra os santos na terra (11)
- G' Guerra contra o dragão no céu (12)
- F' Teofania contrária: Deus mensageiros de Yam da terra para o céu
- E' Série não numerável de sete proclamações (14)
- D' Sete taças (15-16)
- C' A convocação celestial para julgamento e o reino do Messias (17-20; cf. 20,4-15)
- B' Visão: os santos no céu (21,1-22,5)
- A' Conclusão: apocalipse, carta, profecia (22,6-9,10-20, 21)

Nessa proposta os sete selos devem ser lidos paralelamente (6,1-8,1 e 15-16), enquanto 8,2-9,21 precisa ser lido com o cap. 14. Cria-se uma espécie de espelho de condenação, o que dá unidade interna ao texto.

Também propondo um quiasmo concêntrico, Fiorenza explica que o contexto para esse esquema tem no teatro grego, nas narrativas e arte romanas, mas especialmente na literatura hebraica o seu pano de fundo⁷⁸. Segundo ela, o livro do Apocalipse abre com um prólogo (1,1-3), que serve para toda a carta, e um *praescriptio* (1,4-6), típico das cartas

⁷⁵ Para a Narratologia, a imbricação de enredos se dá quando o encerramento de um constitui o início do seguinte.

⁷⁶ LUND, Nils Wilhelm. *Studies in the Book of Revelation*. Chicago: Covenant Press, 1955; FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation: Vision of a Just World*. Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 35-36; FIORENZA, Elisabeth Schüssler. Composition and Structure of the Book of Revelation. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 39, n. 3, p. 344-66, 1977.

⁷⁷ BEALE, G. K. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999, p. 143.

⁷⁸ FIORENZA, Composition and Structure of the Book of Revelation... p. 365.

paulinas⁷⁹. Em sua proposição, o centro (10,1-15,4) é uma interpretação profética da situação político-religiosa da comunidade⁸⁰:

A 1,1-8⁸¹

B 1,9-3,22

C 4,1- 9,21; 11,15-19

D 10,1-15,4

C' 15,5-19,10

B' 19,11-22,9

A' 22,10-21

O esquema detalhado seria:

A 1,1-8: Prólogo e saudação

1,1-3: Título

1,4-6: Saudação

1,7-8: Destino

B 1,9-3,22: Situação retórica das cidades da Ásia Menor

1,9-10: Autor e situação

1,11-20: Visão inaugural

2,1-3,22: Mensagens proféticas às sete igrejas

C 4,1-9,21; 11,15-19: Abertura do livro selado

4,1-5,14: Corte celestial e livro selado

6,1-8,1: Pragmas cósmicas — sete selos

8,2-9,21; 11,15-19: Pragmas cósmicas — sete trombetas

D 10,1-15,4: O livro doce — guerra contra a comunidade

10,1-11-11,14: Vocação profética

12,1-14,5: Interpretação profética

14,6-15,4: Libertação escatológica

C' 15,5-19,10: saída da opressão de Babilônia/Roma

15,5-16,21: Pragmas cósmicas — sete taças

⁷⁹ FIORENZA, *The Book of Revelation*... p. 35.

⁸⁰ FIORENZA, *Composition and Structure of the Book of Revelation*... p. 350.

⁸¹ FIORENZA, *Composition and Structure of the Book of Revelation*... p. 364.

17,1-18: Roma e seu poder

18,1-19,10: Juízo sobre Roma

B' 19,11-22,9: Libertação do mal e cidade de Deus

19,11-20,15: Libertação dos poderes do mal

21,1-8: O mundo libertado de Deus

21,9-22,9: A grande cidade diferente de Deus

A' 22,10-21: Epílogo e marco epistolar

22,10-17: Ditos

22,18-21: Conclusão epistolar

Para Fiorenza, o visionário desenvolveu o seu material de maneira concêntrica, com círculos que se ampliam⁸². Assim, por exemplo, algumas promessas escatológicas das cartas reaparecem na visão da Nova Jerusalém, nos capítulos 21-22. Nesse sentido, os grupos de pragas não são simples continuação linear, como se uma estivesse dando continuidade à outra, mas há uma relação de ampliação. Nesse esquema, o ciclo dos sete selos em 4,1-8,1 é paralelo a 19,1-21,4; as trombetas de 8,2-14,20 devem ser lidas em contrapartida com 15,1-18,24.

Além da proposta de recapitulação e quiasmo concêntrico é possível organizar o livro do Apocalipse observando marcas linguísticas, assim como faz R. J Bauckham⁸³. Segundo ele, o Apocalipse, tal qual em uma epístola clássica, tem um prólogo, como uma abertura epistolar (1,1-8), e um epílogo, como uma conclusão epistolar (22,6-2)⁸⁴. A organização é feita à luz da presença da expressão “*en pneûmati*” (1,10; 4,2; 17,3; 21,10), que é o início de toda experiência visionária (1,10) e que indica três transições maiores⁸⁵: (1) visão inaugural de Cristo, incluindo as sete mensagens às sete igrejas (caps. 1,9-3,22); (2) visão celestial inaugural (caps. 4-5), seguida por uma sequência de julgamentos (caps. 6-16); (3) a prostituta Babilônia (17,1-19,10); (4) mudança da Babilônia para a Nova Jerusalém (19,11-21,8); (5) a Nova Jerusalém, a noiva (21,9-22,9)⁸⁶.

⁸² FIORENZA, Revelation: *Vision of a Just World*...

⁸³ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*. London: T & T Clark, 1993. Para Pilchan Lee, essa é a melhor proposta dentre as até aqui apresentadas. Cf. LEE, Pilchan. *The New Jerusalem in the Book of Revelation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p. 240.

⁸⁴ BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, p. 3.

⁸⁵ BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, p. 3. Ver também a apresentação de Adriano Filho, que segue essa proposta de marca linguística, mas com algumas modificações. Cf. ADRIANO FILHO, O Apocalipse de João como relato de uma experiência visionária... p. 14-20.

⁸⁶ Resumo da estruturação de Bauckham feita por LEE, *The New Jerusalem*... p. 240.

Os blocos de 17,1-19,10 e 21,9-22,9 são introduzidos em 17,1 e 21,9 por um dos sete anjos que derramaram as sete taças no capítulo 16. Estas produzem uma dupla conclusão das séries de sete nos caps. 6-16 (os caps. 4-5 servem para fortalecer a função de conclusão de 17,1-19,10 e 19,11-21,8)⁸⁷. Para Bauckham, a coesão em 6-16 é realizada na retomada e expansão de 4,5 (ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ) em 8,5; 11,19; 16,18-21⁸⁸. A defesa da unidade desse bloco ganha mais peso quando o autor explica que o julgamento do sétimo selo, que é o clímax do primeiro selo, descrito pela fórmula em 8,5, está em compasso com todas as outras séries das trombetas (11,19b) e esta, por sua vez, com a série de taças de julgamento, que tem seu clímax em 16,18-21⁸⁹.

Para solucionar a questão das longas interferências que talvez denunciem falta de coesão, Bauckham mostra os indícios de unidade nas marcas linguísticas. O caso das sete trombetas (11,15-19), separadas pelos caps. 12-14 do aparecimento dos anjos com as taças (15,1), ele resolve mostrando o link literário estabelecido pela primeira parte de 11,19 e 15, 5-6, que estão vinculados pela ideia da exposição da abertura do templo nos céus⁹⁰. A respeito da interrupção 7,1-17 entre o sexto selo e o sétimo selos, Bauckham defende que ela não descontinua a série, mas está em conexão com o sexto selo: 7,9 responde à questão de 6,17. No caso de 10,1-11,3, ele mostra a interrelação dessa interrupção com a sexta trombeta por conta dos dois “ais” (9,2; 11,14)⁹¹. As duas interrupções possuem links nos lugares onde estão inseridas, mas servem como duas conclusões paralelas à series de julgamentos (6,17; 9,20-21), prestando-se como estratégia literária, especialmente pressupondo performance oral, para atrasar o fim da narrativa⁹², o que é um ponto muito importante para a análise narrativa.

Essa proposta de organização pretende dar mais coesão à série de sete punições ou, como este trabalho a tem pensado, instauração narrativa de caos. A estruturação de Bauckham é a seguinte⁹³:

1,1-8	Prólogo
1,9-3,22	Visão inaugural do de Cristo e a igreja, sete epístolas às igrejas

⁸⁷ BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*... p. 7.

⁸⁸ BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*... p. 13.

⁸⁹ BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*... p. 8.

⁹⁰ BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*... p. 9. Ver também a descrição de ADRIANO FILHO, O Apocalipse de João como relato de uma experiência visionária... p. 16.

⁹¹ BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*... p. 12-13.

⁹² BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*... p. 12.

⁹³ BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*... p. 22.

- 4,1-5,14 Visão inaugural do céu seguida das três séries de sete e duas intercalações
 6,1-8,1; 8,3-5 sete selos,
 numeração $4 + 1 + (1 + \text{interlúdio}) + 1$
 8,2; 8,6-11,19 sete trombetas,
 numeração $4 + 1 + (1 + \text{interlúdio}) + 1$
 12,1-14,20; 15,2-4 A história do conflito do povo de Deus com o mal
 15,1; 15,5-16,21 sete taças
 numeração $(4 + 3)$ sem interlúdio
 17,1-19,10 Babilônia a prostituta
 19,11-21,8 Transição da Babilônia para a Nova Jerusalém
 21,9-22,9 A Nova Jerusalém, a noiva
 22, 6-21 Epílogo

Todas essas propostas de estruturação mostram a coerência e integridade do livro, além de perceber as relações internas, sejam em forma de recapitulação, repetição, paralelismos ou expansão. Para os grupos de sete, numeradas ou não, fica clara a sua interrelação, que é menos linear do que uma *repetição crescente*⁹⁴. Nesse sentido, poder-se-ia ler a perícopes da quinta trombeta (9,1-21) em relação quiástica com o cap. 14, ou 15,5-19,10. Como seu escopo maior, seria possível observá-la como componente da primeira parte do livro (1,9-11,19) ou dentro do coeso bloco de 6-16. Contudo, para fins da análise narrativa, pode-se apresentar o livro do Apocalipse à luz da estruturação do enredo⁹⁵.

Uma proposta que o próprio David Barr diz ser próxima à sua leitura narrativa do livro⁹⁶ e que ajuda nesse tipo de aproximação é a de Jürgen Roloff⁹⁷, que divide o livro em quatro seções: 1-3; 4-11; 12-19,10; 19,11-22,5. Segundo ele, 4,1-5,4 é a parte que serve de espinha dorsal para 4-11, ou seja, no primeiro texto se revela o tema que dará unidade ao bloco todo: *o senhorio de Cristo sobre a história* (especialmente 5,1-14)⁹⁸. Em 6,1-8,1 (os selos), o tema do senhorio de Cristo é desenvolvido na abertura e desenvolvimento da história. Nas trombetas (8,2-11,19), a ideia do poder sobre a história é reforçada

⁹⁴ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *O que é Apocalipse*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

⁹⁵ BARR, The Story John Told... p. 11; BARR, David L. Beyond Genre: The Expectations of Apocalypse. In: _____. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 71-80; BARR, David L. *Tales of the End: A Narrative Commentary on the Book of Revelation*. Santa Rosa: Polebridge Press, 1998.

⁹⁶ BARR, The Story John Told... p. 15.

⁹⁷ ROLOFF, Jürgen. *The Revelation of John: A Continental Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

⁹⁸ ROLOFF, *The Revelation of John*... p. 17.

particularmente pela estratégia de interrupção para possibilitar o arrependimento (9,20); com a auscultação da sétima trombeta se anuncia, finalmente, o governo de Cristo sobre o mundo (11,15-19)⁹⁹. Uma nova seção é aberta por 12,1, cuja contraparte é 4,1-11,19 por tratar das ações contrárias ao governo de Cristo, que tem em 13,1-10 uma paródia da transferência do reino para o cordeiro (5,1-4)¹⁰⁰. Nessa parte está último segmento das sete seções, que é iluminado pela previsão de julgamento contra os adversários de Deus. A última seção se inicia em 19,11, que tem o foco no retorno de Cristo, julgamento do mundo (19,11-21), estabelecimento do reino messiânico (20,1-10), ressurreição e julgamento dos mortos (20,11-15), novo mundo (21,1-22,5)¹⁰¹.

As partes do texto são segmentadas aqui de maneira mais fluida, permitindo uma aproximação de suas peças — não que permitam uma leitura linear, mas que construam conexões, de maneira a ler o texto como uma composição narrativa. Contudo, essa composição que cria o enredo não é simplesmente um conjunto lógico de ações lineares, mas um encadeamento de natureza trópica. Talvez a melhor maneira de descrever isso seja o conceito de “trópicos do discurso” usado por H. White, que é um feixe de procedimentos da linguagem para fazer as viradas na narrativa, as quais podem ser identificadas de acordo com suas recorrências em determinados discursos que, por sua reincidência, são classificados por tropologia: estruturas tropológicas da metáfora, da metonímia, da sinédoque e da ironia¹⁰². Isso mostra a maneira como há o “enredamento”; não como sequência lógica, mas viradas narrativas próprias de cada tipo de gênero para a constituição do enredo.

2.2. A composição narrativa: ler por meio da noção de enredo

O enredo faz com que as partes segmentadas do texto tenham unidade na lógica da causa-efeito¹⁰³. Ele dá organizacidade ao texto. É a organização dos incidentes. Como foi exposto, as estruturações percebem retomadas, ecos, repetições ou paralelos internos no livro do Apocalipse. Por isso ele não é linear, mas se estrutura em uma complexa história na qual

⁹⁹ ROLOFF, *The Revelation of John*... p. 16.

¹⁰⁰ ROLOFF, *The Revelation of John*...

¹⁰¹ ROLOFF, *The Revelation of John*... p. 16.

¹⁰² WHITE, H. Teoria literária e escrita da história. *Estudos Históricos*, n. 13, p. 33, 1991; WHITE, H. *Trópicos do discurso*. São Paulo: EDUSP, 1993.

¹⁰³ ABRAMS, M. H. *Glossary of Literary Terms*. 7. ed. Boston: Heinle & Heinle, 1999, p. 224.

há incidentes que permitem perceber a sua unidade. Essa ordenação não significa *definição* de encadeamentos, mas *percepção* dos sentidos desses encadeamentos¹⁰⁴.

Nessa perspectiva de leitura a partir da proposta de enredo, Barr divide o Apocalipse em três histórias ou cenas narrativas, as quais se estruturam em *teofania — visão do trono — guerra santa*¹⁰⁵. No quadro narrativo João conta três histórias:

1. Preocupa-se quando está em Patmos: visão de um homem magnífico, conforta-o, fala coisas com ele e então dita mensagens para os anjos da igreja;
2. Coisas que contempla quando ascende ao céu, às regiões celestiais: João entra na sala do trono de Deus, onde observa a cena da corte divina. A segunda história diz respeito ao procedimento de um cordeiro imolado, mas de pé, que tira os selos e abre o rolo, cujo conteúdo é revelado. A atenção muda do trono para o templo, onde vê um sinal;
3. Dragão cósmico que persegue a mulher cósmica, a qual é defendida por um guerreiro também cósmico, resultando no estabelecimento da nova ordem cósmica.

As três histórias que compõe o quadro narrativo de João podem ser esquematizadas da seguinte maneira¹⁰⁶:

	<i>História/cena 1</i>	<i>História/cena 2</i>	<i>História/cena 3</i>
Lugar	Patmos	Céu	Terra
Personagens	- Jesus como humano majestoso - João - Igrejas	- Jesus como cordeiro imolado - Irmãos - Seres celestiais	- Jesus como guerreiro celestial - Dragão e bestas - Mulher e seu filho
Ação	Escrever a carta	Adorar	Guerra /conflito
Apresentação de João	Secretário	Viajante celestial	Visionário/profeta
Paradigma mítico	Teofania	Trono	Guerra santa
Capítulos	1-3	4-11	12-22

¹⁰⁴ SEIXO, Maria A. A narrativa e seu discurso. In: GENETTE, G. *Discurso da narrativa*. Lisboa: Veja Universidade, 1995, p. 12.

¹⁰⁵ BARR, The Story John Told... p. 15-18.

¹⁰⁶ Adaptado do trabalho de BARR, The Story John Told... p. 16.

Esse quadro precisa ser compreendido dentro do que G. Genette, que apreende das teorias da enunciação¹⁰⁷, chama de ato narrativo, que tem como o seu produto a narrativa, assim como o enunciado é fruto da enunciação¹⁰⁸. Essa ação de produção, que se vale dos sistemas (aqui também memórias e estruturas de memórias — semiosfera), deixa marcas, especialmente do narrador/enunciador, na narrativa/enunciado. Se na definição da narrativa é preciso observar *tempo, modo* e *voz*, esta última diz a respeito da relação da narração com a narrativa. O narrador desse esquema é, enquanto história é contada, *intradiegético*, mesmo sendo o narrador primeiro. E está em relação homodiegética com a narrativa, pois no ato da narrativa, na narração, ele está presente no discurso que produz. Essa estratégia de presença e coparticipação nas histórias faz com que a voz do texto tenha autoridade e que suas histórias ganhem formas. Até mesmo suas estratégias de unificação das histórias, que parecem ser três conjuntos diferentes, integram as realidades. Além disso, sua narrativa sobre o mundo previsto e anunciado pelo visionário ganha peso, pois esse narrador intradiegético-homodiegético precisa de autoridade para propor um enredo de revelação, uma vez que para este o objeto-valor não é um fazer, mas um saber: o conhecimento cósmico, o conhecimento das ordens das coisas no mundo, revelação do que está prestes a acontecer e, acima de tudo, conhecer a real face do mundo que lhe cerca.

Nessa proposta há três *enredos unificantes* que preservam seus enredos episódicos por estratégias de entrelaçamento e *ricochetes*, que são conexões internas identificadas pela análise narrativa. São como cenas no quadro maior que guiam a observação do leitor. As três grandes cenas são separadas por sinais de mudanças no início da seção: *μετά ταῦτα* (4,1) e *Καὶ σημεῖον μέγα ὄφθη* (12,1). Contudo, existem ecos em toda a obra que produzem a conexão interna (1,1.4.9//22,8; 8,3ss/;1,1//22,6, etc.).

História/cena 1. João tem um encontro, em Patmos, com alguém que lhe manda escrever as sete cartas, na Ásia, às sete igrejas da Ásia. Depois da descrição da figura majestosa de Jesus, que é *uma personagem redonda*, com linguagem comum na tradição apocalíptica, as mensagens para os anjos das igrejas lhe são ditadas.

História/cena 2. João ouve uma voz no céu chamando-o para subir pela porta que ele vê aberta no céu (4,1). Ele vai para o céu, vê Deus no trono, cercado por uma corte, e ouve o hino celestial (4,8-11). O rolo selado é apresentado, mas não pode ser aberto (5,3). Esse *nó* na

¹⁰⁷ Para a exposição do conceito de enunciação e sua relação com o enunciado, ver FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Ática, 2008, p. 31-35.

¹⁰⁸ GENETTE, *Discurso da narrativa*, p. 24.

narrativa parece eliminar a possibilidade de uma ação transformadora, porque ninguém (em todas as esferas — 5,3) poderia tirar os selos e abrir o rolo; por isso ele chora (5,4). Então uma personagem, anunciado como leão, mas revelado como cordeiro-imolado-ainda de pé, realiza uma ação *transformadora* e passa a abrir o rolo em sete etapas. Em cada estágio várias visões são observadas, as quais têm os selos como o seu fio condutor. O sétimo produz um silêncio, uma *elipse explícita*¹⁰⁹, uma pausa rápida para que as trombetas sejam ouvidas. Então as sete trombetas são tocadas e cada uma contém várias visões. Quando a última trombeta toca, ouve-se: “o reino de Deus chegou”¹¹⁰.

História/cena 3. Uma gloriosa mulher celestial dá à luz um filho, que é atacado por um dragão que deseja consumi-lo. Algumas micronarrativas (14-15,4) são colocadas da abertura até o reinício da série de sete, que forma uma unificação de enredos em 11,19 e 15,5-8. No entanto, essa unificação de enredos serve como expressão de unidade, mas não desqualifica a organização narrativa em três histórias/cenas. Os dois são preservados, mas o dragão faz guerra contra os outros filhos da mulher. Dois exércitos são reunidos. O dragão convoca dois grandes monstros/bestas: uma do mar e outra da terra. O cordeiro reúne 144.000 no Monte Sião. Há uma cena celestial de colheita que precede o julgamento terrestre, que é realizado em sete eventos de pragas¹¹¹ e seguido de um grande anúncio: está consumado! O que é feito a partir de agora está em dois conjuntos de cenas relacionadas a duas mulheres: uma prostituta (guerra contra o céu, guerra celestial, destruição, cem anos de paz, batalha e julgamento finais, nova criação) e a noiva do cordeiro (restauração do Éden como Nova Jerusalém).

Observando as três seções como uma unidade se pode intuir o enredo. Por meio dele se percebe a relação causa-efeito realizada pelo narrador sobre o narratário. Essa coerência é construída pelos fios condutores, que são unificam a narrativa portadora à macronarrativa¹¹².

Fios da grande narrativa. Um exemplo deles são os fios hínicos, os quais servem como unificadores na grande narrativa: 1-22: 1,4-8; 4,8-11; 5,8-14; 7,9-12; 11,15-18; 16,5-7; 19,1-8¹¹³.

¹⁰⁹ Essa elipse explícita é parecida com um sumário muito rápido, um período de tempo que não é demarcado numericamente ou com dados de qualificação. Cf. GENETTE, G. *Discurso da narrativa...* p. 106-107.

¹¹⁰ BARR, The Story John Told... p. 17.

¹¹¹ BARR, The Story John Told... p. 17.

¹¹² MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 46-47.

Fios hínicos:**1-3**

Ἴδου

ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν,

καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς

καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν,

καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.

ναί, ἀμήν (1,7)

Eis!

Ele vem com as nuvens

E todo o olho verá

E os que a ele transpassaram

E se lamentarão por causa dele todos os povos da terra

Sim, amém (1,7)

4-11

καὶ ἄδουσιν ᾠδὴν καινὴν λέγοντες·

ἄξιός εἰ λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ,

ὅτι ἐσφάγης

καὶ ἡγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς

καὶ γλώσσης

καὶ λαοῦ

καὶ ἔθνους

καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς,

καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς (5,9-10)

¹¹³ A estes podemos incluir os litúrgicos: 1,6.7; 3,14; 5,15; 7,12; 19,4; 22,20; 14,13; 16,7; 19,1.3.4.6. Cf. ADRIANO FILHO, José. Estrutura visionária na estrutura do Apocalipse. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 207-232.

E cantam novo cântico dizendo:

Digno és de tomar o livro e abrir os seus selos

porque fostes morto

e comprastes para Deus em seu sangue de todas tribos

e línguas

e povos

e nação

e fizeste deles para nosso Deus um reino e sacerdotes

e reinarão sobre a terra (5,9-10)

12-22

Μετὰ ταῦτα ἤκουσα ὡς φωνὴν μεγάλην ὄχλου πολλοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ λεγόντων·
ἀλληλουϊά·

ἡ σωτηρία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡμῶν,

ὅτι ἀληθινὰ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις αὐτοῦ·

ὅτι ἔκρινεν τὴν πόρνην τὴν μεγάλην

ἥτις ἔφθειρεν τὴν γῆν ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς,

καὶ ἐξεδίκησεν τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ ἐκ χειρὸς αὐτῆς (19,1-2)

Depois dessas coisas, ouvi no céu como uma grande voz de numérica multidão que diziam:

Aleluia!

a salvação, a glória e poder do nosso Deus

porque verdadeiros e justos os julgamentos dele

porque julgou a grande prostituta

a que corrompia a terra com sua prostituição

E vingou o sangue dos seus servos da mão dela (19,1-2)

As micronarrativas têm seus enredos que servem como estruturantes internos, o que lhes dá coesão. No entanto, a combinação de narrativas gera a macronarrativa. Esta, por sua vez, tem a sua própria manipulação de tempo, espaço e personagem na formação do enredo.

O *enredo* pode ser dividido em uma estrutura mais simples: 1. Abertura; 2. Clímax; 3. Resolução¹¹⁴ em esquema quinário. Segundo Yves Reuter, esse enredo quinário tem um “estado inicial” seguido por uma “complicação”, o que é alvo de uma “dinâmica” que geraria “resolução”, a qual seria convertida em um estado final¹¹⁵. Segundo Marguerat e Bourquin¹¹⁶, as partes desse enredo são nomeadas como 1. Situação inicial (exposição); 2. Nó; 3. Ação transformadora; 4. Desenlace; 5. Situação final. Tal esquema é um instrumento heurístico para captar nuances no texto e não pode ser engessado; pelo contrário, suas modificações servem como indícios para a observação das estratégias do narrador na construção do enunciado narrativo. Como denuncia Reuter, o modelo precisa ser manejado com prudência, haja vista que as narrativas e romances combinam várias narrativas mínimas analisáveis, o que exige do pesquisador flexibilidade necessária¹¹⁷.

As três grandes cenas podem ser observadas, a partir do *tripartite plot* (enredo tripartido), em blocos maiores: *Abertura* (1-3), na qual o visionário se encontra com o Cristo que o comissiona para céu e lhe manda enviar cartas; *Clímax* (4-11), com o auge da tensão narrativa quando o visionário vê o trono em ambiente celestial, o culto e as pragas dos selos; *Resolução* (12-22), que seria o fechamento e realização da abertura. Nesse sentido, os caps. 12-14 seriam como intermediários, um grande ricochete para a volta à terra e instauração do fim.

Entretanto, essa análise pode ser mais complexa se observadas as estratégias quinárias do visionário. Temos a *situação inicial* como uma exposição visionária com traços apocalípticos que determinará o próprio conjunto das micronarrativas (1,1). A situação inicial se constrói como uma abertura epistolar. As micronarrativas constituem “nós” que têm suas resoluções internas (2,4; 2,9-10; 2,20-24). No entanto, há um “nó” que serve como tensão dramática e exige uma ação transformadora. Este é 5,1-4: *um livro... ninguém é digno de abrir... chorava muito*. Neste há os selos que, ao serem abertos, originarão todas as demais macronarrativas. A *ação transformadora* é realizada pelo que tem poder para desencadear a narrativa, o *leão da tribo de Judá, o rebento de Davi*; ele venceu e pode abrir o livro e seus sete selos (5,5). Essa ação transformadora é legitimada pela adoração dos seres celestiais (5,6-14). O *desenlace* é um conjunto de “nós” de desgraças com duas interrupções (10-11,13; 7,1-17), micronarrativas que servem para dar mais dramaticidade ao desenlace com jeito de nó.

¹¹⁴ REUTER, Y. *Introdução à análise do romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

¹¹⁵ FLUDERNIK, Monika. *An Introduction to Narratology*. New York: Abingdon Press, 2009, p. 8.

¹¹⁶ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas...* p. 67.

¹¹⁷ REUTER, Y. *A Análise da narrativa: o texto, a ficção e a narração*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2011, p. 37.

Quando se espera que a *situação final* se instaure como consequência natural de 11,15-19, um *ricochete* aparece (12,1) e não permite o fim da narrativa. Assim, o desenlace continua. O dragão é o caos que ataca a ordem, assim como nos mitos do combate no mundo antigo, servindo como uma continuidade da discórdia iniciada com os selos (6,1) e intensificada com as trombetas (8,1-2). A esse dragão estão vinculadas a besta que sobe do mar (13,1-10) e a que sai da terra (13,11ss.). O conflito entre o dragão e a mulher conduz narrativamente ao conflito entre o povo de Deus e os inimigos de Deus que, com linguagem do mito do combate, ganha mais força de dramatização¹¹⁸, paralelo ao primeiro *nó*. Esse desenlace segue nas trombetas, tendo as taças como uma continuação, uma ampliação, pois 16,17-20 é uma expansão de 11,19b¹¹⁹. O bloco de 17,1-22,9 é parte das sete taças e figura como a sua realização. Assim, o longo desenlace, que tem muitas tensões e retomadas, vai desde o estabelecimento do caos, que não começa no cap. 12, mas no cap. 6, recebe a investida para a sua destruição, a prostituta e todos os inimigos escatológicos são julgados (17-20,15). A *situação final* é a Nova Jerusalém. O caos deixou de existir, o mundo está novamente ordenado (21-22).

O livro apresenta um desenvolvimento. Este não é linear como se estivesse departamentalizando a história. No entanto, há a estruturação de um estado inicial de caos, uma percepção da realidade como caótica que, no desenrolar do enredo, usando temporalidades e espacialidades, inverte o “agora-aqui”, paralelos, como é comum na literatura apocalíptica (Dn, 1 En, T. de Levi, 2 En, Jub, etc.). A narrativa do Apocalipse vai da catástrofe à Nova Criação¹²⁰ — do caos à ordem! Para a construção desse discurso, o qual serve para interpretar o mundo e prever respostas, o narrador, no ato da narração/enunciação, mostra como recorte a semiosfera e sua textualidade na memória cultural. Por isso seria reducionista dizer que os textos apocalípticos são únicos, como se o livro do visionário João fosse uma “monofonia”. Pelo contrário, há, como será exposto, o encontro das textualidades com a Bíblia Hebraica (Joel, Êx 7-11), literatura oracular helênico-judaica (Oráculos Sibilinos), ritos romanos, mitos do combate das narrativas cosmogônicas, etc. Todavia, revela-se a presença da topografia das tradições de Enoque que contribuem para a instauração do caos narrativo na obra.

¹¹⁸ Cf. COLLINS, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation*; MIRANDA, Valtair Afonso. Uma leitura do combate entre a mulher e o dragão. *NETMAL in Revista*, p. 1-, 2007; MIRANDA, Valtair Afonso. *O dragão e a mulher: uma análise histórico-social de Apocalipse 12*. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2005.

¹¹⁹ ADRIANO FILHO, *Estrutura visionária na estrutura do Apocalipse...* p. 218.

¹²⁰ ADRIANO FILHO, *Estrutura visionária na estrutura do Apocalipse...* p. 105-106.

3. Caos, cosmos: topografia da ordem e da desordem no enredo do Apocalipse

Nas estratégias narrativas do Apocalipse se percebe, na sua forma, a relação de textos como fios unificadores internos do enredo que servem não somente a esse propósito, mas também como estruturadores do conteúdo de movimentação de caos e ordem — por exemplo, 17,1 e 21,9 mostram as relações¹²¹ de caos e cosmos (prostituta, esposa do cordeiro). Isso fica ainda mais claro com o surgimento do dragão, caído do céu com um terço das estrelas (12,3-4), e seu aprisionamento em 20,2-4.

Esse efeito de sentido é realizado, como está sendo dito, também pelo conteúdo. Os elementos semânticos desses quadros narrativos têm, como uma espécie de sintaxe para seus discursos, as memórias preservadas na semiosfera, estas em constantes explosões e encontros semióticos que alcançam suas potencialidades no Apocalipse de João.

Encontramos na obra diversos personagens no jogo dualista do caos e da ordem. Isso não é difícil de se perceber nos textos cosmogônicos que também faziam parte da memória cultural da tradição judaica e cristã e que foram traduzidos por diversas partes da semiosfera. Encontramos Pyton, Leto e Apolo; Sete, Isis, Horus; Tiamat, Marduc; Baal, Yam e outros. No livro do Apocalipse, nas seções das três séries de sete pragas, há a apresentação de *personagens redondos* tanto de um lado como do outro. Isso mostra, além da sua importância no desenvolvimento da narrativa, a saturação do ponto de vista narrativo do avaliador, que faz claramente o leitor dar as respostas satisfatórias de *empatia*, *simpatia* e *antipatia*. Por isso é possível convocar para sair daquele espaço que representa o lugar dos personagens de caráter antipático: “saí dela, ó meu povo” (18,4a).

Na linguagem das narrativas é perceptível a utilização do monstruoso e violento relacionada às expressões do caos. Essa linguagem está perpassada pelo grotesco. Segundo R. Graulund e D. Edwards, o monstruoso é classificado como corpo grotesco por conta do seu caráter híbrido, composto por diferentes elementos. A figura física grotesca mistura o humano com o não humano, o que tem significado de corrupção¹²²: os atributos humanos das figuras grotescas são combinados com formas distorcidas e desproporcionais, as quais incorporam o animalesco ou, em alguns casos, formas vegetais de vida. Esses estudiosos continuam

¹²² GRAULUND, Rune; EDWARD D. J. *The Grotesque*. London; New York: Routledge, 2013 (The New Critical Idiom), p. 37.

caracterizando o grotesco no monstruoso, revelando que tais seres costumam habitar em lugares distantes¹²³. A imagem do repulsivo, revelada pelas formas misturadas, reflete o interior da criatura, sua monstruosidade interna se mostra na violência e na brutalidade¹²⁴. Analisando as figuras homéricas, Graulund e Edwards assinalam que a carnificina e o muito sangue são próprios do lugar do grotesco. Essas figuras, mesmo que mostrem os limites da corporeidade, têm a função do terror e do medo: “mas elas podem também gerar medo, ainda que para a estabilidade, por meio da descrição assustadora”¹²⁵.

O grotesco intenta demarcar identidade: o outro, o diferente. Verifica-se a demonização do outro, a desqualificação. O monstruoso, deformado, híbrido, misturado tem relação com o terror e o medo na definição cultural do outro, do corpo e da cultura na grotescalização. Nesse sentido, o Apocalipse de João mostra a realidade de Roma a partir da realidade. O grotesco revela a interpretação que o visionário faz do sistema romano: monstro do caos, aterrorizante, híbrido e desestabilizador. Qualquer adequação seria um absurdo, porque tal relação não é aceitável — isso se os ouvintes previstos por João quiserem ser livres das pesadas e aterrorizantes mãos dos que não são do cordeiro (9,4; 14,14ss., etc.). O grotesco, também presente nos textos da cultura, mostra a identidade construída pelo visionário. Para que sua interpretação seja valiosa, ele precisa acessar uma sabedoria além-mundo, por intermédio da qual se pode ver o que não é visto, interpretar radicalmente a realidade, gerando peso à autoridade do narrador, aqui *onisciente*.

3.1. O monstruoso e o caótico: antítese do cosmos

Depois da abertura epistolar (1,1-3), da visão gloriosa de João e do envio das cartas às igrejas (1,4 -3,22), começa o quadro de terror e punição por meio das pragas em série de sete. Como temos mostrado, elas estão interconectadas por indícios narrativos na estrutura maior de caos-ordem. Contudo, em termos de sincronia narrativa 4,1-11 é um quadro de ordem em linguagem litúrgica: ser celestial sentado, organização de anciãos, os sete espíritos de Deus, os vivos, a *kedushá*, os seres vivos. No capítulo 5 começa o drama que tem início na apresentação do rolo com os sete selos (5,1). Após uma exposição densa de adoração (5,6-14), 6,1 volta à cena dramática do rolo e dos selos, o que desencadeia um conjunto de julgamentos com um misto de ação maligna, punição divina e salvação definitiva dos fiéis. Em 6,1-16,16,

¹²³ GRAULUND; EDWARD, *The Grotesque*, p. 41.

¹²⁴ GRAULUND; EDWARD, *The Grotesque*, p. 39.

¹²⁵ GRAULUND; EDWARD, *The Grotesque*, p. 40.

com uma conclusão da seção anterior e abertura para a posterior (16,17-21), há uma descrição da tensão entre o caos e a ordem, tendo o cap. 12 como ponto importante para esse quadro. Em 16,17-22,9 se verifica o início e o ápice da organização do mundo imaginado por João, que culmina na Nova Jerusalém (21-22,9).

As partes da seção com as pragas, as três séries, estão interconectadas por causa das estratégias de ricochetes e fio condutor. O sétimo selo (8,1) é conectado à primeira trombeta (8,2) pelo *Kaì εἶδον* e por estar dentro do sétimo selo. Dentro das trombetas estão 10-11,19 formando os dois primeiros “ais”. As taças são introduzidas pelo bloco 12-14, que se liga por *σημεῖον μέγα* (12,1; 15,1). 12,1 e 15-16 são vinculados narrativamente às primeiras duas pragas por 11,19a com 15,5.

As séries das pragas no Apocalipse são aplicações escatológicas das pragas do Egito (Ex 7-12). Inclusive, se entre a sexta e sétima trombetas está 10-11,13, no livro do Êxodo, entre a nona e a décima pragas se encontra a instrução sobre a páscoa (Êx 12)¹²⁶. Essas imagens da Bíblia Hebraica servem como condutoras para a leitura do caos, com a linguagem de terror ao lado das tradições apocalípticas. As pragas atingem todo o cosmos, das relações sociais às estruturas naturais. Estas vivem as condições finais da existência, como estava previsto no *Testamento do Dan* 5,9, que antevê a punição por *πάσας τὰς πληγὰς Αἰγύπτου* (todas as pragas do Egito). Em 3 *Apocalipse de Baruc* 16,3 se fala de gafanhotos, lagartas, ferrugens, granizo e relâmpagos como punição aos filhos com demônios¹²⁷. Essas imagens podem ser analisadas, bem como as ocorrências do discurso de construção do caos, com as imagens próprias da semiosfera judaico-cristã, tal como foi exposto no capítulo 2.

3.2. As estrelas que caem do céu e seres que sobem do caos: 6,12; 8,10-13; 12,1-13,1-10

O Livro do Apocalipse interpreta narrativamente. Como bem percebeu José Adriano Filho, “o Apocalipse deve-se principalmente à linguagem mítica que o livro utiliza, principalmente a do conflito primordial, que indica a instalação das forças demoníacas na esfera política e humana, transformando-a num verdadeiro caos”¹²⁸. Se há um discurso de ordem, no qual Roma promove a sua estrutura imperial, João vai ao céu, como nos textos de

¹²⁶ AUNE, D. E. *Revelation 6-16*. Dallas: Thomas Nelson, 1998 (Word Biblical Commentary 52B), p. 499.

¹²⁷ AUNE, *Revelation 6-16*, p. 500.

¹²⁸ ADRIANO FILHO, José. Caos e recriação do cosmos: a percepção do Apocalipse de João. *Ribla*, n. 34, p. 100, 1999.

viagem além-mundo¹²⁹, e acessa uma sabedoria maior para legitimar a sua contranarrativa. Thompson chama as narrativas maiores, as do sistema romano, de “conhecimento majoritário”. O narrador faz a sua crítica pública da falsa ordem de mundo¹³⁰ a partir da semiosfera judaico-cristã, a qual preserva imagens e expressões de caos em estrutura topográfica dos textos canonizados na cultura, outras da literatura bíblica e os espetáculos romanos¹³¹.

Dessa forma, pode-se entrar nas visões e seus conteúdos para se perceber como o narrador, pelo menos enquanto autor implícito, pressupõe as memórias na cultura e como ele as articula para a construção do terror. Paul Duff, ao falar dos capítulos 6 e 9, acerta quando diz que João faz acusações ao seu rival por meio da retórica da insinuação ao utilizar homologia e ironia, às quais emprega em todo o Apocalipse para construir o seu mundo dualista narrativamente. No entanto, ele erra em achar que a questão seja uma querela interna. Fazendo uma leitura feminista, Duff acredita que seria uma linguagem injusta de violência contra a liderança de Jezabel e seus seguidores¹³². Não há dúvidas de que as cartas estão em diálogo polêmico com alguns líderes nas comunidades, mas é o problema da aproximação com interesses do Império e a aceitação do discurso de ordem romana que constitui o seu grande problema. As pragas, além de revelarem o caos como verdadeira realidade, são também expressões das punições aos que não têm a marca (9,4), aos que desejam o desestímulo à assimilação do discurso ou, como diria Thompson, o conhecimento público romano.

No capítulo 6,1-7 o livro é aberto. A liturgia de 9b-14 é um interlúdio dramático que cria o suspense necessário para a abertura dos selos. O mesmo cordeiro (5,6), que é actante da ação transformadora, inicia abertura dos selos. A história será descortinada como um filme, com cenas ligadas umas às outras. Os quatro primeiros selos representam quatro cavalos. O primeiro, branco; o segundo, vermelho; o terceiro, negro; o quarto, verde. Esses cavalos trazem à memória Zc 1,7-11¹³³. O primeiro selo traz um cavalo branco com força, com liderança e vitória. O cavalo vermelho tem em sua cavalgadura um montador com uma grande espada, que é de ataque (μάχαιρα) e que está em relação antitética com a εἰρήνην. A espada é

¹²⁹ THOMPSON, *The Book of Revelation*... p. 193.

¹³⁰ DUFF, Paul. *Who Rides the Best?* Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 9.

¹³¹ FRILINGOS, *Spectacles of Empire*... p. 11.

¹³² DUFF, *Who Rides the Best?* p. 16.

¹³³ AUNE, *Revelation 6-16*, p. 390.

para derramamento de sangue¹³⁴. Esse instrumento é somente um complemento da sua capacidade de criar as intrigas necessárias entre os homens, a fim de que se matem. Em 1 En 10,12 os gigantes são colocados uns contra os outros para serem destruídos: “coloca-os uns contra os outros, para que se matem mutuamente”. Se em 1 Enoque era uma ação de ataque aos causadores de caos, aqui a imagem serve para mostrar a instauração e revelar como o narrador lê as relações sociais. Sobre o cavalo negro havia um ζυγόν, uma balança. Essa balança é instrumento para medir a inflação dos preços, numa imagem de caos nos valores dos bens básicos tanto para as pessoas (trigo) como para os seus animais (cevada). O valor de um salário do dia revela o descontrole de preços próprio dos momentos de fome ou de guerra¹³⁵. Usando a segunda pessoa do aoristo (ἀδικήσης), é dada a ordem para o cavaleiro não causar problemas inflacionários ao vinho e ao óleo (6,6), que seriam os produtos de luxo, mostrando ainda mais a realidade de desigualdade de valores e a desordem econômica. O cavalo verde é montado pela morte (6,7), uma personalização da realidade de destruição causada pelas espadas e balanças dos cavalos anteriores. O hades, lugar dos mortos na tradição grega, é personagem figurante na narrativa, enquanto a morte é protagonista causada por diversas forças: espada, fome, peste e feras.

O quinto selo abre uma nova cena na narrativa. Se até 6,8 o texto não dá detalhes do espaço dos verbos, aqui as personagens coletivas, “as almas imoladas”, estão no altar, lugar do sacrifício. O caos narrativo dos quatro primeiros selos não atinge somente os ímpios, os que não têm a marca de 9,4, mas tem impacto até sobre os justos. Por causa da Palavra (6,9), prevê-se que essa situação de paz anunciada não representa o que está prestes a acontecer. Mártires serão os que entendem a interpretação do visionário de se afastarem das relações com o Império e seus discursos. Eles são tratados de forma especial porque são personagens com os mesmos traços do cordeiro (4,6) que abre os selos. Quem tem o poder de abrir os selos também beneficia seus pares. Narrativamente se cria um espaço de tempo entre o quarto e o quinto selos, bem como entre a quarta e a quinta trombetas, pois esse sexto selo será a intensificação da cena de terror e caos.

É nesse espaço-tempo da narrativa que se nota umas das imagens enoquitas de instauração de caos que se perenizou na semiosfera e que aparece na construção narrativa de João. Há um terremoto, o sol torna-se negro, a lua inteira se torna como sangue e as *estrelas*

¹³⁴ KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1995. v. 4, p. 525.

¹³⁵ AUNE, *Revelation 6-16*, p. 397.

caem do céu, precipitando-se sobre a terra (6,12). Como desdobramento, o céu é enrolado tal qual um pergaminho, montanhas e ilhas são removidas, todas as pessoas de diversas classes sociais são aterrorizadas e pedem a morte, porque melhor seria morrer do que enfrentar o dia da ira do cordeiro (6,16).

A imagem das estrelas caindo joga com a ambiguidade presente no termo ἀστήρ e com os textos da cultura judaica e cristã. Isaías 34,1-17, ao descrever o julgamento de Edom, fala sobre o exército do céu apodrecer (מִקָּק) usando o niph'al (נִפְלָקָה) para mostrar que, tal como uma fruta apodrece, assim cairiam as estrelas do céu. O texto ainda esclarece isso no verso 4 usando um paralelismo sinonímico ao dizer que esse exército cairá (וְכָל-צְבָאָם יִפֹּל) como as folhas da vide e da figueira. Na LXX esse exército é traduzido como τὰ ἄστρα, “estrelas”. No apocalipse de Marcos (13,21), com seus paralelos em Mt 24,29 e Lc 21,26, as estrelas que caem são apresentadas em linguagem escatológica. Por isso essas estrelas, que poderiam ser simplesmente astros do céu, às vezes representando governos (Is 14; Is 34), ganham conotações escatológicas. Em 1 En 86,1-2 a estrela que cai é um ser celestial precipitado do céu e que se transforma em um animal, bem como as demais estrelas do mesmo capítulo. No Livro Astronômico (1En 72-82) estrelas e anjos se confundem. Assim, falar em estrelas que caem do céu é, provavelmente, na semiosfera judaico-cristã, expressão de desordem cósmica localizada em temporalidade escatológica. No livro do Apocalipse (8,10; 9,1; 12,4) estrelas que caem do céu são seres precipitados dos céus e que têm forças de desordem.

Assim sendo, o movimento de estrela em queda é vinculado e está em diálogo com textos da cultura, bem como ativa memórias em relação dialógica com o Apocalipse. Essa realidade do caos é percebida (6,17) como o início do “grande dia da sua ira”. O texto confirma a imagem do começo do bloco (4-5), que é o controle do cordeiro, pois esse momento de terror interpretado pelo visionário tem espaço para uma expectativa de fim, também interpreta a realidade, torna-se uma narrativa de instauração de caos. O mundo é, para João, *estrelas que caem do céu* — está em caos.

A narrativa, para gerar mais tensão e expectativa sobre o leitor implícito, cria a cena de 7,1-17, que pode ser lida como continuidade do sexto selo. No sétimo selo estão inseridas as sete trombetas. No céu o cordeiro abre o selo e ocorre um silêncio (8,1). Esse tempo de

espera, com o uso da conjunção grega de comparação (ὥς)¹³⁶, é caracterizado como meia hora (ὥς ἡμιώριον). Nesse ponto da narrativa temos uma *elipse qualificada*, mas que não determina, como acontece com tais estratégias narrativas, claramente esse período de tempo. O tempo de espera é comparado a meia hora da cronologia histórica, mas como a narrativa é construída no tempo mítico, ele não pode ser datado. É simplesmente uma indicação narrativa estratégica de tensão. Nos versos 2-5 há uma liturgia para o início das séries de trombetas: tem incensário e altar diante do trono, o que lembra 6,9-11. Essa é uma introdução para as cenas de terror que se seguirão, pois já são antecipadas pelo v. 5.

A primeira trombeta é tocada e caem sobre a terra granizo e fogo (8,6). Esses dois elementos, segundo as tradições de viagem além-mundo, estão no céu, no mesmo espaço do trono¹³⁷. Assim como no verso 5, os elementos do céu (fogo do altar) servem como munição para atacar a terra — eles estão misturados com sangue. Nessa trombeta, um terço da terra, das árvores e toda a vegetação se queimou. Na segunda trombeta uma montanha de fogo é lançada no mar e um terço dele se transforma em sangue: como consequência, um terço dos animais aquáticos são mortos e a mesma quantidade de embarcações. Vários aspectos do cosmos são destruídos (8,7.9.10.11.12;9,15.18), gerando uma imagem de desordem que atinge pessoas, grupos, trabalhos e ecossistemas: a criação é abalada.

É nesse contexto narrativo que aparece o terceiro anjo e toca a trombeta. Nesse momento, diz o texto que uma grande estrela (como em 6,13), ardente como uma tocha (ἀστὴρ μέγας καιόμενος ὡς λαμπάς — 8,10), cai sobre um terço dos rios e suas nascentes. Essa estrela é identificada com o nome Ἰησοῦς. Tal personagem é plana e caracterizada por um só traço — o seu próprio nome, o que é o bastante para descrever as suas consequências: a terça parte da água é convertida em absinto. Na Bíblia Hebraica (Dt 29,17; Lm 3,15; Jr 19,14;23,15), ingerir essa substância extremamente forte e amarga seria um sinal de julgamento¹³⁸. O amargor das águas matou os homens. Nesse movimento de estrela, agora nomeada, seu nome é exatamente a sua consequência. À luz do que está dito acima, percebe-se que ideia de descer, cair em uma topografia inserida no tempo escatológico serve como conteúdo para mostrar a realidade prevista e já observada discursivamente na narrativa do visionário.

¹³⁶ ARNDT, W.; DANKER, F. W.; BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Based on Walter Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Chicago: The University of Chicago Press, 2000, p. 1104.

¹³⁷ Veja o Excurso II deste trabalho.

¹³⁸ ROLOFF, *The Revelation of John...* p. 111.

Na sétima trombeta, depois do segundo “ai” (11,14), surge uma cena de batalha cósmica com clara linguagem do mito do combate do mundo antigo¹³⁹. A narrativa, como tem feito até aqui, apresenta um narrador onisciente, que conhece as coisas que estão acontecendo nas esferas mais imperceptíveis. Ele narra que há um sinal no céu: uma mulher vestida com o sol, que tem a lua sob os pés, uma coroa de doze estrelas sobre a cabeça. Ela está grávida, com dores, aos gritos e em trabalho de parto (12,1-2). Essa mulher, como personagem redonda, fecha a descrição com detalhes sobre si. Surge outro sinal colocado ao lado do primeiro. É um ser também cósmico, um δράκων (dragão), cuja cor era de fogo, com sete cabeças, dez chifres e com dez coroas. Ele não está sozinho. Sua cauda derruba um terço das estrelas do céu, lembrando as pragas anteriores. Esse ser celeste é identificado no verso 9 como ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (a antiga serpente), Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς (Diabo e Satanás). O ser grotesco ataca o filho daquela mulher (12,4-5). O menino, diz o texto, seria aquele que resgataria — ou governaria — as nações, o que será possível nos capítulos finais do Apocalipse. O menino é levado para o céu, junto ao trono divino, e a mulher foge para o deserto (12,6). Depois disso, constrói-se uma imagem de batalha cósmica com duas forças opostas: de um lado o dragão e seus anjos (aquele um terço do céu — 12,4); do outro, Miguel e seus anjos. São duas forças: uma do caos e outra, da ordem.

Nas narrativas cosmogônicas da Mesopotâmia e nos mitos do combate no Mundo Antigo, o dragão representante do caos é destruído por sua contraparte e a ordem, que seria a criação, é instaurada¹⁴⁰. A ideia dos seres do caos contra Javé está em vários lugares da Bíblia Hebraica, que é uma imagem da criação. A mais conhecida é Gn 1,2, que fala do תְהוֹם (təhôm), o abismo primordial, e que tem ecos com a Tiamat da tradição cosmogônica mesopotâmica e outras do Mundo Antigo¹⁴¹. Em Jó 26, 12; Sl 74, 12-13; Is 27, 1; Is 51,9-10 e outros, Deus vence os seres ligados ao mar primordial, todos estes personagens do caos, o que possibilita a criação. A volta do cativo em Is 51,9-10 é interpretada cosmogonicamente: o caos é a experiência de exílio, que é resolvido com o retorno. Em Is 27,1 os seres vencidos por Javé são os seres do caos, o que a LXX traduz como dragão.

¹³⁹ Cf. COLLINS, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation*, p. 207-221.

¹⁴⁰ FORSYTH, *The Old Enemy...*

¹⁴¹ Veja sobre isso na tese defendida por RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *A cosmogonia de inauguração do templo de Jerusalém: o Sitz im Leben de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4a*. 2008. Tese (Doutorado em Teologia) — Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

BH	LXX	Paralelos de tradução
בְּיוֹם הַהוּא יִפְקֹד יְהוָה בְּסַרְבּוֹ הַקָּשָׁה וְהַגְדוֹלָה וְהַתְנַלְתָּה עַל לִוְיָתָן נָחֵשׁ בְּרָחִים וְעַל לִוְיָתָן נָחֵשׁ עֲקֹלֶתוֹ וְהִכָּה אֶת־הַתַּנִּין אֲשֶׁר בֵּינֵם: ס	τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐπάξει ὁ θεὸς τὴν μάχαιραν τὴν ἁγίαν καὶ τὴν μεγάλην καὶ τὴν ἰσχυρὰν ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν φεύγοντα ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν σκολιὸν καὶ ἀνελεῖ τὸν δράκοντα.	לִוְיָתָן נָחֵשׁ בְּרָחִים וְעַל δράκοντα ὄφιν φεύγοντα לִוְיָתָן נָחֵשׁ עֲקֹלֶתוֹ τὸν δράκοντα ὄφιν σκολιὸν הִכָּה אֶת־הַתַּנִּין אֲשֶׁר בֵּינֵם ἀνελεῖ τὸν δράκοντα.

Na LXX, Leviatã, serpente escorregadia, Leviatan, serpente torcida e Tannin são traduzidos pela expressão *dragão*; seres do caos que estão nas narrativas cosmogônicas e que aparecem na Bíblia Hebraica em alguns lugares em combate com Javé. Em Ap 12,7-12 se cria um dualismo rígido. De um lado as forças do caos: o dragão e um grupo de estrelas que ele arrastou. Do outro, Miguel e seus anjos. A batalha é vencida no céu e a ordem é restabelecida. Mas como o dragão cai na terra e continua a perseguição à mulher e seus filhos, ela ainda não chegou ao seu final *primordial*. Como nas narrativas preservadas na cultura, com seus temas de instauração de caos, especialmente na linguagem enoquita o ser ou seres que caem são forças que promovem o caos e desordem. As fronteiras são transgredidas e a realidade é descrita de maneira grotesca/monstruosa, como a imposição do dragão. Nos versos 13-17 a luta e a perseguição se estendem aos filhos da mulher porque o vômito de água não a destruiu. Roma é descrita como representante não da ordem, mas do caos. Há o contradiscurso no qual a linguagem mítica dá cores a uma realidade que existe no mundo da narrativa.

A batalha ainda não está no fim; ela agora se instaura na terra. Outro ser caótico surge no capítulo 13. Ele está associado ao dos caps. 12 e 17 por ter as suas características (12,2), receber o seu trono e sair do mar (17,8). Essa besta que sai do mar lembra Dn 7, que carrega a linguagem de seres caóticos vinculados ao espaço marítimo (Yam)¹⁴². Daniel, assim como João, caracteriza estratos governamentais como manifestações do caos. O dragão da linguagem mítica tem sua realização na terra; é a besta que sai do mar (13,1)¹⁴³. A ele também

¹⁴² ROLOFF, *The Revelation of John...*

¹⁴³ Não é propósito deste trabalho entrar na discussão sobre o culto ao imperador e sua relação com o cap. 13. Contudo, para uma discussão a esse respeito, ver STEVEN J. Friesen. *The Beast from the Land: Revelation 13:11-18 and Social Setting*. In: BARR, *Reading the Book of Revelation*, p. 49-64. Quanto às relações das imagens com o tema do *Nerus redivivus*, ver PEERBOLTE, L. J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist: A*

está vinculada a besta que sai da terra, que fala como o dragão (13,11). A estas estão relacionadas outras duas: 11,7 e 17,9. Essas figuras são imagens ligadas com o sair das profundezas do abismo, que podem ser colocadas ao lado da expressão mar, de onde saem os seres caóticos.

Tais imagens impregnam a narrativa com o terror do caos. O visionário vê a presença na estrutura do sistema da própria realização das forças do dragão, que é o próprio Satanás das memórias apocalípticas. Para essa construção narrativa se emprega a ideia de seres que caem ou outros que sobem do abismo. Eles não são vários, mas um que, narrativamente ligado por representações e repetições de imagens, interpreta a realidade miticamente: Roma é caos. Aqueles associados a ela e seus discursos seriam, também, fadados ao mesmo destino (17-19). O cântico de 14,6-8 é somente um presságio do que se concretizaria em 17-19: a queda da prostituta. Depois da última batalha (19,11-21) acontece, então, a ordem do caos, o julgamento do ser caótico.

Para construir narrativamente a ordenação, em 20,1-4 o ser de caos é colocado no abismo. Essa topografia está na cultura como uma referência de ordenação e desordem. O caos se estabelece por conta da transgressão do que estava estabelecido e volta ao seu estado com o restabelecimento dos lugares cósmicos, como mostram as narrativas enoquitas. No entanto, essa ordenação de 20,1-3 é temporária, pois somente se estabelecerá de uma vez por todas, em linguagem escatológica, no julgamento de todas as coisas e das próprias formas da desordem que insistem na sua presença desastrosa (20,7-8). Os caps. 21-22 são a realização final da ordenação.

<i>“Subir”, “cair” = caos</i>	<i>Reordenar seus lugares = ordem</i>
καὶ οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν (6,13) <i>“e as estrelas do céu caíram para a terra”</i>	
καὶ ἔπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀστὴρ μέγας καιόμενος [...] καὶ τὸ ὄνομα τοῦ ἀστέρος λέγεται ὁ Ἰψινθος (8,10.11) <i>“e caiu do céu uma grande estrela [...] e o nome</i>	

<i>da estrela se diz o Absinto</i> ”.	
τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου (11,7) “ <i>a besta que sobe do abismo</i> ”	
καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν [...] καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφης ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ’ αὐτοῦ ἐβλήθησαν (12, 4.9) “ <i>e a cauda dele arrasta a terça parte das estrelas do céu e jogou para a terra [...] e foi jogado o grande dragão, a serpente antiga; foi jogado para a terra o chamado Diabo e o Satanás, o enganador do mundo inteiro, e os anjos dele com ele foram jogados</i> ”	ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλῶν ἡ μεγάλη ἥ ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πεπότικεν πάντα τὰ ἔθνη. (14,8) “ <i>caiu caiu a grande Babilônia, a qual de vinho da ira da prostituição dela tem dado a beber a todas nas nações</i> ” δεῦρο, δείξω σοι τὸ κρίμα τῆς πόρνῆς τῆς μεγάλης τῆς καθήμενης ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν (17,1) “ <i>Vem, mostrarei para ti o juízo da grande prostituta, que está assentada sobre muitas águas</i> ”
Καὶ εἶδον ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον [...] Καὶ εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς, καὶ εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ καὶ ἐλάλει ὡς δράκων (13.1.11) “ <i>E vi do mar uma besta subindo [...] E vi outra besta subindo da terra, parecido com o cordeiro, tendo dois chifres e falava como dragão</i> ”	Τὸ θηρίον ὃ εἶδες ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει (17,8) “ <i>A besta a qual viste era e não é e está subindo do abismo e vai para destruição</i> ” ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔχοντα τὴν κλεῖν τῆς ἀβύσσου καὶ ἄλυσιν μεγάλην ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ (20,1). καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα , ὁ ὄφης ὁ ἀρχαῖος, ὃς ἐστὶν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς , καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη (20,2) καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον καὶ ἔκλεισεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ (20,3a) “ <i>anjo descendo do céu tendo a chave do abismo e grande corrente na mão dele (20,1). E prendeu</i>

	<i>o dragão, a antiga serpente, que é o Diabo e o Satanás, e amarrou-o mil anos (20,2). E jogou-o no abismo e fechou e colocou selo sobre ele”</i> (20,3a)
μετὰ ταῦτα δεῖ λυθῆναι αὐτὸν μικρὸν χρόνον. (20, 3b). “ <i>depois dessas coisas é necessário soltar ele pouco tempo</i> ” Καὶ ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ (20,7) “ <i>E quando completarem os mil anos, soltar-se-á o satanás da prisão dele</i> ”	καὶ ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτοὺς ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ θείου ὅπου καὶ τὸ θηρίον καὶ ὁ ψευδοπροφήτης, καὶ βασανισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. (20,10) “ <i>e o diabo, o que tem enganado a eles, foi jogado no lago de fogo e enxofre, onde também a besta e o falso profeta, e serão atormentados dia e noite para os séculos dos séculos.</i> ”

Na semiosfera judaica as narrativas da apocalíptica descreviam a instauração do caos com imagens de seres transgredindo suas fronteiras (1 En 1-16 e sua recepção) e a sua neutralização com o aprisionamento no abismo. Na linguagem do livro do Apocalipse essa desordem é novamente pintada de forma narrativa. O mundo no qual o visionário está não vive uma perseguição estrutural. Prevendo e descortinando, ele percebe uma realidade mais oculta, que precisa de uma sabedoria mais celestial para ser acessada. O que parece ser uma ordem, para o visionário é caos. E isso vai se tornar ainda pior. Como diz Fiorenza, é uma interpretação “mitopoética” da realidade¹⁴⁴. Por isso os seus leitores implícitos são descritos como aptos a discernir e escolher entre aceitar a associação ou não com essas forças do caos. Em 18,1-3 estão os cúmplices, os beneficiados. Portanto os seus ouvintes são incitados a deixar, a não se associar (18,4), pois a estes o que lhes resta é a punição com a Prostituta (18,4b-8). Desse modo, a narrativa cria dois grupos de personagens redondos: os que estão ao lado do discurso do narrador (a mulher, os santos, os 144.000) e os que aceitam o discurso do sistema vigente, que é caracterizado como dragão, serpente, bestas, ou seja, o próprio Satanás.

O Apocalipse privilegia a visão, sendo que ela está a serviço da relação performática entre narrativa e ouvintes: as imagens são agentes performáticos. Como intui Frilingos, quando Roma é descrita como besta e prostituta, sendo finalmente destruída (17-18), ao

¹⁴⁴ FIORENZA, *The Book of Revelation...* p. 22.

contemplarem essas imagens literárias, os espectadores narrativos participam no horrível quadro para desafiarem a audiência a dar performance na vida¹⁴⁵.

Não há possibilidade de flexibilidade. A linguagem dualista não permite meio-termo. Guiado pelo narrador, o leitor deveria construir suas relações de *empatia* ou *antipatia* com os grupos de personagens. Isso determinaria a relação de *simpatia*, posição positiva com o dono do discurso representado por cada um dos grupos. Contudo, ele é muito contundente: “ou fuja do mundo construído pelo discurso do Império ou viva a possibilidade de sofrimento das punições no processo da nova criação”, ou seja, “associe-se ao caos ou à ordem”¹⁴⁶.

É nesse quando de cenas de estabelecimento do caos narrativizado que está a micronarrativa Ap 9,1-21. Ela será observada com mais cuidado para se perceber a presença do discurso de terror na leitura da realidade narrativizada pelo visionário.

4. Apocalipse 9,1-21: movimentos narrativos de instauração do caos!

Essa micronarrativa é parte da argumentação maior do visionário na construção retórica da realidade. É uma *poiesis*, uma forma de representação da realidade¹⁴⁷. Na estruturação a partir do enredo com as três histórias, ela se encontra na segunda cena (4-11)¹⁴⁸, dentro das sete trombetas que, por sua vez, estão dentro do último selo. Em 8,1-12 aparecem na cena as quatro primeiras trombetas e suas desgraças. No verso 13, há uma intervenção narrativa para se criar tensão e expectativa. Uma águia voa no céu, gritando em alta voz sobre a tríplice angústia das próximas três pragas (9,1-21; 11,14-19). Nessa parte aparecem mais uma vez as punições escatológicas e suas imagens de caos. Aqui observaremos as imagens do caos narrativamente, em movimentos espaço-temporais. Essa é uma previsão de desordem, mas já é vivida antecipadamente pela linguagem mítica, que tem em sua semiosfera judaico-cristã a presença dessas imagens canonizadas e aqui recortadas em temporalidade escatológica.

¹⁴⁵ FRILINGOS, *Spectacles of Empire*... p. 40-41.

¹⁴⁶ Para uma exposição desse dualismo como um uso retórico em uma perspectiva de gênero, cujo quadro, especialmente em 17-19, mostra a figura feminina associada às forças do caos, ver FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Babylon the Great: A Rhetorical-Political Reading of Revelation 17-18*. In: BARR, *The Reality of Apocalypse*... p. 243-269.

¹⁴⁷ FIORENZA, *Babylon the Great*... p. 249.

¹⁴⁸ BARR, *The Story John Told*... p. 15-18.

4.1. Reconstrução da micronarrativa¹⁴⁹

A quinta e a sétima trombetas (9,1-21) têm algumas indicações de variantes na 27ª edição do *Novum Testamentum Graece*¹⁵⁰, as quais devem ser analisadas aqui, mas com poucas chances de mudanças mais substanciais. Porém mostram memórias da leitura e a polissemia das palavras.

No verso 2, a frase “καὶ ἤνοιξεν τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου” (“e abriu o poço do abismo”) é omitida no Sinaítico, nos cursivos 1611 e 2053, no Texto Majoritário (grupo Koiné), em versões latinas, inclusive em vários manuscritos da Vulgata, na versão siríaca filoxeniana, em vários manuscritos coptas saídicos e no copta boáirica. Ainda no verso 2 encontramos a informação de que a uncial 0207, do séc. IV, omite a primeira aparição do substantivo καπνός (fumaça). Além disso, a cursiva 2351, do séc. X, o Texto Majoritário (grupo Koiné) e as variantes da siríaca heracleana substituem μεγάλῃς (grande) por καιομένης (que queima), verbo no particípio presente passivo genitivo de καίω. Nesse sentido, a fornalha não era caracterizada pelo seu tamanho, mas pela sua condição: era fumegante. Outros testemunhos ajuntam as duas possibilidades dizendo que a fornalha era “grande fornalha que queimava” (a cursiva 2053, sec. XIII, a versão latina *gig* e a versão siríaca filoxeniana). No mesmo verso 2 encontramos a mudança do aoristo no indicativo σκοτιζω (ἐσκοτώθη) para o aoristo subjuntivo (-τισθῇ) no Sinaítico e no Texto Majoritário. Os manuscritos em que se apoia o texto de Nestle-Aland são o Codex Alexandrino, a uncial 0207 (sec. IV), os cursivos 1006 (sec. XI) e 1841 (sécs. IX/X) e outros poucos manuscritos que diferem do Majoritário. Entre os versos 2-3 há outra omissão. A frase “2. ἐκ τοῦ καπνοῦ τοῦ φρέατος. 3. καὶ” (“da fumaça do poço e.”) é omitida na versão da primeira mão do Sinaítico e pelas latinas h e um manuscrito da Vulgata (com pequena variação). Para essas leituras se elimina a descrição do poço com sua grande fumaça e o texto seria: “e abriu o poço do abismo e subiu fumaça, ficou escuro o sol [...]”. Na mesma sentença, a uncial 207 insere, depois do “ἐκ τοῦ καπνοῦ”, a preposição ἀπο, o que enfatiza as origens da fumaça, o poço. No verso 3 alguns manuscritos trocam o pronome pessoal dativo plural feminino αὐταῖς pelo pessoal dativo plural masculino αὐτοῖς (o papiro 115, mas sem muita segurança; Sinaítico; 046; 2329 e outros poucos manuscritos) — essa era, inclusive, a escolha de edições antigas do Nestle-Aland. Os

¹⁴⁹ Para uma reflexão sobre o tratamento das variantes textuais como memórias da leitura do texto e não sua corrupção, cf. Excurso I.

¹⁵⁰ NESTLE, Eberhard; NESTLE, Erwin; ALAND, Kurt (org.). *Novum Testamentum Graece*. 27. ed. Stuttgart: Gesamtherstellung Biblia-Druck, 1993.

manuscritos que apoiam a versão da 27ª edição são o Codex Alexandrino; o uncial 0207, sec. IV, e o Texto Majoritário.

No verso 4, novamente o pronome pessoal da terceira pessoa do plural feminino αὐταῖς é mudado para o masculino αὐτοῖς. Isso acontece nos manuscritos das variantes anteriores indicados no aparato crítico, exceto no papiro 115. A edição Nestle-Aland legitima a alteração com o Codex Alexandrino e o Texto Majoritário. No mesmo verso, o verbo ἀδικέω, que está no futuro do indicativo e na voz ativa (ἀδικήσουσιν), aparece como subjuntivo aoristo (-σωσιν) no Sinaítico, no uncial 0207 e no Texto Majoritário. Com o Alexandrino, os cursivos 2329, 2351 e outros poucos manuscritos o Nestle-Aland legitima a sua escolha textual. Nas duas vezes em que a conjunção coordenativa de negação οὐδὲ aparece nesse versículo, na mesma linha, ela é substituída por μηδὲ no uncial 0207, nos cursivos 1854 e 2329 e em outros manuscritos que divergem ao Texto Majoritário. Ainda no mesmo verso, o Texto Majoritário (grupo de André) e um manuscrito da Vulgata omitem a expressão genitiva τοῦ θεοῦ, talvez por ser desnecessária, por ser pressuposta pela expressão que lhe antecede. Segundo os cursivos 1611, 1841, 2053, 2329, 2351, o Texto Majoritário (grupo Koiné), a edição Wordsworth-White da Vulgata e todos os manuscritos da versão siríaca, os textos latinos de Ticônio e Primásio de Adrumento inseriram o pronome da terceira pessoa do genitivo plural (αὐτῶν) depois da expressão τῶν μετώπων, enfatizando aqueles que têm nas testas o selo. No uncial 0207 essa expressão recebe algumas modificações mais fortes, mas preserva o αὐτῶν: τοῦ μετώπου αὐτῶν (“da frente deles”), o que significa uma mudança estilística. Os manuscritos usados pela 27ª edição para corroborar sua leitura são o Sinaítico, Alexandrino, P, o cursivo 1895 (outros poucos manuscritos que divergem do Texto Majoritário), as latinas *ar gig* e a Vulgata edição Stuttgartensis (Stuttgart, 1983).

No verso 5, a primeira variante é exatamente o contrário dos versos 2 e 4. O pronome pessoal αὐταῖς é colocado no lugar de αὐτοῖς no uncial 0207 e no Texto Majoritário. Para preservar a leitura αὐτοῖς, o Nestle-Aland segue as testemunhas textuais do Sinaítico, Alexandrino, 1611, 2053 e outros manuscritos que divergem do Texto Majoritário. No mesmo verso, a expressão βασανισθήσονται, que está no futuro do indicativo, aparece no aoristo subjuntivo (βασανισθῶσιν) no papiro 115 (mas não é uma leitura totalmente segura), cursivos 1006, 1611, 1841, 2351 e no Texto Majoritário (grupo Koiné).

No verso 6 o verbo ζητέω é usado no particípio presente ativo masculino no dativo plural (ζητούντων) no Codex Alexandrino (mas não é uma leitura totalmente segura), no Texto

Majoritário (grupo Koiné) e na versão copta boáirica. Algo parecido acontece com o verbo *εὐρισκω*. O futuro do indicativo, que é a leitura escolhida pelo Nestle-Aland, é mudado no Alexandrino, em alguns cursivos e no Texto Majoritário (grupo de André) por uma forma de segundo aoristo subjuntivo ativo (*εὐρωσιν*), enquanto o 1 e outros manuscritos que divergem do Texto Majoritário usam *εὐρησῶσιν*. No mesmo verso, os cursivos 1854, 2329, 2351, o Texto Majoritário (grupo Koiné), os manuscritos latinos antigos, a Vulgata e a versão copta boáirica usam, de certa forma obviamente, o verbo *φευγω* no futuro do indicativo (*φευξεται*) e não no presente do indicativo. Ainda, a frase *ὁ θάνατος ἀπ' αὐτῶν* (“a morte deles”) aparece em outra ordem sintática no Texto Majoritário (grupo Koiné).

No verso 7, o adjetivo *ὅμοιος* está no nominativo masculino plural (*ομοιοι*) nas outras edições do Nestle-Aland, no Sinaítico e no cursivo 2344. O Codex Alexandrino e poucos manuscritos que divergem do Texto Majoritário usam o adjetivo mais concreto *ομοιωματος* no nominativo neutro plural (*ομοιωματα*), enquanto o cursivo 2351 e o Ticônio (com algumas divergências) usam o singular (*ομοιωμα*). Para o uso de *ὅμοια* pelo Nestle-Aland foram empregados o uncial 0207, o Texto Majoritário, os manuscritos latinos antigos e a Vulgata. Ainda no verso 7 encontramos manuscritos que transmitem o trecho “*ὅμοιοι χρυσῶ*” de outra maneira. O uncial 0207 e o Texto Majoritário usam o nominativo plural *χρυσοι*. Já o cursivo 2351 constrói a sentença de outra forma: *χρυσοι ομοιοι χρυσω* (ouros semelhantes de ouro).

No verso 9 a expressão comparativa *ὡς θώρακας* (como couraças) é omitida no uncial 0207, nas cursivas 1006 e 1611, por poucos manuscritos que divergem do Texto Majoritário e da versão latina *gig*. A omissão torna o texto mais fluido, ligando a expressão *θώρακας* (couraças) a *σιδηροῦς* (férreas ou de ferro).

No verso 10, o Sinaítico, o Codex Alexandrino e poucos manuscritos que divergem do Texto Majoritário usam *ομοιοις* no lugar de *ὁμοίας*. No mesmo verso, a sentença “*καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν ἡ ἐξουσία αὐτῶν*” ([...] e nas caudas deles o poder deles [...]) aparece de maneira diferente em alguns manuscritos. No cursivo 1854 (com algumas pequenas divergências ou alterações), o Texto Majoritário (grupo André), tradições latinas (*ar*, Vulgata Clementina) e a siríaca filoxeniana essa parte é formulada assim: *ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν καὶ ἡ ἐξουσία αὐτῶν* (“nas caudas deles e o poder deles”). Outra opção de organização dessa sentença é proposta pelo cursivo 2329 (com algumas pequenas divergências ou alterações), pelo Texto Majoritário (grupo Koiné) e pela versão siríaca heracleana: *καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν ἐξουσίαν εἰχουσιν του* (e nas caudas deles tendo o poder de). A edição Nestle-Aland apoia a sua escolha nos papiros

47 e 115 (mas não é uma leitura totalmente segura), no Sinaítico, no Alexandrino, P, uncial 0207 (com algumas divergências), nos cursivos 1006, 1611, 1841, 2053, 234 e 2351 (mas esses dois últimos com algumas divergências) e ainda em uns poucos manuscritos que divergem do Texto Majoritário.

No verso 11, antes do ἔχουσιν (tendo/eles têm), o P, o 1854, 234, antigas versões latinas e a Vulgata inserem o καὶ. No mesmo verso, o papiro 115 (mas não é uma leitura totalmente segura), o Texto Majoritário (grupo Koiné) e Ticônio trocam ἔχουσιν pelo presente participio nominativo feminino plural ἐχουσαι. No Sinaítico e 0207 ainda há a inserção do artigo το antes da expressão “rei”, tornando-se “o rei” (το βασιλέα). Ainda no verso 11, o papiro 47, o Sinaítico, o 2344 e outros manuscritos que divergem do Texto Majoritário, as antigas versões latinas e a Vulgata, no lugar de ὄνομα αὐτοῦ (nome dele/seu nome) colocam ὃ (pronome relativo) antes do ὄνομα; o Sinaítico acrescenta ainda o αὐτω. A palavra Ἀβαδδὼν é substituída por Βαττων no papiro 47 e 2053 (com pequenas divergências). Em outros manuscritos a expressão é escrita com dois ou um β, α, δ. Outro detalhe é a inversão da ordem das palavras na expressão ὄνομα ἔχει no papiro 47, no Sinaítico, no cursivo 2344, em poucos manuscritos que divergem do Texto Majoritário e na litina *gig*.

No verso 12 a sentença Ἡ οὐαὶ ἡ μία é substituída no manuscrito de primeira mão do Sinaítico por οὐαὶ μία (ai um/primeiro ai). No papiro 47, na leitura do primeiro corretor do Sinaítico e em uma leitura alternativa do cursivo 2053, a expressão se lê οὐαὶ ἡ μία. Nesse verso, o ἔρχεται ἔτι (vem ainda) é substituído por ἐρχονται no texto original 046, no Texto Majoritário (grupo de André) e na versão de Ticônio. Esse é um esforço para resolver uma anomalia gramatical, pois o δύο do segundo “ai” é feminino¹⁵¹. Em outros manuscritos (na leitura do primeiro corretor do Sinaítico, nas versões corrigidas do 046, no 0207, etc.) encontra-se a leitura ἐρχονται ἔτι.

Entre os versos 12-13 há a sentença “μετὰ ταῦτα. Καὶ”, que é o fim do verso 12 e início do 13. No 046 (com algumas divergências ou discordâncias), no 1006, 1854, 229, 2351 e no Texto Majoritário (grupo Koiné) o μετὰ está deslocado do verso 12 e inicia o verso 13 depois de um ponto final. O uncial 0207 segue a leitura citada, mas insere a conjunção adversativa δέ (Μετὰ δέ ταῦτα Καὶ). O papiro 47, o Sinaítico, o cursivo 2344 (e outros poucos manuscritos que diferem do Texto Majoritário), a siríaca filoxeniana, a versão copta saídica e um

¹⁵¹ MUSSIES, G. ΔΥΟ in Apocalypse 9:12 and 16. *Novum Testamentum*, v. 9, n. 2, p. 151, 1967.

manuscrito da versão copta boáirica leem *μετὰ ταῦτα* (“após estas coisas”), limpando o texto; uma leitura alternativa do 2053 e Primásio de Adrumeto seguem essa leitura, mas preservam o *Kaì*. Os textos que Nestle-Aland segue são o Alexandrino, os cursivos 1611, 1841, o Texto Majoritário (grupo André), os manuscritos antigos, a Vulgata, a versão siríaca heracleana e a versão de Cipriano.

No verso 13 as palavras da expressão *μίαν ἐκ τῶν [τεσσάρων] κεράτων* (“um dos quatro chifres”) são substituídas em alguns manuscritos. No papiro 47, na leitura do primeiro corretor do Sinaítico (com pequenas divergências ou alterações), no Alexandrino, no uncial 0207, nos cursivos 1611, 2053, 2344 e alguns poucos manuscritos que divergem do Texto Majoritário, a versão siríaca heracleana e todos da versão copta leem *μίαν ἐκ τῶν κεράτων* — omitindo *τεσσάρων* (“um dos chifres”). A presença dessa expressão no texto promove um contato com o v. 14 (*τέσσαρες ἄγγέλους*). Contudo, sua ausência é pressuposta pela TEB, NVI e REB: “ouvi uma voz que vinha dos chifres do altar de ouro”¹⁵². No aparato crítico da GNT, 4ª edição, a escolha pela preservação dessa leitura tem grau C, ou seja, há considerável grau de dúvida quanto à leitura original¹⁵³. Nestle-Aland legitima a sua leitura com o Texto Majoritário, a Vulgata edição Clementina e a siríaca filoxeniana. A preservação dessa expressão ajuda na coesão do texto, inclusive para o seu claustro.

No verso 14 o verbo *λέγω* aparece no particípio presente ativo acusativo feminino singular (*-ουσαν*) em alguns manuscritos — papiro 47, no 0207, 1611, 2053 e no Texto Majoritário (grupo André). O mesmo verbo aparece no primeiro corretor do Sinaítico com o mesmo aspecto verbal, número e gênero da leitura acima, mas muda para o caso genitivo (*-ουσης*). No neutro esse verbo é testemunhado no particípio em 1006, 1841 e outros. Os textos usados para a legitimação da escolha pelo *λέγοντα* são o Sinaítico de primeira mão, o Alexandrino, o cursivo 2344 (ainda poucos manuscritos que divergem do Texto Majoritário), a versão latina *gig*, e os Pais Cipriano, Ticônio, Primásio de Adrumeto e Beato de Liébana. Ainda no verso 14, a palavra *ἔκτω* é omitida no Alexandrino, no 0207 e no Vitorino de Pettau, ao passo que a palavra *τέσσαρες* é suprimida do papiro 47.

¹⁵² OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”*. Tradução e adaptação de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 555.

¹⁵³ ALAND, K. et al. *The Greek New Testament*. 4. ed. Introducción traducida al castellano por J. Sánchez Bosch. Stuttgart: United Bible Societies, 1994.

No verso 15, o cursivo 2351 e o Texto Majoritário (grupo Koiné) mudam o *καὶ ἡμέραν* (e dia) inserindo *εἰς τὴν* entre as duas palavras dessa sentença (*καὶ εἰς τὴν ἡμέραν*). Tal mudança repete a cláusula preposicionada da sentença que está nessa mesma oração. Ainda nesse verso, o Sinaítico inclui o advérbio de negação, comum nas orações subjuntivas, antes do *ἀποκτείνωσιν*. Assim sendo, deixa de ser uma ordem positiva para ganhar a ideia de negação: *ἵνα μὴ ἀποκτείνωσιν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων* (para que **não** matassem a terça parte dos homens). Essa é uma variante singular, certamente um erro do copista¹⁵⁴.

No verso 16 a palavra *ἵππικοῦ* é substituída por *ἵππου* (cavalaria para cavalo) no Texto Majoritário (grupo Koiné). Isso faz com que o verso 16 se alinhe ao 17, que não usa cavalaria, mas cavalos. As palavras da expressão *δισμυριάδες μυριάδων* são substituídas em alguns manuscritos. Nos cursivos 1006, 1611, 1840, 1854 (com pequenas divergências ou alterações), 2053, 2329, no Texto Majoritário (grupo Koiné), em um manuscrito da versão copta saídica e na versão de Ticônio a contagem da cavalaria é de “miríades de miríades” (*μυριαδες μ.*). No papiro 47 e na versão copta boáirica a contagem é de *δυο μ. μ.* (“duas miríades de miríades”). A variante encontrada no Sinaítico (*δυο μυριαδων μυριαδας*) é designada pelo aparato como curiosa e sem sentido. A leitura escolhida por Nestle-Aland é legitimada pelo Alexandrino, os cursivos 2344, 2351, o Texto Majoritário (grupo André), a versão copta saídica, Cipriano e Beato de Liébana.

No verso 17 há uma omissão do advérbio *οὕτως* no cursivo 2329 e em poucos manuscritos que divergem do Texto Majoritário, na versão siríaca heracleana e Primásio, o que torna o texto mais fluido. No mesmo verso, a preposição da expressão *ἐπ’ αὐτῶν* é substituída por *ἐπάνω* no papiro 47 e no Sinaítico.

No verso 18 o cursivo 1 e outros que divergem do Texto Majoritário omitem *πληγῶν*, enquanto o papiro 47 omite o *τούτων* e o *αὐτῶν*. No lugar de *ἐκ τοῦ πυρὸς*, o Texto Majoritário (grupo Koiné) escreve *απο τ. π.* Para dar retoques estilísticos, o papiro 47, C (com pequenas divergências ou alterações), os cursivos 1006, 1841 e 2053 e 2329 (com pequenas divergências ou alterações) repetem a preposição *ἐκ* entre o *καὶ τοῦ* das expressões *καὶ τοῦ καπνοῦ* e *καὶ τοῦ θείου* (da fumaça e do enxofre).

No verso 19 a expressão *ἡ γὰρ* é modificada para *ἡν γὰρ ἡ* (“era porém a”) no papiro 47. A frase *καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν* (“e nas caudas deles”) é omitida no Texto Majoritário

¹⁵⁴ AUNE, *Revelation 6-16*, p. 489.

(grupo André), um erro por conta do *αὐτῶν* que aparece na próxima linha. Há ainda duas mudanças: de ὅμοιοι para *ομοιοι* (2053 e poucos manuscritos que divergem do Texto Majoritário) e ἔχουσai para *εχουσaiς* (no Sinaítico, P, 2053 e em outros manuscritos que divergem do Texto Majoritário).

No verso 20, o papiro 47 e o Sinaítico inserem o *αυτων* — quebrando a construção dativa da sentença e se ligando à expressão “dos homens” no genitivo — entre o *πληγαῖς* e o *ταύταις*: “os **deles** que não foram mortos por essas pragas” (οἱ οὐκ ἀπεκτάνθησαν ἐν ταῖς πληγαῖς *αυτων* ταύταις). Há uma substituição simples no mesmo verso. O οὐδὲ no Codex Ephraemi Syri Rescriptus, em alguns cursivos (1006, 1854, etc.) e no Texto Majoritário (grupo Koiné) é substituído pelo *ου*; no Codex Alexandrino, no 1611 e no Texto Majoritário (grupo de André), pelo *ουτε*; o cursivo 2329 e outros poucos manuscritos que divergem do Texto Majoritário usam *και ου*. A edição de Nestle-Aland se apoia nos textos do papiro 47, Sinaítico, a uncial 046, os cursivos 2053, 2344 e todas as versões latinas. Na mesma linha, em alguns manuscritos o verbo “prostrar/adorar” está não no futuro (*προσκυνήσουσιν*), mas no aoristo subjuntivo (- *σωσιν*), como testemunham correções do papiro 115 e no Texto Majoritário. Para preservar o futuro, Nestle-Aland se apoia nos papiros 47 e 115, no Sinaítico, no Codex Alexandrino, no C e outros poucos que divergem do Texto Majoritário. Outra indicação de variante é a omissão de *καὶ τὰ χαλκᾶ* (“e os ídolos”) no papiro 47, um manuscrito da versão copta saídica. Essa omissão se explica pela repetição do artigo *τὰ* e do *καὶ* na sequência da oração que pode ter confundido os copistas. O mesmo acontece com o *καὶ τὰ χαλκᾶ* (“e os de bronze”), como é testemunhado pelo Texto Majoritário (grupo Koiné), uma cópia da Vulgata e em Ticônio, bem como com *τὰ ξύλινα* nos papiros 47, 85 (sem muita certeza), no 1854, 2329 e outros poucos que divergem do Texto Majoritário. Por fim, a palavra *δύνανται* (“podem”) é substituída no papiro 47, no 1611 e no Texto Majoritário (grupo Koiné) por “δύναται”.

No verso 21 o substantivo *φαρμακον* (magia/feitiço) é substituído por *φαρμακεια* (feitiçaria) no Codex Alexandrino, no 046, 2053, 2329, 2344, 2351 e no Texto Majoritário (grupo de André) — inclusive era a leitura aceita nas edições anteriores. Nestle-Aland opta por *φαρμάκων* (“das magias”) e não *φαρμακειων* (“feitiçaria”) com base no papiro 47, Sinaítico, C, 1006, 1611, 1841, 1854 e no Texto Majoritário (grupo Koiné). Há, ainda, uma substituição simples nesse versículo. *Πορνείας* (prostituição, impureza, fornicção) é

substituída por *πονηρίας*, que é resultado de erro do copista¹⁵⁵. Por fim, há uma omissão longa da frase *οὐτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν* (“nem de seus roubos”). Essa sentença é omitida no papiro 47, em um manuscrito da Vulgata, na versão siríaca filoxeniana e na copta saídica. Por conta do *αὐτῶν*, os copistas erraram omitindo a frase.

Segundo a análise, o texto escolhido pela 27ª edição do Nestle-Aland tem boas condições de representar a micronarrativa para o trabalho. Talvez a variante do verso 13 seja a mais complicada por estar sob fraca aceitação, mas isso não atrapalha no desenvolvimento do texto e na sua narração. As mudanças de estilo que as variantes representam poderiam ser levadas em consideração, posto que em alguns casos deixam o texto mais fluido (o que para a análise narrativa é melhor), mas optar-se-á pelo resultado de Nestle-Aland. Ou ainda, as variantes, mesmo as não intencionais, mostram a memória das leituras dos textos e suas recepções posteriores¹⁵⁶.

4.2. Tradução da micronarrativa

Toda tradução incide sobre a obra com a qual se trabalha. Por isso tradução é criação de novo(s) texto(s). Como bem afirma Maria Elisa Rodrigues Moreira, “a tradução aparece sempre como uma questão relativa ao fazer literário, e não apenas como um processo técnico de transposição idiomática”¹⁵⁷.

Falando das dificuldades da tradução, Luís Borges diz que os textos poéticos são mais desafiadores para os tradutores do que os prosaicos. Entretanto, depois de ler textos como os apocalípticos não é possível concordar plenamente com isso, pois nessas obras há um complexo de sensações e movimentos/ações conduzidos pelos verbos, dentro de vinculações imaginárias, que dificulta a transposição do sentido. Portanto podemos aplicar a qualquer tradução as dificuldades citadas pelo escritor argentino (as quais diz serem mais comuns aos textos poéticos): “cada palavra tem uma significação peculiar, conotações próprias e totalmente arbitrarias”¹⁵⁸.

¹⁵⁵ AUNE, *Revelation 6-16*, p. 490.

¹⁵⁶ Ver o Excurso I.

¹⁵⁷ MOREIRA, Maria Elisa Rodrigues. A questão de tradução em Jorge Luiz Borges e Italo Calvino. *Alea: Estudos Neolatinos*, v. 11, n. 2, dez. 2009. Disponível em: <<http://goo.gl/XPBoLK>>. Acesso em: 13 mar. 2013.

¹⁵⁸ BORGES, Jorge Luís. Las dos maneras de traducir. *La prensa*. Buenos Aires, 01 de agosto de 1926. Recogido en *Textos recuperados 1919-1930*. Buenos Aires: Emecé, 1997, p. 256-259. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/las-dos-maneras-de-traducir/>>. Acesso em: 13 mar. 2013. Em outro texto

O próprio esquema exposto por Lózman sobre a linguagem nos ajuda a pensar a tradução de um texto como produção criativa de um novo texto. Nas linguagens artificiais¹⁵⁹ há identidade direta entre a mensagem do emissor e a mensagem do receptor. Na transposição de um texto de uma língua para a outra, a distância é preenchida pela criatividade da tradução. Entre o texto 1 (original) e o texto 2 (tradução) existe somente uma equivalência convencional¹⁶⁰ e, por haver complexidade de códigos entre texto original e texto de tradução, o tradutor é obrigado a fazer escolhas:

O relacionamento assimétrico e a constante necessidade de escolha fazem da tradução, neste caso, um ato de produção de novas informações e exemplificam a função criativa tanto da linguagem quanto do texto¹⁶¹.

No trabalho de tradução o exegeta precisa levar em consideração a criatividade deformativa na qual está se embrenhando. Conhecendo o intransponível caráter interpretativo da tradução, o melhor a se fazer será levar a sério a máxima de Octávio Paz: “por um lado suprime as diferenças entre uma língua e outra; por outro lado, revela-as plenamente”¹⁶². Por isso o tradutor acaba optando pelo segundo “lado” da tradução. Assim, a tradução neste trabalho privilegiará a estrutura morfossintática do texto grego, preservando suas tensões e estranhamentos para valorizar a revelação deles.

O texto grego¹⁶³

¹ Καὶ ὁ πέμπτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ εἶδον ἀστέρα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεπτωκότα εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἡ κλεῖς τοῦ φρέατος	E o quinto anjo tocou trombeta: e vi uma estrela do céu que caía ¹⁶⁴ para terra, e foi lhe dada a chave do poço do abismo ¹⁶⁵
---	---

Borges mostra o nível criativo do tradutor. Cf. BORGES, Jorge Luis. Problemas de la traducción (El oficio de traducir. *Revista Sur*, dez./jan. 1976. Disponível em: <www.ndet.org/foro/showthread.php?tid=2881>. Acesso em: 13 mar. 2013.

¹⁵⁹ Nogueira ilustra bem esse tipo de linguagem usando o exemplo da gravação de uma música por meio do MP3, que é um código digital. Cf. NOGUEIRA, Paulo A. S. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: _____ (org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 17.

¹⁶⁰ LÓTMAN, I. *Por uma teoria semiótica da cultura*. Belo Horizonte: FALÉ; UFMG, 2007, p. 18.

¹⁶¹ LÓTMAN, *Por uma teoria semiótica...* p. 19.

¹⁶² PAZ, O. *Traducción: literatura y literalidad*. Barcelona: Tusquets, 1990, p. 12.

¹⁶³ Como texto-base será usado ALAND, Barbara; ALAN, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. 27th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

¹⁶⁴ πεπτωκότα — particípio perfeito acusativo ativo masculino singular do verbo πίπτω, “cair”, “mergulhar para baixo”. Em termos gerais, esse verbo dá a ideia de uma queda não intencional. Cf. *TDNT*, v. 4, p. 162. Optou-se por essa tradução porque nesse caso o particípio perfeito representa uma ação simultânea à ação do verbo principal.

τῆς ἀβύσσου	
² καὶ ἤνοιξεν τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου, καὶ ἀνέβη καπνὸς ἐκ τοῦ φρέατος ὡς καπνὸς καμίνου μεγάλης, καὶ ἐσκοτώθη ὁ ἥλιος καὶ ὁ ἄηρ ἐκ τοῦ καπνοῦ τοῦ φρέατος.	e abriu o poço do abismo, e subiu fumaça do poço como fumaça de uma grande fornalha, e o sol escureceu ¹⁶⁶ e o ar (também) com a fumaça do poço.
³ καὶ ἐκ τοῦ καπνοῦ ἐξῆλθον ἀκρίδες εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐδόθη αὐταῖς ἐξουσία ὡς ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ σκορπίοι τῆς γῆς.	e da fumaça saíram gafanhotos ¹⁶⁷ para a terra, e lhes foi deliberado ¹⁶⁸ poder como tem poder os escorpiões da terra.
⁴ καὶ ἐρρέθη αὐταῖς ἵνα μὴ ἀδικήσουσιν τὸν χόρτον τῆς γῆς οὐδὲ πᾶν γλῶρὸν οὐδὲ πᾶν δένδρον, εἰ μὴ τοὺς ἀνθρώπους οἵτινες οὐκ ἔχουσι τὴν σφραγίδα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων.	e lhes foi dito que não fizesse mal ¹⁶⁹ às ervas da terra nem a toda árvore, somente aos homens os quais não têm o sinal de Deus em suas testas.
⁵ καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀποκτείνωσιν αὐτούς, ἀλλ’ ἵνα βασανισθῶσιν μῆνας πέντε, καὶ ὁ βασανισμὸς αὐτῶν ὡς βασανισμὸς σκορπίου ὅταν παίσῃ ἄνθρωπον.	e foi dado a eles que não os matassem, mas que fossem atormentados cinco meses, e o tormento deles como tormento de escorpião quando pica um homem.
⁶ καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ζητήσουσιν οἱ ἄνθρωποι τὸν θάνατον καὶ οὐ μὴ εὕρῃσουσιν αὐτόν, καὶ ἐπιθυμήσουσιν ἀποθανεῖν καὶ φεύγει ὁ θάνατος ἀπ’ αὐτῶν	e naqueles dias os homens buscarão a morte e não a encontrarão, e desejarão morrer e a morte deles fugirá
⁷ Καὶ τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων ὅμοια ἵπποις ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον, καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν ὡς στέφανοι ὅμοιοι χρυσοῦ, καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς πρόσωπα ἀνθρώπων,	os aspectos dos gafanhotos eram semelhantes aos cavalos preparados para guerra, e sobre suas cabeças como coroas semelhantes a ouro, e os rostos deles como rostos de homem,
⁸ καὶ εἶχον τρίχας ὡς τρίχας γυναικῶν, καὶ οἱ ὀδόντες αὐτῶν ὡς λεόντων ἦσαν,	e tendo cabelos como cabelos de mulheres, e os dentes deles eram como do leões,
⁹ καὶ εἶχον θώρακας ὡς θώρακας σιδηροῦς, καὶ ἡ φωνὴ τῶν πτερύγων αὐτῶν ὡς φωνὴ ἁρμάτων ἵππων πολλῶν τρεχόντων εἰς πόλεμον,	e tendo couraças ¹⁷⁰ como couraças de ferro, e a voz das asas deles como voz de carruagens de muitos cavalos que correm para guerra,
¹⁰ καὶ ἔχουσιν οὐρὰς ὁμοίας σκορπίοις καὶ	e tendo caudas semelhantes a escorpiões, e

¹⁶⁵ Seria um primeiro nível na superfície do abismo. Um poço largo e raso que dá acesso a águas subterrâneas. Cf. BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (ed.). *EDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. v. 3, p. 438. A imagem representa uma espécie de tapa ou eixo fluvial que é a entrada para o *abismo*.

¹⁶⁶ Aoristo passivo: “foi escurecido”.

¹⁶⁷ Nominativo feminino plural

¹⁶⁸ ἐδόθη — aoristo passivo neutro singular de *δίδωμι*. Na construção da frase, alguém (singular) deu aos referentes do pronome demonstrativo αὐταῖς autoridade. Esse verbo possui a ideia de liberação, permissão para atuar; deliberação. Cf. BALZ; SCHNEIDER, *EDNT*, v. 3, p. 320.

¹⁶⁹ ἀδικήσουσιν — futuro do indicativo da terceira pessoa do plural de *ἀδικεω*. Contrário ao que é correto, faz o que é mal, errado ou enganoso. No Apocalipse é usado para se referir ao julgamento do cosmos (7,2-3; 9,4.19). Cf. KITTEL; FRIEDRICH; BROMILEY, *TDNT*, p. 24.

¹⁷⁰ Parte do peitoral da armadura. Cf. BALZ; SCHNEIDER, *EDNT*, v. 2, p. 162.

κέντρα, καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἀδικῆσαι τοὺς ἀνθρώπους μῆνας πέντε,	ferrões, e nas caudas deles o seu poder de fazer mal aos homens cinco meses,
¹¹ ἔχουσιν ἐπ' αὐτῶν βασιλέα τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου, ὄνομα αὐτῷ Ἑβραϊστὶ Ἀβαδδὼν, καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων.	Tendo sobre eles, o anjo-rei do abismo; o nome dele em hebraico é <i>Abaddón</i> , e em grego tem o nome <i>Apollyón</i> .
¹² Ἡ οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἔρχεται ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα.	O primeiro <i>ai</i> se passou. Eis! Vem ainda dois <i>ais</i> após essas [coisas].
¹³ Καὶ ὁ ἕκτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἤκουσα φωνὴν μίαν ἐκ τῶν [τεσσάρων] κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ,	E o sexto anjo tocou a trombeta: e ouvi uma voz dos [quatro] chifres do altar de ouro diante de Deus,
¹⁴ λέγοντα τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ, ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα· λῦσον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς δεδεμένους ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ.	Dizendo ao sexto anjo (o que tem a trombeta): solta os quatro anjos os que foram atados ¹⁷¹ sobre o grande rio Eufrates.
¹⁵ καὶ ἐλύθησαν οἱ τέσσαρες ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν, ἵνα ἀποκτείνωσιν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων.	E foram soltos os quatro anjos, os que tinham sido preparados ¹⁷² para a hora, e dia, e mês, e ano, para que matassem um terço dos homens.
¹⁶ καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν στρατευμάτων τοῦ ἵππικοῦ δισμυριάδες μυριάδων, ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν.	e o número dos exércitos da cavalaria [era] dois milhares de milhares; eu vi o número deles.
¹⁷ Καὶ οὕτως εἶδον τοὺς ἵππους ἐν τῇ ὁράσει καὶ τοὺς καθημένους ἐπ' αὐτῶν, ἔχοντας θώρακας πυρίνους καὶ ὑακινθίνους καὶ θειώδεις, καὶ αἱ κεφαλαὶ τῶν ἵππων ὥς κεφαλὰι λεόντων, καὶ ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν ἐκπορεύεται πῦρ καὶ καπνὸς καὶ θεῖον.	E, assim, vi os cavalos na visão e os que estavam montados neles, tendo couraças [cor] de fogo ¹⁷³ de jacinto e de enxofre ¹⁷⁴ , e as cabeças dos cavalos como cabeças de leão, e das bocas deles saía fogo, e fumaça e enxofre.
¹⁸ ἀπὸ τῶν τριῶν πληγῶν τούτων ἀπεκτάνθησαν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων, ἐκ τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ καπνοῦ καὶ τοῦ θείου τοῦ ἐκπορευομένου ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν.	Dessas três pragas foram mortos a terça parte dos homens; pelo fogo, e fumaça e enxofre que saía da boca deles.
¹⁹ ἡ γὰρ ἐξουσία τῶν ἵππων ἐν τῷ στόματι αὐτῶν ἐστίν καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν, αἱ γὰρ οὐραὶ αὐτῶν ὅμοιαι ὄφεσιν, ἔχουσιν κεφαλὰς καὶ ἐν αὐταῖς ἀδικοῦσιν.	o poder, porém, dos cavalos está na boca deles e nas caudas deles, pois as caudas deles assemelhavam-se a serpentes, tendo cabeças, e com ele danam.
²⁰ Καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, οἳ οὐκ ἀπεκτάνθησαν ἐν ταῖς πληγαῖς ταύταις, οὐδὲ	E os restantes dos homens, os que não foram

¹⁷¹ Verbo particípio perfeito passivo masculino plural. Ou seja, dos que foram atados, somente quatro.

¹⁷² O verbo está no particípio perfeito passivo masculino plural.

¹⁷³ As duas palavras estão em função atributiva no acusativo, que serve como meio para caracterizar a couraça.

¹⁷⁴ Vermelho escuro e amarelo. Cf. BALZ; SCHNEIDER, *EDNT*, v. 3, p. 379.

μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν, ἵνα μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἰδωλα τὰ χρυσα̃ καὶ τὰ ἀργυρα̃ καὶ τὰ χαλκα̃ καὶ τὰ λίθινα καὶ τὰ ξύλινα, ἃ οὔτε βλέπειν δύνανται οὔτε ἀκούειν οὔτε περιπατεῖν,	mortos com essas pragas, nem se converteram ¹⁷⁵ das obras das suas mãos, para que não adorassem os demônios e os ídolos de ouro, e de prata, e de bronze, e de pedra e de madeira, os quais não podem ver, nem ouvir, nem andar,
²¹ καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν φαρμάκων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν.	e não se arrependeram ¹⁷⁶ dos seus homicídios, nem das suas feitiçarias, nem das suas prostituições, nem dos seus roubos.

4.3. A clausura da micronarrativa

A micronarrativa começa a sua cena com *καὶ* como marcador de discurso para o início de um novo período¹⁷⁷. As primeiras quatro trombetas são tocadas (8,2-12) e o verso 13 é colocado pelo narrador para criar uma expectativa em relação às outras trombetas. Mesmo que estejam no mesmo quadro da macronarrativa 4-11, a quinta trombeta revela uma nova focalização, mostrando que estamos em outro lugar das preocupações do encadeamento de cenas.

A cena é perpassada por imagens de terror e descrição minuciosa de suas *personagens redondas*. E são exatamente essas imagens que servem de fios para conectar as subcenas dos versos 1-21. O sintagma “*fumaça*” perpassa todo o texto como uma linha (2.3.17.18), caracterizando o ambiente e os seres do caos. Nos versos 7-11 os gafanhotos são descritos como “os cavalos preparados para guerra”, nas “cabeças como coroas semelhantes a ouro”, “rostos deles como rostos de homem”, “dentes deles eram como do leões”, “tendo couraças como couraças de ferro”, “voz de carruagens de muitos cavalos”, “tendo caudas semelhantes a escorpiões, e ferrões, e nas caudas deles o de fazer mal aos homens”. Nos versos 16-18 essas imagens são recuperadas e o foco fica sobre os cavalos e os cavaleiros. Assim, aqui o tema da cavalaria é retomado (v.16) e reaparece a descrição da couraça (v.17) — “tendo couraças [cor] de fogo”. Tal qual os recursos empregados para descrever os gafanhotos, usa-se a imagem do leão para descrever a cabeça dos cavalos (v.17). Tanto para os gafanhotos como para cavalos a cauda é lembrada como mortífera (escorpião e serpente) (v. 10.19).

¹⁷⁵ O verbo é *μετανοέω* no aoristo ativo na terceira pessoa do plural masculino. “Mudar de direção”, “conversão”. Esse verbo aparece para se referir à convocação dos membros das sete igrejas a mudanças como, por exemplo, suportar os nicolaítas e não seguir as doutrinas de Balaão (2,12-16). Cf. BALZ; SCHNEIDER, *EDNT*, v. 2, p. 418.

¹⁷⁶ Aoristo ativo da terceira pessoa do plural.

¹⁷⁷ AUNE, *Revelation 6-16*, p. 483.

Na narrativa se conecta, também, o tema da libertação dos seres caóticos. No verso 2 os gafanhotos sobem com a fumaça e no v. 14 quatro anjos/demônio são soltos do Eufrates. O que tem a chave do abismo no verso 2 é o mesmo do verso 11, que tem liderança sobre os seres. Assim, se no verso 5 se fala em não matar os homens, mas simplesmente atormentá-los, no verso 15 isso é compreendido como o não extermínio.

Na narrativa do verso 12 há um ricochete que liga o primeiro “ai” com o segundo, fazendo com que seja necessário compreendermos a micronarrativa como as duas trombetas¹⁷⁸, pois além de as duas dividirem um mesmo campo semântico, sua continuidade é garantida pelo ricochete. A micronarrativa, então, é Ap 9,1-21. Como bem explica Nogueira:

No parágrafo seguinte, na sexta trombeta (9,13-21), a visão anterior é retomada e desdobrada [...] Os gafanhotos deixam a cena, e passam a ser enfocados os cavalos e os cavaleiros, desenvolvendo outra das imagens do livro do profeta. Assim como não se tratava na primeira visão de simples gafanhotos, aqui também não são apenas cavalos e cavaleiros. Esses cavalos vomitam fogo, suas caudas se parecem com serpentes, seu número é avassalador¹⁷⁹.

Os quadros narrativos. Os quadros narrativos¹⁸⁰ podem ser identificados pelos movimentos das imagens que se desdobram e pela descrição das personagens e suas funções na narrativa. Há dois quadros claros — 1-12a (quinta trombeta) e 12b-21 (sexta trombeta)¹⁸¹ — que são ligados pelo ricochete do v.12. Este, por sua vez, é o fim de um e a entrada do outro. O primeiro quadro pode ser subdividido em: (1) foco no ser que cai do céu e sua relação com o abismo (1b-2;11); (2) foco nos gafanhotos (3-10). O segundo quadro pode ser organizado em: (1) foco nos quatro seres que são libertos do Eufrates (13b-15); (2) foco na cavalaria e nos cavalos (16-19); (3) o foco na sobra dos homens não arrependidos (20-21). No início do primeiro e do segundo quadros há uma introdução (1a.13a) e o verso 12 funciona como um eixo que os liga:

A 1a: Introdução de quadro visionário: *E o quinto anjo tocou trombeta...*

B 1b-2; 11: foco no ser que cai do céu

¹⁷⁸ Há uma série de autores, usando o método histórico-crítico, que delimitam o texto como 9,1-21: AUNE, *Revelation 6-16*, p. 483-485; BEALE, G. K. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999, p. 143; FIORENZA, *Composition and Structure of the Book of Revelation*, p. 364; BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 12-13. Para uma proposta de separação da quinta e sexta trombetas: ROLOFF, *The Revelation of John...* p. 113-120.

¹⁷⁹ NOGUEIRA, *Imagens de violência no Apocalipse de João...* p. 232-233.

¹⁸⁰ “Estruturar uma narrativa equivale a identificar os quadros narrativos que a compõem”. Cf. MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas...* p. 48.

¹⁸¹ Cf. AUNE, *Revelation 6-16*, p. 113; ROLOFF, *The Revelation of John...* p. 114.

C 3-10: foco nos gafanhotos soltos

12: ricochete

A' 13a: Introdução de quadro visionário: *E o sexto anjo tocou a trombeta...*

B' 13b-15: foco nos seres soltos do Eufrates

C' 16-19: foco na cavalaria e nos cavalos

20-21: conclusão da cena /micronarrativa (foco nos homens não arrependidos)

A micronarrativa está organizada de maneira concêntrica, com os seres caóticos sendo construídos por meio de retomada e desenvolvimento de imagens. A e A' são enquadradores de quadros nas cenas e introduzem, como espelhos, os grupos de imagens. Os seres de B e B' dialogam pelo seu surgimento, a partir de movimentos de soltura. Os seres de C são desenvolvidos e a retomada de suas imagens serve para construir o foco de C'. O ricochete, como um eixo, está no centro servindo de aviso dos demais *ais*, os quais terão sua conclusão em 11,14-19 (que não é a preocupação deste trabalho). Os versos 20-21 servem como fechamento, demonstrando a obstinação dos que se aliam ao caos. Isso servirá para a inevitável intervenção e continuação de julgamentos no Apocalipse até a ordenação final do cosmos.

4.4. O quadro de caos: seres que caem, seres que sobem!

4.4.1. A 1a: Introdução de quadro visionário: *E o quinto anjo tocou trombeta... ; B 1b-2;*

11: *foco no ser que cai do céu*

¹ Καὶ ὁ πέμπτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ εἶδον ἀστέρα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεπτωκότα εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἡ κλεῖς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου	E o quinto anjo tocou trombeta: e vi uma estrela do céu que caía para terra, e foi lhe dada a chave do poço do abismo
² καὶ ἤνοιξεν τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου, καὶ ἀνέβη καπνὸς ἐκ τοῦ φρέατος ὡς καπνὸς καμίνου μεγάλης, καὶ ἐσκοτώθη ὁ ἥλιος καὶ ὁ ἀήρ ἐκ τοῦ καπνοῦ τοῦ φρέατος.	e abriu o poço do abismo, e subiu fumaça do poço como fumaça de uma grande fornalha, e o sol foi escurecido e a ar (também) com a fumaça do poço.
¹¹ ἔχουσιν ἐπ' αὐτῶν βασιλέα τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου, ὄνομα αὐτῷ Ἑβραϊστὶ Ἀβαδδὼν, καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων.	Tendo sobre eles, o anjo-rei do abismo; o nome dele em hebraico é <i>Abaddón</i> , e em grego tem o nome <i>Apollyón</i> .

Com se tem insistido neste trabalho, não somente em Apocalipse 12, mas em toda a estrutura e linguagem do livro se verifica a presença e representação das forças do caos. E mesmo que as três séries de pragas levem o leitor às catástrofes previstas, estas também servem para interpretar a realidade que cercava o visionário. Como se observa, em relação à voz narrativa a Narratologia diria que no Apocalipse a narração não é simplesmente *anterior* (narrativa prenunciativa do futuro), mas *intercalada*, pois o narrador se situa entre os momentos da narração¹⁸². Isso é possível pela utilização dos verbos no aoristo e no particípio, bem como a linguagem mítica, que sempre é paradigmática. O Apocalipse, dessa forma, joga com o tempo narrativo empregando *anacronia* e *prolepse interna*, haja vista que o narrador cria uma antecipação que entra no enquadramento da obra. O que é antecipado está dentro do programa de caos-ordem do livro. Por isso os monstros e os agentes de punição revelavam um nível de realidade que talvez não fosse verificável diretamente. A violência, a morte e os desastres, ao serem previstos, narrativamente, eram instaurados e serviam de óculos para a interpretação do mundo romano.

É com esse eixo que se pretende ler narrativamente a quinta e sexta trombetas, observando como as imagens e movimentos da narrativa servem para alimentar uma linguagem de terror, com representações ligadas ao caos que são cortes enunciativos da semiosfera judaico-cristã, a qual possui textos perenizados e que ajudam na interpretação dos textos sincrônicos da cultura do Império Romano, o mesmo que tinha em seu discurso o “conhecimento” (Thompson) da realidade negado pelo narrador visionário.

Em 9,1-2, no começo da narrativa, como sua situação inicial, o quinto anjo aparece e toca a trombeta¹⁸³. Essa expressão é sempre vinculada ao tempo escatológico (10 vezes no livro do Apocalipse e 1 em 1 Co 15,52). A trombeta era um instrumento usado no Mundo Antigo como uma espécie de sinal na guerra, substituindo a antiga flauta espartana e a lira cretense. Ela também era utilizada por pastores para reunir os rebanhos e como convocação para ritos religiosos, além de instrumento musical — um exemplo clássico era o uso da trombeta de duas notas do Egito¹⁸⁴. Aqui ela é um sinal, como nos demais textos.

¹⁸² MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas...* p. 108.

¹⁸³ ἐσάλπισεν — aoristo do indicativo ativo da terceira pessoa do singular do verbo σαλπίζω. “Tocar trombeta”, “trombetear”, “soprar trombeta”, “dar um sinal com a trombeta”. BALZ; SCHNEIDER, *EDNT*, v. 3, p. 225.

¹⁸⁴ KITTEL; FRIEDRICH; BROMILEY, *TDNT*, p. 997.

João vê (εἶδον). A narrativa com o aoristo se coloca em uma temporalidade não pontual¹⁸⁵, fazendo com que a presença de imagens que estão em temporalidades primordiais (1 En 1,1-36) ganhe peso escatológico. O verbo “ver” tem a ideia de contemplação (4,1; 14,1; 19,11; 21,1) ou revelação¹⁸⁶. O que ele contempla é uma realidade do tempo primordial que é transportada para esferas escatológicas, inserindo-o na trama como um narrador homodiegético. Com o particípio perfeito a narrativa cria a imagem de que este tinha caído, mas sua queda é paralela ao verbo principal, no tempo em que ele vê a estrela cair. Essas imagens perpassam o Apocalipse (6,13; 8,10-11; 12,9). A estrela recebe, por um sujeito oculto, a chave do φρέατος τῆς ἀβύσσου¹⁸⁷ (do poço do abismo). O movimento acontece de cima para baixo: um ser cai e se liga a uma realidade de baixo. Ele recebe a chave que possibilita abrir uma porta, que aqui é a do poço onde está o abismo. Essa estela é identificada no verso 11: Ἀβαδδὼν (Hb) e Ἀπολλύων (Gr). Como foi dito anteriormente em referência às outras manifestações dessa imagem, no judaísmo estrelas representam juízos escatológicos. Além disso, diz respeito à instauração de caos, destruição de fronteiras cósmicas. Assim, falar em estrelas caindo do céu é provavelmente descrever desordem cósmica localizada em temporalidade escatológica. O próprio nome dessa estrela diz muito sobre a sua característica de caótica: “destruição” ou lugar de “destruição” (אבד) ¹⁸⁸.

Nessa descrição há um jogo de palavras quando o verso 11 identifica essa estrela. O termo hebraico é a transliteração de אבדן, que aparece em Jó 26,6; 28,22; 31,12; Sl 88,12; Pr 15,11; 27,20: “O além está desnudo perante ele, e não há cobertura para o abismo” (לְאֶבְדָּן) (Jó 26,6); “O abismo (אֶבְדָּן) e a morte dizem: Ouvimos com os nossos ouvidos a sua fama” (Jó 28,22); “pois seria fogo que consome até à destruição (עַד־אֶבְדָּן) e desarraigaria toda a minha renda” (Jó 31,12); “Será referida a tua bondade na sepultura? A tua fidelidade, nos abismos?” (בְּאֶבְדָּן) (Sl 88,12); “O Sheol e o abismo (אֶבְדָּן) estão descobertos perante o SENHOR; quanto mais o coração dos filhos dos homens!” (Pr 15,11); “O Sheol e o abismo (אֶבְדָּן) nunca se fartam, e os olhos do homem nunca se satisfazem” (Pr 27,20).

¹⁸⁵ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; FUNK, R. W. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1961, p. 171.

¹⁸⁶ KITTEL; FRIEDRICH; BROMILEY, *TDNT*, p. 707.

¹⁸⁷ Na LXX esse substantivo é utilizado para traduzir a expressão תְּהוֹם (*tehom*), que na Bíblia Hebraica descreve as águas originárias ou caos da narrativa cosmogônica de Gn 1,2. Essa palavra ainda é usada para traduzir a mesma expressão da Bíblia Hebraica no plural, a qual denota o reino dos mortos (Sl 71,20). Cf. KITTEL; FRIEDRICH; BROMILEY, *TDNT*, v. 1, p. 9. Pelo que parece, em Lc 8,31 os seres que possuem o corpo do gadareno queriam ir para o *abyssos*.

¹⁸⁸ TOORN, K. V. D.; BECKING, B.; HORST, P. W. (ed.). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible DDD*. 2nd extensively rev. ed. Leiden: Brill; Boston; Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 1.

Nesses textos essa expressão é identificada como lugar de morte, o mesmo que o abismo, lugar de caos, assim como nos mitos cosmogônicos (o *tehom*). Tal expressão é traduzida na LXX por ἀπωλεία. Aqui o abismo, o caos não é somente o lugar, mas o nome dado para aquele que o domina. A estrela que cai é o caos, o abismo ligado aos monstros primordiais, às lutas cósmicas, à desestruturação, à infertilidade, etc.

Ao cair, há a imagem de desestabilidade, instalação do caos. Isso é intensificado e desenvolvido como um *nó* na narrativa, o que acontece quando o abismo é aberto: sobe fumaça, mas não uma fumaça qualquer. Esta é cósmica, porque lembra os presságios proféticos escatológicos de Joel, que são muito importantes para composição das pragas dessa trombeta:

Tocai a trombeta em Sião e daí voz de rebate no meu santo Monte; perturbem-se todos os moradores da terra, porque o Dia do SENHOR vem, já está próximo; ²dia de **escuridão e densas trevas**, dia de **nuvens e negridão!** Como a alva por sobre os montes, assim se difunde um povo grande e poderoso, qual desde o tempo antigo nunca houve, nem depois dele haverá pelos anos adiante, de geração em geração³. À frente dele vai **fogo devorador, atrás, chama que abrasa**; diante dele, a terra é como o jardim do Éden; mas, atrás dele, um deserto assolado. Nada lhe escapa (Jl 2,1-3).

Em Joel a trombeta é tocada como um alerta para o dia do Senhor, que é descrito como o dia de escuridão, uma cena que é repetida no profeta para descrever “o Dia do Senhor” (Jl 3,2-4). Esse dia está vinculado à guerra e a exércitos (v.2). No texto se coloca em relação antitética Éden e deserto, dando contraste entre terra fértil e terra assolada; antes e depois do dia do Senhor¹⁸⁹. No texto do Apocalipse essas imagens e personagens ganham peso cósmico e são postos no quadro temporal escatológico — não da escatologia dos livros proféticos, mas da literatura apocalíptica. Esses seres são colocados debaixo do poço, no abismo, de onde saem os seres desoladores. Pelo que parece, na cultura judaica o livro de Joel entrou semiose com as tradições enoquitas, as quais estiveram na semiosfera judaica gerando essas ricas e inesperadas imagens, tais como manifestas nessa parte do Apocalipse de João.

4.4.2. C 3-10: *foco nos gafanhotos soltos*

³ καὶ ἐκ τοῦ καπνοῦ ἐξῆλθον ἀκρίδες εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐδόθη αὐταῖς ἐξουσία ὡς ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ σκορπίοι τῆς γῆς.	e da fumaça saíram gafanhotos para a terra, e foi deliberado para eles poder como têm poder os escorpiões da terra.
⁴ καὶ ἐρρέθη αὐταῖς ἵνα μὴ ἀδικήσουσιν τὸν χόρτον τῆς γῆς οὐδὲ πᾶν χλωρὸν οὐδὲ πᾶν	e foi lhe dito que não fizesse mal às ervas da terra nem a toda árvore, somente aos homens

¹⁸⁹ WOLFF, H. W.; MCBRIDE, S. D. *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*. Philadelphia: Fortress Press, 1977 (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible), p. 45.

δένδρον, εἰ μὴ τοὺς ἀνθρώπους οἵτινες οὐκ ἔχουσι τὴν σφραγίδα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων.	os quais não têm o sinal de Deus em suas testas.
⁵ καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀποκτείνωσιν αὐτούς, ἀλλ' ἵνα βασανισθῶσιν μῆνας πέντε, καὶ ὁ βασανισμὸς αὐτῶν ὡς βασανισμὸς σκορπίου ὅταν παίσῃ ἄνθρωπον.	e foi designado a eles que não os matassem, mas que fossem atormentados cinco meses, e o tormento deles como tormento de escorpião quando pica um homem.
⁶ καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ζητήσουσιν οἱ ἄνθρωποι τὸν θάνατον καὶ οὐ μὴ εὕρῃσουσιν αὐτόν, καὶ ἐπιθυμήσουσιν ἀποθανεῖν καὶ φεύγει ὁ θάνατος ἀπ' αὐτῶν	e naqueles dias os homens buscarão a morte e não a encontrarão, e desejarão morrer e a morte deles fugirá ¹⁹⁰
⁷ Καὶ τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων ὅμοια ἵπποις ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον, καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν ὡς στέφανοι ὅμοιοι χρυσῷ, καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς πρόσωπα ἀνθρώπων,	os aspectos dos gafanhotos eram semelhantes aos cavalos preparados para guerra, e sobre suas cabeças como coroas semelhantes a ouro, e os rostos deles como rostos de homem,
⁸ καὶ εἶχον τρίχας ὡς τρίχας γυναικῶν, καὶ οἱ ὀδόντες αὐτῶν ὡς λεόντων ἦσαν,	e tendo cabelos como cabelos de mulheres, e os dentes deles eram como do leões,
⁹ καὶ εἶχον θώρακας ὡς θώρακας σιδηροῦς, καὶ ἡ φωνὴ τῶν πτερύγων αὐτῶν ὡς φωνὴ ἁρμάτων ἵππων πολλῶν τρεχόντων εἰς πόλεμον,	e tendo couraças como couraças de ferro, e a voz das asas deles como voz de carruagens de muitos cavalos que correm para guerra,
¹⁰ καὶ ἔχουσιν οὐράς ὁμοίας σκορπίοις καὶ κέντρα, καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἀδικῆσαι τοὺς ἀνθρώπους μῆνας πέντε,	e tendo caudas semelhantes a escorpiões, e ferrões, e nas caudas deles o seu poder de fazer mal aos homens cinco meses,

A partir do verso 3 a *focalização* se move para um detalhe da cena anterior: os componentes do abismo, as coisas que dele saem (3-10). Com a fumaça, que atinge regiões naturais gigantescas, saem os gafanhotos. Assim, há uma mistura grotesca e aterrorizante de fumaça cósmica e seres híbridos monstruosos. O *ακρίς* (gafanhoto) é uma das expressões utilizadas para a tradução na LXX das quatro palavras no texto hebraico do profeta Joel que identificam o gafanhoto (Jl 1,4) ou suas fases: o que deixou ‘o *gazam*’ (גַּזָּם / τῆς κάμπης [LXX]), comeu-o ‘o *arebah*’ (אַרְבֵּה / ἡ ἀκρίς [LXX]); o que deixou ‘o *arebah*’ (אַרְבֵּה / ἡ ἀκρίς [LXX]), comeu-o ‘o *yaleq*’ (יָלַק / ὁ βροῦχος [LXX]), o que deixou ‘o *yaleq*’ (יָלַק / ὁ βροῦχος [LXX]), comeu-o ‘o *hasil*’ (חָסִיל / ἐρυσίβη [LXX]). Na Septuaginta as diferenciações propostas pelo texto hebraico são preservadas, mas ambos os textos não parecem tratar os termos em um paralelismo sinonímico, o que serve para identificá-los como um só ser que

¹⁹⁰ Presente do indicativo com aspecto do futuro.

causa desastres. No Apocalipse aparece somente *akpís*, preservando a linguagem bélica desenvolvida em Jl 1-2.

Jl 2,25 identifica o exército que destrói e desola no dia do Senhor (2,1-11), no contexto da libertação, com os gafanhotos: “Restituir-vos-ei os anos que foram consumidos pelo *gafanhoto (arebah)*, pelo *hasil* e pelo *gazam*, o meu grande exército que enviei contra vós”. No Apocalipse, os gafanhotos são também agentes de destruição e punição, como também acontece em outros textos da Bíblia Hebraica (Êx 10,12; Sb 16,9). Se em Joel eles representam exércitos e expectativas de invasão militar, no Apocalipse o sentido de destruição é preservado, mas desistoricizado e lançado para as realidades cósmicas próprias, por exemplo, das narrativas de Enoque. Os gafanhotos agora são seres malignos que saem das regiões abismais, onde estão os monstros do caos e presos os causadores de desordem; na verdade, eles os são!

A origem deles é o abismo. Este, com as portas sendo abertas, lhes permite que saiam. Assim como os quatro anjos que são soltos do Eufrates (v. 14-15), também a saída dos gafanhotos gera muitas desgraças. São seres com características híbridas e malignas. Tal qual os seres que saem dos corpos dos gigantes (Jb 15; 1 En 15), eles aterrorizam os homens. Na narrativa eles são descritos longamente. Como *personagens redondas*, sabemos detalhadamente o que são capazes de fazer: 1. São peçonhentos como escorpiões (v.3); 2. Causam danos aos homens (v.4); 3. São como cavalos preparados para a guerra; 4. Têm coroas; 5. Rostos de homens; 6. Cabelos de mulher; 4. Dentes de leão; 5. Vestem-se como militares, com couraça; 6. Asas enormes; 7. Têm caudas envenenadas. Serem comparados a cavalos e possuírem dentes de leão relembra, também, a descrição que Joel faz dos gafanhotos (Jl 1,6; 2,4.5), com detalhes que permitem evocar a devastação causada pelos gigantes e seus espíritos nas tradições de Enoque e suas recepções (1 En 8; Jb 9).

Trata-se de seres híbridos e aterrorizantes, que reúnem em sua descrição imagens de guerra, poder, medo e caos. A presença dos cabelos de mulher recorda a relação próxima entre as mulheres e os seres que descem do céu ou com os seres malignos posteriores. A eles é permitido atingir somente um grupo: os que não têm o selo na testa (v.4). A cena pintada no v.5 é cheia de violência e terror: “e foi designado a eles que não os matassem, mas que fossem atormentados cinco meses, e o tormento deles como tormento de escorpião quando pica um homem”.

O ἐδόθη (designar, permitir, deliberar¹⁹¹) revela que a liberdade de fazerem tais coisas é deliberativa. A soltura e as ações deles são permissões deliberadas por um sujeito oculto, o mesmo que lhes ordena que não danifiquem a natureza. Os verbos que descrevem as ordens do sujeito da oração aos gafanhotos nos versos 4-5 estão no aoristo passivo, pois focam os objetos (os gafanhotos) que recebem a ação, mas ocultam aquele que ordena, estando na terceira pessoa do singular. Este (ele) pode ser o anjo da quinta trombeta, Deus/o cordeiro ou a estrela que cai do céu, mas é provável que esteja se referindo à personagem do v.11, ou seja, Abaddón, que é a estrela. Na hierarquia os gafanhotos são liderados por esse chefe maior. Assim sendo, não é o cordeiro que designa as maldades. Ele está no controle desde 5,5 (8,1), porém as minúcias das ações dos gafanhotos são determinadas pelo agente do caos.

Portanto, não é Deus quem instaura o caos. Ele é realizado pelas forças malignas, as quais somente identificam os que têm o selo de pertencimento, que são uma antítese daqueles marcados pela besta (13,16-17): uns são marcados por pertencerem a Deus (9,4; 7,3-8) e outros, por serem propriedade das bestas e suas figuras similares. Os primeiros são preservados: “estes são os que vêm da grande tribulação” (7,14-15) e estão no trono louvando (7,15-17) ou clamando por justiça (6, 9-11). Com esse quadro de claro dualismo, para dramatizar a angústia da presença de tal mal sobre a terra, o narrador mostra que o tormento é tão ruim que vivê-lo por cinco meses é insuportável, sendo a morte o melhor remédio, porém esta, para intensificar o quadro de terror, não lhes é permitida. Aqui o número “cinco” é, aparentemente, simbólico. Ele aparece frequentemente sendo usado em contextos que o designam como se referindo a “algum/alguma” medida ou tempo (1 Co 14,19 [cinco palavras]; Mt 17,17-19 [cinco pães]; Lc 12,6 [cinco pardais]; Lc 12,52 [cinco em uma família]). Esses cinco meses podem refletir o período do ciclo do gafanhoto. Eles não se prestam a marcar algum tipo de cronologia histórica, mas a dar-lhe valor simbólico. É um número redondo que significa “alguns”, um período limitado de tribulação¹⁹².

Interessante é que os gafanhotos saem do abismo, exatamente o lugar onde foram, nas narrativas enoquitas, presos os Vigilantes (cf. 1 Pd 3,19; 2 Pd 2, 4-5; Jd 6). Na topografia enoquiana, que impregnou a semiosfera judaico-cristã, esse era o lugar para onde os causadores da desordem foram:

Disse também o Senhor a Rafael: “prenda as mãos e os pés de Azazel e lança-o nas trevas”. E ele fez um buraco no deserto que há em Dudael e jogou-o ali. Ele jogou sobre ele pedras robustas e agudas sobre sua face para que não pudesse ver a luz; e

¹⁹¹ Ver nota na tradução.

¹⁹² AUNE, *Revelation 6-16*, p. 530.

de modo que pudesse ser lançado no fogo no dia do julgamento e dar vida para a terra que os anjos têm corrompido (1 En 10,4-6).

Segundo Lc 8,31, o *abismo* é para onde os demônios do gadareno querem ser enviados. No fim do livro do Apocalipse, quando no processo de instauração da ordem, as forças do caos são lançadas no abismo ou nas profundezas (20,1-3; 20,10). Veja como 1 Enoque descreve esse lugar:

E fui a outro lugar, um lugar mais terrível que aquele, e vi algo horrível: um grande fogo que ardia e fumegava, pois naquele lugar havia uma segmentação até o abismo, com grandes colunas de fogo[...], um lugar terrível de olhar. Então Uriel disse [...]: este é o cárcere dos anjos (1En 21,7-10).

Em Jubileus os Vigilantes foram lançados, assim como os espíritos dos gigantes, nas prisões abismais. Com 1-2 e 3-11 novamente as fronteiras são transgredidas. Os seres agora não somente caem, mas sobem, descrevendo-se narrativamente a realidade do caos. Os gafanhotos, a fumaça, a estrela, o abismo e Abaddón mostram a presença de imagens dos textos da cultura servindo como instrumentos para a interpretação da realidade.

4.4.3. v.12: *ricochete*

¹² Ἡ οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἔρχεται ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα.	O primeiro <i>ai</i> se passou. Eis! Ainda vem dois <i>ais</i> após essas [coisas].
---	---

Com o eixo narrativo, o *ricochete*¹⁹³, o *nó* permanece (v.12), não há ação transformadora e o caos, ao contrário, será desenvolvido com mais imagens. O verso é fechamento das primeiras imagens e abertura para as próximas. Somente um *ai* se foi; restam outros. Em termos de *frequência narrativa*, é uma narrativa repetitiva, pois se fala uma ou duas vezes sobre uma mesma história contada¹⁹⁴. Ou seja, a próxima narrativa é uma extensão ou retomada da primeira. O verso 12 relembra 8,13 e antecipa 11,14.

A palavra οὐαὶ é interjeição, mas com função de substantivo. Na LXX, essa estratégia morfossintática com a mesma palavra é vista em Ez 2,10 e Ez 7,26: “Estendeu-o diante de mim, e estava escrito por dentro e por fora; nele, estavam escritas lamentações, suspiros e ais (οὐαὶ)”; “Virá *ai* sobre *ai*, e se levantará rumor sobre rumor; buscarão visões de profetas; mas do sacerdote perecerá a lei, e dos anciãos, o conselho”. Em Ez 7,26 a expressão é usada para traduzir o substantivo נִהָיָה, que significa “desastre”, “destruição”, “calamidade” ou a ruína de

¹⁹³ Estratégia narrativa que leva o texto para além. MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas...* p. 47.

¹⁹⁴ Sobre a frequência narrativa, ver GENETTE, *Discurso da narrativa...* p. 113-126.

uma pessoa (como em Is 47,11)¹⁹⁵. Em Ez 2,10 ela serve para traduzir a interjeição (substantivada) יָהּ, uma *hapax legomenon* na *Bíblia Hebraica*¹⁹⁶, mas que no contexto em que aparece que tem sentido de lamento, luto ou comunicação de tristeza¹⁹⁷. Nos evangelhos (Mt 11,21; Mt 18,7; Lc 16,24), em Judas (v.11) e no próprio livro do Apocalipse (12,12; 18,10.16.18) essa expressão está vinculada ao anúncio de desgraça e lamento.

No verso 12 o narrador continua descrevendo a cena de destruição e terror, o que mostra como o texto tem, no ricochete, indício de conexão e preservação da coerência e coesão. No texto ele incita o leitor a continuar a leitura e reverbera a mesma tensão narrativa.

4.4.4. A' 13a: Introdução de quadro visionário: E o sexto anjo tocou a trombeta...; 13b-15: foco nos seres soltos do Eufrates

¹³ Καὶ ὁ ἕκτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἤκουσα φωνὴν μίαν ἐκ τῶν [τεσσάρων] κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ,	E o sexto anjo tocou a trombeta: e ouvi uma voz dos [quatro] chifres do altar de ouro diante de Deus,
¹⁴ λέγοντα τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ, ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα· λῦσον τοὺς τέσσαρας ἄγγέλους τοὺς δεδεμένους ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ.	Dizendo ao sexto anjo (o que tem a trombeta): solta os quatro anjos dos que foram atados sobre o grande rio Eufrates.
¹⁵ καὶ ἐλύθησαν οἱ τέσσαρες ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἑνιαυτόν, ἵνα ἀποκτείνωσιν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων.	E foram soltos os quatro anjos, os que tinham sido preparados para a hora, e dia, e mês, e ano, para que matassem um terço dos homens.

O sexto anjo toca a trombeta (13a). Ouve-se uma voz que vem dos quatro chifres do altar de ouro (v.13b). Não é fácil identificar no texto de quem é essa voz. Alguns comentadores acreditam ser uma ordem divina, talvez do cordeiro do cap. 5¹⁹⁸. Também os quatro chifres podem ser uma voz uníssona dos anjos citados em 8,2¹⁹⁹. Alguns manuscritos omitem *τεσσάρων* e a sua inserção no texto não é totalmente confiável²⁰⁰. Com essa omissão os chifres falam sem designar que sejam os do altar, o qual tinha quatro pontas, mas quaisquer chifres — que por intuição seriam os do altar. Se levado em consideração o contexto dessa

¹⁹⁵ SWANSON, J. *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*. (electronic ed.) (DBLH 2096). Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

¹⁹⁶ AUNE, *Revelation 6-16*, p. 536.

¹⁹⁷ SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages...*

¹⁹⁸ AUNE, *Revelation 6-16*, p. 113. Jürgen Roloff não se arrisca a indicar o dono da voz. Cf. ROLOFF, *The Revelation of John...* p. 118.

¹⁹⁹ AUNE, *Revelation 6-16*, p. 113; ROLOFF, *The Revelation of John...* p. 536.

²⁰⁰ Veja, acima, a leitura do aparato crítico.

macronarrativa, é possível que aquele a quem a chave é entregue, o mesmo que liberta os gafanhotos e ordena (libera) que estes ataquem como escorpiões, mas somente atormentando, sem matar os homens (v. 1-2; 3-4) seja o dono dessa voz.

Se assim for, a micronarrativa inicia mostrando que ele recebe a chave, ou seja, ganha autoridade e liberdade para atingir o mundo (v.1). Então ele, como líder (v.11), faz suas deliberações, inclusive em relação ao não ataque dos marcados, pois estes pertenceriam ao cordeiro (v.4). Dessa forma, o cordeiro conduz a história (cap. 5), mas enquanto a estrela/Abaddón e seus agentes do caos estiverem no mundo, a realidade será marcada por desordem e “ai”. Contudo, a melhor maneira de ler é entrando na linguagem das imagens: são chifres (quatro ou não) do altar que falam/gritam (v.13). Essa imagem, à luz das cenas dos selos e trombetas, pode ser reportada a realidades que virão a se instaurar em breve. Mas ela também interpreta o mundo, no mínimo, como potencial de caos.

O altar ao qual se refere a micronarrativa é o mesmo onde estão as almas imoladas de 6,9-11. A ordem era para que fossem libertos os quatro anjos dos que estavam presos no Eufrates; dentre os que estavam presos devia-se soltar quatro. Estes tinham um tempo previsto para a soltura (v.15). Aqui a narrativa usa a *analepse*, o clássico “voltar temporal narrativo”²⁰¹. Contudo, o passado é presente. Isso não quer dizer que é sua realização simplesmente. Isso porque o texto tem a ambiguidade da temporalidade mítica, que é paradigmática, e da escatologia, que é “um depois” com luzes sobre o agora. A literatura enoquita descreve o tempo quando tais seres seriam libertos. No entanto, eles sairiam da prisão para o julgamento: o tempo do fim (1 En 10, 5-6; cf. 1 Pd 3,19; 2 Pd 2, 4-5; Jd 6).

Os quatro seres do Eufrates são uma antítese daqueles outros quatro que estão nos quatro cantos da terra, segurando os quatro ventos (7,1). Enquanto estes estão presos, aqueles são livres; mas os dois grupos fazem mal ao mundo. Os anjos de 7,1 estavam “ἐστῶτας”. Em Ap. 8,2 essa expressão é usada como se referindo a alguém de pé para servir. Dessa maneira, estes estavam de pé, a serviço, ao contrário daqueles no Eufrates. Essa imagem é metonímia do Oriente, lugar de onde se espera ações militares e opressão²⁰². Nas Parábolas de Enoque, no capítulo 56, narra-se que Enoque viu um exército de anjos de punição marchando (56,1). O

²⁰¹ “Designando por *prolepse* toda a manobra narrativa consistindo em contar ou evocar de antemão um acontecimento ulterior, por *analepse* toda a ulterior evocação de um acontecimento anterior ao ponto da história em que se está, reservando o termo geral de *anacronia* para designar quaisquer formas de discordância entre as duas ordens temporais, que veremos, se não reduzem inteiramente à *analepse* e à *prolepse*”. GENETTE, *Discurso da narrativa...* p. 38.

²⁰² ROLOFF, *The Revelation of John...* p. 118.

anjo *adjuvante*, que o acompanha na viagem, responde que esses anjos estão atrás dos escolhidos e amados para serem perseguidos e lançados no vale (56,3). A narrativa continua e diz que estes incitariam os reis do Oriente, os partos e medos, para se levantarem e investirem contra a região da Palestina, onde estavam os citas no começo do capítulo 56. Estes sairiam de seus tronos como leões e hienas famintas para destruir os eleitos. No Apocalipse se preserva a expectativa da vinda de destruição do Oriente, porém não simplesmente como reis em guerra, mas seres malignos, como os gafanhotos, para tormentos. A função dos quatro anjos na narrativa é matar a terça parte dos homens, como as quatro primeiras trombetas (8,6-12). Se esse quadro for lido paralelamente ao quadro anterior, o Eufrates seria um tipo de abismo, lugar distante, profundo.

4.4.5. C' 16-19: *foco na cavalaria e nos cavalos*

¹⁶ καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν στρατευμάτων τοῦ ἵππικοῦ δισμυριάδες μυριάδων, ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν.	e o número dos exércitos da cavalaria [era] dois milhares de milhares; eu vi o número deles.
¹⁷ Καὶ οὕτως εἶδον τοὺς ἵππους ἐν τῇ ὁράσει καὶ τοὺς καθημένους ἐπ' αὐτῶν, ἔχοντας θώρακας πυρίνους καὶ ὑακινθίνους καὶ θειώδεις, καὶ αἱ κεφαλαὶ τῶν ἵππων ὡς κεφαλὰι λεόντων, καὶ ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν ἐκπορεύεται πῦρ καὶ καπνὸς καὶ θεῖον.	E, assim, vi os cavalos na visão e os que estavam montados neles, tendo couraças [cor] de fogo de jacinto e de enxofre, e as cabeças dos cavalos como cabeças de leão, e das bocas deles saía fogo, e fumaça e enxofre.
¹⁹ ἡ γὰρ ἐξουσία τῶν ἵππων ἐν τῷ στόματι αὐτῶν ἐστὶν καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν, αἱ γὰρ οὐραὶ αὐτῶν ὅμοιαι ὄφεσιν, ἔχουσιν κεφαλὰς καὶ ἐν αὐταῖς ἀδικοῦσιν.	o poder, porém, dos cavalos está na boca deles e nas caudas deles, pois as caudas deles assemelhavam-se a serpentes, tendo cabeças, e com ele danam.

Os cavalos e cavaleiros de 16-19, por conta da expressão ἀπεκτάνθησαν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων (foi morta a terça parte dos homens — v. 15.18), vinculam-se aos quatro anjos soltos (v.15). O exército tem um número incontável (v.16). Na visão são vistos duas personagens: os que estavam montados e os cavalos. Os montadores são descritos com algumas características dos gafanhotos: têm couraças de cor de fogo, jacinto e enxofre (v.17). Os cavalos, por sua vez, tinham cabeça de leão e das suas bocas saíam ingredientes próprios do abismo ou das profundezas de onde saíram os gafanhotos: fumaça, fogo e enxofre (v.17-18). Além da boca, suas caudas eram peçonhentas (v.19) como as caudas dos gafanhotos (v.10). A caracterização destes como cavalos devastadores, além de ser uma extensão da descrição dos gafanhotos, carrega as memórias da descrição dos cavalos de Joel:

A sua aparência é como a de cavalos; e, como cavaleiros, assim correm.⁵ Estrondeando como carros, vêm, saltando pelos cimos dos montes, crepitando como chamas de fogo que devoram o restolho, como um povo poderoso posto em ordem de combate (...) O SENHOR levanta a voz diante do seu exército; porque muitíssimo grande é o seu arraial; porque é poderoso quem executa as suas ordens; sim, grande é o Dia do SENHOR e mui terrível! Quem o poderá suportar? (Jl 2,4-5. 11).

O quadro de caos é intensificado com a focalização nos animais e nos cavaleiros, porque formam um conjunto de seres monstruosos e caóticos: da boca dos cavalos saía fogo, fumaça e enxofre (v.17), que são elementos que pertencem ao mundo do abismo (Ap 20,10; 9,2) — a fumaça que subia do abismo também sai da boca desses cavalos.

A representação não é a de um cavalo qualquer. É um equino primordial, com características dos seres do caos. Em Jó 40,25-41,26 há uma descrição do Leviatã (לִיָּאָן), outro nome para os seres do caos e os monstros primordiais das narrativas cosmogônicas, ou com traços de cosmogonia (Is 27,1; 51,9; Am 9,3; Sl 74,14). Em sua longa apresentação, encontramos a boca como lança-chamas e narinas soltando fumaça:

Da sua boca saem tochas; faíscas de fogo saltam dela. Das suas narinas procede fumaça, como de uma panela fervente ou de juncos que ardem. O seu hálito faz incender os carvões; e da sua boca sai chama. No seu pescoço reside a força; e diante dele salta o desespero (Jó 42, 11-13).

Esses cavalos são representação e expressão do mundo subterrâneo. Assim, os seres do primeiro quadro se juntam aos do segundo para a construção de uma narrativa de terror e desgraça. São seres soltos, que caem e povoam a terra. No verso 4 é dito que a sua força não atinge os que são selados. As coisas que saem das suas bocas, ao lado das caudas como serpentes, matam as pessoas. Esses seres não serviam somente para montaria, como um cavalo do exército, mas eles mesmos eram monstros híbridos, com peso da linguagem do grotesco. Segundo D. Aune, os versos 17b e 18b formam um quiasmo por conta da utilização de um *inclusio*²⁰³:

- A 17b de suas bocas
- B procedem
- C fogo, fumaça e enxofre
- D 18a daquelas três pragas a terça parte da humanidade foi morta
- C' 18b o fogo, a fumaça e o enxofre
- B' procedem
- A' de suas bocas

²⁰³ AUNE, *Revelation 6-16*, p. 113; ROLOFF, *the Revelation of John*, p. 540.

Se esse quiasmo estiver correto, o centro é a morte da terça parte da humanidade, em torno da qual fumaça, fogo e enxofre se transformam em instrumentos mortais. O caos que esses elementos representam gera a não vida, infertilidade, desgraça e desespero. Nesse contexto, cria-se na narrativa a possibilidade de assimilação de personagem, pois há marcas de *euforia* e *disforia*²⁰⁴ que servirão para os enunciatários tomarem ou não a sua decisão diante da assimilação. Se levarmos em consideração o contexto das primeiras cartas, esse seria um discurso muito forte para levar seus ouvintes a tomarem partido e optarem pela proposta do narrador, deixando de lado os líderes na comunidade que representem associação com os não selados (2,14-15; 2,20.22.24;), descritos nos v. 20-21.

4.4.6. v. 20-21: conclusão da cena/micronarrativa (foco nos homens não arrependidos)

²⁰ Καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, οἳ οὐκ ἀπεκτάνθησαν ἐν ταῖς πληγαῖς ταύταις, οὐδὲ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν, ἵνα μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἰδῶλα τὰ χρυσαῖα καὶ τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χαλκᾶ καὶ τὰ λίθινα καὶ τὰ ξύλινα, ἃ οὐτε βλέπειν δύνανται οὐτε ἀκούειν οὐτε περιπατεῖν,	E os restantes dos homens, os que não foram mortos com essas pragas, nem se converteram das obras das suas mãos, para que não adorassem os demônios e os ídolos de ouro, e de prata, e de bronze, e de pedra e de madeira, os quais não podem ver, nem ouvir, nem andar,
²¹ καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν οὐτε ἐκ τῶν φαρμάκων αὐτῶν οὐτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὐτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν.	e não se arrependeram dos seus homicídios, nem das suas feitiçarias, nem das suas prostituições, nem dos seus roubos.

Nos versos 20-21 os homens que restam se revelam ainda obstinados, como acontece em 16,9.11: “não se arrependeram de sua conduta” (v.20). Isso é comum nas narrativas das pragas do Egito (Êx 7,13.22; 8.15.19.32; 9,7.12.34-35;10.1.20). Era de se imaginar que o resto fossem os não atingidos pelas pragas, os selados (v.4); mas não são.

A expressão ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν (das obras das suas mãos — v.20) é uma expressão semítica estereotipada para se referir aos ídolos como sem vida ou feitos por mãos de homens (Dt 31,29; 1 Rs 16,7; 2 Rs 22,17; 2 Cr 34,25; Is 2,8; 17,8; Jr 1,16; 25,6-7; 32.30; Mq 5,13; At 7,41; Justino *I Apol.* 20,5; *Did.* 35.6)²⁰⁵. O verso 20 diz que estes são adoradores dos demônios. Na Bíblia Hebraica aparecem diversos nomes de seres dos desertos e divindades menores dos lugares áridos: *Tsiyyim* (Is 13,21; 34,14; Jr 50,30; Sl 72,9); *se'irîm* (Lv 17,7; 2 Rs 23,8; Is 13,21; 34,14; 2 Cr 11,15); *shedim* (Dt 32,17; Sl 106,37); *Reshef*, *qeteb*,

²⁰⁴ FIORIN, José Luiz. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 23.

²⁰⁵ AUNE, *Revelation 6-16*, p. 113; ROLOFF, *The Revelation of John...* p. 541.

deber (Dt 32,24; Hb 3,5; Sl 78,48; Jó 5,7 e Ct 8,6); *Azazel* (Lv 16,18; 10,26); *Lilith* (Is 34,14); *sijjîm* e *’ijjîm* (Is 13,2s; 34,14; Jr 50,39; Sl 72,9); *Elilîm* (Is 19,3). A LXX costuma traduzir essas expressões como *δαίμόνιον*. Por exemplo, em Dt 32,24 o texto hebraico diz que “eles fazem sacrifícios à לַעֲזִיזִים”, o que a LXX traduz por *δαίμόνιον*. Outro exemplo é Sl 107,37, em que a Septuaginta traduziu novamente o hebraico *Shedim* com a palavra grega *daimónion*. Assim diz o texto: “Serviram aos seus ídolos que serviu de laços para eles/Aos demônios (*Shedim*) sacrificaram seus filhos e suas filhas (Sl 106,36-37)”.

Com um paralelismo sinonímico, a LXX diz que idolatria é o mesmo que adoração aos demônios. 1 Enoque diz que uma das más influências dos Vigilantes consistia em levar os homens a adorarem a demônios como se fossem deuses: “(...) tomando muitas formas têm corrompido os homens e os seduzem a fazer sacrifícios aos demônios como a deuses (...)” (19,1). A acusação é estruturada em um catálogo de vícios caracterizado por idolatria, feitiçaria e roubo (v.20). O texto fala em adoração aos demônios. Ainda em 1 Enoque (54,5-6), no contexto da visão dos Vigilantes aprisionados é dito:

Estes são para a hoste de Azazel, para subjugar-los e levá-los à parte inferior do lugar de condenação (...). Miguel, Gabriel, Rafael e Fanuel os sujeitarão no grande dia e os jogarão na fornalha ardente naquele dia, para que seja vingado o Senhor dos espíritos por sua iniquidade, *por que quiseram servir a Satan* e seduziram os moradores da terra.

O próprio Paulo, no texto sobre a ceia, diz:

não quero que entreis em comunhão com os demônios, não podeis beber do cálice do Senhor e do cálice dos demônios; não podeis participar da mesa do senhor e da mesa dos demônios. Caso queiramos provocar o ciúme do Senhor? Será que somos mais fortes que Ele? (1 Co 10,20b-22).

Na mesma estrutura mítica, esses seres que saem das profundezas, atacam e criam o caos estão relacionados ao culto aos demônios, pois promovem essa adoração. Dessa maneira, não há necessidade de uma vinculação rápida ao culto ao imperador ou a qualquer realidade histórica para esse catálogo. Isso não quer dizer que não haja algum tipo de insatisfação com práticas religiosas ou com o próprio culto imperial. No entanto, a narrativa inflaciona a realidade com linguagem mítica do caos para acusar esses seres de promoverem as tais ações dignas de punição. E como são obstinados, a continuação do desenvolvimento da expurgação é uma necessidade para a ordenação do mundo.

Os movimentos e imagens da micronarrativa podem ser expostos assim:

<i>Seres que caem</i>	<i>Seres que sobem</i>	<i>Instauração do caos</i>
καὶ εἶδον ἀστέρα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πετωκóτα εἰς τὴν γῆν “ <i>e vi uma estrela do céu enquanto caía para a terra</i> ”	καὶ ἀνέβη καπνὸς ἐκ τοῦ φρέατος “ <i>e subiu fumaça do poço</i> ”	καὶ ἐδόθη αὐταῖς ἐξουσία ὥς ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ σκορπίοι τῆς γῆς. “ <i>foi deliberado para eles poder como tem poder os escorpiões da terra</i> ”
ἔχουσιν ἐπ’ αὐτῶν βασιλέα τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου, ὄνομα αὐτῷ Ἑβραϊστὶ Ἀβαδδών, καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων “ <i>tendo sobre eles, o anjo-rei do abismo; o nome dele em hebraico é Abaddón, e em grego tem o nome Apollýon</i> ”	καὶ ἐκ τοῦ καπνοῦ ἐξῆλθον ἀκρίδες εἰς τὴν γῆν “ <i>e da fumaça subiram gafanhotos para a terra</i> ”	καὶ ἐρρέθη αὐταῖς ἵνα μὴ ἀδικήσουσιν... “ <i>e foi dito para eles que não fizessem mal...</i> ”
	λῶσον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς δεδεμένους ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ. “ <i>solta os quatro anjos dos que foram atados sobre o grande rio Eufrates</i> ”	καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀποκτείνωσιν αὐτούς, ἀλλ’ ἵνα βασανισθῶσινται μῆνας πέντε, καὶ ὁ βασανισμὸς αὐτῶν ὥς βασανισμὸς σκορπίου ὅταν παῖση ἄνθρωπον. “ <i>e foi designado para eles que não os matassem, mas que fossem atormentados cinco meses, e o tormento deles como tormento de escorpião quando pica um homem</i> ”
	καὶ ἐλύθησαν οἱ τέσσαρες ἄγγελοι “ <i>e forma soltos os quatro anjos</i> ”	ἵνα ἀποκτείνωσιν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων. “ <i>para que matassem um terzo dos homens</i> ”
		καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν στρατευμάτων τοῦ ἱππικοῦ δισμυριάδες μυριάδων, ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν.

		<i>“e o número dos exércitos da cavalaria [era] dois milhares de milhares; eu vi o número deles”</i>
		Καὶ οὕτως εἶδον τοὺς ἵππους ἐν τῇ ὁράσει καὶ τοὺς καθημένους ἐπ’ αὐτῶν, ἔχοντας θώρακας πυρίνους καὶ ὑακινθίνους καὶ θειώδεις, καὶ αἱ κεφαλαὶ τῶν ἵππων ὡς κεφαλὰι λεόντων, καὶ ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν ἐκπορεύεται πῦρ καὶ καπνὸς καὶ θεῖον. <i>“E, assim, vi os cavalos na visão e os que estavam montados neles, tendo couraças [cor] de fogo e jacinto e de enxofre, e as cabeças dos cavalos como cabeças de leão, e das bocas deles saía fogo, e fumaça e enxofre”</i>
		ἀπὸ τῶν τριῶν πληγῶν τούτων ἀπεκτάνθησαν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων, ἐκ τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ καπνοῦ καὶ τοῦ θείου τοῦ ἐκπορευομένου ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν. <i>“dessas três pragas foram mortos a terça parte dos homens; pelo fogo, e fumaça e enxofre que saía da boca deles.”</i>
		ἢ γὰρ ἐξουσία τῶν ἵππων ἐν τῷ στόματι αὐτῶν ἐστὶν καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν, αἱ γὰρ οὐραὶ αὐτῶν ὅμοιαι

		ὄφεσιν, ἔχουσαι κεφαλὰς καὶ ἐν αὐταῖς ἀδικοῦσιν. <i>“o poder, porém, dos cavalos está na boca deles e nas caudas deles, pois as caudas deles assemelhavam-se a serpentes, tendo cabeças, e com ela danam”.</i>
--	--	--

Assim, há na micronarrativa um conjunto de imagens vinculadas ao caos e estabilização do terror. A linguagem mítica das narrativas cosmogônicas, bem como os movimentos de subida e descido de seres primordiais e demoníacos formam um quadro de imagens de caos que encontra nos textos enoquitas perenizados na cultura e seus choques na semiosfera um espaço potencial para a construção da sua narrativa e suas estratégias para gerar uma espécie de catarse²⁰⁶, esperar um fim violento, como também interpretar a realidade do narrador como potencial de caos e desestabilizada. No decorrer do livro, em especial no cap. 12, será possível perceber como a realidade é vinculada ao mundo dos demônios e das forças desestabilizadoras. Desse modo, é possível afirmar que a literatura enoquita como cânon da cultura, com explosões semióticas nos encontros com outros textos, inclusive os ritos romanos, proveu um quadro de estabelecimento de caos a partir das imagens de seres grotescos que transgridem espaços cósmicos subindo e descendo de regiões celestiais e abismais. Para que o narrador do Apocalipse fale de punição, desespero, ou caos essa estruturação de mundo precisa, em linguagem mítica, ser desfeita.

Resumo

Neste capítulo foram apresentadas algumas possibilidades de leitura ao livro do Apocalipse. Se por um tempo a leitura historicista (com perguntas históricas e sociais) descortinou uma Roma violenta, com perseguições estruturais ao cristianismo do primeiro século, com Domiciano ávido por ser adorado como Deus na organização do culto ao imperador, nos últimos anos o caráter retórico e discursivo das tribulações descritas nessa obra tem ganhando espaço.

²⁰⁶ NOGUEIRA, Imagens de violência no Apocalipse de João... p. 237.

Este capítulo começou posicionando o trabalho em seu campo de perspectiva na leitura do Apocalipse para depois observar as maneiras de estruturá-lo. A proposta de olhá-lo à luz do enredo seguiu algumas tentativas para a sua estruturação, mas com pressupostos diferentes, os quais foram adquiridos por meio da Narratologia.

Como se percebeu, no livro do Apocalipse, desde o capítulo 6, o narrador insere imagens de seres em movimentos espaço-temporais próprios da linguagem dos mitos do combate e da presença do caos. Observaram-se, então, as imagens de seres que caem, de outros que sobem das profundezas e os resultados de sua presença no mundo. O que ficou claro foi a formação de um quadro de instauração de caos, o qual é bastante perceptível em Ap 6-16. Em Ap 17-19 temos o início da diluição desse quadro e uma transformação final e ordenação completa em Ap 20-22. Esta é, na verdade, a destruição da Prostituta e o aprisionamento dos seres causadores da desordem cósmica. A visão apocalíptica era a negação e contradição da Roma eterna, a escatologia oficial do império²⁰⁷.

Com essas informações se observou as micronarrativas dessa macronarrativa (9,1-21), lendo as estratégias narrativas que se repetem em nível micro para a descrição da realidade. Para tal tarefa, o narrador esteve em diálogo semiótico com a semiosfera judaico-cristã, a qual tem em seu bojo a topografia mítica dos textos enoquitas canonizados na cultura e em diálogo e choques semióticos com os outros textos da semiosfera. Isso possibilita a leitura do seu mundo com uma linguagem apocalítica perpassada pelo grotesco. Essa é a realidade para o narrador: um mundo aterrorizado. Essa leitura serviu de instrumento parenético para que os leitores implícitos tomassem uma decisão, pois os que se associassem ao mundo construído pelo Império seriam alvo da condenação e ordenação divinas. Porém a narrativa não somente prevê coisas acerca do futuro. Ela também interpreta o presente como sendo dominado por demônios e forças do mal, os quais conduzem seus seguidores à idolatria e culto aos demônios.

²⁰⁷ COLLINS, J. J. Temporalidade e política na literatura apocalíptica judaica. *Oracula*, n. 2, p. 18, 2005.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O discurso não é inocente. Ele quer incidir sobre a realidade, pois o enunciador deseja que seus enunciatários tomem posições diante de suas críticas, valorações, desconstruções, etc. A narrativa, como organizadora de mundo — porque a realidade é como um mosaico que deve ser estruturado no esquema “causa-efeito”, presta-se como canal condutor de formações discursivas que, por sua vez, são meios de formações ideológicas, as quais servem para interpretação da realidade com seus valores, perspectivas e expectativas¹.

O discurso é instrumento que está a serviço de todos, independentemente do lugar social no qual esteja, pois há poder tanto nas macro como nas microrrelações: dos que governam o mundo aos empobrecidos camponeses; das lideranças das grandes religiões até os pequenos grupos religiosos progressistas; dos grandes empresários e suas corporações às pequenas cooperativas; das relações internacionais dos EUA às alianças entre os latino-americanos, africanos e asiáticos. Como disse Foucault em seu discurso de posse da cátedra vacante no Collège de France, em 1960, “o discurso é o poder do qual nos queremos apoderar”². Apoderar-se do discurso é ter instrumento de legitimação, construção do mundo e insurreição nele. O livro do Apocalipse, antes de ser um texto de construção de esperança, mensagem cifrada ou caminho para a compreensão da realidade histórico-social, é uma interpretação de mundo.

No fim deste trabalho, conclui-se que os textos que foram preservados como cânon da cultura, os quais circulavam na semiosfera judaico-cristã, possibilitaram a leitura de mundo do visionário João. Essa descrição visionária de João mostra dois projetos interpretativos em conflito. Como expõe Thompson:

O conflito sugerido por João não é entre elementos existentes no cristianismo, mas entre sua compreensão de mundo e a do universo coerente encarnada no Império Romano. Roma oferece, na esfera pública, uma ordem coerente que une as

¹ FIORIN, José L. *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática, 2007.

² FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 22. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

realidades religiosa, social, econômica, política. (...). O visionário julga que esse “conhecimento” público seja falso, e oferece para os cristãos, por meio da verdade da revelação, um conhecimento esotérico para integrar e ordenar suas vidas (...). Sua oposição é expressa miticamente no simbolismo por meio da equivalência de Roma como o Mal, forças demoníacas opositoras à fé dos seguidores de Deus³.

Para fazer essa descrição de mundo o narrador apresenta a sua narrativa como resultado do acesso às esferas celestiais; uma sabedoria revelada, paralela ao que se poderia perceber na vida cotidiana.

Para chegar a este ponto o trabalho fez uma discussão metodológica a fim de que fosse possível pensar ferramentas de auxílio na percepção das memórias com as quais o visionário dialoga. Com o aprofundamento nos conceitos da Semiótica da Cultura e da Teoria da Memória, ficou claro que a “memória” não pode ser percebida somente como fenômeno individual, mas como resultado de interações sociais e culturais. A isso se deve acrescentar as contribuições do conceito de memória cultural, que é o conjunto de textos preservados na cultura e que servem como instrumento de interpretação dos textos contemporâneos. Assim, concluiu-se no primeiro capítulo que alguns textos são preservados no cânon da cultura, os quais compõem a memória comum da semiosfera de alguns grupos. Semiosfera é a realização textual no encontro com outros textos. Desse modo, as fronteiras das semiosferas são como filtros que trazem para dentro de si, traduzidos, outros signos; isso no processo natural do encontro dos textos.

Observou-se que as intuições metodológicas desses referenciais ajudam na percepção dos textos que estiveram na semiosfera judaico-cristã, a partir da qual o Apocalipse, narrativamente, produziu o seu enunciado. Assim, chegou-se à conclusão de que antes de perguntar pelos conteúdos históricos, melhor é, pelo menos nesta pesquisa, observar as estratégias para a produção de sentido no texto do Apocalipse. Por outro lado, como revela o primeiro capítulo, a Análise Narrativa com seus pressupostos ajuda na verificação de “como” são construídas e formatadas as imagens na narrativa. Desse modo, para observar como as memórias são organizadas nos textos e servem de instrumento de interpretação da cultura e de seus signos, a Narratologia se mostrou uma ferramenta privilegiada por lidar com as estratégias dos textos, as quais contribuem para que estes sejam antes obras *miméticas* do que retratos do real ou do histórico. Nesse sentido, a Narratologia seria uma descrição e análise dos *sistemas modalizantes* da cultura.

³ THOMPSON, Leonard. A Sociological Analysis of Tribulation in the apocalypse of John. *Semeia*, n. 36, p. 166, 1986.

Esse arcabouço metodológico foi importante para que a literatura apocalíptica fosse tratada como obra sectária, mas parte da memória coletiva do mundo judaico-cristão, a partir da qual o Apocalipse interpretou os textos da cultura romana. Concluiu-se que 1 Enoque se tornou, no processo de suas retomadas e perenização, parte da memória cultural. Usando os pressupostos das teorias da memória em diálogo com a Semiótica da Cultura, notou-se que 1 Enoque, em especial o Mito dos Vigilantes, era cânon da cultura. Por isso, suas ideias deixaram o espaço da memória comunicativa para fazerem parte da memória coletiva do judaísmo do segundo templo. Tal assertiva é possível por conta da indicação da sua participação na formação de imagens de textos das tradições judaicas e cristãs.

Anuiu-se que 1 Enoque, como cânon da cultura judaico-cristã, proporcionou à tessitura das semiosferas imagens da instauração do caos causado pelo movimento de transgressão de fronteiras. Como se observou, os seres que deixam os céus, tratados ora e outra como estrelas, saem de seus postos e hierarquias cósmicas no desenvolvimento do imaginário do caos e da desolação. Essa é a desestabilização cósmica, pois os lugares próprios de seres celestes e humanos são violados. Segundo tais narrativas, o resultado disso é a instauração da violência e do terror. As imagens dos movimentos dos Vigilantes, os violentos resultados e os desastres causados por essa desorganização e poluição/impureza cósmicas impregnaram os textos da cultura judaico-cristã. Essas ideias se tornam diacrônicas e se estabilizam nos textos que compõem a memória comum, os quais são ativados nos textos das comunidades cristãs.

Nos textos de Enoque o caos é resolvido pela realização de novos espaços cósmicos, ou seja, uma topografia na qual seres são aprisionados e deixados nas profundezas. Por isso se criou uma espécie de topografia mítica para estruturação imaginária do *cosmos*, na qual os seres desorganizadores são aprisionados em lugares profundos, nos céus (2 Enoque), separados da realidade dos homens. Essa condição seria preservada até o tempo escatológico criado pela linguagem apocalíptica, que seria um não tempo no qual se restabeleceria a ordem final. Assim, movimentos de subir, descer, caos, com sua linguagem cheia dos temas do grotesco e do terror, compõem a formação dos textos que estão na memória da cultura. Isso porque o mundo das narrativas de Enoque está estruturado rigidamente e revela uma latência de possibilidade de desordem.

Depois dessa análise foi possível entrar nas narrativas do livro do Apocalipse, observando como ele estrutura o mundo narrativamente e como o interpreta.

No último capítulo, munidos de todas essas informações e dos pressupostos das novas perspectivas de leitura do Apocalipse, foi possível perceber as suas estratégias narrativas. Pela sua estruturação se assinalou como a obra é um todo coerente, cheio de indícios que servem de fios para a unificação do enredo e para a sua organização. Em linguagem visionária, o narrador — intradieético e homodieético — se coloca em um lugar privilegiado e se torna a testemunha com autoridade para fazer a leitura que deseja. O que ele vê, descrito em linguagem escatológica, não somente prevê o futuro, mas descortina as formas que conduzem o sistema no qual ele está inserido. Na contramão de alguns trabalhos dos últimos anos, as imagens narrativizadas não parecem, pelo menos na leitura feita nesta pesquisa, ser somente geradoras de esperança. Isso não quer dizer que não haja expectativas ou desejos. Há, mas estes pertencem somente aos selados, aqueles que aceitam o discurso do visionário e não se associam com Roma e seus ritos cotidianos. A linguagem é de terror. E para a sua construção narrativa o texto mostra, com linguagem mítica, a topografia desenvolvida na semiosfera judaico-cristã sendo violada. Com a teoria do enunciado, pode-se dizer que o enunciado/a narrativa/Apocalipse é, como resultado do ato da enunciação/narração, recorte da linguagem do todo, que aqui seria a semiosfera. Como princípio natural da língua em ação, as memórias do dizer, que são os textos canonizados na cultura, são narrativizadas. E é no como são narrativizadas que encontramos a operação de *links* imaginários com as memórias de realidade de caos presentes na semiosfera do visionário.

As bestas, o dragão, a queda de monstros e estrelas, a subida do abismo por animais primordiais, etc. revelam como é que são traduzidos na narrativa de João, para a produção do que se “vê”, os encontros dos textos da Bíblia Hebraica, das tradições apocalípticas e dos ritos e espetáculos romanos.

Essa estratégia narrativa é percebida desde o capítulo 6. O narrador insere imagens de seres em movimentos espaço-temporais próprios da linguagem dos mitos do combate e da presença do caos. Seres que caem, outros que sobem de profundezas e os resultados de sua presença no mundo são reflexos dos textos enoquitas na tessitura da cultura e servem para compreender o mundo.

Na análise exegética narratológica de uma micronarrativa (Ap 9,1-21) foi possível verificar essas estratégias narrativas no texto para a descrição e compreensão da realidade. O narrador preservou a topografia mítica dos textos enoquitas canonizados na cultura, os quais entraram em diálogo e choques semióticos com os outros textos da semiosfera. Sua leitura

apocalíptica de mundo, perpassada pelo grotesco, demoniza o “outro” e toda a realidade. Se para o discurso romano havia a integralidade das esferas, para o visionário está tudo corrompido e reflete a liderança do demônio e seus agentes do caos. Por isso, em Ap 17-19 temos o início da diluição dessa esfera de caos para a instalação final da ordenação completa, a qual se dá nos capítulos 20-22 com a destruição da Prostituta e aprisionamento dos seres causadores da desordem cósmica.

Como uma epístola enviada às sete igrejas na Ásia, a narrativa pretende uma resposta. Ela deseja que sua visão seja levada a sério e que seus interlocutores sejam manipulados a deixarem a associação com a vida e sistema romanos, pois, se assim procederem, serão comparados aos selados na narrativa e receberão as mesmas recompensas. Dessa forma, sua descrição com linguagem escatológica joga com o futuro e com o presente; prevê o caos, mas o vive em nível narrativo.

O livro do Apocalipse, assim, pode ser lido como instrumento retórico de terror e medo que leva seus leitores implícitos a não flertarem com Roma, a não aceitarem seus discursos ou os que com ela se associam (nicolaítas, Jezabel, etc.). Com um dualismo extremamente radical, o discurso do visionário não dá espaços para meias escolhas. Como o líder do *Manguebeat* citado na epígrafe do capítulo III, João interpreta a realidade de uma única maneira: *da lama ao caos, do caos à lama, um homem roubado nunca se engana*.

Assim, é possível terminar este trabalho dizendo que o terror como instrumento de persuasão, especialmente na religião, pode ser uma arma eficaz para promover aceitação, gerar ações e descredenciar grupos. Com a linguagem grotesca esse terror ganha caráter de demarcador de identidade, tornando o outro reflexo das imagens híbridas e distorcidas.

Talvez os discursos dualistas, com descrição e narrativização do terror, usados durante anos nas relações entre nações, especialmente entre Oriente e Ocidente, tenham como estruturas mais profundas esquemas míticos como os que operam nas religiões.

Porque o caos é sempre o outro...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

i. Fontes primárias

ALAND, K. (et al). *The Greek New Testament*: Introducción traducida al castellano por J. Sánchez Bosch. 4. ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1994.

CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. 2 v.

DÍEZ MACHO, Alejandro (ed.). *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1987. v. 4 e 5.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Cambridge: Brill; Eerdmans, 2000. 2 v.

NESTLE, Eberhard; NESTLE, Erwin; ALAND, Kurt (org.). *Novum Testamentum Graece*. 27. ed. Stuttgart: Gesamtherstellung Biblia-Druck, 1993.

NICKELSBURG, George W. E.; VANDERKAM, James C. *I Enoch: A New Translation*. Minneapolis: Fortress, 2004.

ii. Bibliografia geral

ABRAMS, M. H. *Glossary of Literary Terms*. 7. ed. Boston: Heinle & Heinle, 1999.

ADRIANO FILHO, José. Caos e recriação do cosmos: a percepção do Apocalipse de João. *Ribla*, n. 34, p. 99-119, 1999.

_____. *Estrutura visionária na estrutura do Apocalipse*. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 207-232.

_____. O Apocalipse de João como relato de uma experiência visionária: anotações em torno da estrutura do livro. *Ribla*, n. 34, p. 7-29, 1999.

ALEXANDER, P. S. The Demonology of the Dead Sea Scroll. In: FLINT, P. W.; VANDERKAM, J. C. *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*. Leiden: Brill, 1999. v. 2.

ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

_____; KERMODE, Frank (org.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Unesp, 1997.

AMÉRICO, Ekaterina V. *Alguns aspectos da semiótica da cultura de Iúri Lótman*. 2012. Tese (Doutorado em Letras) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

AMIHAI, Miri; COATS, George W; SOLOMON, Anne M. (ed.). Narrative Research on the Hebrew Bible. *Semeia*, n. 46, 1989.

ANDERSEN, F. I. 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. v. 1, p. 92-221.

ARAÚJO, Anderson Dias. *Anjos Vigilantes e mulheres desveladas: uma relação possível em 1 Coríntios 11,10?* 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

ARNDT, W.; DANKER, F. W.; BAUER, W. (ed.). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Based on Walter Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

ASSMANN, Aleida. Canon and Archive. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter De Gruyter, 2008.

_____. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Unicamp, 2011.

ASSMANN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, n. 65, p. 125-133, 1995.

_____. Communicative and Cultural Memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter De Gruyter, 2008.

_____. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

_____. *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Lilmod, 2008.

AUNE, D. E. *Revelation 6-16*. Dallas: Thomas Nelson (Word Biblical Commentary 52B) 1998.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITE; Brasília: Ed. UNB, 1993.

_____. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes. 2003.

_____; VOLOCHINOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2010.

BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (ed.). *EDNT*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990. 3 v.

BARR, David L. Beyond Genre: The Expectations of Apocalypse. In: _____. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 71-80.

_____. *Tales of the End: A Narrative Commentary on the Book of Revelation*. Santa Rosa: Polebridge Press, 1998.

_____. The Story John Told: Reading Revelation for Its Plot. In: _____ (ed.). *Reading the Book of Revelation: A Resource for Students*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 11-23.

BARRERA RIVERA, Paulo. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho D'Água, 2001.

BARROS, D. L. Pessoa de; FIORIN, José Luiz (org.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

BAUCKHAM, R. Jude, Epistle of. In: FREEDMAN, D. N. (ed.) *Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, 1992.

_____. *The Climax of Prophecy*. London: T & T Clark, 1993.

_____. 2 Peter. In: MARTIN, Ralph P.; DAVIDS, Peter H. (ed.). *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1997.

BAUTCH, Kelley C. *A Study of the Geography of 1 Enoch 17-19. "No One Has Seen What I Have Seen"*. Leiden; Boston: Brill, 2003 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism).

BLASS, F., DEBRUNNER, A.; FUNK, R. W. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

BENVENISTE, E. *Problema de linguística geral I*. 4. ed. São Paulo: Pontes, 1995.

BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 2001.

BEALE, G. K. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERNARD J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*. New York: C. Scribner' Sons, 1929. v. 1.

BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spell*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

BLACK, M. *Apocalypsis Henochi Grace*. Leiden: Brill, 1970 (PVTG 3).

BLOCH, Marc. Memória coletiva, tradição e costume: a propósito de um livro recente. In: _____. *História e historiadores: textos reunidos por Étienne Bloch*. Lisboa: Editorial Teorema, 1998.

BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998.

_____. *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005.

_____. *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

BOER, Martinus de. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social. *Estudos de Religião*, n. 19, p. 11-24, 2000.

BROWN, R. E. *The Gospel According to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

BORGES, Jorge Luís. *Cinco visões pessoais*. Brasília: Ed. UNB, 1985.

_____. Las dos maneras de traducir. *La prensa*. Buenos Aires, 01 de agosto de 1926. Recogido en *Textos recuperados 1919-1930*. Buenos Aires: Emecé, 1997, p. 256-259. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/las-dos-maneras-de-traducir/>>. Acesso em: 13 mar. 2013.

_____. Problemas de la traducción (El oficio de traducir. In: *Revista Sur*, Buenos Aires, dez./jan. 1976. Disponível em: <www.ndet.org/foro/showthread.php?tid=2881>. Acesso em: 13 mar. 2013.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. 6. ed. Campinas: Papirus, 2005.

BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

CALDICOTT, Edric; FUCHS, Anne (ed.). *Cultural Memory: Essays on European Literature and History*. Bern: Peter Lang AG, 2003.

CAMPOS, Haroldo de. *Bere'shith: a cena de origem*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Éden: um tríptico bíblico*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Qohelet: o que sabe — Eclesiastes*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.

CHARLES, R. H. *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford: Clarendon, 1913. v. 2.

_____. *The Book of Enoch or I Enoch*. Oxford: Clarendon, 1912.

CHARTIER, R. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____; CAVALLO, Guglielmo. *História da leitura do mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 1994.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. Itu: Ottoni Editora, 2003.

CLARK, K.; HOLQUIST, M. *Mikhail Bakhtin*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

CAREY, Greg; BLOOMQUIST, Gregory, L. (ed.). *Vision and Persuasion: Rhetorical Dimensions of Apocalyptic Discourse*. St. Louis: Chalice, 1999.

CAVALCANTI, Geraldo Holanda de. *O Cântico dos Cânticos: um ensaio de interpretação através de suas traduções*. São Paulo: Edusp, 2005.

COLLINS, Adela Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 50).

_____. *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.

_____. Introduction: Early Christian Apocalypticism. *Semeia*, n. 36, 1986.

_____. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.

_____. The Early Christian Apocalypticism. *Semeia*, n. 14, 1979.

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

_____. Apocalypse: The Morphology of a Genre. *Semeia*, n. 14, p. 1-19, 1979.

_____. Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death. *Catholic Biblical Quarterly*, n. 36, p. 21-43, 1974.

_____. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London: Routledge, 1997.

_____. Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 39, n. 3, p. 329-343, Jul. 1977.

_____. Temporalidade e política na literatura apocalíptica judaica. *Oracula*, n. 2, p. 1-22, 2005.

_____. *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden: Brill, 1997 (JSJSup 54).

_____. Sibylline Oracles: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. v. 1, p. 317-472.

CROATTO, *Hermenêutica bíblica*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986.

COHEN, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley; London: University of California, 1999.

CROWN, A. D.; CANSDALE, L. Qumran: Was It an Essene Settlement? *Biblical Archaeology Review*, v. 20, n. 5, p. 24-35, 1994.

DAVILA, James R. *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1960 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 70).

DEAN-OTTING, M. *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*. Bern: Peter Lang, 1984.

DIMANT, D. The Biography of Enoch and the Books of Enoch. *Vetus Testamentum*, v. 33, n. 1, p. 14-29, 1983.

DITOMMASO, Lorenzo. Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part I). *Currents in Biblical Research*, v. 5, n. 2, p. 235-268, 2007.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

DUFF, Paul B. *Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse*. New York: Oxford University Press, 2001.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Obra aberta: forma e interdeterminação nas poéticas contemporâneas*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. *Os limites da interpretação*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIOR, R. The Concept of God in Merkabah Mysticism. In: DAN, J. (ed.). *Binah: Studies in Jewish History, Thought, and Culture*. New York/Westport: Praeger Publishers, 1989. v. 2.

ELLIOTT, J. H. 1 Enoch, 1 Peter, and Social Scientific Criticism. A Review Article on a Major 1 Enoch Commentary. *Biblical Theology Bulletin*, n. 39, p. 39-43, 2009.

_____. *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2008 (The Anchor Bible 37B).

_____. *Um lar para quem não tem casa: introdução sociológica à primeira carta de Pedro*. São Paulo: Paulinas, 1985.

ERLL, Astrid. *Memory and Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

_____; NÜNNING, Ansgar. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008.

_____; RIGNEY, Ann. Literature and the Production of Cultural Memory: Introduction. *European Journal of English Studies*, v. 10, n. 2, p. 111-115, 2006.

FELDMAN, Louis H. Judean Antiquities 1-4: Translation and Commentary. In: MASON, Steve (ed.). *Flavius Josephus: Translation and Commentary*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. v. 3.

FERREIRA, J. C. Leonel. A Bíblia como literatura: lendo as narrativas bíblicas [1]. *Revista Eletrônica Correlation*, n. 13, p. 4-21, 2008.

FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Ática, 2008.

_____. Composition and Structure of the Book of Revelation. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 39, n. 3, p. 344-66, 1977.

_____. *Revelation: Vision of a Just World*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

_____. *The Book of Revelation: Justice and Judgment*. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

_____. The Followers of the Lamb: Visionary Rhetoric and Social-political Situation. *Semeia*, n. 36, p. 123-147, 1986.

_____. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 1989.

_____. *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática, 2007.

FLETCHER-LOUIS, C. H. T. *All the Glory of Adam*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002.

FLINT, P. W. The Greek Fragments of Enoch from Qumran Cave 7. In: BOCCACCINI, G. *Enoch and Qumran Origins: New Light on A Forgotten Connection*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005, p. 224-233.

FLUDERNIK, Monika. *An Introduction to Narratology*. New York: Abingdon Press, 2009.

FRANK, Jean; LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Rememoração, subjetividade e as bases neurais da memória autobiográfica. *Psic. Clín.*, v. 18, n. 1, p. 35-47, 2006.

FRILINGOS, Christopher A. *Spectacles of Empire: Monsters, Martyrs, and the Book of Revelation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

FRIESEN, S. Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13. *Journal of Biblical Literature*, v. 123, n. 2, p. 281-313, 2004.

FORSYTH, Neil. *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*. New Jersey: Princeton University Press, 1987.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 11. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica*. São Paulo: Cultrix, 1957.

_____. *Código dos códigos: a Bíblia e literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1994.

_____. *Qumranica Minora I: Qumran Origins and Apocalypticism*. Leiden; Boston: Brill, 2007 (Studies on the Texts of the Desert of Judah 63).

_____. Textos de Qumran. In: PÉREZ, Aranda G.; GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; FERNÁNDEZ, P. M. *Literatura judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000 (Introdução ao Estudo da Bíblia 9).

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: GEN/TLC, 2011.

GENETTE, G. *Discurso da narrativa*. Lisboa: Vega Universidade, 1995.

GIESCHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology Antecedents and Early Evidence*. Leiden: Brill, 1998.

GOODMAN, Felicitas D. *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

GOODMAN, Martin. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. London: Penguin Books, 2007.

GRABBE, L.; KNOWING, R. Knowing the End from the Beginning: The Prophetic, the Apocalyptic and Their Relationships. *Journal for Study of the Pseudepigrapha*, v. 46, Supp., p. 2-37, 2003.

GRAULUND, Rune; EDWARDS, Justin D. *The Grotesque*. London; New York: Routledge, 2013 (The New Critical Idiom).

GUNN, D. M. New Directions in the Study of Biblical Hebrew Narrative. *Journal of the Study of the Old Testament*, n. 39, p. 65-75, 1979.

HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro: 2006.

HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

HALPERIN, David J. *The Merkabah in Rabbinic Literature*. New Haven: American Oriental Society, 1980 (American Oriental Series 62).

HANSON, Paul D. Apocalypse, Genre; Apocalypticism. In: CRIM, Keith (ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1976 (Supplementary Volume).

_____. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

HENDEL, R. S. Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1-4. *Journal of Biblical Literature*, v. 106, n. 1, p. 13-26, 1987.

HIEBERT, D. Edmond. The Suffering and Triumphant Christ: An Exposition of 1 Peter 3:18-22. *Bibliotheca Sacra*, p. 146-158, 1982.

HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York: Oxford University Press, 1993.

ISER, Wolfgang. *Ato da leitura*. São Paulo: Editora 34, 1996/1999. v. 1 e 2.

- JAUSS, H. R. *Experiência estética y hermética literária*. Madrid: Taurus, 1992.
- _____. *História da literatura como provocações à teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994.
- JEREMIAS, J. *The Rediscovery of Bethesda*. Louisville: [s.n.], 1966 (New Testament Archaeology Monograph Series 1).
- JOSEPHUS, F.; WHISTON, W. *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*. Includes Index. Peabody: Hendrickson, 1996.
- KEE, H. C. Testaments of the Twelve Patriarchs. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. v. 1, p. 775-828.
- KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1995. 4 v.
- KLIJN, A. F. J. 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. v. 1, p. 615-642.
- KLUGLER, Roberto A. *From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*. Georgia: Scholars Press, 1996 (SBL Early Judaism and Its Literature 9).
- KNIBB, Michael A. Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: The Case of I Enoch. *Journal for the Study of Judaism*, v. 32, n. 4, p. 396-415, 2000.
- _____. *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- KRÜGER, René. Uma aproximação estrutural a Lucas 1-4. *Ribla*, n. 53, p. 77-102, 2006/1.
- KVANVIG, H. S. Enochic Judaism: A Judaism without the Torah and the Temple? In: BOCCACCINI, G.; IBBA, G. *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*. Grand Rapids; Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.
- _____. Gen 6,1-4 as an Antediluvian Event. *Journal for the Study of the Old Testament*, n. 16, 2002.
- _____. Gen 6,3 and the Watcher Story. *Henoch*, n. 25, p. 278-299, 2003.
- _____. Jubilees: Between Enoch and Moses. A Narrative Reading. *Journal for the Study of Judaism*, v. 25, n. 3, p. 243-261, 2004.
- LACHMANN, Renate. Mnemonic and Intertextual Aspects of Literature. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter De Gruyter, 2008, p. 301-310.
- LEE, Pilchan. *The New Jerusalem in the Book of Revelation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 2. ed. Campinas: Unicamp, 1992.

LEWIS, Ioan. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espíritos e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

LÓTMAN, I. *As três funções do texto: por uma teoria semiótica da cultura*. Belo Horizonte: FALE; UFMG, 2007.

_____. *La semiosfera I: semiótica de la cultura e del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

_____. La semiótica de la cultura y el concepto de texto. *Escritos*, n. 19, p. 15-20, 1993.

_____. On the Semiosphere. *Sign Systems Studies*, v. 33, n. 1, p. 205-229, 2005.

_____. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

_____; USPENSKII, Bóris. Sobre o mecanismo semiótico da cultura. In: MACHADO, I (org.). *Ensaio de semiótica soviética*. Lisboa: Novo Horizonte, 1981.

LUND, Nils Wilhelm. *Studies in the Book of Revelation*. Chicago: Covenant Press, 1955.

MACHADO, Irene. *Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura*. São Paulo: Ateliê Editorial/FAPESP, 2003.

MACHADO, Jonas. Louvor ao triunfo divino: vestígios do misticismo apocalíptico paulino em 2 Cor 2,14-17. *Oracula*, v. 5, n. 10, p. 84-99, 2009.

MALINA, Bruce J. *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.

_____. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox, 1981.

MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009.

MARTÍN, J. P. Alegoría de Filón sobre los ángeles que miraron con deseo a las hijas de los hombres. In: *CIRCE. Instituto de Estudios Clásicos* 7 (2002): 261-282.

MELETINSKI, Eleazar M. *Os arquétipos literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

MESTERS, C.; OROFINO, F. *O Apocalipse de São João: a teimosia da fé dos pequenos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

MILES, Jack. *Cristo: uma crise na vida de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Deus: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MILIK, J. T. *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

MIRANDA, Valtair Afonso. *O dragão e a mulher: uma análise histórico-social de Apocalipse 12*. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2005.

_____. Uma leitura do combate entre a mulher e o dragão. *NETMAL in Revista*, p. 1-, 2007.

MURRAY, R. The Origin of Aramaic 'îr, Angel'. *Orientalia*, n. 52, 1984.

MOREIRA, Maria Elisa Rodrigues. A questão de tradução em Jorge Luiz Borges e Italo Calvino. *Alea: Estudos Neolatinos*, v. 11, n. 2, dez. 2009. Disponível em: <<http://goo.gl/XPBoLK>>. Acesso em: 13 mar. 2013.

MUSSIES, G. ΔYO in Apocalypse 9:12 and 16. *Novum Testamentum*, v. 9, n. 2, p. 151-154, 1967.

NEUSNER, Jacob. *The Four Stages of Rabbinic Judaism*. London: Routledge, 1998.

_____. *The Judaism the Rabbis Take for Granted*. Atlanta: Scholars, 1994.

_____; GREEN, William Scott; FRERICHS, Ernest S. *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

NEWSOM, Carol. *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*. Atlanta: Scholars Press, 1985.

_____. The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgment. *The Catholic Biblical Quarterly*, n. 42, p. 310-329, 1980.

NEYREY, Jerome H. The Idea of Purity in Mark's Gospel. *Semeia*, n. 35, p. 91-127, 1986.

NICKELSBURG, G. W. E. *1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108*. Minneapolis: Fortress, 2001.

_____. *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

_____. *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation*. Minneapolis: Fortress, 2003.

_____; VANDERKAM, James C. *1 Enoch: A New Translation*. Minneapolis: Fortress, 2004.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Como ler as cartas de Pedro: o evangelho dos sem-teto*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. Hermenêutica da recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo. *Estudos de Religião*, n. 42, p. 15-31, jan./fev. 2012.

_____. (org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. O Mito dos Vigilantes: apocalípticos em crise com a cultura helenista. *Religião e Cultura*, n. 10, p. 145-155, 2006.

_____. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: _____ (org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 13-30.

_____. (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J. (org.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010.

NEWSOM, Carol A. The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgment. *The Catholic Biblical Quarterly*, n. 42, p. 310-329, 1980.

OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”*. Tradução e adaptação de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.

OTERO, A. Santos. Livro de los secretos de Henoc (Henoc eslavo). In: DÍEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1984. v. 4.

PAOLINELLI, Luísa M. S. M. Antunes. A construção da memória cultural por meio da literatura: alguns aspectos. In: LAMAS, Nadja de Carvalho; MORAES, Taiza M. Rauen. (Pro)Posições culturais. Joinville: Editora Univille, p. 189-211.

PEERBOLTE, L. J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist: A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1996.

PERVO, R. I.; ATTRIDGE, H. W. *Acts: A Commentary on the Book of Acts*. Minneapolis: Fortress Press, 2009 (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible).

PETERSEN, Norman R. *Literary Criticism for New Testament Critics*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

PINHEIRO, Andiará; COSTA, Estefânia. *Paul Ricoeur, Paul Connerton e Jan Assmann: reformulando o conceito de “memória coletiva” de Maurice Halbwachs*. Trabalho apresentado na XII Semana de Letras da UFOP — Pluralidade da memória: literatura, tradução e práticas discursivas, 2012. Disponível em: <<http://goo.gl/tlgBSF>>. Acesso em: 21 set. 2013.

POWELL, M. A. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990.

PRADO, Adélia. *Do livro Bagagem*. São Paulo: Siciliano, 1993.

PRINCE, Gerald. *Narratology: The Form and Functioning of Narrative*. Berlin; Amsterdam; New York: Mouton Publishers, 1982.

RAMOS, Vaz A. et al. Semiosfera: explosão conceitual nos estudos semióticos da cultura. In: MACHADO, Irene (org.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007, p. 27-34.

REED, Annette Yoshiko. *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*. New York: Cambridge University Press, 2005.

REUTER, Y. *A análise da narrativa: o texto, a ficção e a narração*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2011.

_____. *Introdução à análise do romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *A cosmogonia de inauguração do templo de Jerusalém: o Sitz im Leben de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4a*. 2008. Tese (Doutorado em Teologia) — Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

RICHARD, Pablo. *Apocalipse: reconstrução da esperança*. Petrópolis: Vozes, 1996.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROYALTY, R. *The Streets of Heaven: The Ideology of Wealth in the Apocalypse de John*. Macon: Mercer University Press, 1998.

ROLOFF, Jürgen. *The Revelation of John: A Continental Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

ROWLAND, Christopher C. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. New York: Crossroad, 1982.

_____; MORRAY-JONES, Christopher R. A. *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*. Leiden: Brill, 2009.

SACCHI, Paolo. *Jewish Apocalyptic and Its History*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997 (LSTS 20).

SANTOS, Myrian S. dos. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo: Annablume, 2003.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Translated and Edited by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SCHOLEM, G. *As grandes correntes da mística judaica*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965.

STEVEN J. Friesen. The Beast from the Land: Revelation 13:11-18 and Social Setting. In: BARR, David L. (ed.) *Reading the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 49-64.

SEBASTA, J. L. Women's Costume and Feminine Civic Morality in Augustan Rome. *Gender e History*, v. 9, n. 3, p. 529-541, 1997.

SEGAL, Alan F. *Life after Death: A History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday, 2004.

SEIXO, Maria A. A narrativa e seu discurso. In: GENETTE, G. *Discurso da narrativa*. Lisboa: Veja, 1995.

SIMIAN-YOFRE, H. (org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2011.

STONE, M. E. (ed.). *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1984 (CRINT 2/2).

STRANGE, J. F. Bethe-Zatha. In: FREEDMAN, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. v. 1.

STRELAN, R. The Fallen Watchers and the Disciples in Mark. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, n. 20, p. 73-92, 1999.

SWANSON, J. *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)* (electronic ed.) (DBLH 2096). Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997.

TABOR, James. Ascent to Heaven in Antiquity. In: *The Jewish Roman World of Jesus (Hellenistic/Roman Religion and Philosophy)*, 1999. Disponível em: <<http://religiousstudies.uncc.edu/people/jtabor/index.html>>. Acesso em: 12 out. 2013.

_____. *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in Its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts*. Lanham: University Press of America, 1986.

TERRA, K. R. C. Comunidade apocalíptica de I Pedro: o sofrimento como anúncio consolador escatológico. In: REIMER, H.; VALMOR, Silva. *Libertação-liberdade: novos olhares*. Contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 219-227.

_____. *De guardiões a demônios: a história do imaginário do pneûma akátharton e sua relação com o mito dos vigilantes*. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.

_____. Um lar (celestial) para quem não tem casa: uma história da tradição de 1 Pedro. *Âncora Revista Digital de Religião*, v. 4, ano 2, 2008.

TODOROV, T. *Estruturalismo e poética*. São Paulo: Cultrix, 1970.

THOMPSON, Leonard L. A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John. *Semeia*, n. 36, p. 147-174, 1986.

_____. Ordinary Lives: John and his First Readers. In: BARR, David L. (ed.). *Reading the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

_____. *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. New York: Oxford University Press, 1990.

TOORN, K. V. D.; BECKING, B.; HORST, P. W. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible DDD*. 2nd extensively rev. ed. Leiden; Boston: Brill; Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

TOROP, Peeter. A Escola de Tártu como escola. In: MACHADO, Irene (org.). *Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura*. São Paulo: Ateliê Editorial; FAPESP, 2003, p. 69-95.

VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man for All Generations*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.

_____. *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1984.

_____. Jubilees, Book of. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, v. 3, p. 1039-42.

_____. The Angel Story in the Book of Jubilees. In: CHAZON, Esther G.; STONE, Michael. *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999 (Studies on the Texts of the Desert of Judah XXXI).

_____. The Theophany of Enoch. *Vetus Testamentus*, v. 23, n. 2, p. 129-150, 1973.

VIEIRA, Jorge de Albuquerque. Semiosfera e o conceito de Umwelt. In: MACHADO, Irene (org.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007, p. 99-113.

WAINWRIGHT, Arthur. *Mysterious Apocalypse: Interpreting the Book of Revelation*. Nashville: Abingdon Press, 1993.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998. WHITE, H. Teoria literária e escrita da história. *Estudos Históricos*, n. 13, p. 21-48, 1991.

_____. *Trópicos do discurso*. São Paulo: EDUSP, 1993.

WINNER, Irene Portis; WINNER, Thomas G. The Semiotics of Cultural Texts. *Semiotica*, v. 18, n. 8, p. 101-156, 1976.

WITHERINGTON III, B. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1998.

WINTERMUT, O. S. Jubilees: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. v. 2, p. 34-142.

WRIGHT, A. T. Evil Spirits in Second Temple Judaism: the Watcher Tradition as Background to the Demonic Pericopes in the Gospels. *Henoch*, n. 28, p. 189-207, 2006.

_____. Some Observations of Philo's de Gigantibus and Evil Spirits in Second Temple Judaism. In: *Journal for the Study of Judaism*, v. 36, n. 4, p. 472-488, 2005.

YOFRE-SIMIAN, H. (org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

YONGE, C. D. *The Works of Philo Complete and Unabridged*. Peabody: Hendrickson, 1961.

EXCURSO I

Memórias de leitura e a crítica textual

Uma questão levantada por I. Lótman, seguindo caminhos de outros semioticistas, é a releitura ou as releituras dos textos, que são “textos-memórias”. Ao tratar do contato entre o auditório/receptores do texto e a tradição cultural, o semioticista russo afirma que:

o texto cumpre a função de memória cultural coletiva. Como tal, mostra, por um lado, a capacidade de enriquecer-se ininterruptamente e, por outro, a capacidade de atualizar alguns aspectos da informação depositada nele e esquecer outros temporalmente ou por completo.¹

Nesse sentido, a recepção do texto é uma grande oportunidade de aprofundamento em níveis de informação, pois há atualizações de informações depositadas que em outro contexto estiveram esquecidas. São intenções latentes, às quais não seria possível chegar por sua leitura original. Por isso, quanto mais o texto for lido mais rico ficará, pois serão revelados aspectos do conteúdo que em outros contextos de leituras não poderiam ser acessados ou não desabrochariam. Consequentemente, a exegese deixa de ser uma arqueologia do sentido para se tornar observadora do texto como instrumento de diálogo com a cultura, pois sua releitura nas artes, gestos, etc. é também aprofundamento do seu significado. O histórico deixa de ser o passado, tornando-se o mundo que cerca os leitores e dá a eles a capacidade de acessar “mundos e fundos” inacessíveis, por exemplo, à audiência original. O texto passa a ser, então, um cabedal de expressões dos diversos significados e armazém do acúmulo de sentidos adquiridos nas leituras dentro da história. Sua perspectiva nos abre possibilidades para pensarmos as variantes textuais não como corrupções do texto original e sim como indícios de interpretação e memórias apreendidas na história de sua recepção e utilização.

¹ LÓTMAN, I. La semiótica de la cultura y el concepto de texto. *Escritos*, n. 19, p. 19, 1993.

Jo 5,1-9a: Variantes textuais e memória de leituras

A partir de um exercício em Jo 5, 1-9a, testaremos a capacidade de organização de memórias de interpretação (aprofundamento de sentidos) à luz das variantes, dando um novo olhar para a crítica textual.

A delimitação dessa perícope é bem clara, pois há ruptura (uma mudança de cenário) em 5,1. Em 4,54 se encontra a conclusão da narrativa anterior (4,46-54). O verso v.1 é uma introdução redacional, um eixo para mudança de um cenário para o outro, com uma indicação de mudanças temporal (“depois destas coisas”), geográfica (subiu para Jerusalém) e de personagens (Jesus, judeus, um homem enfermo). Em relação ao final da perícope, há espaço para discussões. Caso levemos em consideração somente a narrativa de milagre, terminaríamos a perícope em 5,9a e teríamos até mesmo a proposta de separação de parágrafos do aparato crítico do *Greek New Testament* (UBS) como um dos suportes para isso. Ainda, à luz da crítica das formas, depois de uma narrativa de cura surgem as controvérsias. Nesse sentido, teríamos em 5,1-9a uma narrativa de milagre e em 9b-15 (?), uma controvérsia. Contudo, somente a narrativa de milagre será avaliada.

Leiamos rapidamente o aparato crítico dessa perícope.

5, 1. A primeira questão sobre a fixação do texto é a presença ou não do artigo feminino antes de *heorté*. O aparato do *Greek New Testament* (UBS) diz que a leitura sem o artigo possui nível “A” de certeza. É possível que, a partir de evidência externa, o artigo tenha entrado depois no texto para que a “festa”, sem uma indicação precisa, fosse identificada com alguma comemoração específica, com provável referência à Páscoa². O artigo se encontra nos maiúsculos (Sinaítico) C, L, D, Y, família dos minúsculos 1, 892, 1424 e por muitos outros manuscritos pertencentes ao Texto Majoritário. Há ainda duas testemunhas textuais para identificação dessa festa: o L para a festa dos asmos, que coloca no lugar do substantivo *Ioudaion*, e a dos “tabernáculos” no minúsculo 131. Alguns unciais tais como o Sinaítico, o Beza, uma adição ao W (W^s), nas famílias dos minúsculos e outros usam o artigo masculino antes de *Iesoús*, o que é comum no evangelho de João³. As testemunhas que servem de base para a leitura proposta pelo *Novum Testamentum Graece* (NTG) (27ª edição) são P^{66.75}, Codex Alexandrino, Vaticano, Beza, K, L, Y e outros que divergem do Texto Majoritário.

² OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico do Novo Testamento Grego*. Tradução e adaptação de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 173.

³ BERNARD, J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*. New York: C. Scribner's Sons, 1929. v. 1, p. 226.

5,2. Nesse verso encontramos algumas substituições de palavras. A leitura preservada pelo NTG é “*epi tê probatikê kolymbéthra he epilegoméne*” (sobre/junto à probática⁴ um tanque chamado...)⁵. No entanto, o Sinaítico do sétimo século (a²), o Alexandrino, o D, L, Q e outros manuscritos (*pc*) preservam a seguinte leitura: “*en tê... he epilegoméne*” (na [probática]... um tanque apelidado) — o D lê *legomenon*, como também o faz o Sinaítico, na leitura do copista original (a^{*}), no códice latino *aur* e na Vulgata edição Clementina. No suplemento do W (W^s), usa-se o artigo *tê* antes de *epilegoméne*. Uma versão latina do séc. IV lê como “piscina, que é chamada...” (l), a do séc. IV (a) e duas do séc. V (b, ff²) — a primeira com dúvidas —, leem “na parte inferior da piscina”. O P⁶⁶, mas do copista original deste papiro (P^{66*}), muda também a ordem da oração e coloca o *éstin* entre o artigo feminino e o *legomene*, utilizado no lugar do *epilegomene*. A leitura testemunhada pelo NTG se encontra no P^{66c}, no P⁷⁵, no Vaticanus, Ephraemi, T, Y, no 078, na família dos minúsculo 13, Texto Majoritário e na versão siríaca heracleana. J. Jeremias segue uma leitura completamente diferente. Depois de uma discussão em diálogo com as testemunhas textuais e fontes arqueológicas, o exegeta alemão conclui que o texto se refere a um “tanque das ovelhas” e não a “porta das ovelhas”⁶.

Ainda no mesmo versículo encontramos variações de leitura. Na preservada pelo NTG, o nome da piscina ou tanque é Bhqzaqa, (Bethzathá). Esta é apoiada pelo códice *Sinaiticum*, o L (mas como Bezathá), 33 e Ítala. Bhqesda aparece em A, C, Q, 078, nas famílias minúsculas 1 e 13, no Majoritário, na Siríaca curetoniana, Peshita e na leitura à margem da versão siríaca heracleana. Provavelmente essa seja uma leitura posterior à luz do aramaico *bet hesda*’ (casa de misericórdia), que teria propósitos edificantes⁷. No entanto, no 3Q15, encontrado em Qumran, aparece a expressão Bet ’Ešdatayin (Bethshadayin), que teria Bethesda como sua forma grega no singular. Isso serve de base para a escolha de alguns por essa leitura⁸. Outra leitura para esse lugar é beqsaïda (Bethsaïda), presente no P⁷⁵, códice *Vaticanus*, no suplemento do *Washingtonus*, códice Y (com algumas dúvidas), no códice

⁴ Preferi transliterar o adjetivo para se referir a um lugar específico, a porta das ovelhas, e não uma porta em geral.

⁵ Para J. Jeremias, a melhor leitura seria *en tê* e não *epi tê*. Cf. JEREMIAS, J. *The Rediscovery of Bethesda*. Louisville: [s.n.], 1966 (New Testament Archaeology Monograph Series 1), p. 11.

⁶ JEREMIAS, *The Rediscovery of Bethesda*, p. 12.

⁷ STRANGE, J. F. Bethe-Zatha. In: FREEDMAN, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. v. 1, p. 700.

⁸ Cf. BROWN, R. E. *The Gospel According to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 206. J. Jeremias defende isso e chega a dizer que a evidência de Qumran mostra que a variação posterior é exatamente o que o NTG trata como original. Cf. JEREMIAS, *The Rediscovery of Bethesda*, p. 12.

latino *aur* e em outra antiga latina (c), Vulgata, Siríaca heracleana, todas as coptas (com algumas dúvidas) e Tertuliano. Mesmo com essas múltiplas atestações, provavelmente seja uma leitura posterior, uma memória à luz de Jo 1,44, que menciona *Bethsaida* junto ao Mar da Galileia. P⁶⁶, na interpretação do copista original, também preserva essa leitura, mas numa forma diferente: *bedsaïdan* (Bedsaidan). *Belzetha*, Bethzetha, Belzatha, como também a Bezatha são derivadas ou formas alternativas de Bethzathá. Por ser a leitura mais difícil, ela acabou entrando como a mais verossímil, mesmo que o GNT coloque no seu aparato essa escolha como de certeza “C”.

5,3. Para esse versículo encontramos testemunhada (A, Q, códice Psi, na família das minúsculas 1 e 13) a presença do advérbio “*poly*” (muito/grande) antes de “*plêthos*”, ficando a seguinte leitura: “grande multidão”. A ausência deste está testemunhada no P^{66.75}, Sinaítico e mais cinco maiúsculos, 33, 579, 1241, Ítala, Siríaca curetoniana e todos os coptas.

No mesmo versículo encontramos algumas divergências na lista de enfermos e a presença de uma oração que tenta se alinhar ao v. 7. Depois dos “ressequidos” (*xepôn*), o D e Ítala inserem *paralytikon* (paralíticos) para sincronizar a lista ao tipo de problema que provavelmente foi resolvido no episódio. Ainda, depois da mesma lista, a terceira correção do A, do C, do D, o suplemento do W, com algumas reservas, Q, Y, 078, a família das minúsculas 1 e 13, 33, o Texto Majoritário, todos os manuscritos da versão latina, a Peshita, a Siríaca heracleana e parte da versão copta boáirica incluem a seguinte oração: “*ekdechomenon ten tou ydatos kinesin*” (“aguardando da água movimento”), uma sincronização com o v.7. Interessante que a última palavra dessa frase e a raiz da primeira aparecem no acréscimo do v.4, mas em nenhum outro lugar do evangelho de João.

5,3/4. O verso 4 está ausente (em suas diversas formas variantes) em muitas leituras (P^{66.75}, Sinaítico, Vaticano, outras maiúsculas, algumas Ítalas, etc.) e o NTG o retira do corpo do texto. No GNT há uma reconstrução, de acordo com o códice Alexandrino, com algumas variações no fim dos manuscritos ou versões posteriores, do seguinte texto: “*ángelos gar kyríou katá kairòn eloúeto em tê kolumbéthra kai etápasse tò hýdor; ho oûn prôtos embàs metá tèn tapachèn toû hùdatos hugiès egíneto hoío depot’oûn kateíchetō nosémati*” (anjo, porém, do Senhor no devido tempo se lavava no tanque e agitava a água; porém o primeiro que entrava com o agito da água curado ficava de qualquer doença). Alguns manuscritos (A, C³, L, outros maiúsculos, famílias minúsculas de 1 e 13, o texto Majoritário e outros) trocam

o verbo “*loúo*” (lavar) por “*katabaino*” (descer). Ou seja, os anjos não se lavavam no tanque, mas desciam.

5,5-6. Nesses versículos a expressão “certo homem ali” aparece em ordem diferente em alguns manuscritos, bem como algumas variações em relação ao tempo de enfermidade daquele homem. O suplemento do W diz ser sua idade 48 anos, colocando o *kai* (e) entre os números. O mesmo *kai* falta em alguns manuscritos, tais como P^{66.75}, Vaticano e outros. No verso 6 também temos algumas variações de ordem na expressão “já tempo tendo”.

5,7.9. Nesse verso, no lugar de “*apekríthe*” (respondeu) o A^c, D, as siríacas Sinaítica e curetoniana colocam “*legei*” (disse). Depois da resposta do enfermo (“antes de mim desce”), o minúsculo 64 acrescenta “e recebem a cura”. O minúsculo 69 diz: “eu, porém, doente permaneço”. No verso 9, em alguns textos não aparece o *kai* antes do “imediatamente”. Nesse mesmo verso não há a expressão “e tomou o leito dele” na Siríaca curetoriana.

Olhando essas variantes, que são memórias cauterizadas no texto a partir de suas leituras, percebemos que o v.1 coloca a narrativa em diálogo com as tradições cúlitas e memórias das festas de Israel. As leituras posteriores, tendo o artigo indefinido pressuposto no texto, abriram as portas para interpretações e identificações dessa festa: Páscoa/asmos ou Tabernáculo.

Nos v.2-8 entramos na cena do milagre. O texto fala de uma porta por onde passavam as ovelhas para o culto⁹ e do tanque de água. O tanque possui, na perspectiva dos que ali aguardavam, poderes terapêuticos, os quais não são negados diretamente pelo texto. A questão é a água e seu poder curativo, especificamente. Esse tanque pode remontar às credences populares comuns do Império Romano, em especial a Asclépio ou Serapis, como explica J. Strange¹⁰. Como um arquétipo literário¹¹, a água pode ser um signo demoníaco (negativo) ou apocalíptico (esperança)¹². No texto parece ser preservada a memória apocalíptica, pois serve à realização de expectativas, como acontece no mesmo evangelho em relação a outro tanque, o de Siloé (Jo 9, 7). Assim, o texto traduz para o centro da narrativa as práticas religiosas populares e, mais tarde, seus leitores o abrem ainda mais e contornam as imagens dos cultos romanos com temas judaico-cristãos: “anjo desce e movimenta a água”.

⁹ STRANGE, Bethel-Zatha, p. 700.

¹⁰ STRANGE, Bethel-Zatha, p. 700.

¹¹ Ver MELETINSKI, Eleazar M. *Os arquétipos literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

¹² FRYE, N. *Anatomia da crítica*. São Paulo: Cultrix, 1973.

Na tradição judaica, os anjos participam do culto com a comunidade (4Q400-4007), são enviados para resolver problemas (1 Enoque 1-12, Daniel, etc.), possuem mulheres (1 Enoque 1-6, 1 Co 11), enchem a terra (Jubileus 5), etc.

Desse modo, o texto organiza memórias, recriando-as e dando novos contornos para mostrar, com sinais, o poder de realização de Jesus. Por isso no v. 9 há a conclusão, mostrando que somente depois do enfermo se encontrar com Jesus ele pode ser curado: “pega sua cama e sai andando com ela em mãos”. Se ele era paralítico no texto considerado “original” não sabemos, porque o v.7 diz que chegava sozinho até o tanque, ocasião em que alguém entrava antes. No entanto, nas leituras posteriores encontramos a memória de o enfermo ser um “paralítico”, pois ele está inserido na lista de doentes do v.3. Pode-se dizer, então, que a conclusão do v. 9 entra em diálogo com as memórias do texto: antes paralítico, agora andante. Por quê? Porque Jesus o curou. As testemunhas mostram que as leituras posteriores desceram a níveis de possibilidades de significados latentes no texto.

Portanto as variantes não denunciam corrupção ao texto “original”. Pelo contrário, são testemunhas do aprofundamento a ele, o qual só é uma porta de possibilidades de leituras, as quais pertencem ao próprio texto em potencialidade, como diz a semiótica da cultura.

Conclusão

A exegese precisa estar sempre aberta às novas perguntas feitas aos textos, as quais surgem a partir da multiplicidade de possibilidades de aproximações e leituras. Por isso os referenciais teóricos e as metodologias disponíveis ajudam na multiplicação da pergunta sobre *“o que se deve observar no texto quando o lemos?”*¹³

Nessa relação trans e interdisciplinar, a exegese também deve repensar alguns postulados epistemológicos, não para esquecer os resultados das pesquisas dos “antigos” métodos, mas para estender seus interesses ao ler/interpretar um texto. Especificamente, com a semiótica da cultura o texto se torna um cabedal da cultura e arquivo vivo das múltiplas possibilidades da ação diante das informações culturais. Além disso, o exegeta deixa de ser um simples arqueólogo do sentido para perceber como a Bíblia é recebida na cultura, organiza-a em certo nível e como dialoga com ela.

¹³ FIORIN, José Luiz. *Elementos de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 1989. p. 9.

Ainda, temos uma renovação no conceito de variantes. Elas deixam de ser corrupção do texto para se tornarem maneiras de receber e aprofundar os seus sentidos. A Bíblia, assim, torna-se uma “memória cultural coletiva” (Lótman) que organiza, de maneira criativa, imaginários/memórias para construir discursos próprios, os quais entraram na cultura e por ela são recebidos. Texto/Bíblia, dessa forma, é Texto/Bíblia da cultura!

EXCURSO II

Atos 2 e 1 Enoque

Atos 2,1-47 segue uma forma literária dominante na primeira metade da obra lucana, bem como no livro *Apócrifo de Atos*, que pode ser chamada de “narrativa de propaganda religiosa”¹. Na primeira parte dessa moldura (2,1-13) a análise literária pode revelar, com certo grau de certeza, dois blocos nítidos: 1-4 (êxtase e glossolalia) e 5-13 (anúncio às nações). Os versos 1-4 são emoldurados sob a ideia de “todos”: “todos reunidos” (v.1) e “todos cheios” (v.4)². Como diz Paulo Nogueira:

Inicialmente nossa abordagem do fenômeno aponta para o fato de que Lucas “mascara” a glossolalia deslocando-a de contexto. Em At 2, ele transforma o falar em “outras línguas” do êxtase cultural em início da pregação do Evangelho. Isso cabe muito bem no propósito teológico e literário de Lucas. O fato de que judeus e prosélitos ouvissem “em sua própria língua” — ou seja, na língua da diáspora — a pregação dos discípulos serviria de abertura exemplar da evangelização do Império desde Jerusalém até Roma. Essa reformulação redacional do fenômeno é realizada pela mudança sutil de cenário: se antes os discípulos estavam reunidos em “um mesmo lugar”, o que indicaria um lugar central de Jerusalém no qual se convertiam e eram batizadas 3 mil pessoas. O texto dos versos 1-4 poderia ter cabido perfeitamente em um contexto de cultos das primeiras comunidades³.

A reformulação redacional domestica o fenômeno de êxtase e línguas com auxílio das tradições judaicas⁴. A festa de pentecostes é o nome dado no Novo Testamento para a celebração da Festa das Semanas, e era realizada no quinquagésimo dia depois da Páscoa⁵. No livro de Jubileus (Jub 6), importante obra judaica do séc. II a.C., encontramos a conexão dessa festa com a renovação da aliança de Noé e de Moisés. E Filon, ao falar da entrega da Lei, diz:

¹ PERVO, R. I.; ATTRIDGE, H. W. *Acts: A Commentary on the Book of Acts*. Minneapolis: Fortress Press, 2009 (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible), p. 58.

² PERVO; ATTRIDGE, *Acts*, p. 58.

³ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 62.

⁴ WITHERINGTON III, B. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998, p. 130.

⁵ WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*... p. 130.

“e uma voz soou do fogo que descia do céu, uma voz muito maravilhosa e terrível. A chama foi dotada de linguagem familiar para seus ouvintes”⁶. Na tradição rabínica (*b. Shab. 88b*), séc. II d.C., com origens mais antigas, encontramos a crença na proclamação inicial da Lei a setenta nações⁷. Talvez Lucas tenha domesticado o fenômeno de êxtase usando a tradição da proclamação da Lei às nações, que em Atos são os judeus da diáspora, ocultando o caráter extático da experiência da narrativa mais antiga.

Isolando At 2,1-4, torna-se possível aproximá-lo de outros textos que testemunham as experiências de *glossolalia* e profecia da comunidade cristã. Na lista dos carismas de 1 Co 12,1-11 o fenômeno de ἐτέραις γλώσσαις (outras línguas) está entre os demais dons disponibilizados pelo Espírito. Enquanto em Atos essa mesma experiência é sempre possível por intermédio dos apóstolos (8,14-17; 19,1-7), na comunidade cristã em Corinto não há intermediários.

Essa aparente liberdade de expressão e acesso ao fenômeno não pode ofuscar o nítido desejo de Paulo em domesticá-lo, especialmente nos cultos públicos (1 Co 14,1-39), pois a maior preocupação era a *oikodomé* (edificação — 1 Co 14,3), possível por meio da inteligibilidade da mensagem. Por isso ele fala da superioridade da profecia ou a necessidade de interpretação (1 Co 14,2-12): “... aquele que fala em línguas não fala a homens, mas a Deus; ninguém entende... mas aquele que profetiza fala aos homens” (14,2.3); “... caso não haja intérprete, aguardem em silêncio” (14,28). Uma vez que a própria interpretação também é um dom (1 Co 12,10), a própria inteligibilidade é disponibilizada carismaticamente pelo Espírito.

Aproximando essas testemunhas textuais, podemos colocá-las em um mesmo *locus* de experiências cristãs primitivas de êxtase religioso. Tanto Atos 2,1-4 como 1 Co 14 refletem o fenômeno da glossolalia como expressão não compreensível à linguagem das nações conhecidas, pois ela diz respeito à dimensão não racional das experiências com o Espírito, por mais que pudesse ser regulada (1Co 14,26-40). O que isso significa para a história das comunidades cristãs originárias? Essa pergunta poderá ser respondida com o destaque e análise de alguns indícios de experiências religiosas no texto.

⁶ YONGE, C. D. *The Works of Philo: Complete and Unabridged*. Peabody: Hendrickson, 1996, p. 522.

⁷ WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*... p. 131.

At 2,1-4: línguas de fogo, som de vento e êxtase religioso

O texto narra a experiência da seguinte maneira:

1. E se completando o dia de Pentecostes estavam todos juntos sobre o mesmo lugar.
2. E ocorreu inesperadamente do céu um ruído parecido com um violento vento desencadeado e encheu toda casa onde estavam assentados 3. e foram vistas por eles línguas divididas em parte, línguas como de fogo, e pousou-se sobre cada um deles,
4. e todos foram preenchidos do Espírito Santo e começaram a falar diferentes/outras línguas de acordo como o espírito capacitava-lhes falar⁸.

O texto de At 2,1-4 começa dizendo que no dia de Pentecostes, cinquenta dias depois da Páscoa, os discípulos estavam reunidos. De repente (ἄφνω) surgiu do céu um som, ou eco (ἦχος), como que de um vento violento desencadeado e encheu ou preencheu toda a casa onde eles estavam assentados (2,1-2). Lucas não fala de vento real, mas do som parecido com um vento forte, um barulho. A imagem do vento lembra as teofanias da tradição judaica (Êx 19,16-19; 1 Rs 19,11; Is 66,15; 4 Esd 13,10)⁹. Interessante é o fato de o som encher a casa. Isso lembra a mesma expressão de êxtase do visionário João em Apocalipse 1,12: “virei-me para ‘ver’ a ‘voz’” (βλέπειν τὴν φωνήν). “Ver a voz” e “som que enche” são expressões de transe ou êxtase religioso.

Da experiência auditiva, ou melhor, semiauditiva (o som “enche” o lugar) são vistas por eles *línguas como de fogo*. Estas são divididas sobre cada um deles (2,3). O texto continua dizendo que eles foram preenchidos do Espírito Santo e por isso começaram a falar em outras línguas (*hétérais glóssais*) conforme o mesmo Espírito lhes dava capacidade para falar (v.4) ou de acordo como ele as concedia. Segundo Felicitas Goodman, a glossolalia não é um comportamento natural diário, mas um estado alterado da consciência¹⁰. Aqui chegamos ao auge da experiência extática da cena. Depois de completados/preenchidos do Espírito eles começam a falar línguas concedidas pelo que desceu do céu.

O texto mostra a “possessão” para a expressão da glossolalia: “... foram preenchidos do Espírito Santo e começaram a falar diferentes/outras línguas de acordo como o Espírito capacitava-lhes falar” (v.4). Uma das expressões do êxtase na religiosidade antiga, segundo I.

⁸ 1. Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό. 2. καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι 3. καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὥσπερ πυρὸς καὶ ἐκάθισεν ἐφ’ ἓνα ἕκαστον αὐτῶν, 4. καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέροις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς. Tradução nossa.

⁹ PERVO; ATTRIDGE, *Acts...* p. 61.

¹⁰ GOODMAN, Felicitas D. *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago: University of Chicago Press, 1972, p. 31.

Lewis, é ser tomado pela divindade¹¹. O quarto verso usa o verbo ἀποφθέγγομαι para se referir ao falar com influência do Espírito. Essa expressão se refere ao falar profético ou inspirado, em êxtase, e pode ser traduzida como “falar com força”, “claro”, “com ênfase”¹². Na Septuaginta o verbo é usado no particípio para traduzir a palavra “profeta” em Ml 5,11, assim como a ação de profetizar de 1 Cr 25,1. Em Atos é usado para caracterizar o discurso de Pedro depois do pentecostes (2,14) e o de Paulo diante de Agripa (26,25), que podem ser vistos tanto como um falar comum, como também uma fala inspirada ou conduzida por uma experiência de êxtase ou transe, especialmente em At 2,14.

Percebemos no texto algumas imagens importantes: som de vento, línguas como de fogo ladeadas por expressão de êxtase e glossolalia pela posseção do Espírito. Esses temas costumam aparecer na apocalíptica judaica, especialmente nos de tipo *viagem celestial*.

Os textos de *viagem celestial*

Na apocalíptica judaica, além do tema da escatologia, que é importante para entender esse mundo literário, encontramos a preocupação com as realidades celestiais. Nesse tipo específico de apocalipse, *viagem além-mundo*, que é marcado por especulações cosmológicas, o visionário é levado até regiões celestiais e contempla a organização cósmica, as funções dos anjos e o templo celestial, com a *Mercavah*. Por meio de tais experiências, além de ter acesso a uma sabedoria superior, o visionário também passava por transformações angelomórficas (2 Enoque).

Não apenas na tradição judaica, mas no Mundo Antigo em geral a experiência xamânica de êxtase e de viajar para o céu era comum¹³. Entre outras situações, no misticismo apocalíptico¹⁴ o visionário vai até o palácio divino e contempla coisas que lembram as imagens que estão relacionadas à experiência de êxtase de At 2,1-4, como mostraremos a

¹¹ LEWIS, Ioan. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da posseção por espíritos e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1997, p. 18.

¹² KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1995, p. 75.

¹³ TABOR, James. *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in Its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts*. Lanham: University Press of America, 1986, p. 42.

¹⁴ “(...) a distinção/similaridade entre apocalíptica e mística judaica diz respeito a *gêneros literários* diferentes facilmente distinguíveis, mas que relatam experiências religiosas semelhantes. Assim, misticismo apocalíptico reúne gêneros literários distintos que narram ou pressupõem experiências e práticas religiosas similares, como viagens celestiais, visões extáticas e transformação”. Cf. MACHADO, Jonas. Louvor ao triunfo divino: vestígios do misticismo apocalíptico paulino em 2 Cor 2,14-17. *Oracula*, v. 5, n. 10, p. 86, 2009. No período do segundo templo o misticismo judaico era preponderantemente apocalíptico.

seguir. Podemos adiantar que o texto lucano não tem características de uma experiência de viagem celestial, mas cita algo que Enoque encontrou no céu durante a sua viagem.

1 Enoque e a chegada ao céu: o movimento enoquita e o templo celestial

Segundo Martha Himmelfarb, a origem da tradição de ascensão de 1 Enoque 14, texto importante para o judaísmo enoquita, está na visão do trono-carruagem de Ezequiel, pois marca o início da tendência para dissociar a casa celestial de Deus do templo em Jerusalém¹⁵. Em Ezequiel o templo deixa de ser apto para preservar a glória de Deus. As viagens celestiais serviriam para acessar o verdadeiro templo¹⁶. A ascensão de Enoque, preservada no Livro dos Vigilantes, serviu de modelo para outros apocalipses de viagem celestial — inclusive para o 2 Enoque — porque apresenta o céu como o templo de Deus¹⁷.

O mundo da *Mercavah* e as línguas de fogo em 1 Enoque 14

Mercavah é uma expressão hebraica que significa “carruagem”. Há uma literatura do mundo judaico conhecida como “misticismo da *Mercavah*”, que tem suas raízes em Ez 1 e se desenvolveu no judaísmo posterior. Esse grupo de textos gira em torno do acesso místico ao trono-carruagem de Deus, alcançado por viagens celestiais, como acontece em 1 Enoque 12-14.

A partir do capítulo 12 de 1 Enoque, o visionário está entre os anjos (1 En 12,1-4), os quais pecaram com as filhas dos homens (1 En 6-11). Os mesmos pedem a Enoque que interceda a Deus por seus destinos e os de seus filhos, mas a intercessão não foi acatada e a condenação seria inevitável (1 En 14, 1-7). Logo adiante, de maneira inesperada, o texto diz: “mostrou-me uma visão assim” (1 En 14,8). Depois Enoque é levado ao céu (14,8). Ao chegar lá, ele passa por alguns compartimentos e contempla a majestade da realidade celestial, que é dividida em três partes, lembrando o templo.

Primeiro, Enoque passa pelo pátio:

Entrei até chegar-me ao muro construído com pedras de granizo, que é rodeado por uma *língua de fogo*, e comecei a assustar-me. Entrei na *língua de fogo* e me

¹⁵ HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 11.

¹⁶ HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*... p. 13.

¹⁷ HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*... p. 14.

aproximei até a casa construída com pedras de granizo, cujo muro e pavimento são lápidas pedras de granizo. Seu solo é também de granizo. Seus tetos, claros como estrelas e relâmpagos, onde estão os ígneos querubins; e seus céus são como água. Havia fogo ardente ao redor das paredes e também a porta se abrasava em fogo (1 En 14,12).

Depois Enoque entra na casa, a qual estava cercada por esses muros com línguas de fogo. Ali, ele cai e tem a visão de outra casa maior:

Entrei nessa casa que ardia como fogo e fria como granizo, onde não havia nenhum prazer ou vida, e o medo tomou-me e o terror oprimiu-me. Caí com a face no chão e tive uma visão: eis que havia outra casa, maior que essa, da qual as portas estavam abertas diante de mim, construídas de *línguas de fogo* — era tudo tão esplêndido, ilustre e grande que não posso contar o tamanho da glória e grandeza. Seu solo era de fogo; por cima tinha relâmpagos e órbitas astrais; seu teto, de fogo abrasador (1 En 14,13-17).

Nessa casa o visionário contempla o trono de Deus:

Mirei e vi em um alto trono, com um esplendor aspecto, e (tinha ao seu redor) um círculo, com sol brilhante e voz de querubins. Debaixo do trono saíam rios de fogo abrasador, de modo que era impossível mirar. A grande Majestade estava sentada sobre o trono, com uma túnica mais brilhante que o sol e mais resplandecente que o granizo, de modo que nenhum dos anjos poderia entrar na casa (1 En 14,18-21).

Enoque contempla o templo celeste. Ele é glorioso e a linguagem que o descreve é pesada e repetitiva. Os elementos, que poderiam ser antagônicos na realidade terrestre, lá convivem naturalmente (água, fogo, granizo). Um destes, em destaque na cena, é o fogo. Ele está nas portas, nas paredes e debaixo do trono, inclusive como línguas. Essas línguas de fogo estão sobre a parede da entrada e compunham as portas da casa onde estava o trono (14,8.15).

A imagem de línguas de fogo no ambiente do trono de Deus também aparece em outro texto do judaísmo enoquita, as *Parábolas de Enoque* (1 En 37-71), na terceira parábola (58-71). O texto de 1 En 71,1 diz que Enoque é novamente levado ao céu, onde contempla os anjos andando sobre chamas de fogo. Depois ele é arrebatado até o mais alto dos céus — como acontece com Levi no *Testamento de Levi* (Test. de Levi 3,1-2) — e visualiza pedras de escarlate, no meio das quais contempla *línguas de fogo* vivas (71, 5). Outra vez o fogo estava no ambiente celestial, ao lado de anjos. Na literatura enoquita as línguas de fogo serviam para descrever o ambiente do templo celestial — nas paredes do palácio e nas portas da entrada da casa — onde Deus estava sentado no seu trono.

Imagens apocalípticas do mundo celestial e a experiência de êxtase em At 2,1-4

Para entendermos a presença desses elementos do trono celestial no texto e na experiência religiosa da comunidade cristã, como aparece em At 2,1-4, as obras litúrgicas

entre os Manuscritos de Qumran são importantes, pois refletem a ideia, comum no judaísmo antigo, da associação com o mundo angélico¹⁸, em especial nos *Cânticos do Sacrifício Sabático* (Shîrôt ôlat ha-shabbat = 4QShirim‘Olot ha-sabbat = 4QShirotShabb^{a-h}), testemunhados em oito cópias na caverna quatro (4Q400-4007), uma na caverna onze (11Q17 = 11QShirShabb) e em Massada¹⁹. “Os *Cânticos* têm qualidades extáticas e podem evocar experiências místicas ou sete experiências visionárias de membros da comunidade”²⁰. E como alguns pesquisadores afirmam, a leitura dos *Shîrôt* proporcionava aos membros da comunidade a participação nos sacrifícios sabáticos dos anjos no templo celeste, substituto do templo de Jerusalém²¹. John Collins chega a afirmar que a experiência de leitura desses textos no contexto litúrgico gerava a mesma sensação da leitura dos apocalipses do tipo *viagem celestial*²², pois conduzia a comunidade à caminhada imaginária nos santuários celestes e à participação entre os anjos no culto nos céus. Carol Newsom segue o mesmo raciocínio e afirma que a recitação dos cânticos gerava experiência de êxtase e levava a comunidade à liturgia angélica²³. Por isso, George Nickelsburg, seguindo esses autores, afirma:

Em geral, seu conteúdo não é tecnicamente litúrgico, isto é, os cânticos não se dirigem à divindade. Em vez disso, eles descrevem a adoração angélica e apelam para os anjos participarem nessa adoração. Então, podemos vê-los “como meio de comunicação com os anjos no ato do louvor e uma forma de misticismo comunitário”. Eles criavam uma experiência pela qual a comunidade na Terra era levada emocionalmente para a presença dos anjos e, certamente, diante do trono da divindade²⁴.

Os *Cânticos* mostram a íntima relação das realidades celestial e terrena no imaginário do culto no mundo judaico-cristão. Além dessa função de associação, as realidades celestiais são reveladas para servirem de modelo para os cultos humanos, como se fosse possível contemplar o mundo da casa de Deus, servindo-se dele como paradigma da adoração na comunidade. Assim, os sacerdotes angélicos são modelos e legitimadores transcendentais da função sacerdotal da comunidade.

¹⁸ GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. Textos de Qumran. In: PÉREZ, Aranda G.; GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; FERNÁNDEZ, P. M. *Literatura judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000 (Introdução ao Estudo da Bíblia 9), p. 188.

¹⁹ FLETCHER-LOUIS, C. H. T. *All the Glory of Adam*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002, p. 252-254.

²⁰ COLLINS, Adela Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 50), p. 14.

²¹ GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. Textos de Qumran, p. 58.

²² COLLINS, John J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London: Routledge, 1997, p. 141.

²³ NEWSOM, Carol. *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*. Atlanta: Scholars Press, 1985, p. 20.

²⁴ NICKELSBURG, George W. E. *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2005, p. 153.

Em At 2,1-4 encontramos a presença de elementos celestiais no culto cristão. Esse texto, como vimos, pode ser mais antigo do que sua redação lucana e reflete, ao lado de alguns textos paulinos, a imagem de um cristianismo cheio de experiências de transe religioso e êxtase. Na literatura apocalíptica essa experiência religiosa está vinculada a elementos que fazem parte da realidade celestial (da *Mercavah*). As línguas de fogo são um dos elementos que compõem esse quadro, como citamos, porque estão nas paredes e portas do trono celestial na visão de Enoque — e o próprio fogo, que desde Ezequiel, como também na literatura de Qumran, está vinculado à *Mercavah*.

Segundo Nogueira, a própria *glossolalia* fazia parte da realidade do culto celestial. Ele chega a essa conclusão com a leitura de 4Q400 frag. 2, 7-11²⁵. Na linha 7 desse texto aparece a expressão *língua do pó* em contraste com língua de conhecimento, da linha 11, que pode ser referência a algum idioma angelical. Nickelsburg percebe que esse contraste claro entre o conhecimento do ser humano com o dos seres celestes está no âmbito do tributo de louvor a Deus²⁶. Os anjos teriam uma espécie de língua excepcional na tradição judaico-cristã de louvor — como o mesmo Nogueira indicou usando o *Apocalipse de Paulo*²⁷.

Em At 2,1-4 estamos diante de um texto que nos revela uma comunidade cristã influenciada por imagens apocalípticas acessadas por visionários em viagens celestiais vinculadas ao misticismo da *Mercavah*. O texto em si não narra uma *viagem celestial*, mas usa o imaginário do templo celestial exposto por esse subgênero, muito comum na literatura apocalíptica. As línguas de fogo e a própria glossolalia faziam parte da realidade celeste, mas à luz de At 2 estavam presentes na fé das comunidades cristãs em cultos cheios de êxtase.

At 2,1-4 nos dá pistas sobre como o mundo apocalíptico foi apropriado e (res)significado nas práticas cúlticas do(s) cristianismo(s) originário(s). Como fez Paulo, talvez Lucas tenha domesticado propositalmente, em nível redacional, essa experiência com o objetivo de criar fronteiras.

Acredito, e isso precisa ser averiguado, que na pluralidade de cristianismos das origens houvesse alguns grupos mais eufóricos que supervalorizavam as experiências extáticas e o mundo apocalíptico. E mais, é possível, como acontecia com os *Cânticos do Sacrifício*

²⁵ NOGUEIRA, *Experiência religiosa...* p. 66.

²⁶ NICKELSBURG, *Jewish Literature...* p. 152.

²⁷ NOGUEIRA, *Experiência religiosa...* p. 69.

Sabático, que suas tradições fossem usadas para incentivo e legitimação de experiências coletivas.

Conclusão

O texto de At 2,1-4 revela alguns indícios da presença de temas do imaginário apocalíptico relacionados às viagens celestiais. Além do mais, a experiência religiosa refletida na narrativa revela um cristianismo de liturgia não controlada, como alguns exegetas pintaram durante bom tempo sobre a origem cristã, mas de uma comunidade com experiências extáticas e que compartilhava as realidades celestiais testemunhadas pela literatura apocalíptica.

Depois de muito tempo após sua produção e circulação, o mesmo texto serviria, durante o séc. XX, para outros movimentos cristãos carismáticos, tais como o Pentecostalismo Clássico e a Renovação Carismática Católica. Isso mostra a dinâmica da recepção dos textos religiosos, bem como temas antiquíssimos, tais como os encontrados na literatura mística do judaísmo do segundo templo, permanecem vivos na cultura.