

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

CAMILA HORA SILVA DE SOUZA MOREIRA

**UMA PROSTITUTA E UMA CIDADE:
A CRIAÇÃO DE IDENTIDADE E A ABJEÇÃO
EM APOCALIPSE 17 E 18**

São Bernardo do Campo

2017

CAMILA HORA SILVA DE SOUZA MOREIRA

**UMA PROSTITUTA E UMA CIDADE:
A CRIAÇÃO DE IDENTIDADE E A ABJEÇÃO
EM APOCALIPSE 17 E 18**

Dissertação de mestrado apresentada ao colegiado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, da Universidade Metodista de São Paulo, visando à obtenção de grau de mestre.
Área de Concentração: Linguagens da Religião.

Orientação: Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira

São Bernardo do Campo
2017

FICHA CATALOGRÁFICA

M813p Moreira, Camila Hora Silva de Souza
Uma prostituta e uma cidade: a criação de identidade e a abjeção em
Apocalipse 17 e 18 / Camila Hora Silva de Souza, 2017.
110fl.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo - Escola de Comunicação, Educação e Humanidades Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião São Bernardo do Campo.
Bibliografia

Orientação de: Paulo Augusto de Souza Nogueira

1. Bíblia – N.T. – Apocalipse – Crítica e interpretação 2. Metáforas 3. Identidade I. Título

CDD 228

A dissertação de mestrado sob o título Uma prostituta e uma cidade: a criação de identidade e a abjeção em Apocalipse 17 e 18, elaborada por Camila Hora Silva de Souza Moreira foi apresentada e aprovada em 5 de dezembro de 2017, perante banca examinadora composta por Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia (Titular/UMESP) e Profa. Dra. Ana Lúcia Trevisan (Titular/Mackenzie).

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

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

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião
Área de Concentração: Linguagens da Religião
Linha de Pesquisa: Literatura e Religião no Mundo Bíblico

Esta pesquisa foi produzida com apoio da CAPES.

DEDICATÓRIA

À Maria Luíza,

que chegou durante esta pesquisa,
trazendo um novo fôlego, uma nova vida.

AGRADECIMENTOS

Àquele que é antes de todas as coisas e no qual tudo subsiste.

À minha família: Elthon Vinícius, Maria Luiza, Adriana, Marcos, Talita e Maitê, minha vida ganha sentido no refrigério da acolhida de vocês.

Ao meu orientador, prof. Dr. Paulo Nogueira, pela nobreza, compreensão, conselhos e preciosas orientações.

À Universidade Metodista de São Paulo, aos professores da casa, em especial Tércio Machado Siqueira, Paulo Roberto Garcia e José Ademar Kaefer.

Aos colegas e companheiros do grupo Oracula, Leandro, Robson, Carlos Eduardo, Danielle, Felipe Bagli, Kellen, Albertino e Denilson.

Ao Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG) e a Ana Maria Fonseca.

*A maior riqueza
do homem
é sua incompletude.
Nesse ponto
sou abastado.
Palavras que me aceitam
como sou
— e não aceito.*

Manoel de Barros

RESUMO

Esta pesquisa propõe uma leitura dos capítulos 17 e 18 do Apocalipse de João por meio do conceito de Abjeto, apresentado por Julia Kristeva (1982). Os aspectos do horror e do monstruoso, que caracterizam as metáforas do Apocalipse de João, revelam a abjeção presente na linguagem do visionário. O abjeto tem permeado a arte contemporânea e é utilizado para identificar contextos e comportamentos sociais. A utilização deste conceito na literatura bíblica, como proposto, se dá a fim de verificar a identidade que João, autor do livro Apocalipse, pretende oferecer a sua audiência, como possibilidade de um novo mundo. A metáfora principal é da mulher, a grande prostituta e a grande cidade, que ganham contornos do horror e do monstruoso. A metáfora tem esse aspecto cognitivo da linguagem, que evidencia um discurso, uma identidade e uma ideologia. Nesta perspectiva, após perceber que o abjeto contém os elementos utilizados na linguagem do visionário, nos voltamos para o Apocalipse de João 17 e 18, com intuito de compreender o discurso do profeta à sua audiência.

Palavras-Chave: Apocalipse. Abjeto. Identidade. Mulher. Metáfora.

ABSTRACT

This research proposes a reading of chapters 17 and 18 of the Apocalypse of John through the concept of Abject, presented by Julia Kristeva (1982). The aspects of the horror and the monstrous, which characterize the metaphors of John's Apocalypse, reveal the abjection present in the language of the visionary. The abject has permeated contemporary art and is used to identify contexts and social behaviors. The use of this concept in the biblical literature, as proposed, is given in order to verify the identity that John, author of the book Revelation, intends to offer his audience, as a possibility of a new world. The main metaphor is of the woman, the great prostitute and the great city, who gain contours of the horror and the monstrous. Metaphor has this cognitive aspect of language, which evidences a discourse, an identity and an ideology. In this perspective, after realizing that the abject contains the elements used in the language of the visionary, we turn to the Revelation of John 17 and 18, in order to understand the prophet's speech to his audience.

Keywords: Apocalypse. Abject. Identity. Woman. Metaphor.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 O APOCALIPSE, CONTEXTUALIZAÇÃO	17
1.1 Aspectos gerais	17
1.1.1 Autoria	17
1.1.2 Data	20
1.1.3 Audiência	21
1.2 Literatura Apocalíptica	23
1.3 A linguagem e a construção de identidade	26
1.3.1 Metáfora.....	33
CAPÍTULO 2 UMA PROSTITUTA, UMA CIDADE	37
2.1 Considerações prévias	37
2.1.1 Estrutura	38
2.1.2 Mulher: prostituta e cidade.....	41
2.2 Uma prostituta	43
2.2.1 Introdução à visão.....	43
2.2.2 A visão e a reação de João.....	46
2.2.3 A visão pelo <i>Angelus interpres</i>	54
2.3 Uma cidade	59
2.3.1 Introdução: o anúncio da queda.....	61
2.3.2 A segunda voz: exortação a sair de Babilônia	63
2.3.3 Lamentos fúnebres	68
2.3.4 Ação simbólica e sua interpretação	72
CAPÍTULO 3 FRONTEIRAS DESEJÁVEIS E REPULSIVAS	77
3.1 Considerações prévias	77
3.2 Abjeto: conceito e análise	81
3.2.1 O Abjeto.....	81
3.2.2 O Abjeto e o impuro	83
3.3 Abjeto: monstros na fronteira	86
3.3.1 O Abjeto e a criação de identidade	87
3.3.2 João e sua abjeção	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS	109

INTRODUÇÃO

“Vem, eu te mostrarei o juízo da grande prostituta...”

Apocalipse 17. 1b

O apocalipse de João, um escrito datado no final do primeiro século da era cristã, nos fala sobre acontecimentos espantosos e surreais. De fato, o autor, que se autodenomina João, por meio de sua linguagem simbólica nos fascina e conduz a ver suas visões. Sua narrativa cheia de imagens provocativas e simbologias judaicas nos coloca em sua viagem celestial.

No entanto, nossa perspectiva desse livro nem sempre foi assim. O Apocalipse de João, para nós, era um livro deslocado do cânon. Um típico pensamento de quem teve uma criação essencialmente cristã tradicional. O Apocalipse era utilizado somente para nos causar medo e temor diante da morte ou do retorno de Cristo. As visões a cerca deste livro não nos eram a melhor e nem as mais simpáticas.

Estudar Apocalipse foi romper com preconceitos e com o medo das revelações vistas pelo profeta. A cada leitura, a cada aula do prof. Paulo Nogueira, os medos foram substituídos pela curiosidade e o preconceito deu lugar ao encantamento com a riqueza de imagens e seus possíveis significados. As metáforas têm esse encantador poder de ser atualizada através dos tempos.

Minha pesquisa inicial de mestrado não tinha relação com o Apocalipse, mas durante o primeiro semestre ela não se sustentou. Essa linguagem específica do Apocalipse de João nos indagou e instigou, possibilitando um pensar a cerca do porque João joga com tantas terminologias grotescas para promover um mundo do horror versus um mundo celestial.

A narrativa é de horror, a linguagem não é poupada. A caracterização da prostituta não é uma caracterização de uma ‘puta’ usual; mas ele leva os elementos que a compõe em um nível baixo do vocabulário ‘socialmente polido’. Os monstros, as pragas, o nível da vingança divina é remetido ao alto horror, ao caos. Fica evidente que a narrativa dada desta forma objetiva persuadir sua audiência.

Claro que os elementos utilizados por João estão presentes na constituição do autor, sua cultura, sua tradição, seu mundo. Além disso, também há vários

Apocalipses judaicos, sejam eles do cânon verotestamentarios ou os pseudoepigraficos, que também estabelecem uma narrativa marcada pelo horror. No entanto, João aglutina um pouco de cada, coloca mais umas gotinhas de horror e nos apresenta seu Apocalipse.

Seu Apocalipse nos apresenta uma nova possibilidade de enxergar seu mundo e o mundo de sua audiência, a Ásia Menor. Ele promove não só um conhecimento do final dos tempos, mas segundo Nogueira:

Na verdade isso é uma simplificação. Os apocalipses não são manuais para previsão de eventos, ainda que tenham um olhar muito claro para o fim e a resolução de todo conflito. Os apocalipses apresentam uma forma de compreender o mundo na tensão ampla entre criação e final, ou tecnicamente falando, entre tempo primordial e tempo escatológico. Trata-se de uma explicação profunda do mundo: vai das causas no tempo da criação, para saber o que deu errado, até os desenvolvimentos que daí se originam.¹

Essa explicação profunda só é possível pelo caráter metafórico do texto. As apreensões dessas metáforas sempre tendem a escapular, quando achamos que a deciframos. O poder que a metáfora tem de criar significados é vasta, aliás, muito mais quando estamos a uma distância temporal do texto. Ai sim, elas ganham muito mais profundidade².

Diante desse poder da metáfora aliado ao horror, percebemos um fio condutor para verificar se o conceito abjeto, abordado por Julia Kristeva (1982), pode ser uma apropriação possível no Apocalipse de João. Para isso, delimitamos os capítulos 17 e 18, pois aqui o horror se intensifica.

Nossa delimitação também considera, além do alto horror, o fato de João estabelecer sua narrativa sobre quatro mulheres (Jezabel, a mãe do capítulo 12, a grande prostituta e a noiva). As quatro mulheres estão dispostas uma em oposição à outra e em formatos especiais para a figura de Babilônia. A mulher do Ap 12 está em oposição primária, Jerusalém em secundária e Jezabel é uma espécie de equivalente.³

Assim, a grande prostituta, que é Babilônia, adquire um caráter central no texto. Essa relação de oposição e equivalência subsidia a retórica do visionário e

¹ NOGUEIRA, Paulo. *O que é apocalipse*. São Paulo: Brasiliense, 2008, p. 20-21.

² Nogueira, Paulo Augusto de Souza. Hermenêutica da recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo. In: *Estudos de Religião*, v. 26, n. 42, 15-31, jan./jun. 2012.

³ 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, p. 83.

estabelece os capítulos em questão como o ápice do monstruoso no livro. Aqui, o império personifica o máximo do horror e do caos, culmina no auge das acusações contra seu rival.

Nessa perspectiva, pensamos que o abjeto se alinha bem a esse estilo literário e nos oferece novas possibilidades de olharmos o texto bíblico, diante dos desafios que o é interpretar. Procuramos não limitar nossa análise aos métodos histórico-crítico, mas aliar o contexto histórico a análise das imagens, da linguagem e do horror apocalíptico.

Para desenvolver a pesquisa, dividimos nosso texto em três capítulos. No primeiro, apresentamos os conceitos e teorias adotados nessa pesquisa. Contextualização do livro, quanto sua autoria, datação, audiência, literatura e linguagem. Esses aspectos são importantes, pois criam uma base que nos permite compreender o contexto do autor e os motivos que podem estar em oculto composição deste livro.

O conceito de dialogismo⁴, de Mikhail Bakhtin (2011), reforça a ideia de que João não cria um mundo do nada e nem de si mesmo. Mas, todo falante é um respondente. As ideias, assim, não são somente copiadas ou criadas, mas elas fazem parte de um campo de comunicação, onde os discursos são formados e formam.

Ainda, introduzimos o conceito de Metáfora, baseado na obra de Marcel Danesi (2004), pois sua abordagem parte do princípio que esse conceito não é simplesmente figurativo. Contudo, é um fenômeno do ponto de vista cognitivo, que excede a verbalização e sinaliza estruturas que organizam as expressões associativas que mantém o pensamento.⁵

No segundo capítulo, realizamos a análise dos capítulos 17 e 18 do livro do Apocalipse. Nosso objetivo é fazer marcações que evidenciem ainda mais as imagens, seus detalhes, cores e repetições. Realizamos a ligação de ocorrências próximas dentro do próprio e, também com a tradição profética do Antigo Testamento. Não fizemos com os pseudoepigraficos, pois a literatura é extensa e delimitamos até o Antigo Testamento, especificamente os profetas maiores.

⁴BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p.272.

⁵DANESI, Marcel. *Metáfora, pensamiento y lenguaje*. Sevilla: Editorial Kronos, 2004, p. 12 e 13.

Por fim, no terceiro capítulo expomos o conceito de abjeto, baseando nossa conceituação na obra *Power of Horror* de Julia Kristeva, filósofa, escritora, crítica literária, psicanalista e feminista búlgaro-francesa. Por se tratar de um conceito pouco utilizado na área bíblica, pelo menos no Brasil, propomos uma contribuição para pensar o estudo bíblico, por meio da Ciência Cognitiva da Religião⁶.

O escopo desta pesquisa não está em discutir as questões de gêneros, mas pensamos que através do abjeto a metáfora ganha um contorno de definição de identidade. Nossa proposta é verificar se a mulher, enquanto metáfora, pois aqui não a vemos de maneira literal, manifesta a abjeção do visionário e persuade a audiência a se unir a ele.

Assim, o abjeto não é um objeto específico, mas o objeto se torna um abjeto a partir da construção da identidade, do mundo, da sociedade em que está inserido. O abjeto tem esse perfil social, daquilo que é repulsivo, condenável. Algo que questiona a ordem, o sistema, o padrão de convívio, de aceitável, de certo e de errado.

De forma, muito semelhante, os limites impostos por João parecem levar a construção de limites para que a identidade da comunidade seja estabelecida de acordo com seu modelo. Assim, aliamos o conceito de abjeto à linguagem de João, a fim de testar os resultados nessa nova perspectiva e verificar se o visionário é de fato um grande construtor de fronteiras, sejam elas desejáveis ou repulsivas.

⁶ Apresentamos esse conceito no tópico 1.3.1. Metáforas no primeiro capítulo. CZACHESZ, István; URO, Risto [Org.]. *Mind, Morality, and Magic: Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*. Durham: Acumen, 2013, p. 1. Tradução de Carlos Eduardo Araújo Mattos, realizada para uma aula do Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira, no Programa de Pós-Graduação de Ciências da Religião (UMESP): Czachesz e Uro afirmam ser uma —nova alternativa para pesquisadores da bíblia que procuram insights sobre textos antigos e em práticas e crenças religiosas que moldaram esses textos.

CAPÍTULO 1

O APOCALIPSE, CONTEXTUALIZAÇÃO

Este capítulo tem por finalidade situar o livro de Apocalipse, com o propósito de elencar questões gerais, como autoria, datação e destinatário. Assim como, apresentar um panorama sobre o estilo da linguagem de João e da literatura apocalíptica. No entanto, é importante considerar que essas respostas não são simples. O livro de João apresenta especificidades e dificuldades de contexto, o que não torna essa uma tarefa fácil.

1.1. Aspectos gerais.

1.1.1. Autoria

Uma das primeiras inquietações quanto ao livro do Apocalipse de João se refere à sua autoria. O livro se destaca entre os apocalipses, pois seu autor se identifica, revela sua identidade. Livros apocalípticos, no geral, eram escritos sob um pseudônimo, normalmente sob o nome de grandes personalidades bíblicas, como: Enoque, Esdras, Moisés e outros.⁷

Uma das razões para adotarem o nome de grandes figuras do passado é dar legitimidade a sua revelação⁸. Ou seja, validarem suas visões e experiências sob a autoridade e vivências de nomes consagrados. Além disso, há certa proteção em não revelarem sua real identidade. Assim, as autoridades que possam se incomodar com a mensagem da revelação não tem quem punir.

Em contraste com esta característica, no livro do Apocalipse, o visionário se identifica em quatro momentos (1.1-4 e 9; 22.8). A ausência deste aspecto nos indica sua posição no tempo histórico. No primeiro momento, este não oferece uma revisão da história (*ex-eventu*)⁹. Ao atribuir um escrito apocalíptico a um

⁷KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. v. 2, p. 268; KUMMEL, Werner G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982, p. 596.

⁸COLLINS. Jonh. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 384.

⁹FILHO, José A. *Babilônia e Nova Jerusalém: juízo e esperança no Apocalipse de João*. 1993. 236 p. Mestrado em CIENCIAS DA RELIGIAO, São Bernardo do Campo, p. 28.

antepassado importante, o autor escreve a história do suposto autor até o fim do mundo, prolonga a história a fim de lhe garantir a profecia de tempos futuros. Neste sentido, aumenta a credibilidade de sua mensagem.

Depois, essa revisão histórica permitia com que o leitor se localizasse nos eventos predeterminados, situando desta forma, sua audiência sempre próxima ao tempo final. Entretanto, o Apocalipse de João não demonstra interesse na história anterior, pois agora o ponto determinante é Jesus. Não interessa o que ocorreu antes dele, visto que com ele se inicia a era escatológica.¹⁰

Assim, uma nova autoridade profética é postulada, tornando possível que João pudesse invocar a autoridade do seu próprio nome, por ser ele um intermediário e um interlocutor do próprio Cristo. Apesar disso, não podemos considerar que seja uma nova abordagem de todos os apocalipses cristãos, mas uma estrutura própria do Apocalipse de João.¹¹

Ao se apresentar, surgem questionamentos sobre quem é este João, seria o mesmo do quarto evangelho? De modo, que essa não é uma resposta fácil e absoluta, pois os teóricos divergem sobre quem é de fato o João autor deste Apocalipse. Mas, adotamos a corrente de que não é o apóstolo.

Sobre essa distinção Nogueira afirma que:

O fato é que a atribuição da autoria do Quarto Evangelho ao Apóstolo João é parte da tradição da igreja antiga e não tem qualquer evidência no evangelho. O estilo literário, o vocabulário e a perspectiva teológica de ambas as obras diferem radicalmente. E o autor do livro do Apocalipse não diz no livro ter sido apóstolo ou discípulo de Jesus de Nazaré.¹²

A partir desta perspectiva, Brown¹³ considera as informações obtidas no próprio livro. Como a escrita, o grego da obra é o mais —pobrel do Novo Testamento, contendo inclusive erros gramaticais. Evidencia-se, nesta visão, que o autor não dominava a língua e que sua língua nativa deveria ser outra, ratificando a divergência de autoria.

Ao mesmo tempo, o visionário não gasta muito se apresentando e nem expondo seus títulos. Tão somente diz ser —servol de Deus (Ap. 1.1) e -irmão e

¹⁰ COLLINS, 2010, p. 386.

¹¹ COLLINS, 2010, p. 386.

¹² NOGUEIRA, 2008, p. 15.

¹³ BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 1040.

companheiro na tribulação (Ap. 1.9). Assim, parece que o simples nome João indica uma personalidade conhecida de circularidade entre às sete igrejas da Ásia Menor, inclusive quando pede para ser ouvido (Ap 1.3) mostra que goza de certa autoridade dentro das comunidades.¹⁴

Por outro lado, claro que é possível encontrar pontos de encontro com a literatura joanina (João, o apóstolo), a exemplo de Cristo como fonte de água viva (Jo 7.37-39; Ap 22.1); como luz do mundo (Jo 8.12; Ap 21.23-24), o Cristo transpassado (Jo 19.37; Ap 1.7); o verbo como Jesus (Jo 1.1-14; Ap 19.13), entre outros paralelismos. No entanto, essas semelhanças não se comparam as diferenças.¹⁵

Sendo assim, não creditamos essa obra ao João discípulo de Jesus.

Conforme Koester:

A linguagem, a terminologia e os estilos da argumentação teológica são completamente diferentes. Enquanto o autor do Evangelho de João pertence à área da Síria e Palestina, o profeta do Livro do Apocalipse possuía bom conhecimento das igrejas localizadas a oeste da Ásia Menor às quais endereçou sua obra. Ele deve ter sido um dos líderes dessas igrejas, e Éfeso, a destinatária da primeira das sete cartas (2.1-7), muito provavelmente era a sede de sua própria igreja.¹⁶

Sobre sua origem, outra possibilidade é que seja um judeu da palestina que emigrou para a Ásia Menor, talvez depois da primeira revolta judaica de 66-70 d.C. Além disso, existe a possibilidade de que ele seja integrante de um influente círculo de profetas cristãos itinerantes (Ap 22.6), porém não se sabe com certeza de onde advinha a autoridade de João para com sua audiência.¹⁷

Desta maneira, a respeito do autor não podemos afirmar muitas coisas, pois as informações não são muitas. O que afirmamos é que ele é um profeta judeu- cristão chamado João, que descreveu as visões que recebeu e as anunciou como

¹⁴ KUMMEL, Werner G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982, p. 618.

¹⁵ BROWN, 2004, p. 1041; MARGUERAT, Daniel. *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 502.

¹⁶ KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. v. 2 , p. 269.

¹⁷ BROOK, Wes Howard. *Desmascarando o imperialismo: interpretação do apocalipse ontem e hoje*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 21; MARGUERAT, Daniel. *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 501.

mensagem do próprio Deus. Sua experiência se passa na ilha de Patmos¹⁸, situada no lado oposto a Mileto na costa da Ásia Menor.¹⁹

1.1.2. Data

Outra informação que julgamos importante é a datação, por mais que não seja precisa, mas a análise das evidências do contexto do visionário nos leva a uma margem do período em que foi escrita. O livro do Apocalipse de João, segundo a tradição mais antiga, foi escrito no reinado de Domiciano²⁰ (81-96) e isso se dá por algumas informações que constam no próprio texto.

Um primeiro aspecto que ressaltamos consiste na premissa de que, nas cartas às igrejas, não existem evidências de bispo, o que já ocorre nas cartas de Inácio por volta de 110 d.C. Com este olhar, se os 24 anciãos estão em referência aos presbíteros, então é possível que a datação se aproxime de Tito e 1 Timóteo, quando os presbíteros e bispos estão sendo designados, mas não substituíram os apóstolos.²¹

Outro ponto a considerar são os esquemas simbólicos. A perseguição evidenciada pelo livro pode ser considerada a que ocorreu no reinado de Domiciano, pois a perseguição aos cristãos fora de Roma ocorre no período do seu reinado. Não entraremos no mérito da intensidade dessa perseguição ou, até mesmo, se de fato ela ocorreu.

O visionário apresenta ao longo de sua narrativa referências a perseguição, sendo por parte de poderes oficiais (2.10), menção sobre o sangue dos mártires (2.13; 6.9), ameaças de perigo (3.10). Por outro lado, surge a grande metáfora do livro a prostituta, que é Babilônia, que está embriagada com o sangue dos santos e com o sangue das testemunhas de Jesus (6.10; 16.6; 18.24; 19.2).²²

¹⁸ NOGUEIRA, Paulo A. *Cativeiro e compromisso no Apocalipse*. Estudos Bíblicos, n. 43, 1994, p. 70. Sobre o motivo do visionário está em Patmos, Nogueira afirma que -Entre os pesquisadores foram levantadas três possibilidades de entender esta referência: a) João ter ido a Patmos para fazer missão; b) teria se retirado a esta ilha para receber a visão apocalíptica; c) havia sido deportado para Patmos. Opto pela última alternativa. [...] Para fundamentar melhor esta leitura é importante lembrar que a construção do original grego não suporta a leitura 'a fim de que', antes deve ser traduzida como 'por causa de'.

¹⁹ KUMMEL, 1982, p. 618 e 621.

²⁰ KUMMEL, 1982, p. 613; BROWN, 2004, p. 1042; MARGUERAT, 2009, p. 503; MIRANDA, Valtair. *O caminho do cordeiro: representação e construção de identidade no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 11.

²¹ BROWN, 2004, p. 1043.

²² KUMMEL, 1982, p. 614.

Nesta perspectiva, salientamos que antes do reinado de Domiciano o império não investiu diretamente contra os cristãos, seja essa investida em larga ou pequena escala. Foi Domiciano quem cobrou honras divinas para si, desencadeando assim uma perseguição àqueles que não o honrasse. Em 96, em Roma, membros da corte são acusados de violação à religião do Estado, ratificando a importância do culto imperial.²³

No contexto das sete igrejas da Ásia Menor, o culto imperial foi promovido de maneira especial em Éfeso, que recebeu um templo imperial. Desta forma, percebemos elementos que potencialmente fazem surgir conflitos dentro da comunidade e, conseqüentemente, a necessidade de João se posicionar para criação de uma identidade sem interferências da religião do Estado.

1.1.3. Audiência

A experiência de João tem um caráter profético, ela tem um destinatário. O visionário descreve para quem está escrevendo, para quem é a Revelação que recebeu de Jesus Cristo (1.1). No verso 4, ele indica na apresentação quem são seus destinatários, —às sete igrejas que estão na Àsiall. Já no verso 11, descreve essas sete igrejas, especificando as cidades:

Fui possuído no espírito no Dia do Senhor e ouvi atrás de mim uma voz forte como a de uma trombeta, dizendo: -O que vês escreve em um livro e envia às sete igrejas: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia.²⁴

A Ásia Menor, neste período é marcada por uma grande diversidade de expressões religiosas e variadas formas de organização de comunidade de todo o cristianismo do primeiro século²⁵. O texto de João expressa uma visão negativa de mundo, que de acordo com Miranda²⁶, o faz uma testemunha direta da situação dos

²³ KUMEL, 1982, p. 614.

²⁴ As citações do Apocalipse de João provêm da tradução realizada por Paulo Nogueira, publicada na *A Bíblia: Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2015.

²⁵ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 129.

²⁶ MIRANDA, Valtair. *O Dragão e a Mulher: uma análise histórico-social de Apocalipse 12*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Curso de Pós Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006, p. 21.

cristãos do primeiro século e que sua leitura de realidade o coloca, aparentemente, como minoria entre os cristãos deste período.

O contexto em que o visionário está inserido demonstra que ele e as comunidades não estavam em plena concordância e, também, um avanço da ideologia imperial dentro das comunidades. A acomodação diante desse avanço, para João é prostituição e idolatria. Nogueira destaca que há um clima tenso entre grupos —cristãos que buscavam formas de se relacionar com o império, seja por meio de crítica profética e resistência, seja por meio de adaptação à sociedade²⁷.

Diante dessa crise, João precisa defender suas ideias e impor uma identidade para organizar a comunidade diante dos avanços das ideologias imperiais. Para isso, ele dispõe de uma narrativa que recebe do próprio Cristo, ou seja, a comunidade diante desse remetente teria que ouvir o que o profeta escreveu. Sobre essa crise e a terceirização do remetente, Mirando afirma:

Essa crise entre o visionário e as comunidades às quais se dirige é forte o suficiente para que ele terceirize o remetente e o destinatário das sete cartas. É o profeta João que escreve, mas são palavras diretas do Cristo exaltado entre os candelabros (Ap 1.13). É uma mensagem para os membros das igrejas, mas são dirigidas aos anjos que estão ali presentes (Ap 2.1; 2.8; 2.12; 2.18; 3.1; 3.7; 3.14). João se coloca como intermediário entre duas personalidades celestiais. Mesmo que alguém se recuse a ouvi-lo, não poderia deixar de atender ao anjo da igreja, principalmente porque a mensagem do anjo teria origem direta no Jesus glorificado. Nesse sentido, as cartas se tornam proclamações proféticas do soberano Cristo exaltado.²⁸

Desta forma, João, com sua obra, pretende negar as influências imperiais em torno dos fiéis e apresenta outro mundo para que eles se filiem. Por isso, a utilização de antigas tradições judaicas, a demonização dos adversários e do contexto de crise é utilizada com grande constância. Neste sentido, Nogueira argumenta que —essa é a dinâmica do discurso religioso, que se não é capaz de transformar a realidade, ao menos lhe dá outro quadro de plausibilidade, invertendo identidades, posições e sentidos²⁹.

²⁷NOGUEIRA, 2003, p. 148.

²⁸MIRANDA, Valtair Afonso. *O caminho do cordeiro: representação e construção de identidade em Apocalipse 14.1-5*. 2010. 229fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, p. 22.

²⁹NOGUEIRA, 2003, p. 184.

As contribuições políticas dadas por uma religião à sociedade é a criação de novas identidades. Ao criticar os sistemas, as estruturas e, de certa forma, promover a formação de um gueto, se estabelecem novas maneiras de existência e de convivência. O visionário e sua profecia anti-romana propõem novos contornos e delimitações de fronteiras, dispondo de outros meios para se viver e pensar o mundo em que se encontra.

1.2. Literatura apocalíptica

O contexto cultural e religioso judaico sofre grandes mudanças a partir do Exílio Babilônico. Após, outros impérios o sucedem: babilônico (séc. VI a.C.); o persa (séc. VI a IV a.C.); o helênico (séc. IV a I a.C.) e o romano (a partir do séc. I a.C.). A dominação de um poder que não comungava com sua crença e costumes, traz uma grande crise para os judeus. A literatura apocalíptica emerge desse terreno fértil, surge para responder à crise.

Quando falamos de literatura apocalíptica podemos nos reportar às

tradições judaicas de pelo menos três séculos antes de Cristo, onde encontramos uma narrativa de anjos rebeldes que possuem mulheres gerando gigantes (Nefilins), da tradição judaica do segundo templo, que pode nos dizer a respeito de práticas sociais e idéias religiosas de grupos judaicos e cristãos³⁰.

Deste modo, ela assume uma posição de destaque no seio do judaísmo, conforme afirma Adriano Filho³¹, sua influência alcançou as camadas e movimentos mais populares, e sua narrativa que cria um novo mundo, surge como uma nova esperança para àqueles com pouca ou nenhuma esperança.

Sob o nome de –apocalipseI estão as obras que revelam segredos, segundo Nogueira. Elas não têm a mesma característica, algumas são relatos de ascensão de alma, outras narrativas sobre o final dos tempos e, ainda, outros oráculos contra povos estrangeiros e etc. A questão de estarem sob o nome –apocalipseI (apocalíptica) é que –são obras, conteúdos, imagens, profecias oriundas de um processo de revelação³².

³⁰TERRA, Kenner. *A construção da mulher perigosa...* A leitura do Mito dos Vigilantes nas tradições judaicas e cristãs. In: Revista Oracula, v.4, n.8, 2008, p. 186.

³¹FILHO, 1993, p. 20.

³²NOGUEIRA, Paulo. *O que é Apocalipse*. São Paulo: Brasiliense, 2008, p. 13.

O apocalipse, assim, é utilizado como contestação à situação na qual se encontra o visionário, buscando apresentar um mundo de justiça e incorrupto, como na criação. Para Severino Croatto,

Os grupos apocalípticos surgiram como uma forma de protesto, e às vezes de resistência, contra um sistema opressor, centralizador do poder, ideologicamente discriminado, religiosamente monopólico, etc, que de fato os marginaliza. Isto os aproxima da condição de pobres e periféricos, ao menos numa primeira instância.³³

O ponto de partida do apocalipse, então, são as situações de crise social, política, religiosa e/ou cultural, que aparentemente são intransponíveis e que geram uma sensação de impotência, que tende a colocar a salvação e a solução em um mundo novo, diferente do que se está vivendo. Padrões e imaginários são transpostos para o apocalipse, pois estão constituídos na identidade do visionário.

John Collins (2005) propõe diferenças específicas entre textos apocalípticos, que podem ser, de maneira geral, de dois tipos. Os apocalipses historicamente orientados, tais como o Livro de Daniel, sintetiza a extensão da história e descreve um julgamento de proporções cósmicas. Do outro lado, as viagens celestiais, como as encontradas em 2 Enoch ou 3 Baruch, que não estabelecem atenção à escatologia cósmica e se focalizam no destino da alma depois da morte. Certamente devem-se considerar os tipos mistos, incluindo o Livro do Apocalipse de João, onde o visionário é levado até o céu (4,1s) e que não se estende aos períodos da história, mas àquilo que primeiramente é concernente ao julgamento deste mundo e que tem raízes judaicas profundas e óbvias³⁴.

Collins aponta como característica da apocalíptica sua estrutura narrativa, que descreve o modo de revelação e aponta como principais meios de apropriação as visões e as jornadas sobrenaturais. Em sua maioria suplementada por diálogos e tendo a presença de um anjo que interpreta a visão ou serve de guia na jornada sobrenatural. Ou seja, um indicativo que a revelação só pode ser compreendida com auxílio sobrenatural³⁵. Contudo, a estrutura, segundo o autor, nunca é o único fator que dá forma ao texto. Ele afirma que oráculos e testamentos também devem ser

³³ CROATTO, Severino José. Apocalíptica e esperança dos oprimidos. Contexto político e cultural do gênero apocalíptico. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino americana* 7 – 3, 1999, p.11.

³⁴ COLLINS, John J. *Temporalidade e política na literatura apocalíptica judaica*. In: *Revista Oracula*. Volume 1, n. 2, 2005, p. 5.

³⁵ COLLINS, 2010, p 23.

levados em conta na discussão da literatura apocalíptica, inclusive apocalipses históricos³⁶.

Outra característica apontada por Schiavo³⁷ é a cosmovisão. A realidade proposta pelo visionário tem esse caráter dual, onde forças opostas estão em conflito. Esses conflitos se manifestam tanto individualmente, dentro de cada indivíduo, como externamente a eles no plano cósmico. Nesse sentido, o autor afirma que [...] o dualismo, em nível histórico, é o reflexo da situação de dominação que o povo vive, de falta de liberdade, da exploração e espoliação dos impérios que se sucedem na cena internacional³⁸.

Além disso, o conteúdo desta literatura é revelado por uma experiência sobrenatural. As tragédias, que circundam a realidade em que os visionários se encontram, são interpretadas por meio da visão de um mundo sobrenatural. Raymond Brown³⁹ nos ajuda neste sentido. Para ele esta interpretação tem raízes na profecia, destacando que os profetas, por sua vez, tiveram experiências sobrenaturais e delas obtiveram o conteúdo de suas denúncias.

Quanto ao primeiro apocalipse, Collins defende que se encontra em 1 Enoque, em fragmentos do Livro dos Vigilantes e do Livro Astronômico encontrados em manuscritos de Qumrã do início do século II ou mesmo final do século III a C. Ele aponta que a localização é incerta, mas independente disso. Há pesquisadores que assinalaram proeminência de folclore babilônico e dado a isso, a possibilidade dessa literatura ter se originado na diáspora oriental não pode ser descartada.⁴⁰

Por fim, Collins defende que os paralelos helenísticos podem ser explicados pelas mudanças trazidas pelas conquistas de Alexandre, o Grande, para todo o Oriente Próximo, inclusive de ordem política e social não apenas para os judeus como para egípcios e babilônicos também. Ele aponta que uma —atmosfera helenística pode ser considerada a matriz da literatura apocalíptica.⁴¹

Quanto ao Apocalipse de João, especificamente, está situado entre os grupos cristãos do primeiro século, como supracitado. Ao olhar para esses grupos, Miranda

³⁶ COLLINS, 2005, p 28.

³⁷ SCHIAVO, Luigi. O acesso ao mundo superior – O elemento extático e visionário na literatura apocalíptica e no Movimento de Jesus. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005.

³⁸ COLLINS, John J. *Temporalidade e política na literatura apocalíptica judaica*. In: Revista Oracula. Volume 1, n. 2, 2005, p. 115.

³⁹ BROWN, 2004, p. 1008.

⁴⁰ COLLINS, 2005, p 52

⁴¹ COLLINS, 2005, p 66.

destaca a existência de várias correntes e movimentos e que João, um escritor cristão de tradição judaica, o teria escrito para enviar às comunidades enunciadas por ele.⁴²

Ele se comporta de forma diferente dos apocalipses judaicos pré-cristianismo em dois aspectos: intensifica seu foco no presente e no futuro, uma vez que o messias já veio e o coloca em lugar de destaque na narrativa. Depois, a recriação da visão apocalíptica da história, emerge dos modelos judaicos e o adequa ao cristianismo. Assim, a infra-estrutura da visão apocalíptica recebe nova roupagem devido ao aparecimento de Jesus, sobre ele se concentra toda a narrativa.⁴³

1.3. A linguagem⁴⁴ e a construção de identidade

Após nos ocuparmos com os aspectos gerais do livro e sobre a literatura, cumpre-nos verificar o aspecto da linguagem, como o estilo, a função e juntamente com isso uma breve introdução dos conceitos de metáfora e abjeto, que serão tratados com maior abrangência no último capítulo desta pesquisa.

A linguagem utilizada pelo visionário nos chama a atenção neste livro, sendo ela responsável também pelo preconceito e distanciamento que os leitores têm em relação a este livro. A linguagem cheia de símbolos, imagens e metáforas nos colocam em um mundo diferente do nosso, um mundo criado pelo visionário.

Este aspecto simbólico diverge do estilo até então tratado nos demais livros do Novo Testamento e evidenciam um mundo sobrenatural, cheio de anjos e outros seres que se deslocam entre céu e abismo. Um mundo cheio de cores, de números e elementos essencialmente provenientes da tradição judaica. A narrativa foge dos ambientes cômodos e comuns da palestina e nos transporta para outro, com um sistema totalmente diferente.

A linguagem do livro do Apocalipse de João, de acordo com Koester (2005, p. 271), é do próprio autor e não de fontes escritas particulares. Por óbvio, João introduz em seus escritos as imagens e materiais de diversos escritos e tradições. Pode-se destacar a Bíblia Hebraica, principalmente o Livro de Ezequiel e de Daniel.

⁴² MIRANDA, 2006, p. 20.

⁴³ PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 603 e 606.

⁴⁴ Aqui nos referiremos tanto a linguagem utilizada pelo autor do Apocalipse, como o conceito de linguagem por Mikhail Bakhtin.

Não há citações literais e explícitas, mas as alusões são suficientemente claras, de maneira que João as renova.

Pringent (2002) corrobora essa questão, quando afirma que o livro realiza certas alusões ao texto do Antigo Testamento, mas que os pontos de contato estão no imaginário do autor. De maneira que –retoma as antigas profecias, mas não as cita nunca. Em compensação, ele as combina, completa-as e modifica-as com soberana liberdade.⁴⁵ A cada página do Apocalipse, João parece ter a pretensão de oferecer às antigas profecias uma leitura (ou releitura) autorizada por sua experiência estática.

Outro indicativo que percebemos é sobre a linguagem utilizada por João. Esta é fruto de sua escolha e, talvez, resultado da cultura a que ele teve acesso. João não utiliza argumentos lógicos, mas os faz por meio de imagens, metáforas e símbolos. A utilização dessa linguagem nos joga em um universo de conexões sem lógicas explícitas.⁴⁶

Sobre esse sistema de linguagem, que não é literal, Marguerat dispõe o seguinte:

Falar do advento do mundo novo supõe um discurso sobre o indizível, sobre a própria ação de Deus. A linguagem simbólica tenta, assim, representar a realidade transcendente pretendendo explicá-la. Com isso, a linguagem simbólica abre para uma realidade mais profunda do discurso: para além das descrições propostas, o autor sugere uma específica compreensão de Deus e do mundo.⁴⁷

Este tipo de linguagem não é precisa e nem lógica, nasce de um contexto, de uma cultura e de uma situação de crise. Ao se deparar com esta linguagem é necessário se despir dos preconceitos e seguir a lógica da poesia e não de um tratado, pois o livro não é dogmático. Talvez mais do que ler, precisamos ver o apocalipse e enxergar o candelabro, as estrelas, os animais, o trono, a prostituta, a besta, o cordeiro e as demais imagens descritas pelo visionário.

Dionísio de Alexandria, nos registros de Eusébio de Cesaréia, evidencia que muitos rejeitaram o livro do Apocalipse, —declarando-o ininteligível, ilógico e falsamente intitulado⁴⁸. No entanto, o patriarca não o rejeita, antes julga que as

⁴⁵ PRINGENT, 2002, P. 435.

⁴⁶ KOESTER, 2005, p. 272.

⁴⁷ MARGUERAT, 2009, p. 498/499.

⁴⁸ EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História eclesiástica*. Tradução de Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2000, p. 373.

concepções do livro ultrapassam seu entendimento e supõe que cada passagem tem um –significado oculto e maravilhoso⁴⁹.

De fato, a revelação ultrapassa nosso entendimento e, talvez, este seja o objetivo da linguagem da apocalíptica. A primeira palavra do livro (Ἀποκάλυψις⁵⁰) refere-se ao ato de revelar, retirar o véu. A palavra que fornece título não só ao livro, mas à literatura que faz parte, nos oferece essa chave de entrada para o texto: ver. Como um levantar o véu significa trazer algo à vista, a revelação também nos revela algo e que precisa ser essencialmente visto.

O visionário não se expressa de forma literal, exata e objetiva. Contrário a isso, estabelece símbolos (signos/significados) e um roteiro labiríntico para desvelar o véu e revelar a mensagem do Cristo. Assim, podemos verificar que a linguagem é uma ferramenta poderosa na criação de realidades e mundos e, que por meio de coisas materiais e reais, designa um mundo que transcende ao real. Este outro mundo pode ser apreendido pela nossa subjetividade e que, por sua vez, é antes criado pela subjetividade do —eull.

A este respeito, Miranda utiliza a autora Fiorenza e Adela Collins para subsidiar seu argumento sobre as imagens que o livro constrói como ferramentas de persuasão do autor.

[...] o visionário parece estar realmente convencido de que o Império Romano é uma ameaça para os -santos, e escreve para persuadir sua audiência a aceitar sua leitura da realidade, empurrando-a para uma determinada posição frente ao contexto social em que viviam.⁵¹

Ainda, argumenta que,

[...] o Apocalipse é um produto da interação entre um tipo de pré-compreensão e uma dada situação histórico-social. [...] diante do texto, leitores e ouvintes alcançariam uma catarse de medo e ressentimento e uma internalização de demandas para sustentar-se à parte de uma ordem social com a prática de abstinência sexual, pobreza e martírio.⁵²

⁴⁹ CESARÉIA, 2000, p. 374.

⁵⁰ COENEN, Lothar (Org.). *Dicionário internacional de teologia: do Novo Testamento*. Edição de Colin Brown; Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000. v. 2. O verbo *apokalypso*, -desvendar, formado de *kalypto*, -encobrir, -ocultar, e *apo*, -de, é utilizado para denotar a -manifestação de coisas previamente ocultas. O substantivo, -manifestação, -revelação, porém, é utilizado desde o século I a.C.

⁵¹ MIRANDA, 2010, p. 29.

⁵² MIRANDA, 2010, p. 29.

A narrativa de João está alinhada com sua intensão de defender uma fé cristã, segundo seus parâmetros. Entendemos que o Cristianismo Primitivo é essencialmente plural, assim ele se impõe por meio de símbolos para delimitar seu pensamento e identidade cristã para sua audiência. Enquanto a ideologia imperial se constituía por ideias que iam de encontro ao pensamento de João, ele res-significa as imagens conhecidas pela sua audiência e compõe sua apologética.

O Apocalipse de João, nesse sentido, coloca os mundos cristãos e romano frente a frente. Peixoto⁵³ enfatiza que o visionário usa as figuras monstruosas dos apocalipses judaicos e símbolos fundamentais (como as mulheres – principalmente a prostituta) que figuram a linguagem e a imaginação literária, –reproduzem a cosmovisão judaica reinterpretada pela visão cristã⁵⁴.

A simbologia deve levar, neste sentido, ao entendimento dessa mensagem como complexa sim, mas essencialmente visual. O Cristo é aquele que revela a mensagem. No entanto, quando ele dá início à revelação, João primeiramente ouve a voz e, não sendo suficiente, ele se volta –para ver a voz que comigo falava (1.12), corroborando a importância do sentido visual.

De igual forma, na narrativa do livro do Apocalipse, a audiência é levada a ver. Podemos exemplificar no momento em que, João ouve o anjo anunciar que o Leão da tribo de Judá abrirá o livro e seus sete selos, mas quando vê quem está a abrir o livro é o cordeiro imolado. A narrativa é sustentada por essa progressão do que se ouve e do que se vê, levando aquele que ouve⁵⁵ a imaginar e ver juntamente com o profeta.

Esse mundo simbólico, abraçado pelo Apocalipse é imenso e incluem números, cores, partes do corpo humano e animal, elementos cósmicos, dentre outros. Na questão numérica, temos o repetitivo número 7, sob o qual está a série de visões e de repetições dos acontecimentos no livro. Também tem as cores, que estão presentes nos cavalos, nas roupas da grande prostituta e no próprio dragão.

Além disso, em relação aos animais, que são representações essenciais no livro, vemos o cordeiro, a serpente, o dragão e outros. Aqui, precisamos considerar

⁵³ PEIXOTO, Western Clay. Resistir pela reapropriação dos símbolos. In: *Estudos Bíblicos*, n 61, 1999, p. 45.

⁵⁴ PEIXOTO, 1999, p. 45.

⁵⁵ FILHO, 1993, p. 236: O livro foi escrito para ser lido para a comunidade (Ap 1.3; 2.7a, 11a, 17a, 29; 3.6, 13, 22) no contexto litúrgico.

também o hibridismo e as transições de humano/animal, como o cordeiro e o dragão que têm aparência animal, mas os atos são humanos.

Outra faceta da linguagem ocorre no campo cósmico, quando o trovão, terremotos e relâmpagos, que são fenômenos naturais, designam a presença de Deus. O emblemático dragão que arrasta com sua cauda um terço das estrelas do céu (12.4). Ou ainda, quando as sete estrelas são descritas como os sete anjos da igreja (1.20).⁵⁶

Os símbolos, de um modo geral, integram uma pessoa ao seu grupo, orientando o pensar, o fazer e a linguagem. Um sistema simbólico fornece uma identidade a um grupo. Assim, o choque cultural do império e do visionário é também um confronto de símbolos, pois todo o confronto social tem um confronto social no plano de fundo.⁵⁷

João, o visionário, não faz questão de esconder seu nome, sua identidade, possivelmente porque não lhe interessa comunicar um conhecimento esotérico. Mas, segundo Fiorenza⁵⁸, pretende uma exortação profética às sete igrejas da Ásia Menor, demonstrando que conhecia muito bem as tradições proféticas-apocalípticas. Para efetivar a exortação, a linguagem aproxima e faz de João e sua comunidade —companheiros de sofrimento. João considera a comunidade na mesma situação que ele, ou pelo menos a coloca como se estivesse reforçando o contexto de marginalização e opressão. A esse respeito, Nogueira afirma que:

Nesta sua auto-apresentação João dá pistas de como sua atuação e sua mensagem devem ser entendidas. Ele se apresenta como companheiro de suas comunidades -na tribulação, na realeza e na perseverança em Jesus. Se entendermos em que termos ele se refere à sua tribulação, poderíamos talvez entender também um pouco sobre a realidade de seus leitores, já que seus -companheiros, ou seja, gente que tem coisa em comum. [...] Em Ap 7.14 a palavra tribulação está relacionada diretamente ao martírio dos justos. A ligação entre essas três palavras: tribulação, perseverança e reino não deixa dúvida quanto ao caráter escatológico do sofrimento.⁵⁹

⁵⁶ ARENS K., Eduardo; DIAZ MATEOS, Manuel. *O apocalipse: a força da esperança-estudo, leitura e comentário*. Tradução de Mario Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2004, p. 41.

⁵⁷ MIRANDA, 2006, p. 33.

⁵⁸ FIORENZA, Elizabeth S. *Apocalipsis – visión de um mundo justo*. Espanha: Editorial Verbo Divino, 1997, p. 73.

⁵⁹ NOGUEIRA, Paulo. *A realização da justiça de Deus a história – algumas considerações sobre a tradição da inversão escatológica no Ap 18*. In: Ribla, 1992, 11.

Nesta perspectiva, o visionário tem na linguagem uma ferramenta fundamental e principal de persuasão. Sobre a força e o poder dessa linguagem Fiorenza conclui que,

La fuerza de lasimbolizaciónmitológica y del mundo de visiones delApocalipsis no reside, pues, ni em surazonamiento teológico ni em suinformación histórica, sino em el poder evocativo y persuasivo de su lenguaje simbólico, que impulsiiona a laparticipación imaginativa. Lasimágenes polivalentes y los símbolos abiertosdelApocalipsisprovocan emociones, sentimientos y convicciones que no pueden (nideberían) ser plenamente conceptualizados. Los intentos de formular lasimágenes y las metáforas delApocalipsis mediante um lenguaje proposicional, lógico y factual acabanprivando-las de su poder de persuasión.⁶⁰

Nesse sentido, a língua é sim essa ferramenta de persuasão e criação de mundo. Mikhail Bakhtin (2011) considera que a linguagem é constituída por enunciados orais. Assim, não adota o modelo primário comunicacional, entre emissor – mensagem - destinatário, mas o desafia e trata ambas as extremidades do processo como aqueles que respondem.

Para ele —toda compreensão plena real é ativamente responsiva e não é senão uma fase inicial preparatória da resposta⁶¹. De maneira que —todo falante é por si mesmo um respondente em maior ou menor grau, isso por que:

ele não é o primeiro falante [...] e pressupõe não só a existência do sistema da língua que usa, mas também de alguns enunciados antecedentes [...] com os quais o seu enunciado entra nesta ou naquelas relações [...] cada enunciado é um elo na corrente complexamente organizada de outros enunciados.⁶²

O dialogismo, conceito de Bakhtin, nos auxilia na compreensão de que ideias não são simplesmente copiadas ou citadas, mas que os discursos são formados e formam um campo da comunicação. Segundo o autor, nós não aprendemos a linguagem por orações isoladas, mas por meio dos gêneros do discurso⁶³.

⁶⁰ FIORENZA, 2010, p. 52.

⁶¹ BAKHTIN, 2011, p.272.

⁶² BAKHTIN, 2011, p. 272.

⁶³ BAKHTIN, 2011, p. 272.

Em suma, o ser humano, enquanto –respondente| dialoga com enunciados anteriores, enunciados que são formatados através de imagens mentais por meio da interpretação ou da releitura particular de tais imagens culturais. Para Nogueira⁶⁴,

O texto do passado só é profundo se estiver enraizado em uma historicidade que lhe é anterior e na cultura popular. Trata-se de um primeiro momento de dialogismo e de distanciamento. Da mesma forma, esta obra só será compreendida em diálogo com outra cultura, em outra temporalidade. Esta ênfase de Bakhtin no longo tempo fundamenta a ideia da literatura como relação social. É a cultura como produção da sociedade que está em jogo e não o gênio ou talento do artista. O tempo da sociedade é mais longo que o tempo da vida do autor. (NOGUEIRA, 2012, p. 20)

A criação de imagens mentais ou da cultura estão intrinsecamente ligadas a linguagem. Ligado a isso está o mundo em que João é intrometido. Não estabelecemos novos enunciados a partir de um *não-lugar*, mas o contexto, a cultura e a linguagem de João são componentes básicos na construção de um novo mundo. Este aspecto demonstra que, o mundo construído pelo visionário é uma resposta ao mundo real, que ele vive e se opõe.

O significado gerado por meio das representações é o promotor de sentido a existência e a experiência do ser humano. Os sistemas simbólicos criam possibilidades a respeito daquilo que se pode ou não ser. A representação, essencialmente um processo da cultura, demarca as identidades individuais e coletivas, baseando as respostas para as questões de existência, como quem sou? Quem quero ser?⁶⁵

A linguagem é o elemento central para produção de representações e, assim, de um sistema de significação. Por meio dela fica evidente o significado como o orientador do desenvolvimento do ser humano e da direção de seu desejo. A identidade, dessa forma, é —moldada e orientada externamente, como um efeito do significante e da articulação do desejo⁶⁶. Nessa perspectiva, o sentimento de identidade nasce a partir da visão exterior que temos de nós mesmo. Por isso, utilizamos as metáforas para falar de coisas em razão de outras, intencionando que essa substituição tenha sentido e, mais ainda, gere sentido.

⁶⁴ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Hermenêutica da recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo. In: *Estudos de Religião*, v. 26, n. 42, 15-31, jan./jun. 2012.

⁶⁵ WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da [org]. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 17.

⁶⁶ WOODWARD, 2007, p. 63.

1.3.1. Metáfora

A criação de mundo por meio da linguagem, mais especificamente da linguagem simbólica, é o que Marcel Danesi (2004) trabalha na obra *-Metáfora, pensamento y lenguajell*, abordando diferentes teorias de diferentes áreas do saber a respeito dos três elementos que dão título à sua obra. Considerando a linguagem metafórica do Apocalipse, elencaremos alguns conceitos importantes que Danesi propõe.

A capacidade de falar, de criar um vocabulário é considerada uma das características que distingue o homem dos animais. O uso da terminologia *‘_sapiente’* para o ser humano está nessa direção, aquele que conhece. Nesse sentido, surge o questionamento: porque a sabedoria está relacionada com a fala?

Danesi trata esse questionamento como central nas ciências humanas. Sua abordagem se constitui na ligação entre *‘_palavra’* e *‘_mente’* na Antiguidade. Não havia distinção entre esses termos, assim a capacidade de falar era percebida, também como a capacidade de pensar, reconhecer, argumentar e refletir. A palavra *‘_logos’* estava tanto para a atividade de falar como para a de pensar.⁶⁷

Na década de 70 esse debate foi realizado de forma mais intensa, evidenciando que a ligação entre linguagem e mente não está silenciada. A metáfora tradicionalmente é pensada como semelhança, mas este debate suscita o pensamento tradicional como sendo uma pista no funcionamento da mente. Considerando a mente humana um —dispositivo metafóricoll, assim:

a expressão *‘_você é um tigre’* não constitui uma simples "escolha retórica" ou "decorativa" para dizer que você é cruel, mas sim revela uma forma predominante de pensamento não só no estilo poético, mas também - significativamente – nas conversas do cotidiano.⁶⁸

A partir desta nova perspectiva, o fio condutor desta pesquisa é a noção de metáfora que excede a figura retórica, sendo um fenômeno que nos oferece um caminho para a mente humana. Talvez aqui se encaixe o versículo bíblico, —[...] porque a boca fala o que transborda do coração⁶⁹. Sendo o coração uma referência a mente, então, realmente, não há como dissociar fala e pensamento.

⁶⁷ DANESI, 2004, p. 11.

⁶⁸ DANESI, 2004, p. 11.

⁶⁹ A Bíblia: Novo Testamento. 2015, Mt 12.34b

Diante desse fio condutor, há uma insatisfação quando se limita a metáfora as interpretações puramente literais e convencionais, principalmente pelos estudos realizados nos anos 70, 80 e 90, que demonstraram, de forma relevante,

que a metaforização é um fenômeno dominante do ponto de vista cognitivo e, o que é ainda mais, que a própria verbalização - isto é, a representação verbal de um conteúdo - não é mais do que uma estratégia de sinal que permite estruturas de "organização" expressões associativas-metafóricas que mantêm pensamento, transformando em estruturas lineares "externas", para que possam ser expressas fonicamente (ou ortograficamente, conforme o caso).⁷⁰

A linguagem tomada como puramente figurativa tornou-se um argumento para as disciplinas que tem como objeto a mente humana. Agora, como essa nova abordagem se estabelece diante do estudo bíblico, é uma questão importante, que tentaremos responder de forma breve, para subsidiar nossa pesquisa e alicerçar os conceitos para o último capítulo.

Os autores István Czachesz e Risto Uro, na obra *__Mind, Morality, and Magic: Cognitive Science Approaches in Biblical Studies'*, abordam a ciência cognitiva da religião que, aliados a perspectiva da metáfora abordada por Danesi, consideramos de fundamental relevância para a aplicação do conceito do abjeto e, também, para respondermos a questão indicada no parágrafo anterior.

A abordagem metafórica indicada por Danesi, situa a metáfora como um fenômeno cognitivo. A partir deste ponto, introduzimos o conceito de ciência cognitiva da religião, que Czachesz e Uro afirmam ser uma -nova alternativa para pesquisadores da bíblia que procuram *insights* sobre textos antigos e em práticas e crenças religiosas que moldaram esses textos⁷¹.

Assim, por meio da interdisciplinaridade, a Ciência Cognitiva da Religião, procura explicar crenças e práticas religiosas, utilizando as áreas de conhecimento de estudo da mente humana. Evidencia-se, assim, os -padrões recorrentes no pensamento ou imaginário e comportamento religioso e em estruturas cognitivas que limitam os fenômenos religiosos através do tempo e do espaço⁷².

⁷⁰ DANESI, 2004, p. 12 e 13.

⁷¹ CZACHESZ, István; URO, Risto [Org.]. *Mind, Morality, and Magic: Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*. Durham: Acumen, 2013, p. 1. Tradução de Carlos Eduardo Araújo Mattos, realizada para uma aula do Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira, no Programa de Pós-Graduação de Ciências da Religião (UMESP).

⁷² CZACHESZ, István; URO, Risto, 2013, p. 2.

Neste sentido, entendemos que a metáfora apresenta não só uma imagem, ou uma linguagem figurativa, mas todo um pensamento que constitui aquele que fala. A metáfora cria processos através de uma associação baseada no sentido. Ela circula no ambiente da abstração, tornando-a apreensível. Torna possível compreender concretamente os conceitos abstratos.⁷³

Ademais, Danesi engloba o conceito de metáfora conceitual, que também permite a observação de como o pensamento concreto é transformado, por meio da imaginação, em categorias de pensamentos. Por isso, cada idioma tem expressões tão específicas e relacionadas à experiência da comunidade local. Por meio destas expressões existe uma reflexão sobre o passado. O costume nos inclina para certos esquemas metafóricos-narrativos, típicos da cultura do falante.⁷⁴

O abjeto se alia a esses conceitos e é evidenciado pela linguagem metafórica, dada a sua atividade cognitiva, i.e., um relacionamento com uma fronteira. Neste não se tem um objeto específico, mas o objeto se torna um abjeto a partir da construção da identidade, do mundo e da sociedade em que está inserido. O abjeto tem esse perfil social, daquilo que é repulsivo e desejável. Algo que questiona a ordem, o sistema, o padrão de convívio, de aceitável, de certo e de errado. Para Kristeva, o abjeto é formado a partir do próprio sujeito, do —eull, do ego, ou até mesmo do superego.

A abjeção, por um lado, é nomeada, visando assegurar a mesmice individual e coletiva; por outro, é agente produtor de transformação e permeabilidade. Consideramos que ao relacionarmos a literatura apocalíptica, o contexto histórico-social de visionário e sua linguagem, temos os elementos ideais que funcionam como uma ferramenta para construção de mundo. Esta relação cria novas realidades que contrapõem a realidade vigente, a qual o visionário se opõe e objetiva que sua audiência se oponha também.

O relato do visionário molda e estrutura o texto, o qual oferece elementos visuais que convidam a audiência, a visualizar e atualizar as imagens que compõem o mundo⁷⁵. Assim, as imagens utilizadas na construção de mundo são as mesmas do mundo negado pelo profeta. Ecoa, assim, símbolos da profecia verotestamentaria

⁷³ DANESI, 2004, p. 37.

⁷⁴ DANESI, 2004, p. 39.

⁷⁵ HUBER, Lynn R. *Thinking and seeing with womann in Revelation*. New York: Bloomsbury, 2013, p. 5.

e dos apocalípticos judaicos. A revelação cria um mundo em que a audiência é convidada a se mover e, conseqüentemente, também é moldada.

Neste capítulo, intentamos situar o livro do Apocalipse de João de maneira a basear nossa abordagem pelo conceito do Abjeto. Passaremos ao próximo capítulo, onde especificamente analisaremos os capítulos 17 e 18 do livro em questão. Nossa entrada não se dará pelo método histórico-crítico de maneira a não limitar o significado do texto somente do seu contexto histórico.

No entanto, nossa perspectiva não é decodificar os símbolos do Apocalipse; antes, aceitarmos o convite do visionário a vermos juntamente com ele, ou pelo menos tentar. Além disso, nos propomos a não parar diante das limitações dadas pelo contexto, mas por meio do contexto, da cultura e da linguagem, permitir que as imagens ganhem maior espaço e protagonismo, a fim de entrarmos no mundo disposto na revelação de João.

CAPÍTULO 2

UMA PROSTITUTA, UMA CIDADE

Neste capítulo, analisaremos os capítulos 17 e 18 do Apocalipse, com o intuito de descrever as imagens, juntamente com seus detalhes, repetições e violência. A proposta é realizar uma exegese que se aproprie dos elementos visuais que João narra para a comunidade. Avançando além do padrão exegético histórico- crítico e privilegiando as metáforas e as imagens, considerando que o exagero e o monstruoso estão presentes no desenrolar do texto em questão.

2.1. Considerações preliminares

No livro do Apocalipse encontramos ciclos de visões e acontecimentos relacionados ao número 7, (igrejas, selos, trombetas e taças); essas ocorrências estão dispostas como um espiral, parecendo não ter fim. Quando um determinado ciclo aparentemente sinaliza o fim, este nos lança para o início novamente.

A parte final do apocalipse, iniciada pelo derramamento da sétima taça, de fato nos leva ao final da trama de João. De acordo com José Adriano, de Ap 16.17 a 20.15 há duas sessões negativas, ou seja, onde —o juízo de Deus atinge seu clímax com a sétima taça (Γέγονεν, 16.17), pois Deus julgou a grande meretriz (19.1-2) que é o final de sua ira (16.17-19-17). Daí para a frente apresenta a sua utopia, a nova Jerusalém (21.1-22.9)⁷⁶.

Para situar, os capítulos 17 e 18 estão no final de um ciclo. O anjo que derrama a última taça é o mesmo que conduz João a ver a Grande Prostituta e o monstro. O outro é o anjo que mostra o julgamento dela, mas no momento cabe localizarmos os capítulos pesquisados dentro do livro do Apocalipse.

⁷⁶ FILHO, 1993, p. 80: realiza uma estrutura própria, com base em Pringent e Lambrecht.

2.1.1. Estrutura

Para compreender o contexto maior em que nosso texto está inserido, fazemos uso da estrutura do livro do Apocalipse conjugada por Filho⁷⁷:

I. Apocalipse 1.1 – 3.22

- A. *Prólogo (1.1-3)*
- B. *Os destinatários (1.4-8)*
- C. *A primeira visão (1.9-20)*
- D. *Cartas às sete igrejas (2.1-3.22)*

II. Apocalipse 4.1 - 22.9

- A. *Visão introdutória do livro (4-5)*
 - 1. O que está assentado no trono (4)
 - 2. O cordeiro recebe o livro selado com os sete selos (5)
- B. *Os primeiros seis selos (6-7)*
 - 1. a – os primeiros quatro selos (6.1-8)
 - b – o quinto selo (6.9 – 11)
 - c – o sexto selo (6.12 – 17)
 - 2. Intercalação: os que foram selados na terra; os mártires no céu (7)
- C. *O sétimo selo e as trombetas*

Introdução

- 1. O sétimo selo (8.1)
- 2. Os setes anjos recebendo as sete trombetas (8.2)
- 3. As orações dos santos no céu (8.3-5)
- 4. Os anjos preparam para tocar as trombetas (8.6)

As primeiras seis trombetas (8.7 – 11.14)

- 1. a. As primeiras quatro trombetas (8.7-12), mais Ap 8.13 (anúncio de ai pelo água)
- b. A quinta trombeta (9.1-11), mais Ap 9.12 (o primeiro ai passou, ainda restam dois)

⁷⁷ FILHO, 1993, p. 71.

c. A sexta trombeta (9.13-21)

2. Intercalação: o pequeno livro, as duas testemunhas, mais Ap 11.14 (o segundo ai passou, logo vem o terceiro) (10.1-11.14)

D. A sétima trombeta e as taças (11.15-22.9).

Introdução (11.15-16.1)

1. A sétima trombeta (11.15-19)

Intercalação: A mulher e a criança, o dragão satanás (12)

As duas bestas (13)

Três visões (14)

2. Sete anjos com sete pragas (15.1)

3. A canção dos vitoriosos (15.2-4)

4. Os anjos recebendo sete taças (15.5-8)

5. Aos anjos é ordenado derramar suas taças (16.1)

As primeiras seis taças

1. a. As primeiras quatro taças (16.2-9)

b. A quinta taça (16.12-16)

2. Veja intercalação em (12-14)

A sétima taça e a consumação (16.17-22.9)

1. Babilônia (16.17-19.10)

a. A sétima taça (16.17-21)

b. O anjo interprete (meretriz, besta, águas) (17.1-18)

c. A queda de Babilônia (visões e audições) (18.1-24)

d. A queda de Babilônia (celebração no céu) (19.1-8)

e. O anjo e o vidente (19.9-10)

2. Julgamento final (19.11-20.15)

a. As duas bestas (a vinda de Cristo) (19.11-21)

b. O dragão satanás (milênio) (20.1-10)

c. Os mortos (julgamento – trono) (20.11-15)

3. A Nova Jerusalém (21.1-22.9)

a. Nova Criação e descida da Nova Jerusalém (21.1-8)

b. O anjo interprete (21.9-22.9)

III. Conclusão – Apocalipse 22.10-21

Filho⁷⁸ afirma que desde o início da revelação do livro até as taças há uma recapitulação sobre o mesmo modelo de eventos escatológicos, de tal forma que o ciclo seguinte de visões auxilia a entender o ciclo anterior, como uma forma de complementação.

Sobre isso, Nogueira (2008) afirma que —quando a narrativa está por terminar ela abre uma nova seção, quando esperamos o desfecho, vem uma nova cena. Alguns especialistas ficam constrangidos com este final sem fim do Apocalipse!⁷⁹. Nesse aspecto, percebemos que as relações e paralelismo são constantes no livro, a utilização de imagens e símbolos auxilia João nesse jogo, ou literalmente nessa trama.

Assim, ambos os capítulos estão situados no bloco do julgamento da grande prostituta, iniciado em Ap 16.19, quando Deus se lembra da grande Babilônia,

Então a grande cidade foi dividida em três partes, e todas as cidades dos povos caíram. A grande Babilônia foi lembrada diante de Deus, para que ele lhe desse a taça do vinho do furor de sua ira.⁸⁰

O julgamento é um componente do juízo anunciado pelos acontecimentos decorrentes do derramar da sétima taça. O v. 19, do capítulo 16, introduz o bloco de julgamento, do qual analisaremos os capítulos 17 e 18. Este anuncia que Babilônia foi lembrada por Deus e seus atos não ficarão impunes, pois reservada está para a grande cidade uma taça especial, julgamento e destruição. Seus atos não passam despercebidos, antes são lembrados de maneira específica.

O capítulo 17 está contido neste bloco, pois cumpre o intuito de evidenciar quem é a grande prostituta, como ela se porta e quem está com ela. Assim, os acontecimentos narrados nos capítulos 17 e 18 são recorrentes deste pré-anúncio do capítulo 16. O anjo que derrama a última taça é o mesmo que conduz João a ver a grande prostituta (17.1) e o monstro.

⁷⁸ FILHO, José A. *Caos e recriação do cosmos: a percepção do Apocalipse de João*. Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana, Petrópolis, n. 34, 1999, p.100.

⁷⁹ NOGUEIRA, Paulo. *O que é apocalipse*. São Paulo: Brasiliense, 2008, p. 103.

⁸⁰ Apocalipse 16.19.

2.1.2. Mulher: prostituta e cidade

Segundo as considerações preliminares, cabe abordarmos a situação da metáfora feminina como prostituta e cidade. Embora a última taça pareça nos conduzir ao grande final da trajetória que João percorre, ela nos lança a um novo elemento: a utilização da metáfora mulher/cidade, retratando o contexto que o profeta está inserindo e tornando esse domínio conceitual uma grande profecia para Roma e àqueles que se unem a ela.

É importante considerar que João constrói um mundo que contrapõe o mundo real em que está vivendo. Os elementos conceituais deveriam ser de conhecimento de sua comunidade, possivelmente por isso contém muitos elementos judaicos e da ideologia imperial. Sobre ideologia imperial consideramos um sistema de discurso que sustentava o império, como o culto ao imperador e a pax romana.

João realiza essa construção de mundo por meio de uma retórica de oposição, que envolve o uso de imagens femininas apontando uma identidade para as comunidades. Essas imagens se encontram como uma resposta negativa aos poderes que desafiam o divino.

A mulher não é a metáfora somente dos capítulos 17 e 18. O livro do Apocalipse se estabelece sobre quatro mulheres, para designar temas centrais em sua revelação. Elas são contrapostas entre si, nas suas funções negativas e positivas⁸¹. São elas: a mulher adúltera (ap. 2.20), a mulher mãe (Ap 12), a mulher prostituta (Ap 17) e a mulher noiva (Ap 21). Uma é antítese da outra, pois a tarefa da mulher mãe seria gerar vida, enquanto a mulher prostituta tem a missão de tirá-la.⁸²

A figura da prostituta evoca numerosos textos proféticos do Antigo Testamento, como: Israel (Os 5.3), Jerusalém (Is 1.21; Ez 16.15ss; 21.1ss), Tiro (Is 23.16ss) e Nínive (Hb 3.4), onde são expressamente designados como prostituta por causa de sua infidelidade ao único Deus. Por tanto, a imagem pertence a textos proféticos, que segundo Prigent nos coloca frente a um simbolismo profético, de maneira que o visionário argumenta que a autoridade exercida por Roma no mundo está sobre todos os reinos, não há nenhum que escape a sua soberania diabólica.⁸³

⁸¹ A definição do que é positivo e negativo está intrinsecamente ligada a definição de identidade proposta pelo livro do Apocalipse, não intencionamos com isso discutir gênero, mas enfatizar que essas mulheres são opostas uma a outra.

⁸² MIRANDA, 2006, p. 86.

⁸³ PRIGENT, 2002, p. 300/301.

Ao analisar as quatro mulheres utilizadas por João, Duff alega que o profeta usa um tipo de comentário implícito, especialmente nos muitos exemplos de homologia e ironia, para caracterizar a figura feminina em sua narrativa. De maneira que se configura um par de mulheres em oposição ao outro, a mulher do capítulo 12 e a noiva contra Jezebel e Babilônia.⁸⁴

De uma forma geral, as três mulheres apresentam características especiais que apontam para a figura de Babilônia. Uma das figuras (a mulher sem nome do capítulo 12) está em oposição primária a Babilônia, Jerusalém está em oposição secundária e em terceiro Jezebel está em uma relação de equivalência com Babilônia. Um relacionamento de oposição secundário também existe entre Jezebel e as figuras femininas positivas. Todas estas relações, seja de oposição ou equivalência, serve aos interesses da retórica de João, isto é, a sua estratégia de acusar indiretamente o seu rival de atos monstruosos.⁸⁵

O domínio conceitual da mulher é para organização de um determinado assunto, ou como se imagina um determinado assunto. O assunto não é a mulher literalmente, mas pode ser proteção, cidades ou grupos de pessoas. No contexto romano, inclusive, se utiliza o corpo da mulher para determinadas representações, especialmente a totalidade de uma comunidade.⁸⁶

Os corpos das mulheres são imaginados como recipientes, por causa da proteção que ele gera para o feto, da penetração nas relações sexuais ou nas violações. Por isso, são imaginados também como cidade, pois cidades protegem e são violadas. Além disso, essa relação cognitiva entre mulher e recipiente é evidenciada no mundo antigo, onde vasos eram adornados com rostos femininos.⁸⁷

Assim, a visão do capítulo 17, a primeira que analisaremos, apresenta um novo começo, como nos aponta Mesters⁸⁸, a forma como o visionário estabelece sua narrativa faz parecer que ele não conhecesse o império romano, somente o babilônico. Aqui fica claro o paralelismo entre mulher/cidade, ou seja, Babilônia e Jerusalém são colocadas por João como opostas e duais, de maneira que uma é a presença do bem e a outro do mal, do que é demoníaco.

⁸⁴ DUFF, 2001, p. 83.

⁸⁵ DUFF, 2001, p. 85.

⁸⁶ HUBER, p. 46.

⁸⁷ HUBER, p. 54.

⁸⁸ MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *Apocalipse*. 2ªed. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p. 288.

Em torno desta novidade, que João parece guardar para o final da trama, concentraremos nosso olhar e análise. Tentaremos enxergar a riqueza e os detalhes que essa metáfora gera. Verificar e ver o que a exegese tradicional não se detém. Trabalhar com as imagens não para decodificá-las, mas para evidenciar as abordagens discursivas e conceituais que João lança nessa relação da mulher, da cidade, da ironia, do grotesco, do exagero e da chacota.

2.2. Uma prostituta

A partir da abordagem anteriormente estabelecida, passamos a análise do capítulo 17, estabelecendo como centro a metáfora mulher/cidade. Este capítulo foi introduzido pela sétima taça, o julgamento da grande prostituta que é um componente do juízo (ap. 16.19). Cabe salientar, que não utilizaremos tradução própria, mas a tradução de Paulo Nogueira⁸⁹ que atende nossa proposta de pesquisa e, por entendermos que não poderíamos fazer melhor.

Subdividimos o capítulo 17 em três partes, a fim de analisar melhor como a mulher é composta dentro da estrutura do Apocalipse de João. Sendo:

- a) Ap 17.1-3a: Introdução à visão
- b) Ap 17.3b-6: A visão e a reação de João
- c) Ap 17.7-18: A visão interpretada pelo *angelus interpres*

2.2.1. Introdução à visão (1-3a)

1. Veio, então, um dos sete anjos que tinham as sete taças e falou comigo, dizendo: -Vem, eu te mostrarei o juízo da grande prostituta que está assentada sobre muitas águas;
2. Com ela, os reis da terra se prostituíram e, com o vinho de sua prostituição, os moradores da terra se embriagaramll.
3. E me levou para o deserto em espírito. [...] ⁹⁰

Esses versos introduzem a visão apresentada pelo *angelus interpres*, a indicação de que este é um dos anjos que têm as taças, estabelece a continuidade entre o capítulo anterior e este. Mais ainda, estabelece a continuidade e a ligação da

⁸⁹A Bíblia: *Novo Testamento*. Tradução de Paulo Augusto de Souza Nogueira. São Paulo: Paulinas, 2015.

⁹⁰A Bíblia: *Novo Testamento*. 2015, Ap 17.1-3a.

narrativa como um todo, de maneira que os elementos citados em outros capítulos ganham forma aqui, como o preanúncio do julgamento em Ap 14.8, o monstro em Ap 13, e outros.

A ocorrência da metáfora prostituta/cidade aparece pela primeira vez neste contexto. Como metáforas separadas, elas foram utilizadas pelos profetas verotestamentários. João reúne as duas imagens para intensificar o poder de persuasão da metáfora. Assim como, o objetivo da visão para Mesters é —mostrar como este centro do poder mundial vai ser julgado. [...] Aqui julgamento é sinal de condenação. Trata-se da sentença divina já decretada⁹¹.

O julgamento tão aguardado e anunciado pelo anjo nesse verso é adiado para o capítulo seguinte, em que se torna a questão central da narrativa. O anjo anuncia aquilo que vai mostrar a João, assim como as razões pelas quais a prostituta será julgada. As imagens que explicitam o porquê de seu julgamento são a má conduta sexual e a intoxicação. A figura da mulher, da prostituta que representa uma cidade (17.5,18) foi aplicada pelos profetas a Tiro e Nínive (Is 23; Na 3.4)⁹².

Além deste aspecto, ela é apresentada sentada sobre muitas águas (καθήμενη ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν), numa referência a Jer 51.13, que canta o fim de Babilônia que mora perto das grandes águas. A referência às águas no profeta Jeremias têm relação para a riqueza da cidade, que estava atravessada pelo Eufrates e percorria por numerosos canais.⁹³ O rio como fonte de riqueza talvez não se ligue a Roma, mas a relação da riqueza sim. Também, vemos referência às águas nos oráculos contra Babilônia em Jer 50-51.

O fato de que ela esteja assentada sobre muitas águas pode remeter ao fato de estar entronizada. No verso 15 deste capítulo, a interpretação para muitas águas é como povos e multidões. Aliado a isso, no Antigo Testamento povos e multidões são simbolizados por -muitas águas (Sl 144.7; Is 8.6-7; 17.2-14; 28.17; Jer 47.2). O Sl 29 apresenta o Senhor entronizado por muitas águas.⁹⁴

Assim, essa mulher aparece entronizada sobre o monstro. O fato de estar sentada é importante no texto, pois aparece 4 vezes (vv. 1, 3, 9 e 15). O verso 9 nos auxilia nesta ligação, pois sobre ela estão as sete cabeças, que são sete montanhas ou também sete reis. Nesta perspectiva, Aune indica a existência de moedas

⁹¹ MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *Apocalypse*. 2ª ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

⁹² FILHO, 1993, p. 121; PRIGENT, 2002, p. 300.

⁹³ PRIGENT, 2002, p. 301.

⁹⁴ AUNE, David Edward. *Revelation 17-22*. Nashville: Thomas Nelson, 1997, p. 929.

cunhadas durante o reinado de Nero, que continham a deusa Roma com roupas militares e sentada.⁹⁵

A prática de fornicção com os reis da terra, também, vem da tradição profética. Podemos constatar em Mq 1.7, Na 3.4, 2Rs 9.22 a presença da terminologia prostituição relacionada ao poder e a denúncia contra quem está no poder. Igualmente em Is 23.17, o salário da impureza e prostituição são designações para o comércio realizado. Aqui estão combinadas metáforas de intoxicação e imoralidade sexual, que sugerem vitimização do povo, mediada pelos reis que são quem de fato tem algum ‘privilégio’ na relação com a prostituta.⁹⁶

Após o anúncio, o vidente é então transportado em espírito ao deserto (3a). Esta expressão aparece outras vezes no livro, em Ap 1.10; 4.2 e 21.10. Na primeira vez, João –em espírito recebe a ordem para escrever o que vê às sete igrejas. Já em 4.2 –em espírito é conduzido até o trono para ver o culto celeste, o livro a ser aberto (selado com os sete selos) e o cordeiro. Já no texto que é foco desta pesquisa e em 21.10, o anjo da sétima taça é quem o conduz –em espírito a ver a grande prostituta e a noiva.

O transporte –em espírito é próprio da tradição profética e neste contexto especificamente, do profeta Ezequiel (Ez 2.2; 3,12,14; 8,3; 11,1-24; 37.1; 43.5). Filho (1993) trata a relação entre o transporte de João e do profeta Ezequiel similares, uma vez que em Ap 17.3 João é conduzido para ver o julgamento divino contra Babilônia enquanto Ezequiel, no capítulo 8, testemunha as abominações no templo.⁹⁷

Em contraste com essas passagens e reafirmando a similaridade entre ambos os profetas, em Ap 21.10 João testemunha o advento da noiva, da nova Jerusalém; já Ezequiel testifica a chegada da glória de Deus no novo templo, em Ez 43, 1-6. A inserção do deserto tem ligação com o capítulo 20 do profeta Ezequiel, onde o deserto é lugar de encontro entre Javé e Israel culpado por suas abominações (Ez 20.7-9), imoralidade (20.30) e idolatria (20.31).

A condução do visionário ao deserto é para ver o julgamento da grande prostituta, enquanto que em Ezequiel para ver o julgamento de Israel. Assim, em Ap 17.3, o deserto rompe com a figura de um lugar de refúgio elucidada em Ap 12.6-14.

⁹⁵ AUNE, 1997, p. 930.

⁹⁶ AUNE, 1997, p. 931.

⁹⁷ FILHO, 1993, p. 123.

Este trecho demonstra caracteristicamente um lugar de julgamento, de uma prostituta, mais tarde identificada como Babilônia, a grande; e não de Israel. Filho afirma o seguinte,

Da mesma maneira como o deserto foi o lugar onde a infidelidade de Israel foi revelada e é o lugar onde Javé ameaça julgar a infidelidade dos exilados (20,35-36), este agora é o lugar onde as ofensas da prostituta são julgadas (Ap 16.19; 17,16).⁹⁸

Outra relação que torna o deserto palco do pronunciamento do juízo da grande prostituta refere-se ao fato de ser um local frequentado pelos demônios. Assim como, também se relaciona com as profecias da queda de Babilônia em Isaías 12, a profecia de que ela se tornaria um deserto (Isaías 13.21; 14.23)⁹⁹ e o julgamento profetizando que ela será desolada (Ap. 18.22).

2.2.2 A visão e a reação de João (3b-6)

3. [...] Vi uma mulher assentada sobre um monstro escarlate, cheio de nomes de blasfêmia, tendo sete cabeças e dez chifres.
4. A mulher estava vestida de púrpura e escarlate, adornada com ouro, pedra preciosa e pérolas, tendo em sua mão uma taça dourada, cheia de abominações e das impurezas de sua prostituição.
5. Sobre sua testa estava escrito um nome, um mistério: Babilônia, a grande, a mãe das prostitutas e das abominações da terra.
6. Vi a mulher bêbada com o sangue dos santos e com o sangue das testemunhas de Jesus. E, vendo-a, me admirei com grande admiração.¹⁰⁰

No v. 3 o visionário descreve o monstro e a mulher de forma que convida o leitor a ver junto com ele. São descritos com uma composição extravagante, primeiramente o estar assentada sobre o monstro (καθημένην ἐπὶ θηπίον) evoca outros textos, que anteriormente o visionário narrou. Este oferece uma imagem descritiva do relacionamento mulher vs. monstro. Em Ap 6.2,3,5 e 8, os quatro cavalos são descritos com alguém que assenta sobre eles; 9.17, os cavalos da sexta trombeta têm igualmente quem se assenta sobre eles; e, o Cristo se assenta sobre o cavalo branco em 19.11.

⁹⁸ FILHO, 1993, p. 125.

⁹⁹ PRINGENT, 2002, p. 301.

¹⁰⁰ A Bíblia: *Novo Testamento*. 2015, Ap 17.3b-6.

O monstro tem características que remetem ao dragão (Ap 12.3) e ao primeiro monstro (Ap 13.1),

Foi visto outro sinal no céu: e eis um grande dragão vermelho que tem sete cabeças e dez chifres. Sobre as cabeças tem sete diademas.¹⁰¹

Vi, então, um monstro subir do mar, tendo dez chifres e sete cabeças. Sobre seus chifres, dez diademas, e sobre suas cabeças, nomes de blasfêmia.¹⁰²

O monstro tem cor escarlate (κόκκινον), a mesma cor da roupa que a prostituta estava vestindo (κόκκινον); também o dragão, em 12.3, tem a cor vermelha (πυρρόρ), que segundo José Adriano é —próximo a escarlate!¹⁰³. A cor alude a autoridade, poder e riqueza, em Mt 27.28 vemos a alusão a essa realidade. Além disso, a associação fica evidente quando vemos que a grande prostituta está vestida da mesma cor e que aparece na relação de bens e riquezas da cidade (18.12).

Outra característica do monstro consiste em estar cheio de nomes de blasfêmia, o primeiro monstro tem essa característica marcante (Ap 13.1,5 e 6). Em Ap 16.21 a blasfêmia é uma reação humana contra Deus e une mais uma vez o monstro à prostituta¹⁰⁴. Essa ligação fica evidente, pois a prostituta traz um nome —Babilônia, a grande, a mãe das prostitutas e das abominações da terral, da mesma forma que o monstro está cheio de nomes, a prostituta também está.

As cabeças e os chifres do monstro, outra característica, relaciona o dragão e o primeiro monstro, como vimos na comparação dos versos acima. São essas características que de fato unem esses três monstros. Ao que parece, também liga à prostituta, de maneira oposta e irônica. Primeiro, pois o monstro se apresenta como montaria para a prostituta, o verso 9 descreve as sete cabeças como sete montes nos quais ela está assentada. Depois, este relacionamento se torna hostil. O verso 16 narra que os dez chifres odiarão a mulher, evocando o profeta Ezequiel (16.39; 23.29).

Nesta perspectiva, vemos a mulher também e suas características provocativas. João enfatiza no v. 4 como ela está vestida e a taça na sua mão. É possível relacionar os detalhes de sua vestimenta com a lista de bens da grande

¹⁰¹A Bíblia: Novo Testamento. 2015, Ap 12.3.

¹⁰²A Bíblia: Novo Testamento. 2015, Ap 13.1.

¹⁰³FILHO, 1993, p. 126.

¹⁰⁴FILHO, 1993, p. 126.

cidade em Ap 18.12. Assim como os mercadores em seu lamento (Ap 18.16), também repetem a descrição de suas vestimentas e adornos.

O conceito, prostituta, implica um apetite e uma ganância sexual não controlada, que Huber (2013) afirma ser evidenciado na grande prostituta por meio de roupas excessivas. Ela não usa apenas roxo, mas roxo e escarlate. De igual forma, ela não usa somente ouro, mas ouro, pedras preciosas e pérola. Nesta concepção, a associação da mulher/cidade implica que seu ouro, suas pedras preciosas e suas pérolas foram pagas pelos seus clientes, os reis da terra, em troca de seus favores sexuais.¹⁰⁵

A aliança entre a prostituta e os reis da terra (v. 2) demonstra o desejo inextinguível da cidade por mais riquezas e mais poder, nem que para isso tenha que perder toda sua honra. Mesmo que suas vestimentas sugiram o amor ao luxo e às riquezas, no contexto cultural romano, Huber¹⁰⁶ enfatiza que o conceito, prostituta, sugere sujeira e impureza. Os romanos pensavam em genitálias em relação à sujeira, conseqüentemente a prática habitual da prostituta envolve genitálias, que por sua vez envolve sujeira, impureza e fedor.

Assim, ao utilizar a metáfora da prostituta, João está abordando os temas de troca de honra, comportamento excessivo e sujeira. Destarte as mulheres imperiais desempenhavam um papel importante na propaganda social, usadas para medir a saúde moral do império¹⁰⁷. João, então, utiliza a metáfora da mulher para evidenciar a qualidade moral do império. Ele imagina a queda de Roma, personificada como mulher, e pretende levar sua audiência a construir uma identidade além da prostituta e seus excessos.¹⁰⁸

João aproveita a associação entre prostituição e impureza, para caracterizar a taça que está na mão da mulher, a qual está cheia de abominações e impurezas de sua prostituição. Se ela, de alguma maneira, parecer sedutora e convincente, João transformou qualquer atração em repulsa. A taça em sua mão é um destaque e um elemento que agrava o caráter grotesco da prostituta. Sobre a taça Filho comenta,

Em 16.19 será dada a Babilônia beber a ira de Deus (14.10), mas em 17,4 a prostituta sustenta a taça da qual outros bebem (14,8; 17,2). Ap 18.6 assinala as duas dimensões acima: Babilônia que bebe e a

¹⁰⁵ HUBER, 2013, p. 65.

¹⁰⁶ HUBER, 2013, p. 65.

¹⁰⁷ HUBER, 2013, p. 68.

¹⁰⁸ HUBER, 2013, p. 68.

prostituta que oferece a bebida, numa reversão irônica onde Babilônia bebe da sua própria taça.¹⁰⁹

A referência da taça está relacionada à influência do profeta Jeremias, em 51.7, quando Babilônia é descrita como uma taça de ouro nas mãos de Javé para servir de instrumento de sua vingança. Assim, a taça na mão da prostituta é utilizada para embriagar os moradores da terra. Contido na taça estão as abominações e as impurezas de sua prostituição. Ela enche a taça com os componentes de sua imoralidade sexual.

O verso 5 exibe a identidade da mulher, essa identidade funciona como mais um adjetivo negativo à mulher. Salientando que o termo negativo está relacionado com a intensão de João, não é objetivo, desta pesquisa, estabelecer se João está ou não correto, mas evidenciar a criação de identidade por meio da metáfora da mulher/cidade.

O anjo descreve que sobre sua testa existia um nome e relaciona isso a um mistério. O mistério da mulher é expresso por sua identidade, —Babilônia, a grande, a mãe das prostitutas e das abominações na terrall. Huber¹¹⁰ esclarece que quando o anjo descreve a mulher, principalmente sua relação sem seletividade com todos os habitantes da terra e o termo utilizado para se referir a ela (pornēs/ πόρνῆρ), evidencia que essa mulher não é uma prostituta, mas é uma puta’.

A autora considera que João pretende destacar os aspectos negativos dentro da compreensão romana do termo πόρνῆρ, incluindo desprezo, excesso e sujeira. A lista de clientes dessa prostituta que está disponível para os reis da terra, pinta uma imagem da prostituta de celeiro ou caminhante de rua, ao invés de uma prostituta da corte e da nobreza, que teria relações seletivas e relativamente estáveis com os homens. Assim como, o nome sobre sua testa evoca o escravo tatuado do comércio sexual romano.¹¹¹

Roma em Ap 13 apareceu como monstro, aqui como a mãe das prostitutas. Mesters destaca que essa confluência entre mãe e cidade, apontada no verso 5, transparece como contradição existente no centro do poder. Uma vez que, de um lado, está a concentração de poder, o acúmulo de riquezas, visto os adornos da prostituta. De outro, a mãe das prostitutas, que —pretende ser deusa-mãe do mundo,

¹⁰⁹ FILHO, 1993, p. 129.

¹¹⁰ HUBER, 2013, p. 61.

¹¹¹ HUBER, 2013, p. 61.

na realidade não passa de mãe das prostituições e abominações da terra. Este nome esconde e revela a verdadeira identidade, o mistério, desta Cidade- prostituta¹¹².

Em outras palavras, a narrativa conta com a ironia de que a audiência é levada a imaginar uma mulher no estrato mais baixo da hierarquia social e, ao mesmo tempo, ela se veste com roupas imperiais e se relaciona com reis poderosos. O nome na frente no Apocalipse é para a identificação daqueles que estão com Deus (7.3; 9,4; 14,1; 22,4) ou com o monstro (13.16; 14.9; 20.4), ambos identificam seus fiéis os marcando. José Adriano¹¹³ afirma que a palavra nome (ὄνομα) aparece trinta e sete vezes no livro e em algumas dessas vezes está associada à palavra testa (μέηυτρον).

O nome gravado na testa, na frente, designa que além de prostituta, essa mulher é uma prostituta do tipo mais degradado, uma escrava tatuada. Aune comenta que os gregos conceberam vários reis da Babilônia como pessoas efeminadas, que viviam como mulheres, inclusive utilizavam vestimentas femininas como vestidos, maquiagens, jóias e, por isso, eram considerados um exemplo negativo de vida.¹¹⁴

Sobre essa marcação e a pertença a alguém, o verso que ilumina essa condição da mulher e a estratégia conceitual de João, se encontra em Ap 3.12. Quando o visionário escreve à Igreja de Filadélfia, o prêmio ao que vencer é a transformação em coluna do templo e a marcação nele do nome de Deus e o nome de sua cidade, a saber: Nova Jerusalém. Neste trecho fica claro o paralelismo entre as duas cidades, Nova Jerusalém e Babilônia.

Agora, a palavra testa (μέηυτρον) aparece oito vezes no Apocalipse e, segundo Filho¹¹⁵, em nenhum lugar nos escritos neotestamentários. Dentre essas oito vezes, em três delas um nome está escrito na testa (14.1; 17.5; 22.4); outros três casos retratam a marca do monstro (13.16; 14.9; 20.4); e em duas ocorrências aparecemos que são marcados com o selo de Deus (7.3; 9.4), livres de sua ira. Assim, há diferentes relações com a testa, a primeira são os que estão selados por Deus, que contrastam com os que têm a marca do monstro e, por fim, a prostituta

¹¹² MESTERS, 2013, p. 289.

¹¹³ FILHO, 1993, p. 130.

¹¹⁴ AUNE, 1997, p. 937.

¹¹⁵ FILHO, 1993, p. 131.

que personifica as abominações da terra, trazendo na testa sua verdadeira natureza, a alusão misteriosa à Babilônia¹¹⁶.

O nome, por sua vez, é muito importante na narrativa de João, pois sua trama é montada de tal forma que se torna impossível ser neutro ou morno (3.16). Ou se é fiel a Deus ou ao Dragão, a antiga serpente (12.9), ou se tem na testa a marca de Deus e do Cordeiro ou do monstro. A mulher já tem seu lado, ela tem um nome, tem um lugar, é Babilônia, é marcada e não o é por Deus.

Ao identificar a prostituta como Babilônia, além de evocar a tradição judaica de imaginar cidades como mulheres, restringe o domínio conceitual de cidade e foca-se em Babilônia, essa mulher está associada a um lugar particular. Babilônia carrega o estigma da cidade ou império mal-intencionado na tradição hebraica, ela traz violência contra Sião ou Jerusalém, a cidade do povo de Deus.

O alvo de João não é a Babilônia, o texto e o contexto histórico sugerem a conexão metafórica de que Babilônia é Roma. Este mapeamento metafórico aparece em outros escritos do primeiro século (4 Esdras, 2 Baruc), pois da forma como Babilônia destruiu o primeiro templo de Jerusalém (séc. VI a.C.), as forças romanas destruíram o templo herodiano no cerco de Jerusalém em 70 d.C. Ainda, quando o visionário privilegia essa memória de Babilônia, a representação da grande prostituta evoca outras tradições proféticas (Na 3.4; Ez 23.13-18).¹¹⁷

O relacionamento com o monstro, seja pelas cores da vestimenta ou pelo nome sobre a testa, é o mistério denominado pelo vidente. O qual o *angelus interpretes* se propõe a interpretar. Neste contexto, Ap 14.8 encontra seu sentido, ou sua complementação. As metáforas de má conduta sexual e imoralidade, agora aplicadas à Babilônia, que é a mãe das prostitutas, encontra o fechamento de um ciclo, demonstra um sentido.

Ao defini-la como mãe das prostitutas, nos parece que há um contraponto com a mulher do capítulo 12, pois ela não é mãe de uma criança, a mulher-cidade é mãe das prostitutas e das abominações. Ela não gera vida, mas gera impureza e abominações. Prostituição e abominações são duas categorias de inteligência, que se refere à promiscuidade sexual e idolatria. O termo mãe pode evocar que ela seja a prostituta mais depravada¹¹⁸.

¹¹⁶ FILHO, 1993, p. 131.

¹¹⁷ HUBER, 2013, p. 63.

¹¹⁸ AUNE, 1997, p. 937.

A visão é descrita por João e está disposta de forma crescente, os adjetivos são a cada verso mais repugnantes. No v. 6a, a mulher é vista bêbada, não com vinho ou outra bebida, mas com o sangue dos santos e das testemunhas de Jesus. Se a ação ‘vampiresca’ já é grotesca, o se embebedar do sangue puro (dos santos) exagera o nível grotesco da metáfora utilizada pelo visionário.

A tentativa de repelir sua audiência continua enquanto ele os leva a imaginar a prostituta agindo de forma violenta. Caracteriza-a como bêbada do sangue dos santos e das testemunhas de Jesus. A prostituta não era necessariamente violenta, mas o visionário acrescenta um elemento de repulsa em sua metáfora, a fim de criar uma rejeição por parte de sua comunidade. Este aspecto além de asqueroso reproduz a ideia do excesso. Huber¹¹⁹ classifica o estar bêbada como uma metonímia para falta de controle e o vinho é a violência representada pelo sangue.

Assim como o apreço pelo vinho leva ao desejo de mais vinho, o sangue e a violência ensejaram o anseio por mais sangue e violência, demonstrando uma falta de controle e incapacidade de pensar de maneira clara. A metáfora da bêbada evidencia a incapacidade da prostituta agir com moderação, misericórdia e justiça, que são virtudes importantes no mundo romano. O jogo aqui é demonstrar Roma como a grande inimiga dos fieis, pois ela consumiu o sangue de seus irmãos e a falta de controle a fará buscar mais sangue.

O verso 6b retrata a reação de João diante da visão, ele se admirou (ἐθαύμαζα) com grande admiração (θαῦμα μέγα). Essa grande admiração leva o anjo a explicar o que ele viu. Aune¹²⁰ defende que a descrição de maravilhamento remete ao seu perplexo sobre a visão, esse desconcerto e confusão é uma ferramenta literária para que o anjo inicie a interpretação. Ver e ter a interpretação do que viu é comum na narrativa apocalíptica. Então, o modelo utilizado obedeceria essa ordem.

No entanto, não desconsideramos o modelo da narrativa apocalíptica. O angelus interpres é o condutor do visionário nesta visão justamente para lhe explicar o que ele viu. Nosso questionamento vai de encontro à afirmação de que a reação do visionário designa perplexidade e confusão. Entendemos que o visionário se sentiu maravilhado, no sentido positivo da palavra. Ele vê uma mulher que tem experiência em sedução, que está adornada e com vestígios do ato sexual.

¹¹⁹ HUBER, 2013, p. 65.

¹²⁰ AUNE, 1997, p. 938.

A necessidade da explicação se dá justamente por isso, parece que a reação de João não era a esperada pelo anjo. O visionário tem uma reação instintiva, que provoca o questionamento do anjo, —Porque te admiras? Il. Esse não nos parece um questionamento motivado pela confusão de João, mas por seu encantamento, apesar dos elementos grotescos da grande prostituta.

Prigent indica que o verbo utilizado ‘maravilhar-se’ tem um campo semântico muito grande e que tanto em Ap.13.13 e aqui é preciso traduzir por —maravilhar-se, admirar-se¹²¹. Nogueira também traduziu por -admirar-se¹²². Esta é a atitude do ser humano frente ao maravilhoso e sobrenatural que se manifesta nas realidades humanas inspiradas por Satanás. O que pode levar a adoração, como em Ap. 13.4 e todos aqueles que seguem a prostituta. Por isso, vemos o anjo rapidamente questionar o porquê João estava se admirando e logo então começa a explicar o significado da visão.¹²³

A visão é encerrada com a confissão de João, de que não entendeu a visão, ou reagiu de forma contrária à esperada pelo anjo. Podemos entender também que é um recurso do visionário, para que a explicação possa vir de um ser celestial, no intuito de atribuir autoridade para a explicação, como em Ap 4.4-5.

A visão não tem entendimento em si mesmo, mas requer uma mediação do *angelus interpretes*, uma explicação para revelação do seu significado. A explicação trazida pelo *angelus interpretes* tem sabedoria (v. 9), provém daquele que tem a informação, o conhecimento; a explicação não é dada baseada em suposições, mas é feita por um mensageiro celestial. Colocar a explicação na boca do anjo confere validade e aderência da audiência do visionário.

Percebemos com este pensamento que, quem conduz o visionário a ver é um *angelus interpretes*, um anjo que tem uma função específica de servir como -*guia e interprete ao vidente nas narrativas de visão apocalíptica*¹²⁴ (como em Dn 7.15; 8.15; 4Esd 12.10-30), comum na literatura apocalíptica judaica inicial. Ele é mencionado pela primeira vez em Ap 1.1. As outras visões são vistas sem uma condução específica de anjo, mas normalmente ele é possuído no espírito e, por

¹²¹ PRIGENT, 2002, p. 304.

¹²² A Bíblia: Novo Testamento, Ap 17.6.

¹²³ PRIGENT, 2002, p. 304.

¹²⁴ FILHO, 1993, p. 82.

vezes, tem por interlocutores o Cristo (1.9-20; 4.1) ou um dos vinte e quatro anciãos (5.5; 7.13-14)¹²⁵.

O anjo do capítulo em questão se diferencia até mesmo do outro anjo descrito no capítulo 18, conferindo ao capítulo 17 uma função diferente nesse bloco do julgamento da Babilônia. Cabe ressaltar que o anjo do capítulo 18 não é *interpres*, porém, mais um personagem que participa do que João vê. Ele não está junto com João a ver, como no capítulo 17. Assim, a visão descrita nessa subdivisão é projetada para ser interpretada alegoricamente, como analisaremos a seguir.

2.2.3 A visão pelo *angelus interpres* (7-18)

7. Então me disse o anjo: -Por que te admiras? Eu te explicarei o mistério da mulher e do monstro que a carrega e que tem sete cabeças e dez chifres.

8. O monstro que vês, que era e não é mais, subirá do abismo, mas caminha para a destruição. E se maravilharão os moradores da terra, os que não têm seus nomes escritos no Livro da Vida desde a fundação do mundo, ao verem o monstro que era e não é mais, e que virá.

9. Aqui está a interpretação que tem sabedoria: as sete cabeças são sete montes, sobre os quais a mulher se assenta, e também são sete reis.

10. Cinco caíram, um existe, o outro ainda não veio, mas, quando vier, deve durar pouco.

11. E o monstro, que era e não é mais, também ele é o oitavo, é dos sete, e caminha para a destruição.

12. Os dez chifres que vês são dez reis, os quais ainda não receberam reino, mas receberão autoridade como reis com o monstro, por uma hora.

13. Estes têm um só intento, e darão poder e a autoridade deles ao monstro.

14. Estes guerrearão contra o Cordeiro, mas o Cordeiro os vencerá, porque é Senhor dos Senhores e Rei dos Reis, e com ele estarão os chamados, os escolhidos e os fiéis.

15. E me disse: -As águas sobre as quais se assenta a prostituta são povos, multidões, nações e línguas.

16. Os dez chifres que vês e o monstro odiarão a prostituta, a tornarão desolada e noa, comerão suas carnes e a queimarão no fogo,

17. pois Deus incutiu em seus corações executar seu intento, agindo com um único intento: dar seu reinado ao monstro até que sejam cumpridas as palavras de Deus.

18. A mulher que vês é a grande cidade, que reina sobre os reis da terra.¹²⁶

¹²⁵ AUNE, 1997, p. 915.

¹²⁶ A Bíblia: Novo Testamento. 2015, Ap 17.7-18.

O anjo divide a interpretação da visão na explicação sobre o monstro e, após, sobre a mulher. Ironicamente ele inverte as ordens na explicação em relação à visão. Sobre isso Filho afirma,

A mulher não é discutida diretamente até o v.15, o que não implica que a sua interpretação deva vir em primeiro lugar. Daí que Ap 17.7- 18 e não somente 17.15-18 tem haver com a mulher (17.7,9,18) cujo julgamento o vidente é convidado a testemunhar. Ap 17,7-14 vai tratar da interpretação da besta e 17.15-18 da mulher, pertencendo ambos ao mesmo mistério.¹²⁷

O fato de o visionário narrar esta parte em discurso indireto, utilizando os termos –que você vê! (ὃ εἶδες, v. 8; ἃ εἶδες, vv. 12 e 15; ἧν εἶδες v. 18), coloca a interpretação pronunciada diretamente pelo anjo. Ele é o responsável pela interpretação e não João. Esses termos colocam em evidência os elementos apresentados na visão e agora revelados sem mistério, indicando os significados para o vidente e o leitor que são postos como participantes do que ele fala.¹²⁸

Destarte, ao apresentar o significado secreto das características principais da visão, o visionário utiliza o verbo ‘ver’ na forma aorista. Essa forma do verbo indica que a visão (3b-6) não está sendo mais vista naquele momento. Ou seja, a visão é posta no passado, pois o foco da narrativa é explicar a visão e aguçar o imaginário do leitor.¹²⁹

O anjo chama a atenção do vidente para a identificação do monstro. Inicia com o aspecto temporal, –que era e não é mais, subirá do abismo, mas caminha para a destruição, numa referência ao monstro que sobe do abismo (11.7) e ao monstro que surgiu do mar (13.1). Aune¹³⁰ considera que a palavra mar relacionada a palavra abismo, os significados de ambos aqui podem ser considerados equivalentes. O termo caminha para a destruição, é classificado como um jogo de palavras pelo autor, já que o anjo do abismo em Ap 9.11 é chamado de Apollyōn (Ἀπολλύων), que significa destruidor. A utilização deste termo parece evocar o

¹²⁷ FILHO, 1993, p. 135.

¹²⁸ FILHO, 1993, p. 134.

¹²⁹ AUNE, 1997, p. 939.

¹³⁰ AUNE, 1997, p. 940.

princípio da *lex talionis*¹³¹, ou seja, o destruidor é ele próprio, ele evocará sua própria destruição¹³².

Outra referência se encontra em Ap 13.3,12-14, onde uma das cabeças do primeiro monstro está imolada de morte, porém foi curada, reviveu e retornou. Seria segundo Collins (1976), a influência do mito do Nero redivivus. Sobre esse mito, a autora afirma que -o claro e intenso interesse pela figura de Nero expressada em Apocalipse 13 e 17 pode esclarecer um aspecto da fusão de diversas tradições [...].¹³³

A lenda de Nero é peculiar ao livro do Apocalipse, Collins elucida que quando Nero percebeu que ele não conseguiria se manter no poder, ele vacilou entre o suicídio e fugir para Partos. Quando ele morreu, as circunstâncias de sua morte foram muito vagas, suscitando, assim, esperança e rumores de que ele tivesse escapado da morte e a crença de que retornaria¹³⁴.

As sete cabeças do monstro são identificadas pelo anjo como montes e, também, como reis. Quando relacionamos ao capítulo 13, ao primeiro monstro, então a associação do monstro com o imperador Nero faz todo sentido. Pois, uma das cabeças do primeiro monstro (13.3) foi imolada de morte, a relação com Nero se deve ao fato da crença de que ele escapou da morte, assim como o primeiro monstro revive à ferida¹³⁵.

Outro argumento para essa associação, consiste no fato de que se acreditava que Nero retornaria para destruir seus inimigos (antes aliados) e retomaria o poder do império, da mesma forma que o verso 16 coloca a reviravolta dos dez chifres, que a princípio eram aliados com a prostituta e depois se voltam contra ela, a odeiam, provocando sua morte¹³⁶.

A passagem continua com a interpretação do mistério da besta, no verso 10 há a informação de que cinco dos sete reis caíram, um existe e o outro ainda não veio, mas quando chegar durará pouco tempo. Sobre essa contagem, os pesquisadores sobre esse assunto sugerem a contagem dos imperadores romanos,

¹³¹ Lei de Talião, refere-se a reciprocidade de crime e pena, -olho por olho, dente por dentel.

¹³² AUNE, 1997, p. 940.

¹³³ COLLINS, Adela Yarbro. *The combat myth in the book of revelation*. Missoula: Scholars Press, 1976, p. 188.

¹³⁴ COLLINS, 1976, P. 178.

¹³⁵ COLLINS, 1976, p. 174.

¹³⁶ COLLINS, 1976, p. 175.

para tentar chegar a uma decodificação de quem são os sete reis. No entanto, nosso objetivo não está em descobrirmos quem são eles.

Outra informação importante, trazida pelo verso 11, o monstro é um dos reis, mas ele é o oitavo. Ou seja, ele personifica, por meio de sua cabeça, os reis que foram, que é e que virá; mas, ao mesmo tempo, ele mesmo é um deles e continua sendo aquele que era e não é mais. Há aqui uma fusão atemporal e diríamos que uma ironia acerca da tentativa de ser como Deus, ou uma descrição inversa a Deus, que é -o *que era, o que é e o que vem* (Ap 1.4). O monstro é a encarnação do poder demoníaco que tem seu período de agir, mas que caminha para a destruição (vv. 8 e 11).

Independente da forma como são calculados os imperadores em relação aos sete reis, percebemos que o mito de Nero redivivus é posto de maneira a evidenciar para as comunidades sobre a proximidade dos eventos escatológicos. Encarna na pessoa do imperador que está posto, no período em que João escreve seu livro, o monstro, ou seja, o que agora está de fato no poder é o monstro que foi e que retornou (como se Nero tivesse retornado).

Filho indica que,

A precisão dos dados relativos aos imperadores parece indicar que a visão assumiu a forma escrita quando os acontecimentos já haviam sucedido, numa forma característica dos autores apocalípticos que se referiam a atos passados como se eles estivessem ainda por suceder. Os autores judeus e cristãos foram capazes de encontrar meios novos e criativos de aplicar a mitologia do Nero redivivus à sua própria situação.¹³⁷

Se as sete cabeças são sete montes e também sete reis, os dez chifres são dez reis que efetivamente não tem poder como tal, mas que receberam autoridade por uma hora. Estes são pessoas poderosas, que tem um único propósito (v. 13) dar seu poder ao monstro, se unirem a ele na luta contra o cordeiro e contra a prostituta. A guerra contra o cordeiro aparece aqui paralelamente a outros enfrentamentos, contra os santos e a vitória se dá pelo sangue do cordeiro (12.11), depois foi concedida autoridade para fazer guerra contra os santos e vencê-los (13.7) e, por último, a batalha final (19.11-16). Quando o monstro vence é por que foi lhe

¹³⁷ FILHO, 1993, p. 140.

permitido, por sua força não há possibilidade. João deixa isso muito nítido em toda a narrativa.

Após a interpretação do mistério do monstro, o anjo passa a explicar o da mulher. Ela está assentada sobre muitas águas, mesmo que a visão não descreva as águas (vv. 3b-6), o anjo o faz na introdução à visão (v. 1). O tema é retomado aqui na explicação. As águas fazem alusão à imensidade do poder da grande prostituta, à extensão de seu domínio. Sua influência está sob multidões, nações e línguas, que se embriagam com o vinho de sua prostituição (v. 2).

Outra metáfora que não é relacionada nessa parte destinada a explicação da mulher, mas está no meio da explicação das sete cabeças, é que a mulher está assentada também sobre sete montes (que são as sete cabeças). Essa imagem ratifica o poder da mulher, pois Aune observa que essa imagem é um paralelo antitético as visões do trono de Deus em 1 Enoque 18.6-8 e 24.1-25¹³⁸. No primeiro relato uma das montanhas alcança o céu como o trono de Deus; no segundo relato as sete montanhas formam um trono onde Deus se assenta quando vem visitar a terra. O antagonismo está na utilização desta metáfora para a prostituta, invertendo o conceito de que é uma metáfora divina. Apesar de que, pode ser uma maneira irônica do visionário de ridicularizar a prostituta.

O anjo rapidamente fala da mulher, para explicar seu fim é rápido e objetivo. Talvez, por isso, se concentrou mais no monstro, pois era necessário, eles são responsáveis por seu fim. Ele é específico, os dez chifres e o monstro a —odiarão e a tornarão desolada e nua, comerão suas carnes e a queimarão no fogol (v. 16). Ao considerarmos que as sete cabeças são as sete montanhas, então não há porque o anjo inclui-las juntamente com o monstro no assassinato da prostituta, sua referência é somente para situar a mulher.

Entretanto, quando consideramos as sete cabeças como sete reis, eles estão encarnados no próprio monstro. Se o monstro é o oitavo, é o que importa. Também não teria o porquê pronunciar as sete cabeças se elas estão encarnadas no monstro. Fato é que, a inversão da ordem na interpretação, primeiro o monstro e depois a mulher, se dê por esse motivo. É necessário entender o monstro para entendermos como se dá o fim da mulher.

O verso 17 retrata mais uma vez a permissão e o controle de Deus no curso da história. Esse verso retoma o v. 13, ratificando que o intento dos dez reis, em dar ¹³⁸

AUNE, 1997, p. 945.

seu poder ao monstro, foi proveniente de Deus. Deus incutiu neles esse desígnio, com o objetivo de que suas palavras sejam cumpridas. A transformação de aliados para inimigos é análogo ao profeta Ezequiel, onde a vingança de Javé contra a infidelidade de Judá se dá por meio de seus amantes, aqueles com quem Judá se prostituiu (Ez 16.35-43; 23.22-29).

A prostituta não é somente uma cidade, embora seu nome a conote assim, mas os aspectos de suas ações denotam ambas as metáforas mulher e cidade. A descrição de sua morte ecoa essa relação e fusão entre mulher e cidade, desolação, nudez, ter sua carne devorada e ser queimada. Desolação e ser queimada estão mais para o aspecto cidade, que relembra muito Roma, o incêndio no período do reinado de Nero. A nudez e ter a carne devorada estão para a mulher, a vergonha e o sofrimento.

Nessa perspectiva Huber esclarece,

[...] A imagem de Babilônia como prostituta não pode ser reduzida a qualquer domínio, cidade ou prostituta. Mesmo que a imagem não se refira a uma mulher literal, o aspecto de gênero da imagem não pode ser diminuído. [...] como uma metáfora, a imagem de Babilônia como prostituta não se destina a comunicar nada sobre as mulheres por si só.¹³⁹

Assim, ao longo do capítulo essa mistura metafórica se intensifica e tem seu auge no v. 18, onde o anjo ratifica a identidade da prostituta como sendo Babilônia. Esse verso é colocado como ponto, transição, para o próximo capítulo. Necessário salientar, que o capítulo 18 não se refere a Babilônia como prostituta mais, somente com a grande cidade, mas ainda assim, a descrição de suas ações, de seu comportamento e daqueles que articulam com ela, deixa claro que a metáfora mulher ainda está presente.

2.3. Uma cidade

Após a introdução feita pelo capítulo 17, isto é, a descrição que João faz sobre onde a grande prostituta está, como ela se comporta, quem são seus aliados e como é sua aparência, entra em cena a punição da grande cidade pela sua prostituição. Aqui cabe destacar que o julgamento nos termos que temos hoje, um

¹³⁹ HUBER, 2013, p. 60.

tribunal, constituído por defesa, acusação e julgador, não cabe nos termos de João. Apesar de estar em um ambiente romano, seu conceito de julgamento é totalmente teocrático. Deus emite um juízo baseado na sua própria justiça e o cumpre.

O juízo foi anunciado ainda no Ap 16.19, em que Deus se lembra de Babilônia e emite um juízo de fúria e ira, que é concretizado ao longo dos capítulos 17 e efetivamente no 18. A ligação entre o 17 e o 18 se estabelece no personagem central em comum, a grande cidade, e também pelo termo ‘outro anjo’ (ἄλλο ἄγγελος). No capítulo 17 o anjo que conduz João é o responsável pela sétima taça, neste momento já é outro anjo. Quando o visionário se refere a ‘outro’ nos indica uma sequência e uma continuação na narrativa.

O capítulo em questão se ocupa de elementos significativos da visão descrita nos versos 1-6 do capítulo anterior, no entanto não menciona o monstro e nem a terminologia ‘prostituta’. Neste capítulo a prostituta está subentendida por meio de suas funções (verso 3) e também pela designação ‘Babilônia’. Ambos os capítulos trabalham com a metáfora mulher/cidade, mesmo que o capítulo 18 só se refira a Babilônia, o verso 7 deixa evidente que não é só o aspecto cidade que está sendo utilizado, mas ao dizer *“Estou entronizada como rainha, não sou viúva, jamais verei o luto!”* demonstra o aspecto mulher.

Para Lynn Huber, ao longo de toda a revelação neste capítulo, os domínios conceituais mulher/cidade estão interligados e é difícil identificar quando um dos conceitos domina. No caso da língua inglesa é um fator que dificulta a tradução do grego, pois neste a ambiguidade gramatical coloca os dois conceitos em pé de igualdade. No português a tradução não fica comprometida, pois se mantém essa ambiguidade gramatical.¹⁴⁰

Filho também alude esta questão, quando afirma que —no capítulo 18 Babilônia é chamada tanto de cidade (18.2,4,10,16,18-19,21), quanto de mulher (18.3,7-16)‖¹⁴¹. Assim, apesar de não haver o uso da palavra ‘prostituta’, o capítulo 18 por meio da discriminação das funções inclui sim a metáfora mulher e não tão somente a cidade.

A imagem de Babilônia/Roma é ampliada no capítulo 18, pois no 17 é feita uma introdução de descrição e posicionamento. Desta forma, no capítulo em questão vemos detalhadamente os resultados do julgamento. Apresentando de

¹⁴⁰ HUBER, 2013, p. 70.

¹⁴¹ FILHO, 1993, p. 117.

maneira mais atenta as razões do julgamento, que foram citadas no capítulo anterior. As associações dentro da metáfora mulher/cidade mantêm o domínio conceitual de intoxicação, embriaguez, fornicação e luxo, abordadas e evidenciadas de forma mais específica neste capítulo.¹⁴²

A análise será feita pela divisão deste capítulo, que ficou estruturada da seguinte maneira:

- a) 18.1-3: introdução e anúncio da queda
- b) 18.4-8: A segunda voz – exortação a sair de Babilônia
- c) 18.9-20: Lamentos sobre Babilônia
 - 9-10 – lamento dos reis
 - 11-17a – lamento dos mercadores
 - 17b-19 – lamento dos marinheiros
- d) 18.21-24: Ação simbólica e sua interpretação

2.3.1. Introdução e anúncio da queda (vv. 1-3)

1. Depois destas coisas, vi outro anjo que descia do céu e que tinha grande autoridade. Toda a terra foi iluminada por sua glória.
2. Clamou com voz forte, dizendo: -Caiu, caiu a grande Babilônia e se tornou morada de demônios e prisão de todo espírito imundo, prisão de todo pássaro imundo e prisão de todo animal impuro e odiado.
3. Porque todas as nações beberam do vinho do furor de sua prostituição e porque os reis da terra com ela se prostituíram. Também os comerciantes da terra se enriqueceram com o poder de sua luxúria.¹⁴³

O capítulo 18 inicia com a expressão —depois vill (Μετὰ ταῦτα εἶδον) que funciona como uma divisão em relação ao capítulo 17, introduzindo uma nova visão, mas que confere continuidade à vista até então. A expressão usada pelo visionário liga o que segue com o que antecede a fim de conferir continuidade à visão. Mesmo introduzindo uma nova perspectiva e novos elementos, —os dois capítulos são ambos facetas de uma mesma visão conforme sinaliza Filho.¹⁴⁴

¹⁴² HUBER, 2013, p. 70.

¹⁴³ A Bíblia: *Novo Testamento*. 2015, Ap 18.1-3.

¹⁴⁴ FILHO, 1993, p. 108

As características apresentadas pelo capítulo 18 reforçam a metáfora da prostituta. Mesmo que o capítulo tenha uma tendência à metáfora cidade, ainda assim as funções ligadas a Babilônia são essencialmente ligadas a prostituta. O primeiro verso estabelece, desta forma, esse rompimento com o capítulo anterior pela expressão *‘depois vi’* e também pela descrição do novo anjo condutor, pois não é mais o anjo responsável pela sétima taça.

Este novo anjo é essencialmente um mensageiro, que não faz uma revelação particular ou um convite à visão, mas anuncia uma mensagem do céu a terra: a queda da Babilônia. Ele também tem características que impressionam e chamam a atenção, –vindo do céu (καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), –tendo grande autoridade (ἔσονται ἔξουσίαν μεγάλην) e –tendo a terra se iluminado com a sua glória (ἡ γῆ ἐθυήθη ἐκ τοῦ δόξης αὐτοῦ). David Aune realiza dois destaques em relação a essas características.

O primeiro destaque refere-se a sua grande autoridade, sobre qual sugere que este é um comentário do próprio autor e não uma parte visível do anjo. Outro ponto que destacamos é a glória que ilumina a terra, o termo glória geralmente é utilizado para designar a presença de Deus e não dos seres celeste. Esta característica soa uma referência a Ezequiel 43.2 (uma alusão a Javé). Outros relatos que se aproximam a essa ocorrência são Ez 9.3; 10.4, 18 e 22; assim como Hb 9.5; porém, a glória não é, necessariamente, do ser celeste como ocorre no Apocalipse. Esta é a única referência no apocalipse onde anjo tem glória (δόξηρ)¹⁴⁵.

A função deste anjo mensageiro diverge do *angelus interpretes*, sinalizando que esta parte da visão tem um objetivo diferente da relatada no capítulo anterior, visto que aqui o anjo não explica o que está sendo visto, tão somente anuncia e declara a ruína de Babilônia (que veremos mais adiante). A linguagem utilizada no anúncio se assemelha com a usada no Antigo Testamento, nos oráculos contra Babilônia (Is 21,9; 47, e Jer 50-51).

No segundo verso, Filho¹⁴⁶ indica que essa linguagem expressa a certeza de um evento que ainda não aconteceu (*“Caiu! Caiu a grande Babilônia...”*), demonstrando mais que uma expressão profética comum que proclama a destruição total da Babilônia. A descrição deste verso caracteriza Babilônia como morada de

¹⁴⁵ AUNE, 1997, p. 985.

¹⁴⁶ FILHO, 1993, p. 146.

demônios, espíritos imundos, aves impuras, bestas e as demais figuras que nos remete aos profetas Is 13.19-22; 34.11-15; Jer 50.39; 51.37; Zc 2.15.

As razões de sua queda são apresentadas no terceiro verso, juntamente com suas funções que retomam a metáfora da mulher, da prostituta, e o conteúdo que foi preanunciado em Ap 14.8. Dessa forma, José Adriano¹⁴⁷ menciona que a má conduta sexual e a intoxicação abrem o quadro das razões de sua queda, considerando que nem todas as causas estão aqui nesse verso, sua soberba (verso 7) e o martírio dos santos (verso 24) aparecem depois. Mas, aqui já são expostas as causas e também listado seus cúmplices: as nações, os reis e os mercadores (que lamentarão sua destruição).

2.3.2. A segunda voz: exortação a sair de Babilônia (vv. 4-8)

4. Então ouvi outra voz do céu, que dizia: -Sai dela, povo meu, para que não sejais cúmplices de seus pecados e para que não recebais de suas pragas.

5. Porque seus pecados se acumularam até o céu, e Deus se lembrou dos crimes dela.

6. Dai-lhe na mesma medida com que ela deu e restitui em dobro, segundo suas obras. No cálice em que ela misturou bebidas, misturai-lhe em dobro.

7. O quanto ela se glorificou e viveu em luxúria, na mesma medida dai-lhe tormento e luto, porque dizia em seu coração: 'Estou entronizada como uma rainha, não sou viúva, jamais verei luto!'

8. Por isso, em um dia virão suas pragas: morte, luto e fome. E ela será consumida pelo fogo, porque é forte o Senhor Deus que a julgar.

Outra voz surge, mas dessa vez anônima como também em Ap 10.4,8; 11.12; 14.2,13. Em outras passagens a origem é descrita como: do meio dos quatro animais (6.6), altar (9.13), templo (16.1) e trono (16.17; 19.5; 21.3). Mas aqui só há a referência de que ela é celeste, -ouvi outra voz do céu (ἤκουσα ἄλλην θυνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ)¹⁴⁸.

Nas outras ocorrências de uma voz celeste no Livro do Apocalipse, a ordem emitida é obedecida pelo vidente, pelas duas testemunhas e pelos anjos; mas, a ordem aqui consiste num aviso ao povo de Deus para sair da grande cidade, —Sai dela, meu povo! (Ἐξέλθατε ὁ λαός μου, ἐξ αὐτῆς), e termina no verso 8 com a certeza

¹⁴⁷ FILHO, 1993, p. 147.

¹⁴⁸ PRIGENT, 2002, p. 314.

do justo julgamento divino, –porque é forte o Senhor Deus que a julga (ὅτι ἰσχυρὸς Κύριος ὁ Θεὸς ὁ κτίνας αὐτήν).

O povo da voz, entendida neste contexto como a voz de Deus, é convidado a se retirar da grande cidade. O rompimento desta relação se dá em não compactuar com suas práticas, com seus ímpetos e seus pecados e, conseqüentemente, se livrar da condenação. Este convite é recorrente da tradição profética (Ez 48.20; Jer 50.8; 51.6,9,45; Is 48.20; 52,11) e ao longo do Antigo Testamento (Ló sai de Sodoma – Gn 19.12; o êxodo – Ex 1.15).

Este é um dos motivos para a sua destruição, a arrogância. Segue a ligação com os textos proféticos. A correspondência entre o orgulho e o castigo de Deus, é recorrente em Isaías,

16. Diz ainda mais o SENHOR: Visto que são altivas as filhas de Sião e andam de pescoço emproado, de olhares impudentes, andam a passos curtos, fazendo tinir os ornamentos de seus pés,
17. o Senhor fará tihosa a cabeça das filhas de Sião, o SENHOR porá a descoberto as suas vergonhas.¹⁴⁹

Assim como em Ez 28.2, Tiro exclama que está assentada sobre o trono de Deus. As denúncias contra esta cidade do AT encontram aqui, na grande prostituta/Babilônia, a expressão desta hostilidade e um modelo acabado. Se no AT a _ameaça_ ficou restrita a denúncia profética, aqui a profecia é cumprida e a grande cidade encontra seu fim, se encontra com o juízo de Deus.¹⁵⁰

Por outro lado, apesar de ser uma profecia para a cidade, o domínio mulher emerge da superfície do texto, enquanto o visionário descreve o monólogo dela. Este versículo apresenta a forma como a grande cidade se vê, o que ela pensa de si mesmo, e claramente ela não se vê como prostituta. Considerando toda a descrição dela no capítulo anterior (17.3-6), o público é levado a ver que Babilônia tem um falso senso de si. Babilônia se vê como grande Rainha, enquanto ela é a grande prostituta.¹⁵¹

A saída da cidade é um convite a não compartilharem de suas práticas e para não receberem suas condenações (Gn 18.20; Jn 1.2; Ed 11.43). O convite para sair dela evoca o domínio conceitual _container_/caixa, o convite feito pela voz leva a

¹⁴⁹BÍBLIA sagrada: *Antigo e Novo Testamento*. Trad. Almeida, Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, Isaías 3.16-17.

¹⁵⁰PRINGENT, 2002, p. 315.

¹⁵¹HUBER, 2013, p. 71.

audiência a pensar Babilônia como algo do qual se pode retirar ou pode-se entrar. Nessa parte não fica claro que João evoca a metáfora mulher ou cidade.

O chamado de João neste convite, se o considerarmos em termos masculinos, é para resistir ao poder erótico da prostituta. Se lido sob os termos do conceito cidade, trata de ser retirado de Babilônia, pelo menos metaforicamente. Mas, seja em termos do domínio mulher ou cidade, Huber indica que este convite é a chave retórica para a visão da Babilônia, por dois motivos.¹⁵²

Estes motivos têm como plano de fundo, mapeamentos conceituais sobrepostos. O primeiro considera a imoralidade da grande cidade como contagiosa, a similaridade como proximidade e a diferença como distância. Desta forma, o distanciamento é a única saída para se manter sadio, ou seja, distanciar-se indica diferença, que, por sua vez, indica virtude.¹⁵³

O outro motivo é que ao se distanciar da grande cidade, o povo é convidado a participar do julgamento (v. 6), a dar a ela o dobro da medida que ela lhe deu¹⁵⁴. Do contrário, permanecendo na cidade, o povo tomará junto com ela do julgamento. Os dois motivos, aceitar e se retirar da grande cidade é o melhor para aqueles que querem salvar sua vida, de maneira que esse jogo metafórico de João molda a identidade de sua audiência.

O verso 5 retoma a metáfora de _Deus se lembrar_ da grande cidade, -Deus se lembrou dos crimes dela_ (ἐμνημόνευσεν ὁ Θεὸς τὰ ἀδικήματα αὐτῆς). A introdução deste grande bloco é iniciada justamente pela memória de Deus, -a grande Babilônia foi lembrada diante de Deus_ (Βαβυλῶν ἡ μεγάλη ἐμνήσθη ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ), em Ap 16.19.

A imagem dos pecados que sobem até Deus é retomada aqui, podemos ligar essa imagem aos textos de Gn 18.20; Jer 51.9; Jn 1.2 e Esd 11.43. Aune enfatiza que a metáfora _‘céu’_ é uma forma hiperbólica de enfatizar a grandeza, nesse caso a grande quantidade e _‘qualidade’_ do pecado. O excesso de orgulho e violência atinge o céu.¹⁵⁵

Outra metáfora que é retomada, mas agora no verso seis, é a taça. O povo também é convidado a retribuir as ações da grande cidade, —Na taça em que ela misturou bebidas, misturai-lhe em dobro_ (ἐν ἣ ἡ πόλις ἐκέρασε, κεράσατε αὐτῇ

¹⁵² HUBER, 2013, p. 72.

¹⁵³ HUBER, 2013, p. 73.

¹⁵⁴ HUBER, 2013, p. 73.

¹⁵⁵ AUNE, 1997, p. 992.

διπλοῦν). Ao lembrar-se da grande cidade em Ap 16.19, Deus o furor da ira seria servido em uma taça de vinho e na taça também estão as abominações e impurezas da prostituição da mulher, em Ap 17.4. Assim, o verso 6 parece lembrar a promessa de juízo, as ações impuras da prostituta e, finalmente, a efetivação desse juízo.

O convite para a retribuição à Babilônia de suas práticas de pecado e maldade, que causaram sofrimento, é uma expressão presente na tradição profética verotestamentária, nos seguintes textos proféticos:

Ouve-se a voz dos que fugiram e escaparam da terra da Babilônia, para anunciarem em Sião a vingança do SENHOR, nosso Deus, a vingança do seu templo. Convocai contra Babilônia a multidão dos que manejam o arco; acampai-vos contra ela em redor, e ninguém escape. Retribuí-lhe segundo a sua obra; conforme tudo o que fez, assim fazei a ela; porque se houve arrogantemente contra o SENHOR, contra o Santo de Israel. (Jeremias 50. 28-29).¹⁵⁶

Falai ao coração de Jerusalém, bradai-lhe que já é findo o tempo da sua milícia, que a sua iniquidade está perdoada e que já recebeu em dobro das mãos do SENHOR por todos os seus pecados. (Isaías 40.2)¹⁵⁷

Primeiramente, pagarei em dobro a sua iniquidade e o seu pecado, porque profanaram a minha terra com os cadáveres dos seus ídolos detestáveis e encheram a minha herança com as suas abominações. (Jeremias 16.18)¹⁵⁸

A noção de dupla retribuição de igual forma está ligada com a imagem da taça, devido a metáfora da intoxicação (17.2; 18.3). Babilônia será punida de forma apropriada e está para beber uma dupla porção de sua própria taça, João de forma fantástica e irônica articula a metáfora da taça, pois segundo José Adriano -a imagem aplicada à imagem intoxicante da Babilônia sobre as nações (Ap 17.2-4) é também a imagem para descrever a sua sentença (16.19; 18.6)||¹⁵⁹.

A ideia de pagar as pessoas pelo mal que fizeram encontra referência na literatura grega. Ainda, o reverso do princípio da generosidade, pelo qual há a retribuição do que lhe foi tirado ou emprestado.¹⁶⁰ O estabelecimento dessa condição de retribuição enfatiza a possibilidade de ‘vingança’ pelo sofrimento que

¹⁵⁶ BÍBLIA sagrada: *Antigo e Novo Testamento*. Trad. Almeida, Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil. 2011, Jer 50. 28-29.

¹⁵⁷ BÍBLIA, 2011, Isaías 40.2.

¹⁵⁸ BÍBLIA, 2011, Jer 16. 18.

¹⁵⁹ FILHO, 1993, p. 151.

¹⁶⁰ AUNE, 1997, p. 993.

Babilônia causa não só aos cristãos, mas aos moradores da terra, que não têm nenhum proveito com a prostituição, pois a ação que eles têm é passiva, ‘são embriagados’.

No verso 7 retorna a ligação da metáfora mulher, onde a grande Babilônia, de maneira soberba, declara: —Estou entronizada como uma rainha, não sou viúva, jamais verei o luto!!!. Neste verso é realizada a autoglorificação, a declaração de soberba e orgulho da cidade e demonstra que seu destino equivale ao resultado deste orgulho. Ainda, esta fala da cidade é recorrente da tradição profética¹⁶¹,

E disseste: Eu serei senhora para sempre! Até agora não tomaste a sério estas coisas, nem te lembraste do seu fim. Ouve isto, pois, tu que és dada a prazeres, que habitas segura, que dizes contigo mesma: Eu só, e além de mim não há outra; não ficarei viúva, nem conhecerei a perda de filhos. Mas ambas estas coisas virão sobre ti num momento, no mesmo dia, perda de filhos e viuvez; virão em cheio sobre ti, apesar da multidão das tuas feitiçarias e da abundância dos teus muitos encantamentos. (Isaías 47.7-9)

Na tradição bíblica, a glória pertence somente a Deus, é um ato dado somente a Ele (Dt 32.3; Js 7.19; Is 42.8; Jer 13.16; Mt 15.31; Mc 2.12; Jo 9.24; Rm 1.21; 4.20)¹⁶². Assim, sua tentativa de se colocar no lugar de Deus, sua soberba, a coloca em péssimas condições. Seus excessos sobem até o céu e causam a ira divina sobre ela, desencadeando juízo e condenação.

A grande Babilônia é a expressão de João para indicar a hostilidade da idolatria, que de certa forma o fizeram os profetas quando anunciavam juízo sobre um determinado reino ou cidade. Seria, como afirma Prigent¹⁶³, uma constante afirmação de que Deus não admite outra criatura em seu lugar e nem que almeje seu poder. Além disso, os elementos colocados por João nos versos 12 a 14, os componentes econômicos, lançam luz aos reais motivos daqueles que se aliam com essa soberba insuportável.

Se não bastasse, sua soberba a faz declarar sua vontade como absoluta, quando declara que é Rainha e que não verá o luto. Suas riquezas e poder, ao que parece, a deixa segura demais de si e de sua força. Para Aune,¹⁶⁴ essa declaração pode ser relacionada ao tema da eterna permanência de Roma, feito pela

¹⁶¹ FILHO, 1993, p. 151.

¹⁶² AUNE, 1997, p. 995.

¹⁶³ PRIGENT, 2002, p. 315.

¹⁶⁴ AUNE, 1997, p. 996.

propaganda imperial. A ênfase na viuvez era uma metáfora apropriada para cidades e nações que foram desoladas.

Finalmente, para contrapor a soberba da grande cidade, há a ordem para que o povo saia da cidade e que é finalizada com um apelo ao julgamento justo de Deus (verso 8). Julgamento este que foi anunciado que aconteceria em um só dia, que se torna um refrão nos cânticos de lamentação, em todos os três. O julgamento é dado no estilo apocalíptico, onde se tem morte, pranto, fome, a cidade sendo queimada por fogo e é realizada por Deus, a narrativa deixa isso bem claro. O julgamento justo de Deus é definitivo e exerce justiça em favor do seu povo.

2.3.3. Lamentos fúnebres (vv. 9-20)

9. Chorarão e se golpearão por causa dela os reis da terra, os que com ela se prostituíram e se entregaram à luxúria, quando virem à fumaça de seu incêndio.

10. Ficarão longe por medo de seu tormento, dizendo: -Ai, ai, a grande cidade da Babilônia, a cidade forte! Pois em uma hora veio teu juízo!

11. Os comerciantes da terra choram e se lamentam por ela, porque ninguém mais compra suas mercadorias:

12. Mercadoria de ouro, de prata, de pedra preciosa, de pérolas; de linho fino e de púrpura, de seda e de escarlate, e de toda madeira aromática; de todo objeto de marfim, de todo objeto de madeira nobre, de bronze, de ferro e de mármore;

13. E canela e especiarias, incenso, perfume, bálsamo; vinho, azeite, flor de farinha e trigo; e mercadoria de gado, de ovelhas, de cavalos, de carros, de corpos e almas humanas.

14. O fruto do desejo de tua alma te abandonou. Tudo o que é valioso e radiante foi tirado de ti, e não mais o acharás.

15. Os mercadores dessas coisas, que se enriqueceram com ela, ficarão longe por medo de seu sofrimento, chorando, lamentando

16. E dizendo: -Ai, ai, a grande cidade, a que estava vestida de linho fino e púrpura, e adornada de ouro, pedras preciosas e pérolas,

17. Porque em uma hora foi devastada tamanha riqueza. Todo piloto, todo o que navega, marinheiros e quantos trabalham no mar, ficam longe

18. E clamam vendo a fumaça de seu incêndio, dizendo: -O que é semelhante a esta grande cidade?!

19. Lançaram pó sobre suas cabeças e clamaram, chorando, lamentando e dizendo: -Ai, ai, a grande cidade, na qual se enriqueceram todos os que têm barcos no mar, de suas preciosidades, porque em uma hora foi devastada!

20. Exultai sobre ela, ó céus, e vós, os santos, os apóstolos e os profetas, porque Deus julgou contra ela vossa causal.¹⁶⁵

¹⁶⁵A Bíblia: Novo Testamento. 2015, Ap 18.9-20.

Nos versos 9-20 são entoados os três cânticos de lamentos fúnebres à grande cidade, cantado por aqueles que usufruíam de suas riquezas. Esses cânticos não são uma novidade do texto de João, mas confirmam a utilização da tradição verotestamentária pelo visionário, uma vez que os elementos presentes neste capítulo retomam a tradição do lamento profético, a exemplo de Jer 50-51; Is 13- 14;21;47; e Ez 26-28.

O mais antigo cântico fúnebre profético é encontrado em Amós 5.1 e depois se torna história que é repetida por outros profetas, como Jeremias (Jer 9.9). Outros exemplos de cânticos fúnebres presentes no Antigo Testamento são: o lamento de Miqueias sobre Samaria (1.8); de Jeremias sobre Jerusalém (9.18); de Ezequiel a respeito da casa real de Judá (19); Tiro e seus príncipes (Ez 27;28,11-19); e o irônico lamento de Isaias sobre o rei da Babilônia (14).¹⁶⁶

Os que têm maior ligação com o capítulo 18 são os que se referem a Tiro, encontrados em Ez 26.15-18 e 27.1-8,26-36, juntamente com os referidos em Jer 50-51, Is 13-14; 23; 47. Os contrastes presentes nesses cânticos, também estão presentes no capítulo 18 do Apocalipse, o brilho da cidade e sua decadência, a glória de seu passado e o caos do agora.¹⁶⁷

O colapso da grande cidade é apresentado nesses versos por meio de cânticos fúnebres, sobre esses cânticos Filho dispõe que,

No Antigo Oriente, o cântico fúnebre falava geralmente do morto, consolo, situação posterior à morte, mas os profetas o utilizaram para falar da comunidade, da nação, do povo, do declínio político, agitando, advertindo e antecipando (escatologicamente) a queda do reino, variando entre o contexto afetivo de tristeza e a ironia.¹⁶⁸

João utiliza dessas mesmas características, a antecipação da queda de Babilônia e varia da tristeza a ironia, por meio de falas arrogantes. Evidência de suas riquezas e que não são suficientes para livrá-la do colapso. O trunfo e o motivo de orgulho para a grande cidade são exatamente as razões de sua queda. Sobre este contraste presente na retórica do visionário, Berger afirma que o,

¹⁶⁶ FILHO, 1993, p. 110.

¹⁶⁷ FILHO, 1993, p. 110; BERGER, Klaus. As formas literárias do Novo Testamento. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998, p. 189.

¹⁶⁸ FILHO, 2011, p. 142.

Ap 18,9ss pertence ao gênero dos chamados lamentos de decadência. Esse texto apresenta elementos que lembram sobretudo Ez 26s. O ponto de partida para este gênero é uma sensação de contraste entre a grandeza e a beleza da cidade de outrora e as atuais ruínas.¹⁶⁹

Ainda, é possível verificar no texto de Filho¹⁷⁰ alguns elementos que são características dos cânticos de lamento fúnebre e estão presentes nos versos 9-20, tais como:

1. Louvor, elogio – —a cidade forte!|| (v. 10), —a grande cidade, a que estava vestida de linho fino e púrpura, e adornada de ouro, pedras preciosas e pérolas| (v. 16), —o que é semelhante a essa grande cidade?| (v. 18);
2. Lamento – lamentam os mercadores e os marinheiros (vv.11 e 19);
3. Alegria do inimigo (que tem como motivação a vingança) – —Exultai...|| (v. 20);
4. Refrão – —porque em uma hora veio teu juízo/foi devastada| (vv. 10, 17 e 19);
5. Imagens que ilustram o morto – —... a fumaça de seu incêndio| (vv. 9 e 18), —... seu tormento| (v. 10), —... seu sofrimento| (v. 15);
6. Ais – —Ai, ai...| (vv. 10, 16 e 19).

Sobre a utilização do *ai*, Berger¹⁷¹ afirma que Ap 18 conservou a função mais antiga desta interjeição, de ser meramente uma expressão de lamento. Esta, não tem a função de anunciar uma desgraça ou uma advertência, mas um lamento pela cidade já destruída, pelo juízo já anunciado (v. 2). Ao formularem esse lamento fica explícito o terror frente ao repentino juízo.

O sentimento de lamento dos reis, mercadores e marinheiros, é pungente. Eles choram se lamentam, se mantêm longe da cidade para não ver seu tormento/sofrimento, lançam pó sobre suas cabeças e clamam. Entoam as memórias do tempo em que a cidade era bela e rica e logo após lamentam sua destruição. É importante enfatizar que esta destruição é rápida (*porque em uma hora...*), razão que agrava seu terror.

Entretanto, nem tudo podemos relacionar com o terror sentido pelos três cúmplices da grande cidade. Há sim o medo de tomar parte neste julgamento, ao se referir que os três permaneceram longe por causa do medo de seu

¹⁶⁹ BERGER, 1998, p 189.

¹⁷⁰ FILHO, 1993, p. 108.

¹⁷¹ BERGER, 1998, p. 189.

tormento/sofrimento. O autor utiliza um dispositivo literário para apresentar uma visão externa e fazer com que sua audiência visualize a destruição da Babilônia da perspectiva daqueles que se beneficiavam dela.¹⁷²

Assim, este distanciamento não só expressa o horror que sentem do colapso repentino e inesperado, mas também reflete a tentativa de evitar o compartilhamento de tal julgamento. A repetição da expressão —em uma hora, que ocorre nos três lamentos, tem esse significado e um curto período de tempo, evidenciando a velocidade e intensidade do julgamento divino.¹⁷³

Um ponto interessante é a o deslocamento dos versos 12-14, que destoam do contexto em que está inserido. Aune¹⁷⁴ indica que servem como prefácio ao lamento dos mercadores e, assim, o classifica como uma inserção posterior. A função deste prefácio ressalta a enorme riqueza que a Babilônia possuía e, conseqüentemente, os mercadores, devido a sua aliança com a grande cidade.

A disposição dos produtos inicianas pedras mais preciosas, passando pelos tecidos mais caros e importados, até chegar em corpos e almas humanas. Aune sustenta que a utilização do termo corpos (ζυμάριον) para escravo indica a degradação do ser humano ao nível de coisa. O termo aqui utilizado remete a Ez 27.13, que na LXX tem como palavra originária adâm, ou seja, o ser humano é mercadoria barata nos negócios da grande cidade.¹⁷⁵

A parte final do verso 16, que faz parte do lamento dos mercadores, retoma a figura da mulher prostituta do capítulo anterior. Faz parte dos relances que esse capítulo faz a metáfora da mulher, no lamento a exaltação é a beleza antiga da grande cidade. Rememora como se vestia em seu tempo de glória, —estava vestida de linho fino e púrpura, e adornada de ouro, pedras preciosas e pérolas, já o capítulo anterior a descreve —estava vestida de púrpura e escarlata, adornada com ouro, pedras preciosas e pérolas (17.4).

O tema do luxo, elaborado pelo visionário, continua a ser retratado nos lamentos dos cúmplices da grande cidade. Percebido na maneira como a grande cidade está vestida, na ausência de importações romanas (vv. 11-12) e na exaltação à suas grandezas passadas (v. 19). Huber aponta que no mundo romano, o desejo por luxo é uma característica negativa, quando associada às mulheres. João, então,

¹⁷² AUNE, 1997, p. 997.

¹⁷³ AUNE, 1997, p. 997.

¹⁷⁴ AUNE, 1997, p. 998.

¹⁷⁵ AUNE, 1997, p. 1002.

destaca essa associação negativa, pois alguns moralistas romanos se preocupavam com o fato do luxo masculinizar as mulheres e feminizar os homens. Babilônia é essa inversão da hierarquia de gênero, então, algo que para o visionário e outros soava como ameaçador.¹⁷⁶

Aos contrastes entre a beleza e o caos, respectivamente no passado e no presente, se dá pelos contrastes da beleza e do se despir da mulher. Note-se que ele fala dos aspectos da cidade, de suas alianças comerciais, políticas e econômicas; mas para evidenciar esses contrastes os elementos da metáfora feminina cabem melhor, ao que parece sua audiência entenderia melhor desta forma.

Os elementos repetitivos, que retomam a profecia de Ez 27 se estabelecem na possibilidade de que o visionário se preocupa em mostrar que ela irá se cumprir e que o castigo anunciado para Tiro se cumpre aqui. Todos os servidores do império e aqueles que se beneficiam dele irão testemunhar do castigo que virá sobre a grande cidade. Castigo esse que já está decretado e sua execução é iminente.¹⁷⁷

O verso 20 funciona como fechamento desta parte de lamentos, a característica é o imperativo para se alegrar, trazendo o elemento irônico também, a alegria em meio a morte e destruição. Aune¹⁷⁸ não considera esse verso parte do lamento dos marinheiros. Indica que essa interjeição abrupta ocorre, provavelmente, como uma interpolação posterior, com um caráter cristão indicado pela utilização da palavra ‘apóstolos’. Essa utilização remete a especificidade do texto a um grupo cristão particular.¹⁷⁹

2.3.4. Ação simbólica e sua interpretação (vv. 21-24)

21. Então um anjo forte levantou uma grande pedra como de moinho e a lançou ao mar, dizendo: -Com esta violência, Babilônia, a grande cidade, será lançada e não será mais encontrada.

22. Nenhum som de harpistas, de músicos e de tocadores de flautas e de trombetas se ouvirá mais em ti; nenhum artesão de arte alguma já não será achado em ti; e o barulho do moinho não se ouvirá mais em ti.

23. A luz da candeia não mais brilhará em ti; nem a voz do noivo e da noiva em ti se ouvirá jamais; porque teus mercadores eram os

¹⁷⁶ HUBER, 2013, p. 71.

¹⁷⁷ PRIGENT, 2002, p. 320.

¹⁷⁸ AUNE, 1997, p. 1006.

¹⁷⁹ AUNE, 1997, p. 1007.

maiorais da terra, porque por intermédio de tua feitiçaria foram seduzidos todos os povos

24. E nela foi encontrado o sangue dos profetas, dos santos e de todos os que foram imolados sobre a terra.¹⁸⁰

Esta passagem fecha o julgamento de Babilônia, apesar de o bloco continuar até o próximo capítulo, a narrativa do que acontece com a grande cidade finaliza aqui. No próximo capítulo há a celebração da grande multidão no céu pela destruição da grande cidade e a adoração a Deus pelo seu julgamento.

O verso 21 descreve a ação simbólica, quando o anjo atira uma grande pedra ao mar, sendo interpretado como o início da queda de Babilônia. Este ato pode ser dividido em três partes: o relato (v. 21a), a interpretação (v. 21b-23b) e a razão (v. 23c-24). Este ato trata do grande final, para posterior celebração celestial. Esta ação tem precedente na tradição profética Jer 25.10, num oráculo contra Jerusalém e Judá e é acompanhado de interpretação em Jer 51.63-64. Este ato está na forma de profecia e como tal contém elementos de ameaça e razão para o julgamento, ou seja, uma acusação.¹⁸¹

A interpretação da visão (v. 21b-23b) é o silêncio de sua decadência e seu fim. As atividades que manifestam suas atividades e sua ‘vida’ são postas nesses versos, há música, atividades que caracterizam essencialmente as atividades das cidades antigas (artesão e moagem). Sobre o som do moinho, Aune,¹⁸² alude que era um som habitual e diário, visto que as mulheres e os escravos realizavam esse serviço para a fabricação de farinha e farelo, elementos essenciais para a subsistência da vida.

Além disso, a referência à luz da candeia e as vozes do noivo e noiva fazem alusão a Jer 25.10-12,

10. Farei cessar entre eles a voz de folguedo e a de alegria, e a voz do noivo, e a da noiva, e o som das mós, e a luz do candeeiro.

11. Toda esta terra virá a ser um deserto e um espanto; estas nações servirão ao rei da Babilônia setenta anos.

12. Acontecerá, porém, que, quando se cumprirem os setenta anos, castigarei a iniquidade do rei da Babilônia e a desta nação, diz o SENHOR, como também a da terra dos caldeus; farei deles ruínas perpétuas.

¹⁸⁰ A Bíblia: Novo Testamento. 2015, Ap 18.21-24.

¹⁸¹ FILHO, 1993, p. 163.

¹⁸² AUNE, 1997, p. 1009.

A ideia de inatividade, de deserto, de abandono, de destruição total, perpassa a tradição profético e é evidenciado aqui. O julgamento de Deus para a grande cidade concede a ela o dobro do que promoveu e não a destruição de todas as atividades que acontecem nela e com ela. Assim, a luz da lâmpada quando vista à noite, por meio das janelas das casas em uma cidade, indica a presença de movimento, a presença de vida. Já a metáfora voz do noivo e da noiva, para Aune,¹⁸³ é a expressão de alegria.

Esses versos manifestam o silêncio que assolará a cidade, ou seja, sua destruição. O silêncio que ela promoveu aos santos, os calando e os matando, será revertido como seu próprio juízo. Ficam claras as ligações com Jer 51.63-74 e com os oráculos contra Tiro em Ez 26.1-28.19. A combinação de ambos os textos proféticos resultam no silêncio proposto no juízo evidente nos versos 21b-23b.

Por fim, nos versos finais, 23c-24, apresentam três razões para o julgamento:

1. Seus mercadores eram maiorais da terra – esse motivo é recorrente em Is 23.8, —Quem formou este desígnio contra Tiro, a cidade distribuidora de coroas, cujos mercadores são príncipes e cujos negociantes são os mais nobres da terra?!, a soberba é um pecado inconcebível para Deus, parece uma retomada da fala soberba da grande cidade, que atribui a ela própria poder.
2. Pela sua feitiçaria seduziu as nações – se antes as nações bebiam do vinho do furor de sua prostituição, aqui foge um pouco do relatado até então, pois aparece a sedução pela feitiçaria. Aune indica que provavelmente seja uma referência a Is 47.9 (*–Mas ambas estas coisas virão sobre ti num momento, no mesmo dia, perda de filhos e viuvez; virão em cheio sobre ti, apesar da multidão das tuas feitiçarias e da abundância dos teus muitos encantamentos*). Aune¹⁸⁴ defende que a menção de práticas mágicas aqui é para justificar a dominação de Babilônia/Roma, como se ela só fosse capaz de tal grandeza por meio dessas práticas. Mas quando consideramos as razões apresentadas em versos anteriores (17.2-5 e 18.3), os porquês do julgamento da cidade, ousamos concluir que essa menção inovadora deriva de uma adição posterior, a fim de ratificar o envolvimento da grande cidade com práticas ilícitas. Talvez, indicando alguma prática nesse sentido dentro das comunidades da Ásia Menor, que deveria ser combatida.

¹⁸³ AUNE, 1997, p. 1009.

¹⁸⁴ AUNE, 1997, p. 1010.

3. Nela se encontrou sangue dos profetas, dos santos e de todos os que foram imolados sobre a terra – esse verso final retoma a referência a grande cidade na terceira pessoa, como no verso 21, e aborda três grupos que foram mortos por ela. João coloca na conta da grande cidade não somente o sangue do ‘povo de Deus’ (os dois primeiros grupos), mas parece que o abate de outros povos que não sejam os judeus.

Dessa forma, o capítulo 18 é encerrado e para Aune¹⁸⁵ existem três unidades textuais relacionadas ao longo deste capítulo, três discursos formalmente apresentados: o primeiro discurso, que tem forma de um lamento ritual, é atribuído ao ‘outro anjo’ que declara a queda de Babilônia e os motivos para tal. O segundo discurso é atribuído a voz celestial não identificada, que convida o povo a se retirar da grande cidade, prometendo a ela a paga em dobro por suas ações, e que resulta nos três lamentos fúnebres. E, por fim, o último discurso é conferido ao anjo poderoso que realiza o ato profético simbólico, que retoma o tom profético de cidade assolada.

João não faz uso somente desta metáfora feminina, mas são relatadas quatro mulheres para designar temas centrais em sua revelação. Elas são contrapostas entre si, nas suas funções negativas e positivas, a mulher adúltera (ap. 2.20), a mulher mãe (ap. 12), a mulher prostituta (ap. 17) e a mulher noiva (ap. 21). Uma é antítese da outra, pois a tarefa da mulher mãe seria gerar vida, enquanto a mulher prostituta tem a missão de tirá-la¹⁸⁶.

Notamos que neste capítulo Roma aparece sob a forma de Cidade-prostituta. Anteriormente João utiliza a figura da mulher, mas não para representar Babilônia e sim a cidade imperial de sua época. Mesters e Orofino¹⁸⁷ apontam que João faz um paralelo com a crítica do profeta Jeremias, onde Babilônia também está sentada perto de águas (Jr 51.13) e embriaga os habitantes da terra (Jr 51.7).

Neste sentido, João descreve sua visão para mostrar como será o julgamento da Babilônia e daqueles que se deixarem seduzir por ela. Parece que o que ele pretende é mostrar à sua audiência, como será julgado o Império Romano e aqueles que com ele estiverem. Por isso denomina-a de grande prostituta, pois ela arrastou

¹⁸⁵ AUNE, 1997, p. 1010, 1011 e 1012.

¹⁸⁶ MIRANDA, 2006, p. 86.

¹⁸⁷ MESTERS, 2013, p. 289.

para sua prostituição os reis da terra e se envolver com ela é prostituição e adultério, que denotam a idolatria¹⁸⁸.

A figura da prostituta evoca numerosos textos proféticos do Antigo Testamento, como: Israel (Os 5.3), Jerusalém (Is 1.21; Ez 16.15ss; 21.1ss), Tiro (Is 23.16ss) e Nínive (Hb 3.4), onde são expressamente designados como prostituta por causa de sua infidelidade ao único Deus. Por tanto, a imagem pertence a textos proféticos, que segundo Prigent nos coloca frente a um simbolismo profético, de maneira que o visionário argumenta que a autoridade exercida por Roma no mundo está sobre todos os reinos, não há nenhum que escape a sua soberania diabólica¹⁸⁹.

A mulher é um símbolo e aqui concordamos com Fiorenza,

Não interpreto o Apocalipse apenas em termos do sistema de sexo e gênero, mas como referência ao sistema patriarcal clássico ocidental e sua estrutura interligada de racismo, classismo, colonialismo e sexismo. Essa interpretação presta atenção, por exemplo, não só à caracterização sexual da figura de Babilônia, mas também a sua descrição em termos de alta posição, poder dominante, riqueza notória e aspirações divinas.¹⁹⁰

Nesse sentido, a mulher aparece como um símbolo que denuncia o contexto patriarcal e sexista em que João está inserido. Sua linguagem também revela a tradição sobre a qual ele se debruça, a hebraica. A narrativa evidencia elementos da mística judaica utilizada pelo visionário, onde a mulher representa o império romano.

Por fim, dados os elementos textuais, suas evidências metafóricas, repetitivas, irônicas e monstruosas, elaboraremos no próximo capítulo a amarração desses elementos ao conceito de objeto. Abordando o conceito de abjeto e sua aplicação ao visionário, seu contexto e linguagem.

¹⁸⁸ PRIGENT, 2002, p. 301.

¹⁸⁹ PRIGENT, 2002, p. 300/301.

¹⁹⁰ BROOK, 2003, p. 200.

CAPÍTULO 3

FRONTEIRAS DESEJÁVEIS E REPULSIVAS

Enfim, após contextualizarmos as questões essenciais ao livro do Apocalipse de João, como autoria, data, audiência, literatura e linguagem; depois de analisarmos os capítulos 17 e 18 especificamente, evidenciando suas imagens, repetições e ligações com a tradição profética verotestamentaria, passamos finalmente a conceituação do abjeto, suas ligações com a formação/criação de identidade e, por fim, a análise do abjeto e sua relação com o visionário.

Corroboramos que o escopo da pesquisa está na análise do texto apocalíptico por meio do abjeto para verificar a criação de identidade. Esse estudo, desta maneira, passa pelos conceitos de dialogismo e metáfora para subsidiar a abjeção. Não intentamos elucidar questões de gênero, até porque nossa leitura da mulher prostituta/cidade está restrita a simbologia. Não a vemos como uma mulher literal.

3.1. Considerações prévias

Antes de conceituarmos o abjeto, com base nos escritos de Julia Kristeva (1982), estabelecemos uma base conceitual para nos auxiliar na proposição do nosso referencial teórico. Não pretendemos elucidar todos os conceitos da psicanálise, primeiro que não é nosso objetivo e, também, não teríamos espaço para tal.

Desta forma, Kristeva (1982) realiza no segundo capítulo do livro *The Power of Horror*, uma análise da construção das relações psíquicas humanas. A construção dos relacionamentos do *eu* com o mundo interno e externo. Nessa construção, ela apresenta o triângulo de Édipo, baseando por meio das teorias freudianas, os vazios que existem na constituição do *eu* e que são preenchidos com objetos.

Ao longo desta construção e operação de preencher os *'vazios'*, podemos perceber que o contexto do indivíduo determina quais objetos serão apropriados. Ela

aborda, nesse processo, sentimentos de medo, angústia e repressão como condicionantes desse processo e também como equalizadores da relação *id* e *ego*.

A figura da mãe surge como um primeiro objeto, o alvo de desejo, onde convergem as necessidades de sobrevivência e dos primeiros anseios miméticos. Ela seria, nesse caso, o outro sujeito, um objeto que o garante ser e se constituir enquanto sujeito também. Ela é um objeto significante e desejoso.¹⁹¹

O que há antes da constituição da mãe como objeto, são pré-objetos (atrações de ar, comida, movimentos). Não necessariamente objetos, pois a percepção (mesmo que inconsciente) inicia-se com a separação da mãe, a privação do peito. Este processo pressupõe uma frustração imaginária e uma simbólica castração que, em relação ao objeto, é sempre uma maneira de mascarar a angústia.¹⁹²

Ademais, Kristeva trabalha outros conceitos da psicanálise e processos da construção da relação sujeito/objeto. Nesta ânsia por preencher lacunas e vazios surge, também nesse processo, a constituição da fala. O medo do inominável é deslocado e desliza para a linguagem. Assim, —o escritor é um fóbico que consegue se metaforizar para evitar o medo de morrer; como alternativa, ele ganha vida novamente nos sinais¹⁹³.

Na linguagem, a fobia pode ganhar inversões e máscaras nomináveis, mas ainda assim ela está lá. O objeto significante está lá tentando preencher as lacunas. Neste sentido,

A fantasia de incorporação por meio de meios para que eu tente escapar do medo (eu incorporo uma porção do corpo de minha mãe, seu peito e, assim, eu me apego a ela), me ameaça, pois uma proibição simbólica e paterna já habita em mim por ter aprendido a falar ao mesmo tempo. Diante dessa segunda ameaça, completamente simbólica, procuro outro procedimento: não sou o que devora, estou sendo devorado por ele; uma terceira pessoa, portanto (ele, uma terceira pessoa) está me devorando.¹⁹⁴

¹⁹¹ KRISTEVA, Julia. *Power of Horror – an essay on abjection*. New York: Columbia University Press, 1982, p. 32.

¹⁹² KRISTEVA, 1982, p. 32.

¹⁹³ KRISTEVA, 1982, p. 38. Tradução própria. Original: the writer is a phobic who succeeds in metaphorizing in order to keep from being frightened to death; instead he comes to life again in signs.

¹⁹⁴ KRISTEVA, 1982, p. 39. Tradução própria. Original: The fantasy of incorporation by means of which I attempt to escape fear (I incorporate a portion of my mother's body, her breast, and thus I hold on to her) threatens me none the less, for a symbolic, paternal prohibition already dwells in me on account of my learning to speak at the same time. In the face of this second threat, a completely symbolic one, I attempt another procedure: I am not the one that devours, I am being devoured by him; a third person therefore (he, a third person) is devouring me.

Agora o idioma, a linguagem, assume um lugar significante. Por meio dela, o lugar da mãe é preenchido pela elaboração dessa falta. A atividade oral é tomada pelo mesmo tema que o devora, que o consome. O aprendizado da língua ocorre como uma forma de se apropriar de um objeto que escorrega e o ameaça de fora.

A abjeção, por sua vez, compartilha do mesmo arranjo. A aversão está implícita e não avoca o aspecto da histeria. Assim, o sintoma do ego, que está sobrecarregado por um "objeto ruim", afasta-se, se limpa e vomita. Na abjeção, a revolta está completamente dentro do ser. Dentro do ser da linguagem, contrariamente à histeria, que causa, ignora ou seduz o simbólico, mas não o produz. Assim, faz com que o assunto da abjeção seja eminentemente produto da cultura. O sintoma é a rejeição e reconstrução do discurso existente.¹⁹⁵

A amarração entre religião e o abjeto é realizada pela autora, especificamente, no terceiro capítulo da obra em questão. O sagrado e seus tabus formam a base para a moral humana. Diante disso, o assassinato do pai e o incesto se relacionam com a criação de tabus e do totemismo. O medo do incesto gera proibições alimentares e sexuais. Já o assassinato gera a culpa por esse desejo (ambivalente) e se desdobra na restauração da autoridade paterna.¹⁹⁶

Assim, a autora faz o seguinte questionamento, -poderia o sagrado ser, independentemente das suas variantes, uma formação de dois lados?¹⁹⁷. Por um lado, estaria o sentimento de assassinato e o vínculo social composto pela expiação da culpa, com todos os rituais que o acompanham. Por outro lado, estão os comportamentos mais secretos e invisíveis, orientados para esses espaços incertos de identidade instável, em direção à fragilidade - tanto ameaçadora, quanto fusional - da não separação de sujeito/objeto.

A observação que ela faz sobre tal questionamento é que um aspecto é defensivo e socializado e o outro mostra medo e indiferenciação. Nesta perspectiva, adverte que:

As semelhanças que Freud delineia entre religião e neurose obsessiva envolve o lado defensivo do sagrado. Agora, para lançar luz sobre a economia subjetiva do outro lado, é a fobia como tal, e a

¹⁹⁵ KRISTEVA, 1982, p. 45.

¹⁹⁶ KRISTEVA, 1982, p. 56.

¹⁹⁷ KRISTEVA, 1982, p. 57.

sua deriva em direção à psicose, isso, pelo menos, será o meu ponto de partida.¹⁹⁸

O interesse da autora não é pelo valor social da proibição (incesto), mas de que forma afeta a subjetividade e a competência simbólica, implicadas pelo confronto com o feminino e a maneira como as sociedades codificam essas relações. Evidencia-se, desta forma, que os mitos são uma elaboração posterior a proibição que pesa no incesto e funda a função significante, dentro dos estágios da simbologia. De forma a implicar contornos femininos e masculinos, onde as imagens da mulher e do pai assombram grande parte das imagens retratadas ao longo dos textos religiosos.

O termo -femininol deve ser visto como o –outroll sem nome, a relação com um outro, com um objeto, que deverá preencher essa lacuna. Esse processo na análise de Freud, conforme abordado por Paula Heimann, se estabelece,

Em virtude das suas necessidades e sua profunda impotência, guiado pelos seus instintos orais, o bebê volta-se para o mundo externo e estabelece contato com outro ser humano. Mama no seio materno. [...] Os mais remotos contatos (introjeção e projeção) dão início a esse processo. A primeira mamada do bebê não é, pois, uma atividade do id nem uma atividade do ego: é as duas coisas, é uma atividade do ego incipiente.¹⁹⁹

A introjeção e a projeção são contatos que ocorrem ao longo da vida toda. Como demais processos da vida, elas estão sujeitas a evolução e desenvolvimento, estando debaixo da influência direta do ego. Sua função é a formação do sujeito, fazendo com que tenha contato com o mundo externo, obtenha prazer e evite a dor. No entanto, o que se constitui prazer e dor mudam à medida que o ser se constitui.²⁰⁰

O tabu surge neste processo, neste ambiente de sentimentos ambivalentes. Freud afirma que:

¹⁹⁸ KRISTEVA, 1982, p. 58. Tradução própria. Original: The similarities that Freud delineates between religion and obsessional neurosis would then involve the defensive side of the sacred. Now, to throw light on the subjective economy of its other side, it is phobia as such, and its drifting toward psychosis, that one would need to tackle head on.

¹⁹⁹ HEIMANN, Paula. In: RIVIERE, Joan (Org.). Os progressos da psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 142/143.

²⁰⁰ HEIMANN, 1978, p. 144.

O significado de *tabu*, como vemos, diverge em dois sentimentos contrários. Para nós significa, por um lado, *sagrado*, *consagrado*, e, por outro, *misterioso*, *perigoso*, *proibido*, *impuro*. O inverso de *tabu* em *polinésio* é *noa*, que significa *comum* ou *geralmente acessível*. Assim, *tabu* traz em si um sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em proibições e restrições. Nossa aceção de *temor sagrado* muitas vezes pode coincidir em significado com *tabu*.²⁰¹

O tabu impõe proibições externas, que se dirigem contra os anseios que os indivíduos estão sujeitos. O desejo de violar persiste no inconsciente e o poder mágico atribuído a ele baseia-se na capacidade de provocar a tentação. Ainda, atua como um contágio, uma vez que os processos de introjeção e projeção operam para a repetição daquilo que é prazeroso, ou seja, *-o desejo proibido no inconsciente desloca-se de uma coisa para outra*²⁰².

Neste interim, após essa abordagem do papel da mãe como primeiro objeto, a relação com os objetos para preencher o distanciamento da mãe e a inserção do tabu nesse processo, passaremos a conceituação do abjeto, feita por Julia Kristeva. Salientamos que o abjeto é um conceito psicanalítico e, por hora, o analisaremos à luz da obra *Power of Horror* (1982). Pretendemos realizar uma abordagem bíblica em conversa com o conceito de abjeto, ou seja, utilizar esse conceito para iluminar estes capítulos apocalípticos tão relegados no estudo bíblico atualmente. Reiteramos que não somos da psicanálise e sim da área das Ciências da Religião.

3.2. Abjeto: conceito e análise

3.2.1. O Abjeto

Para realizar a conceitualização do abjeto, utilizaremos a teoria de Julia Kristeva (1982). A autora afirma que existe na abjeção uma revolta contra o que ameaça o ser. Esta ameaça vem em regra de fora, mas também é possível que seja de dentro. A linha tênue para que a ameaça gere uma revolta surge quando esta ameaça é lançada ao lado do possível, do tolerável, do pensável.

A abjeção não se dá por um objeto específico, mas como determinado objeto se relaciona com o ser. De maneira que não é o objeto em si que perturba, mas -o

²⁰¹ FREUD, Sigmund. Totem e tabu: alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuroticos. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 32.

²⁰² FREUD, 1974, p. 49.

desejo que não se deixa seduzir²⁰³. Perturbado por essa contradição e ambivalência, o ser assustado se desvia e é tomado pelo nojo, então, ele rejeita. No entanto, enquanto ele se afasta, ainda assim é lançado ao objeto tão tentador, quanto condenável.

Sobre este sentimento de idas e vindas, de se afastar e ser lançado, a autora denomina -inescapable boomerang²⁰⁴. Ou seja, existem dois pólos, repulsa e atração, onde o ser fica preso nesses atos de afastamento e lançamento para perto. Esta dubiedade o coloca fora de si. Quando o ser é invadido pela abjeção, esse emaranhado, essencialmente de afetos e de pensamentos, não possui um objeto definível.

O abjeto não é um objeto que se nomeie e imagine. Não é, também, uma busca sistemática do desejo. O abjeto não é um correspondente que, oferece apoio ou permite se tornar autônomo. Assim, em relação ao abjeto e ao objeto, podemos dizer que o abjeto só tem uma qualidade do objeto, a de se opor ao -eu²⁰⁵.

A disposição dos conceitos, a forma como a autora expõe seu pensamento parece ser abstrata para nós, mas ao mesmo tempo abre um leque de possibilidade da complexidade que esse conceito é e pode ser quando aliado à leitura do texto bíblico. A forma como podemos aplicá-lo ao visionário, relacionando com os capítulos do livro do Apocalipse que aqui tratamos, abrange essencialmente a linguagem apocalíptica.

O abjeto se relaciona, também, com o surgimento de uma estranheza, que pode provir de algo que o era familiar. Um surgimento massivo e abrupto de uma estranheza que, mesmo que me tenha sido familiar num momento opaco e olvidado. Contudo, no momento da abjeção o acedia como se fosse separado, repugnante de maneira que não seja 'eu', que não seja isso, ou que seja tampouco nada.

Como a autora aborda,

Um -algo²⁰⁶ que eu não reconheço como coisa. Um peso de falta de sentido, que não tem nada de insignificante, e que me esmaga. À beira da inexistência e da alucinação, de uma realidade que, se eu a reconheço, me aniquila. Lá, o abjeto e a abjeção são as minhas salvaguardas. Os revestimentos de minha cultura.²⁰⁶

²⁰³ KRISTEVA, 1982, p.01.

²⁰⁴ KRISTEVA, 1982, p. 1.

²⁰⁵ KRISTEVA, 1982, p. 1.

²⁰⁶ KRISTEVA, 1982, p. 2. Tradução própria. Original: A "something" that I do not recognize as thing. A weight of meaninglessness, about which there is nothing insignificant, and which crushes me. On

Assim, o abjeto é uma estranheza, uma revolta do ser, que se opõe a algo que o perturba. Este algo não é muito captável, porque é essencialmente causado por despertar uma falta que têm origem na mais tenra infância. De fato, as repressões vividas ao longo dos anos agravam essa falta, esse sentimento de separação não processado, até que o eu expurga a abjeção.

Diante do abjeto, então, estão as condições do que é repreendido. A manifestação desses pensamentos, sejam eles para corroborar a proibição ou confrontá-la, ocorrem pelas metáforas. À medida que defendemos tal ideia, o discurso é tomado por certas metáforas em uma determinada disposição. Do contrário, eles serão dados em outra disposição, em outro sentido e até mesmo por meio de outros signos.

Por isso, é tão importante o conceito de metáfora que adotamos para essa pesquisa. Considerando-as fenômeno cognitivo e não simplesmente um jogo de substituições. Além disso, o dialogismo reforça o caráter de que essas metáforas estão dentro de uma memória cultural. Não são ideias novas, mas talvez tão somente aplicações novas de um enunciado anterior ao falante.

Diante do exposto, se faz necessário abordarmos o caráter religioso dessas proibições. Refletir, assim, sobre como a religião reforça/cria os tabus, de maneira que essas proibições são justificadas por meio dos conceitos de pureza e impureza, os quais estão impregnados no sistema religioso.

3.2.2. O Abjeto e o impuro

Kristeva (1982) relaciona a repugnância à comida como uma forma mais elementar e mais arcaica de abjeção. Relacionada a ela está um espasmo natural e instintivo do ser humano. Como quando esses acontecem como forma de proteção, uma reação do próprio corpo a um corpo estranho e nocivo. Assim, se explica a repugnância, a náusea, que empurram o sujeito para longe da corrupção, do esgoto, da sujeira.

Podemos relacionar, também, a este aspecto a vergonha do compromisso, quando esse é quebrado pela traição. O fascínio que o leva a efetivá-lo, mas que o

the edge of nonexistence and hallucination, of a reality that, if I acknowledge it, annihilates me. There, abject and abjection are my safeguards. The primers of my culture.

faz se separar. Incorporado a afirmação da autora de que o abjeto não é um objeto específico, verificamos aqui isso. A abjeção acontece com um determinado item de comida, mas também a vista de uma atitude de traição, de quebra de compromisso.

A partir desta perspectiva, a formação do —eull separado e ‘autônomo’ em relação à mãe, parece ser o primórdio de uma abjeção. Kristeva descreve aspectos da abjeção da seguinte maneira:

Quando os olhos vêem ou os lábios tocam essa pele na superfície do leite - inofensiva, fina como a folha de papel do cigarro, desprezível como restos de unhas - eu experimento um espasmo da glote e, ainda mais baixo, do estômago, do ventre, e todos os órgãos se encolhem no corpo, provocando lágrimas e a bÍlis, aumenta os batimentos do coração, o transpirar da testa e das mãos. Juntamente com tontura que nubla a visão, a náusea me faz recusar a nata, me separa da mãe, do pai que o profere. -Eull não quero nenhum desse elemento, signo de seu desejo, -eull não quero ouvir, -eull não o assimilo, eu o expulso.²⁰⁷

A questão não é a nata, mas toda a relação que se dá o contato do ‘eu’ com ela. O ‘eu’ só existia em relação a si mesmo, agora a comida passa a ser o ‘outro’ para ela. Neste contexto, e por causa desse contexto, ele se abjeta para se tornar. O ‘eu’ se expulsa, se cospe dentro do mesmo movimento através do qual busca se estabelecer.

O processo não é bonito de se descrever, mas durante esse curso em que o "eu" se torna, ele se encontra em meio à violência dos soluços, do vômito e ali ele se entrega. Um sintoma mudo, não há palavras, há processos internos. Diante de um sistema simbólico, o ‘eu’ reage e abjeta.

Ainda, sobre o que perturba a identidade e que é necessário abjetar está o cadáver. Aquilo que irremediavelmente caiu e que perturba mais violentamente uma identidade. Aqui, tanto o dejetos como o cadáver me indicam aquilo que eu descarto permanentemente para viver. A sujeira, de maneira geral, é o que a vida suporta com muito custo e ao custo da morte. Pois, ali se apresenta o limite da condição da vida.

²⁰⁷ KRISTEVA, 1982, p. 3. Tradução própria. Original: When the eyes see or the lips touch that skin on the surface of milk - harmless, thin as a sheet of cigarette paper, pitiful as a nail paring - I experience a gagging sensation and, still farther down, spasms in the stomach, the belly; and all the organs shrivel up the body, provoke tears and bile, increase heartbeat, cause forehead and hands to perspire. Along with sight-clouding dizziness, nausea makes me balk at that milk cream, separates me from the mother and father who proffer it. "I" want none of that element, sign of their desire; "I" do not want to listen, "I" do not assimilate it, "I" expel it.

Nesse limite, o corpo deseja se livrar, esses dejetos devem cair para que se possa viver. Se o lixo significa o outro lado do limite, onde eu não sou e que me permite ser, o cadáver, ao cair é a mais repugnante imundícia, o limite que invade. Já não é o eu que expulsa, ele é expelido. A fronteira se torna um objeto.²⁰⁸

O cadáver, nessa perspectiva, quando é visto sem Deus e fora da ciência, se torna abjeção. Evidencia a morte infectando a vida. É abjeto. É algo a se rejeitar. O abjeto,

Portanto, não é a ausência de limpeza ou de saúde que provoca a abjeção, mas o que perturba uma identidade, um sistema, uma ordem. O que não respeita fronteiras, posições e regras. O intermediário, o ambíguo, o misto. O traidor, o mentiroso, o criminoso em sã consciência, o esturpador sem vergonha, o assassino que alega salvar [...].²⁰⁹

Desta forma, qualquer crime que manifeste a fragilidade da lei, mas aquele que é premeditado, agravado, qualificado e que tenha por motivo algo estupidamente vil, aumenta mais o caráter abjeto. O abjeto é imoral, sinistro, sombrio, como um terror que se assemelha ou um amigo que se apunhala, um ódio que sorrir.²¹⁰

A autora exemplifica o abjeto numa comparação esclarecedora. Conta que nas salas escuras do museu de Auschwitz há muitos sapatinhos de criança. Objetos que ela já viu em outros lugares, como debaixo de uma árvore de natal. No entanto, a abjeção, no caso dos sapatinhos no museu, não reside no objeto em si, mas pela situação em que eles se encontram. Esses sapatinhos de crianças, naquele ambiente, evidenciam o máximo da abjeção, a morte cruel, violenta e vil de crianças.²¹¹

O que é mais abjeto do que isso? A morte já o é por si só, por situar o eu no limite da vida. Agora, a morte executada de forma tão cruel e por um motivo vil, e, ainda, tendo por vítima crianças, é o auge da abjeção. Esse sapatinho coloca o eu no limite da vida, que se confronta com a injustiça e com a pureza e a inocência da criança. O eu não quer ouvir, não assimila se expulsa.

²⁰⁸ KRISTEVA, 1982, p. 3.

²⁰⁹ KRISTEVA, 1982, p. 4. Tradução própria. Original: It is thus not lack of cleanliness or health that causes abjection but what disturbs identity, system, order. What does not respect borders, positions, rules. The in-between, the ambiguous, the composite. The traitor, the liar, the criminal with a good conscience, the shameless rapist, the killer who claims he is a savior.

²¹⁰ KRISTEVA, 1982, p. 4.

²¹¹ KRISTEVA, 1982, p. 4.

Mary Douglas (1966) nos oferece subsídio para essa questão. Nossas concepções sobre o que é ou não sujeira são compostas por duas coisas: cuidado com a higiene e respeito pelas convenções. A sujeira perturba a ordem, as convenções do que é ou deixa de ser, mas não existe um padrão universal sobre o que é sujeira. Essa concepção está ligada diretamente a cultura.²¹²

Como a sujeira ganha esse contorno ao estar fora de seu lugar, entendemos que ela decorre de um sistema cultura de classificação a fim de promover a ordem. Sua concepção está ligada a sentidos como ordem/desordem, ser/não-ser, vida/morte. O objeto dessa sujeira pode ir deste simples questões como areia ou poeira, até as questões alimentares e sexuais, como as que João estabelece no livro do Apocalipse.

Nessa apropriação, o abjeto se coloca como uma fronteira, de maneira a proteger o ‘eu’ do contato com o outro. Essa proteção surge como preservação do ‘eu’, para que ele não se torne o outro, não desapareça. Antes, ele precisa se expelir, se expulsar; apesar da força de atração, pois, sobretudo o abjeto é ambiguidade. Desta forma, passamos a analisar o abjeto como criador de identidade. O mecanismo que instala monstros na fronteira, a fim de preservar o ‘eu’, a identidade.

3.3. Abjeto: monstros na fronteira

Como apontamos até aqui, o abjeto é uma forma de proteção do ‘eu’. Ele se manifesta quando a identidade é perturbada, quando algo tenta invadir a fronteira e infringir as regras (os tabus, as proibições, os conceitos de pureza/impureza). Diante dessa perturbação, surge a revolta que interage com um objeto (que não é o abjeto).

Diante disso, surge a necessidade de retomar a ordem, a tranquilidade e a identidade. Se colocar limites e fronteiras, delimitar o espaço entre a ordem e o caos.

Por isso, trataremos do abjeto como criação de identidade e, aliado a essa criação evidenciaremos a abjeção do visionário.

²¹² DOUGLAS, Mary Peacock. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1966, p. 19.

3.3.1. O Abjeto e a criação de identidade

Passamos a verificar como o abjeto auxilia no processo de formação de identidade e, mais, como denuncia ou expõe uma identidade existente em seu contexto. Utilizaremos Tina Pippin (1999) e Jeffrey Cohen (2000), que citam o conceito de Abjeto de Kristeva, juntamente com alguns artigos.

O debate a respeito de identidade tem em seu bojo a identidade étnica, que é ainda um fator urgente para a compreensão dos fenômenos que constituíam e formavam as identidades no mundo antigo greco-romano. Alguns teóricos afirmam que a discussão moderna de identidade, como processo de construção, ainda é importante e pode ser aplicado ao mundo greco-romano. De fato, algumas coisas não mudam aqui e lá elementos como parentesco, história, linguagem, costumes e deuses, separavam o -nós|| dos -outros||, os gregos dos bárbaros.²¹³

Da mesma forma se dá a interação que judeus e cristãos estarão engajados, criando estratégias de permanência²¹⁴. Isso nos indica dois caminhos, unidade e diversidade ou separação, ou seja, criação de fronteiras que protejam tal identidade. Exemplo é o cristianismo, que é um grupo que se separa do judaísmo. A princípio está lá dentro, mas com o passar do tempo, ele ganha uma identificação própria.

Izidoro (2013) define a criação de identidade como uma necessidade natural ou devido as exigências socioculturais, sendo,

Conceitos amplamente definidos no campo das ciências sociais, notadamente na antropologia, fazem compreensíveis a dinâmica e a interação entre os sujeitos socioculturais no processo de formação das identidades. Os sujeitos articulam-se e interagem nas fronteiras geográficas, como também nas fronteiras étnicas, em função de necessidades naturais ou exigências socioculturais de mobilidade física, como é o caso da diáspora judaica e cristã. Assim se forjam e constituem os elementos e valores que caracterizam e determinam suas identidades, diferenciando-as de outras.²¹⁵

Nos ajuda, neste sentido, o trabalho de Christoph Wulf, *Homo Pictor* (2013), que trabalha o conceito de imaginação como —a energia que liga o homem ao mundo

²¹³ IZIDORO, José L. *Fronteiras permeáveis e identidades nos cristianismos primitivos: Contribuição da história e da antropologia para o debate contemporâneo sobre as identidades*. In: Revista Oracula, v.6, n.11, 2010, p. 163.

²¹⁴ IZIDORO, 2010, p. 164.

²¹⁵ IZIDORO, José L. *Identidades e Fronteiras Étnicas no Cristianismo da Galácia*. 1.ed. São Paulo: Paulus, 2013, p. 14-15.

e vice-versa²¹⁶, o que faz o mundo aparecer, o faz ser percebido pelo homem, enquanto cria-o em imagens mentais. O autor afirma que a imaginação é resultado das imagens mentais formadas nos indivíduos a partir da combinação entre –imaginário coletivo de sua própria cultura, pelas qualidades únicas e inequívocas das imagens derivadas de sua biografia individual e finalmente pela sobreposição e interpenetração mútua destes mundos imagéticos²¹⁷.

Assim, a combinação do simbolismo e imagens expostas fornece subsídios tanto para análise da criação do imaginário do Apocalipse de João, quanto para a difícil tarefa da análise conjunta entre texto e imagem. Em suma, o ser humano enquanto –respondente, dialoga a partir dos enunciados de outrora, enunciados que, por sua vez, seriam formatados através de imagens mentais e na interpretação ou releitura particular de tais imagens culturais.

De fato, o princípio dialógico, que ronda a lógica abordada no parágrafo acima, se articula por meio do existir socialmente. O signo se manifesta nessa interação social. O outro torna a produção do ‘meu’ discurso possível, ou seja, —o paradoxo do discurso se dá porque existe esse outro, essa alteridade, isso que me puxa, me seduz, me obriga, me interpela, desafia, amplia e nunca me deixa ser o si- mesmo²¹⁸.

Para Nogueira,

Esse é um paradoxo fundamental para a área de estudo Linguagens da Religião: os grupos religiosos sempre escolhem os caminhos mais difíceis e tortuosos para falar das coisas mais urgentes e imediatas. [...] Essas observações nos aproximam de dois problemas centrais dessa área de estudos: os aspectos ficcionais e os elementos grotescos das linguagens da religião. Trata-se de característica de discursos de fronteira, à margem do estabelecido e das formas de expressão dos centros de poder.²¹⁹

Diante disso, analisaremos um desses aspectos apontados por Nogueira. Entendendo que este se aproxima mais do abjeto como criação de identidade. Jeffrey Cohen (2000) propõe uma aproximação ou método para se ler as culturas a

²¹⁶ WULF, Christoph. *Homo Pictor: imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado*. São Paulo: Hedra, 2013, p. 22.

²¹⁷ WULF, 2013, p. 36.

²¹⁸ MAGALHÃES, Antonio Carlos. Hermenêutica da religião e os paradoxos do sentido. In: *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 179.

²¹⁹ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo*. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 240-261, abr./jun. 2016, p. 254.

partir dos monstros, que elas próprias criam. Ao fazer isso, o autor diz que viola, parcialmente, dois dos sagrados preceitos dos Estudos Culturais: a compulsão da especificidade histórica e a insistência de que todo conhecimento é local²²⁰.

Assim, ele passa a apresentar as sete teses para compreensão dos monstros criados pela própria cultura, sendo elas:

1. *O corpo do monstro e um corpo cultural* - O corpo monstruoso é puramente a cultura. Uma construção e projeção que existe para ser lido, para ser desvendado. —O monstrum é, etimologicamente, —aquele que revela, —aquele que adverti, um glifo em busca de um hierofante²²¹. O monstro significa sempre algo diferente dele, ele habita o espaço entre o propósito de sua criação e aquele em que é recebido, onde ele passa a nascer outra vez por quem o recebe.
2. *O monstro sempre escapa* - Os monstros devem ser analisados no interior da intrincada matriz de relações (sociais, culturais e lítero-históricas) que os geram.²²² Os personagens monstruosos sempre reaparecem em outras histórias, eles tem esse poder de atravessarem tempos.
3. *O monstro e o arauto da crise de categorias* – O autor coloca o círculo hermenêutico como local de morada dos monstros, pois o monstruoso oferece uma fuga dos padrões legítimos, ou seja, se torna um convite a explorar novos métodos de perceber o mundo. Diante do monstro, a análise científica e sua ordenada racionalidade se desintegram. —O monstruoso é uma espécie demasiadamente grande para ser encapsulada em qualquer sistema conceitual; a própria existência do monstro constitui uma desaprovação da fronteira e do fechamento.²²³
4. *O monstro mora nos portões da diferença* - O monstro é a personificação da diferença, que está no nosso meio. Em sua função com o outro, o monstro é uma incorporação do Fora, do Além — de tudo aquilo que está distante, longe, mas que se originam no Dentro. —Qualquer tipo de alteridade pode ser inscrito através (construído através) do corpo monstruoso, mas, em sua maior parte, a diferença monstruosa tende a ser cultural, política, racial, econômica, sexual²²⁴. A diferença política ou ideológica é um catalisador para a representação monstruosa no nível

²²⁰ COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, da. (Org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 25.

²²¹ COHEN, 2000, p. 27.

²²² COHEN, 2000, p. 28.

²²³ COHEN, 2000, p. 32.

²²⁴ COHEN, 2000, p. 32.

micro na exata medida em que a alteridade cultural o é no nível macro. A identidade sexual que foge dos padrões estabelecidos está igualmente sujeita ao processo de monstrosidade²²⁵.

5. *O monstro policia as fronteiras do possível* - O monstro, por meio de seu caráter de medo e repulsão, impede a mobilidade (intelectual, geográfica ou sexual), limitando os espaços sociais através dos quais os corpos podem se movimentar.

—Dar um passo fora dessa geografia oficial significa arriscar sermos atacados por alguma monstruosa patrulha de fronteira ou — o que é pior — tornarmo-nos, nós próprios, monstruosos!²²⁶. Com seu objetivo de proibição, o monstro frequentemente impõe leis, como o tabu do incesto (ao exigir que mulheres se casem fora de suas famílias). Os monstros são, aqui, representações de outras culturas, que de forma conveniente generalizam e demonizam os elementos para impor um distanciamento de tal cultura. Os temores de contaminação, impureza e perda de identidade são constantes²²⁷.

6. *O medo do monstro é realmente uma espécie de desejo* - O monstro também atrai. As mesmas criaturas que aterrorizam e interdita podem evocar espaços para escape; a ligação da monstrosidade com o proibido torna o monstro ainda mais atraente como uma fuga temporária das imposições proibitivas.

Esse movimento simultâneo de repulsão e atração, situado no centro da composição do monstro, explica, em grande parte, sua constante popularidade cultural, explica o fato de que o monstro raramente pode ser contido em uma dialética simples, binária (tese, antítese...Nenhuma síntese)²²⁸.

Aqui, Cohen cita Kristeva e seu conceito de abjeto, pois o monstruoso, assim como o abjeto, espreeita aquele lugar ambíguo, primal, entre o medo e a atração.

O monstro é o fragmento abjeto que permite a formação de todos os tipos de identidade — pessoal, nacional, cultural, econômica, sexual, psicológica, universal, particular (mesmo que aquela -particularl identidade represente uma ardorosa adoção do poder/status/saber da própria abjeção); como tal, ele revela sua parcialidade, sua contiguidade²²⁹.

²²⁵ COHEN, 2000, p. 35.

²²⁶ COHEN, 2000, p. 41.

²²⁷ COHEN, 2000, p. 46.

²²⁸ COHEN, 2000, p. 48.

²²⁹ COHEN, 2000, p. 53.

7. *O monstro está situado no limiar... do tornar-se* - Os monstros são nossos filhos e tem um caráter de retorno, por mais distantes, da margem geográfica e do discurso, que estejam, eles sempre retornam.

E quando eles regressam, eles trazem não apenas um conhecimento mais pleno de nosso lugar na história e na história do conhecimento de nosso lugar, mas eles carregam um autoconhecimento, um conhecimento humano — e um discurso ainda mais sagrado na medida em que ele surge de Fora.²³⁰

Diante do exposto, consideramos que Cohen trata em suas sete teses as formas de ler a cultura por meio dos monstros. Aplicando isso ao nosso objeto e a cultura de João, através dos símbolos apresentados em sua narrativa, a primeira é importante para nossa leitura, pois respalda nosso argumento de que João não utiliza uma linguagem do nada. Condicionada em sua expressão, a mulher prostituta/cidade habita entre a intensão do autor e o mundo para qual ela fala. A metáfora feminina e seus adereços foram recebidos com certa familiaridade, acrescentando características a mais de grotesco e abjeto.

Sobre a segunda tese, de fato os monstros reaparecem. Essa mulher monstruosa e grotesca está presente na denuncia profética verotestamentária e também nos pseudoepígrafos. São os rastros e as pegadas que encontramos, apesar de a mulher no apocalipse ter um tom a mais de monstruosidade. A tese três nos lança a uma questão fundamental no cristianismo, sobre qual categoria essa mulher se encaixa. Ela está fora dos padrões até então estabelecidos, nossa proposta é a de caracteriza-la no grotesco, abjeto e monstruoso. Sem dúvida, essa metáfora é abjeta, é ambigua e sem possibilidades de delimitá-la, ela ganha novos aspectos e proporções a medida que nos distanciamos temporalmente dela.

A quarta tese, então, captura nosso monstro. Essa mulher que não sabemos direito o que ela significa se é uma relação cultura, religiosa, política, econômica ou sexual. Analisamos como sendo um protesto contra a ideologia imperial que entrava nas comunidades, mas o leque a utilização da metáfora abre é inegável. A articulação dessa metáfora traz uma riqueza de possibilidades em sua interpretação.

A metáfora, assim, ganha contornos monstruosos proporcionais ao quanto precisa ser expurgada a ideia por de trás dela. Ou seja, quanto mais o eu precisa abjetar o outro, mais ele ganhará contornos monstruosos. O que nos liga direto a

²³⁰ COHEN, 2000, p. 55.

quinta tese, esse grande monstro é posto na fronteira. Aqui, para nós, está o grande trunfo: se cruzar a fronteira, o eu se transforma no outro. O eu também será um monstro. A delimitação do espaço é a delimitação da identidade do eu e do outro. Essa preservação, esse tabu, essa lei, esse monstro se torna objeto do abjeto. O que nos provoca a refletirmos sobre o lugar do desejo. Se existe uma proibição é por que existe um interesse, uma propensão em fazer. A sexta tese também está atrelada ao abjeto, a esse jogo entre desejo e repulsa.

Tina Pippin (1999) também trata o abjeto no Apocalipse e o seu caráter de horror. No capítulo sobre o horror apocalíptico, argumenta que a presença forte do terror no apocalipse mostra o poder da visão profética dos eventos futuros. O que é impossível na vida real – a destruição do governo colonizador, e todo o mal do mundo – é possível no reino da fantasia do terror. O medo e o terror são visíveis em descrições de monstros e de destruição, assim as forças sobrenaturais invisíveis são visíveis no Apocalipse²³¹. Para a autora, —O apocalíptico é ‘a situação extrema’ e a violência extrema. O apocalipse é o verdadeiro teste de caráter, pois quando a violência vem, não há chance de se arrepender!’²³².

Dessa forma, podemos chegar a afirmação que João utiliza de uma linguagem grotesca, que cria monstros e que expurga o abjeto, para fortalecer a identidade cristã conforme o seu cristianismo, uma vez que não acreditamos que o Cristianismo Primitivo seja composto por apenas um cristianismo. A criação monstruosa da mulher retrata muito mais que uma ideia, mas uma criação de ordem e normatização para se rejeitar o que oferece perigo.

Ligado a isso, consideramos os aspectos verificados por Peixoto (1999), no qual símbolos sustentam identidades quando postos de frente com outra. O uso pode se tornar motivo para matar, dominar e criar novas regras de convívio. A resistência se dá a partir que o pensamento se expande para além das fronteiras criadas pelo símbolo. Com isso, urge uma ressignificação dos símbolos a fim de traçar novos limites²³³. Nesse sentido,

²³¹ PIPPIN, Tina. *Apocalyptic Bodies: The Biblical End of the World in Text and Image*. London: Routledge, 1999, p. 79.

²³² PIPPIN, 1999, p. 25. Tradução própria. Texto original: The apocalyptic is -the extreme situation and extreme violence. Apocalypse is the true test of character, for when the violence comes there is no chance to repent.

²³³ PEIXOTO, 1999, p. 46.

As formas pelas quais a cultura estabelece fronteiras e distingue a diferença são cruciais para compreender as identidades. A diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções, frequentemente na forma de oposições. [...] A marcação da diferença é, assim, o componente-chave em qualquer sistema de classificação.²³⁴

Se nossas ligações de conceitos e ideias estiverem corretas, podemos afirmar que João radiografou a abjeção sexual, moral, política e religiosa como um colapso da dominação romana, que estava gerando uma crise de identidade nas comunidades da Ásia Menor. O mundo simbólico Romano, que permeava as comunidades cristãs, ultrapassou limites, que fazem com que João tenha que abjeta-lo. Ou seja, o visionário, por meio de uma linguagem composta por seus símbolos, promove o fortalecimento ou a construção de uma identidade a ser seguida pelas comunidades. Desta maneira o monstruoso se porta na fronteira desse conflito, a fim de não permitir que a comunidade fuja do que João propõe como identidade cristã.

Ao apresentar Roma como uma mulher, prostituta, o visionário está identificando o envolvimento da comunidade com Roma como indecoroso, proibido e imoral. O fato de o mundo romano ser alvo de João indica que as comunidades estavam se envolvendo com ele. Assim, a apropriação desse mundo pelo autor do Apocalipse aponta que João pretende chamar a atenção das comunidades cristãs, de forma que elas entendam e sejam condicionadas a mudarem de postura e atitude.

A abjeção, enquanto perda de sentido do humano, ronda este universo. Por um lado, é nomeada, visando ao asseguramento e a cristalização da mesmice individual e coletiva; por outro, é agente produtor de transformação e permeabilidade. A questão do abjeto, do informe e do monstruoso, como afirma uma das sete teses sobre a monstruosidade de Jeffrey Jerome Cohen²³⁵, surge como advertência contra a exploração dos territórios incertos, como dispositivo de controle.

O monstruoso, tomado como abjeção, ameaça e atrai. Nele se confundem duas forças opostas: a tendência à mudança ou o pânico de se tornar outro. Para Bakhtin (1987), os corpos modernos foram caracterizados por sua aparência

²³⁴ WOODWARD, 2007, p. 41.

²³⁵ COHEN, 2000. p. 23 e 60.

acabada, diferindo dos modelos rabelaisianos e sua relação direta com a vida social e o cosmo como um todo. Os corpos do Iluminismo assumiram uma mesma unidade, evitando os sinais de dualidade ou paradoxalidade: a morte separou-se do nascimento; a velhice, da juventude. Pelo contrário, os corpos em Rabelais se renovavam e renasciam porque os acontecimentos de sua esfera são desenvolvidos na fronteira que divide um corpo do outro.²³⁶

O corpo da metáfora da mulher (sua posição, seus adornos, suas vestimentas) não tem como ser reduzido a uma mulher em si, mas ele está ligado a outros significantes. Sobre o grotesco, Bakhtin afirma que a degradação do sublime não está ligada ao formalismo ou relativismo. O alto e o baixo possuem um sentido topográfico. Ou seja, a designação do significante prostituta designa o baixo, uma vinculação as genitálias. Por que quando se rebaixa está degradando,

Degradar significa entrar em comunhão com a vida da parte inferior do corpo, a do ventre e dos órgãos genitais, e, portanto com atos como o coito, a concepção, a gravidez, o parto, a absorção de alimentos e a satisfação das necessidades naturais.²³⁷

Uma definição sobre o grotesco é, de certa forma, impossível. Pois, ele é aquilo que se comporta como uma quebra de fronteiras, o não respeito às classificações e também a montagem de imagens a partir de partes não pertinentes. O grotesco, argumenta Nogueira, —é tão amplo que pode ser relacionado à fertilidade da terra e à alegria vital do povo (carnaval), como também pode estar associado às imagens do monstruoso e do abjeto!²³⁸.

Ainda, o grotesco pode estar presente na religião,

Suas formas estão presentes nas linguagens da religião desde manifestações sutis, como em narrativas estranhas e desajustadas, até milagres desconcertantes, martírios exagerados, relíquias de santos e seres encantados de funções ambíguas. O grotesco tem sua manifestação plena em seres monstruosos, descrições do além-mundo e do além-morte. Ele é tão presente, tão incorporado aos textos religiosos, que só o reconhecemos nas religiões do outro. Mas elas estão ali, do nosso lado, nos elementos centrais do cristianismo. (NOGUEIRA, 2016, p. 258).

²³⁶ BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Edunb, 1987, p. 281.

²³⁷ BAKHTIN, 1987, p. 19.

²³⁸ NOGUEIRA, 2016, p. 257.

Se o grotesco quebra fronteira e a perturba, então ele, de certa forma, é a manifestação do abjeto. O abjeto não tem nada de objetivo, nem mesmo de objeto. Ele é simplesmente uma fronteira, a repulsa que o outro gera para que o —eu não desapareça nele, mas encontre nessa sublime alienação, uma existência. Um gozo, pois, no qual o sujeito é tragado; mas o outro não permite que o eu se afogue, então torna o gozo em repulsa. Compreende-se, assim, o grotesco como a classificação maior, da qual o abjeto faz parte.

Fronteira sem dúvida! A abjeção é delimitação de fronteira, sobretudo, é ambigüidade. Ao demarcar o território, ela não separa totalmente o sujeito daquilo que o ameaça — pelo contrário, ela o reconhece em perigo perpétuo. Na fronteira os territórios não se dividem de fato, há uma eterna perturbação do eu e do outro. Por isso, a abjeção mesma é um misto de julgamento e afeto, de condenação e de efusão, de signos e de pulsões.²³⁹

Desta forma, para Kristeva essa ambigüidade gera o desconforto e o mal-estar pela revolta, delimita um espaço a partir do qual surgem os signos. Neste sentido, —assim trançado, tecido, ambivalente, um fluxo heterogêneo marca um território que eu posso chamar de meu próprio porque o Outro, tendo habitado em mim como alter ego, me aponta por aversão²⁴⁰.

A afirmação da autora nos leva a constatar que a abjeção cria identidade, a partir do momento em que estabelece limites e fronteiras. Ao passo, que passamos, então, a evidenciar na linguagem de João essa criação de símbolos, metáforas, que manifestam sua abjeção.

3.3.2. João e sua abjeção.

Deste modo, podemos inserir nesta categoria a mulher retratada por João nos capítulos 17 e 18 de Apocalipse, a representação do poder opressor como uma prostituta/cidade, demoníaca e vampiresca (embriagada de sangue). É um texto cristão, mas pouco utilizado e até mesmo alvo de críticas sobre sua canonização. Nogueira frisa que é mais fácil reconhecer o grotesco nas religiões —dos outros ou nas que são mais distantes da realidade. Assim, percebemos a dificuldade de olhar

²³⁹ KRISTEVA, 1982, p. 10.

²⁴⁰ KRISTEVA, 1982, p. 10. Tradução própria. Texto original: thus braided, woven, ambivalent, a heterogeneous flux marks out a territory that I can call my own because the Other, having dwelt in me as alter ego, points it out to me through loathing.

essa mulher e reconhecer que ela e toda a narrativa que a compõe é grotesca. A imagem dessa mulher é familiar aos cristãos, mas não cabe nas classificações quotidianas da religião cristã.²⁴¹

O visionário coloca em carne (ou em linguagem) as construções lógicas que o configura como um ser da abjeção. Ele corporifica e nomeia sua abjeção: grande prostituta, a grande cidade. O consideramos um articulador, pois ele é quem recebe a revelação e a torna pública. A revelação por mais sobrenatural que seja, ela necessita de símbolos para ser. Assim, encontra nos símbolos disponíveis na cultura e no conhecimento do visionário para ser conhecida (comunicável). Aqui novamente vemos o conceito de dialogismo. Os enunciados se comunicam com outros enunciados, não são isolados e sim respondentes.

Pippin utiliza do abjeto para inserir em sua teoria do horror apocalíptico o elemento emotivo e a noção do perigo, do tabu, do que está fora, do outro. Na perspectiva já sinalizada aqui, o abjeto é tanto o terror quanto o prazer, de maneira que fobias reprimidas vêm à tona. Na literatura da abjeção é representada a derradeira codificação de nossas crises, de nossos mais íntimos e mais sérios apocalipses.²⁴²

Nesse espaço é codificado no Apocalipse de João o medo, o terror, a repulsa, o prazer, a crise da religião, onde uma divindade permite e causa estragos no universo. O abjeto é encontrado na lei, na literatura profética e nos evangelhos, mas o derradeiro abjeto está na ficção do fim do mundo, o apocalipse²⁴³. O apocalipse não se assemelha a um tratado, um comentário ou julgamento. Pelo contrário, ele —exclama com um horror perto do êxtase!²⁴⁴. Kristeva, nessa perspectiva, afirma que

O grande movimento apocalíptico palestino codifica uma visão que, ao contrário da revelação filosófica da verdade impõe por meio de um encantamento poético frequentemente elíptico, rítmico e criptográfico a incompletude e a abjeção de qualquer identidade, grupo ou fala.²⁴⁵

²⁴¹ KRISTEVA, 1982,, p. 258.

²⁴² PIPPIN, 1999, p. 79.

²⁴³ PIPPIN, 1999, 85.

²⁴⁴ KRISTEVA, 1982, p. 204.

²⁴⁵ KRISTEVA, 1982, p. 205. Tradução própria. Texto original: The great Palestinian apocalyptic movement (between the second century B.C. and the second century A.D.) encodes a seeingness that, contrary to the philosophical revelation of truth, imposes through a poetic incantation that is often elliptic, rhythmic, and cryptogrammic the incompleteness and abjection of any identity, group, or speech.

Na interpretação bíblica, Kristeva considera que a força está enraizada, historicamente (na história das religiões) e subjetivamente (na estruturação da identidade do sujeito), nas questões sobre maternidade, função-mãe, mulheres, reprodução. O teste bíblico, e é aí que reside a sua extraordinária especificidade, sua tremenda força, consiste em subordinar o poder maternal (seja histórico ou fantasmático, natural ou reprodutivo) à ordem simbólica como ordem lógica de pura regulação do desempenho social.

Assim, percebemos na linguagem do apocalipse a abjeção do profeta. Suas fronteiras são perturbadas pela ideologia imperial que adentra nas comunidades. A identidade proposta por ele a sua audiência é confrontada, os limites são transpostos. Este confronto, esse perigo que ronda o eu e o ameaça a ser transformado no outro, gera a abjeção no visionário. Com isso, ele transforma os elementos de sua cultura, de seu mundo, em manifestações de sua abjeção.

A mulher, então, se torna a grande metáfora do Apocalipse, que retrata e personifica a abjeção do visionário. Não é uma mulher comum, mas uma grande prostituta, a mais vampiresca e grotesca possível. Também é uma cidade, a implacável cidade que não protege seus moradores, mas oferece a eles o vinho de sua prostituição. Uma cidade que realiza contatos por interesse, em troca de riquezas e luxos vende sua honra.

No entanto, o que torna essa metáfora poderosa não é sustentável quando posto frente ao Cordeiro. Os clientes da grande prostituta não a podem proteger; pelo contrário, se aliam ao monstro, pois assim Deus incute em seus corações, e se voltam contra ela. Seus outros parceiros, no capítulo 18, ficam de longe para não ver seu sofrimento. Tudo o que conseguem ver são as fumaças de seu desolamento.

Os símbolos que compõem a narrativa de João são colocados em conformidade com sua abjeção, eles são ambíguos. A prostituta é a metáfora central, todos os outros elementos auxiliam na sua característica de horror. Ela apresenta aspectos imorais, indecorosos, mas ao mesmo tempo do desejo e do prazer. A prostituição é o grande monstro posto na fronteira, que tem dupla função: denota a abjeção de João e intenta causar a abjeção de sua audiência. No momento em que há a venda da honra por aquisição de riquezas e poder, está posto o abjeto. Não é a venda da honra pela vida, mas pelo que excede, pelo acúmulo.

Ao introduzir a visão, o anjo convida João a ver a grande prostituta. Primeiramente, isso nos fala sobre os aspectos visual retratados, que são

importantes para criar uma maior chance de alcançar o objetivo, ou seja, alcançar a abjeção por parte de sua audiência. O relato do anjo sobre o que será visto é reforçado pela narrativa da visão. A repetição leva a comunidade a ver mais de uma vez a mulher e seus adereços.

O anúncio do anjo estabelece uma previa do que será visto, mas a visão especifica detalhes da mulher, do monstro e suas características. Ademais, uma terceira repetição ocorre quando o anjo percebe que é necessário explicar o que João viu. Não é suficiente as duas repetições, mas agora uma terceira mais específica entra em cena. Percebe-se a insistência de corroborar cada detalhe sórdido e de horror.

Deste primeiro capítulo, destacamos a posição de poder e de governo da prostituta, juntamente com sua atividade. Ela não somente pratica um ato imoral, mas do resultado deste ato dá de beber aos habitantes da terra. Suas roupas são detalhes importantes, que reforçam o contraste entre a posição de uma prostituta em Roma e sua posição na visão. Há um contraponto que causa asco, incomoda, perturba, uma vez que o poder, em tese, não seria para impuros.

O jogo está posto por João, quem governa não é digno de tal posição. A existência de tabus e de uma legislação de pureza cria um ambiente impróprio para uma prostituta exercer qualquer tipo de ação. Ao utilizar essa metáfora para o fim de criar abjeção, denuncia um ambiente cheio de tabus religiosos. Nenhuma outra metáfora se encarregaria de articular tão bem as intenções do visionário.

Em todo momento da narrativa existem palavras que evocam os conceitos de puro e impuro. Um breve levantamento nos seis primeiros versos, prostituta (v 1); vinho de sua prostituição (v 2); nomes de blasfêmia (v 3); cheia de abominações e das impurezas de sua prostituição (v 4); a mãe das prostitutas e das abominações da terra (v 5); bêbada com sangue (v 6). A evocação de impureza é pulsante, o leitor/ouvinte não consegue esquecer, é constantemente lembrado.

Se até aqui a abjeção não se estabeleceu em sua audiência, o verso 6 reforça a intenção do visionário. Nele, João se admira com o que vê (*Καί ἐθαύμασα, ἰδὼν αὐτήν, θαῦμα μέγα*), o verbo *θαῦμα* não se limita a uma admiração de espanto, mas também pode ser de *‘maravilhar-se’*. Neste sentido, como vimos no capítulo anterior desta pesquisa, Elenira Cunha²⁴⁶ defende que João tenha ficado

²⁴⁶ CUNHA, Elenira. *Maravilhar-se com mulher?* In: Estudos de Religião, n. 19, 2000.

maravilhado ao ver a mulher. Por isso, o anjo intervém e começa a explicar o que ele viu.

Outro ponto é que essa mulher tão suja e abominável (v. 6) causa admiração ou maravilhamento. Assim, ao se admirar evidencia-se o porquê de tantos seguidores. A mulher assentada sobre um monstro parece -maravilhosamente poderosa e temível. Seus seguidores não parecem ter a verdadeira percepção da realidade, pois ela deveria ser totalmente abominável e execrável aos olhos humanos.

Mas ao mesmo tempo o fato de ser tão grotesca se torna também seu trunfo, há um desejo por ela, pois rompe os limites do que é estabelecido. Esses elementos são postos em cena de forma que sua audiência possa abjetar a influência romana. Por mais desejável que seja, ela será destruída. Então, devem rejeitar a mulher e o monstro tal como são apresentados, sujos e detestáveis.

A forma como a comunidade vê o império e suas propostas, precisa ser explicada com a possibilidade de um novo mundo, de uma nova identidade. Uma identidade que seja pela adesão ao Cordeiro e ao seu poder, não o estar maravilhado pelas ilusões do império.

Outro elemento que causa esse duplo sentido é o sangue. O sangue dependendo da forma como ele se relaciona dentro da linguagem, pode ser sinal de vida ou de morte. A sua construção dentro do texto é para agravar o aspecto grotesco da grande prostituta. Uma vez que ela está bêbada e não é por uma bebida comum, mas por sangue. Colocada desta forma, a linguagem alude aspectos do vampiro, do monstro, da morte e da sede por mais morte.

Kristeva aborda os fluidos corporais como impuro, incluindo o sangue. Ou seja, qualquer secreção ou coisa que vaze do corpo é considerado impuro²⁴⁷. Em levítico é prescrita essa determinação,

Portanto, a vida de toda carne é o seu sangue; por isso, tenho dito aos filhos de Israel: não comereis o sangue de nenhuma carne, porque a vida de toda carne é o seu sangue; qualquer que o comer será eliminado. (Levítico 17.14)

O elemento sangue juntamente com os fluidos (vv 2 e 4) resultantes de sua prostituição conferem a metáfora principal um alto grau de abjeção, de impureza,

²⁴⁷ KRISTEVA, 1982, p. 102.

daquilo que não deve ser apropriado. Antes deve ser erradicado, pois é proibido. Uma das impurezas do sangue é quanto a dieta, a proibição evidenciada acima, não se pode comer o sangue. E é isso exatamente o que a prostituta faz, ela bebe em excesso, ela está bêbada (v 6), o agravante é o tipo de sangue: humano e humano santo.

Além disso, ela embebeda os moradores da terra. A impureza não se restringe a ela, mas passa a todos quantos tiverem contato e negócios com ela. Mas, o bumerangue volta: ela provará de seu próprio veneno em dobro, sendo este o seu juízo (Ap 18.6). A eliminação é o resultado para aqueles que comentem essa impureza. Por isso, o povo é convocado a deixar Babilônia, é como se fossem chamados a se limparem (Lv 17.15), se banharem, a não tomar parte com ela.

Ademais, vemos a taça como um componente importante na caracterização do grotesco. Em outros versos, ela é instrumento de Deus para realização de sua vingança (Ap14.8,10; 16.19; Jer 51.7). No Ap 17.4, ela aparece como pertencendo a prostituta e cheia de —abominações e das impurezas de sua prostituição; e no 18.6 o cálice é onde ela misturou a bebida para embebedar os moradores da terra, mas também volta a ser ferramenta da vingança de Deus. Ou seja, há uma inversão de algo que é desejado pela comunidade, ‘a justiça divina’, em uma relação que agora deve ser repulsiva.

Os pontos de comparação (homologia) e contraste (ironia) giram em torno de questões sobre comida e sexo. Duff (2001) explora essas questões no ataque do visionário contra o seu rival. Assim, o autor parte do princípio de que os seres humanos têm o desenvolvimento destes apetites por meio de controles culturalmente condicionado. Por exemplo, quando os membros de uma sociedade não são tolerados ao comerem o alimento errado ou a abordarem o sexo de uma maneira fora do acordo das normas culturais específicas.²⁴⁸

Deste modo, o corpo humano normalmente funciona como um "símbolo natural", comendo a comida errada ou se envolver no tipo errado de sexo constitui nada menos do que um ataque contra o corpo social. Em outras palavras, as questões de comida e sexo são questões de fronteira. Os orifícios corporais dizem algo significativo sobre os limites de uma sociedade.

De tal modo, se uma comunidade sente que seus limites estão em perigo, não devemos ficar surpresos ao descobrir que esse grupo se preocupa excessivamente

²⁴⁸ DUFF, 2001, p. 85.

com as questões de comida e sexo. Fato que o autor estabelece como real na situação social em que João se encontra, por isso parece estar muito preocupado com os limites da comunidade cristã. Em resposta a sua percepção da realidade, João recomenda uma existência gueto.²⁴⁹

Duff (2001) indica que João não estava interessado em criar acordos frente as ideologias do Império Romano e seu núcleo constituinte, mas estava preocupado com aqueles que faziam concessões as ideias divergentes. Por isso, a necessidade de convencer estes que as atividades do Império constituem uma infracção grave e seria posta em julgamento.²⁵⁰

Além de usar imagens alimentares para tratar implicitamente sobre as fronteiras sociais, a usa para denunciar o seu adversário. O visionário destaca as atividades de comer e beber entre o par Jezabel-prostituta, quando reforçou a homologia alimentar. Babilônia tem um copo de beber de ouro que é cheio de abominações e estas abominações são as impurezas de sua prostituição (v.5), assim como Jezabel,

Tenho, no entanto, contra ti que permites que a mulher Jezabel, aquela que se diz profetiza, ensine e seduza meus servos a se prostituírem e a *comerem coisas sacrificadas aos ídolos*.²⁵¹

Ela não só se envolve com estes alimentos contaminando, mas também estimula os outros a comerem. Da mesma forma, a prostituta oferece vinho aos habitantes da Terra, que ficam embriagados.²⁵²

O visionário estabelece uma ordem hierárquica que mais uma vez evidencia a ambiguidade no trato de suas metáforas. A grande prostituta se encontra sobre o monstro (v. 3), os reis (v. 9), os reis que ainda não tem reino (verso 12) e sobre os povos, multidões, nações e línguas (v. 15). O que num contexto patriarcal e sexista é de menor valor, logo na visão de João se torna a que governa sobre todos. Até mesmo o monstro vem em segundo lugar, pois esta serve como base de sustentação, como trono e suporte da mulher.

Por fim, fica claro que o monstro que a sustentava e os reis que se envolviam com ela são seus destruidores, pois Deus -incutiu em seus corações. Sua morte é

²⁴⁹ DUFF, 2001, p. 86.

²⁵⁰ DUFF, 2001, p. 99.

²⁵¹ A Bíblia: *Novo Testamento*. 2015, Ap 2.20. (grifo nosso)

²⁵² DUFF, 2001, p. 101.

tão violenta quanto foi abominável sua descrição. Ela fica nua, suas carnes são comidas e entregues às chamas. O retorno da abjeção, se a descrição da prostituta, seja quanto a sua aparência ou ações, não geram a abjeção; então, sua morte a fará.

No capítulo 18, estabelece-se o funeral da grande cidade, composto por quatro cânticos fúnebres. O motivo de sua queda é ratificado. Continua com as descrições abomináveis sobre a mulher, no verso 2 é acrescentado que ela vira casa de espíritos e de todo animal impuro. A impureza é uma característica essencial do abjeto, pois coloca o objeto impuro como constituinte de uma separação de Deus.²⁵³

A autora considera a impureza bíblica como uma condição ao monoteísmo judeu. Impuro é aquele que age independente da vontade divino, aquele que se afasta dos seus preceitos. A impureza considerada um indicativo de uma força demoníaca, que ameaça a divindade, agindo de forma independente dele e equivalente ao poder de um espírito do mal. O que é impuro coloca limites e denota o que é ou não permitido.

Uma última evidência importante são os cânticos fúnebres, dos quais abordamos no capítulo anterior, que demonstram a belíssima construção de ironia, deboche e perversidade no texto. Aqueles que se enriqueciam com ela, agora cantam de longe sua morte. A ironia está em expor que sua prostituição não pode livrá-la das mãos de Deus, ao contrário: agora eles se lamentam longe dela —por medo de seu tormento.

Deste modo, podemos inserir nesta categoria as reações geradas pelo anúncio da queda da grande cidade, relatadas ao longo do capítulo 18. Importante salientar que as reações são colocadas sob a narração de uma segunda voz que o visionário ouve (v 4). É uma voz que ecoa do céu e que: 1. ordena que seu povo saia de Babilônia; 2. Descreve a frase soberba de Babilônia (v 7b); 3. Narra os três lamentos fúnebres e, por fim, 4. Ordena que os seus celebrem o julgamento.

Essa voz surge após a voz poderosa que conduz João aos acontecimentos do capítulo 18. Essa voz é anônima e a primeira informação é uma ordem ou um aviso ao povo de Deus para sair da grande cidade, que termina no verso 8 com a certeza do justo julgamento divino. O povo da voz rompe relação com a grande

²⁵³ KRISTEVA, 1982, p. 90.

cidade para não ser manchado por ela, como já abordamos no segundo capítulo desta dissertação e, também, na relação de sangue versus impureza.

O verso 7, então, retorna à ligação da metáfora mulher, onde a grande Babilônia, de maneira soberba, declara: —Estou entronizada como uma rainha, não sou viúva, jamais verei o luto!!l. A arrogância da grande cidade é um dos motivos da sua vida e sua destruição. Este versículo apresenta a forma como a grande cidade se vê, o que ela pensa de si mesmo, e claramente ela não se vê como prostituta. Considerando toda a descrição dela no capítulo anterior (17.3-6), o público é levado a ver que Babilônia tem um falso senso de si. Babilônia se vê como grande Rainha, enquanto ela é a grande prostituta.²⁵⁴

Assim, entendemos que esse falso senso de si é mais um agravante na caracterização do horror, do monstruoso. É um deboche, uma ironia sobre a grande cidade, aliado a isso e que reforça a ironia, estão os cânticos fúnebres. Os cânticos evidenciam sua total destruição e desolação, aqueles que deveriam protegê-la se mantem longe enquanto ela queima.

Se estamos acostumados com o riso das inversões do carnaval ao apresentar o grotesco, o Apocalipse se expõe de outra forma. O riso não é revelado às claras, mas ele é obscuro, afinal de contas as declarações apocalípticas falam de horror. Nesse horror o riso se manifesta quando enfrenta a abjeção, quando as declarações abordam a mistura obscura de um colapso entre fascínio e susto, angustia e desejo. Quando elas chegam perto do enigma humano, o lugar onde se mata, se pensa e se experimenta o gozo da vida, tudo ao mesmo tempo.²⁵⁵

Nos versos 9-20 são, então, entoados os três cânticos de lamentos fúnebres a grande cidade, cantado por aqueles que usufruíam de suas riquezas. O colapso da grande cidade é apresentado nesses versos por meio de cânticos fúnebres, com ironia e deboche da fragilidade da grande cidade.

A parte final do verso 16, que faz parte do lamento dos mercadores, retoma a figura da mulher prostituta do capítulo anterior. Aos contrastes entre a beleza e o caos, respectivamente no passado e no presente, se dá pelo ato de se despir da mulher. Note-se que ele fala dos aspectos da cidade, de suas alianças comerciais, políticas e econômicas; mas para evidenciar esses contrastes os elementos da

²⁵⁴ HUBER, 2013, p. 71.

²⁵⁵ KRISTEVA, 1982, p. 205.

metáfora feminina cabem melhor, ao que parece sua audiência entenderia melhor desta forma.

O contraponto entre a celebração e o lamento é manifesto pelos personagens que tem essas ações. O grupo que lamenta, tira vantagem da prostituição com a grande cidade. O lamento tem por de trás a ironia, a chacota transvestida de lamento, por isso é posto na boca de seus principais parceiros. A celebração, por sua vez, está restrita àqueles que não se privilegiavam pela prostituição, de modo que o abjeto é reforçado. Abjetar àquilo que eu ajudo, mas que não me traz privilégios é algo instintivo do ser humano e reforçado por João.

O verso 20 funciona como fechamento desta parte de lamentos, característica é o imperativo para se alegrar, trazendo o elemento irônico também, a alegria em meio à morte e destruição. Nesta passagem fecha o julgamento de Babilônia, apesar do bloco continuar até o próximo capítulo, a narrativa do que acontece com a grande cidade finaliza aqui.

O julgamento de Deus para a grande cidade concede a ela o dobro do que promoveu e não a destruição de todas as atividades que acontecem nela e com ela. Assim, a luz da lâmpada quando vista à noite, por meio das janelas das casas em uma cidade, indica a presença de movimento, a presença de vida. Esses versos manifestam o silêncio que assolará a cidade, ou seja, sua destruição. O silêncio que ela promoveu aos santos, os calando e os matando, será revertido como seu próprio juízo.

Com isso, a cidade/mulher é o objeto no qual recai toda a insatisfação e repugnância que João tem pelo Império. Esse sentimento é expresso nas descrições que faz da cidade/mulher, cheia de riquezas, poder, uma sofredora, desolada e silenciada. Entre a mulher e João há uma verdadeira e própria interligação representativa da realidade do visionário. A metáfora funciona como um elemento de interligação de sistemas de pensamento e expressão que os seres humanos usam para codificar a sua sabedoria e a sua identidade.

Dessa forma, podemos chegar a afirmação que João utiliza de uma linguagem grotesca, que cria monstros e que expurga o abjeto, para fortalecer a identidade cristã. Uma vez que o Cristianismo Primitivo não se comportava de maneira uniforme, e sim de forma plural, —cristianismosII. A criação monstruosa da mulher retrata muito mais que uma ideia, uma criação de ordem e normatização para se rejeitar o que oferece perigo.

Os dois capítulos analisados nesta pesquisa são dispostos para que as fronteiras das comunidades sejam reforçadas. Ou seja, sejam colocados limites, a fim de gerar a abjeção também na sua audiência. Poderíamos enfatizar outros elementos como: a caracterização do monstro, aliado da prostituta e depois como manobra divina se torna contra ela; os adornos da prostituta, suas vestimentas, os nomes sobre ela, seu lugar (o deserto); o fato de estar assentada sobre muitas águas, que liga a sua própria entronização, sua soberba; e as ordens para que se retirem dela e para que celebrem, mas já levantamos esses elementos no segundo capítulo e entendemos que são elementos que constituem o abjeto.

Por fim, vemos que um belo e terrível monstro é colocado na fronteira das comunidades, criando um espaço restrito para que sua audiência pudesse se mover. Um monstro que encanta, que seduz, seja pelos seus aspectos sexuais ou de riqueza; contudo, um monstro totalmente sanguinário, com traços de violência e derrotado, morto e desolado. A mensagem, finalmente, à sua comunidade é: junte-se a ele, cruze a fronteira e seja derrotado. Ou, não venda a sua honra, repudie sua prostituição, permaneça com o cordeiro e vencerás. Em outras palavras: expurgue o outro e salve o _eu'!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hermenêutica de um texto Apocalíptico é um tanto quanto complexa. Ele foge ao padrão dos demais textos bíblicos e nos coloca frente a um texto rico de imagens. O que nos oferece um leque de possibilidades interpretativas. Desconsiderar as imagens seria como desconsiderar o próprio texto. O texto sagrado não é formado tão somente de uma revelação divina, mas sua propagação, interpretação e disposição passa pelo receptor que é constituído por uma identidade, um mundo, um inconsciente.

Assim, buscamos discutir e explicitar as complexas relações entre linguagem e religião. Analisamos, assim, as tradições por trás das metáforas e a forma específica como essas imagens oferecem uma nova possibilidade de mundo. No âmbito dos textos imagéticos, os textos religiosos são dotados de um poder de estruturação de mundo, realizando uma tensão nas experiências, atitudes e comportamentos em uma sociedade e um mundo. Da mesma forma, tem o poder de se opor aos comportamentos vigentes, propondo novos padrões e ordens.

O Apocalipse de João, embora ainda lido na perspectiva do fim do cosmos e da parousia, é lido nesta pesquisa à luz das imagens. Essencialmente o livro do visionário revela figuras e imagens que recriam a realidade proposta até então. São imagens da tradição judaica, mas estão sob uma nova apropriação, adquirem uma nova função dentro do texto e exercem uma influência de criação de comportamento dentro cristianismo primitivo.

Outro campo restrito na pesquisa acadêmica é o grotesco. Imagens que evocam o caráter do horror e monstruoso não tem uma classificação dentro do campo religioso, assim a literatura, juntamente com a psicanálise, nos auxiliam nessa classificação e abordagem textual. Nesta dimensão o imaginário religioso e popular são considerados como inseparáveis, pois expressam maneiras de apreender a cultura e reinventá-la.

A literatura bíblica, especificamente a do cristianismo primitivo, contém textos que oferecem dificuldade de classificação, como citamos acima, e com isso dificultam a exegese tradicional. Monstros e mulheres demoníacas são exemplos disso, e requerem o auxílio dos estudos de áreas afins, como as que trabalhamos aqui.

Assim, ler o texto analisando somente seu contexto histórico sem considerar a linguagem é um desperdício. Por isso, por meio do conceito do abjeto jogamos luz nesse texto bíblico tão obscuro. Ler, ver e evidenciar suas imagens sob o argumento de que seu autor era um ser humano. Deve sim uma revelação divina, não desprezamos e nem negamos, mas que é constituído por um sistema de linguagem, que não pode ser ignorado.

As abordagens de cada capítulo, indicadas na introdução, foram dispostas na perspectiva de construir um cenário que logicamente nos apontasse para o abjeto. Concluímos com o conceito, para que as peças do quebra-cabeça lançados no primeiro e no segundo capítulo pudessem fazer sentido e despertar um novo olhar para os capítulos 17 e 18 do Apocalipse de João.

Por fim, o abjeto nos auxiliou nesse trabalho, evidenciando o mundo e a construção realizada pelo visionário. Seu repúdio pelas ideologias imperiais que perturbavam a identidade cristã nas sete comunidades da Ásia Menor, subvertem as imagens e as coloca numa disposição persuasiva frente a sua audiência.

Compreendemos, então, João como um grande aglutinador de seu tempo, um visionário de fato. O profeta entendeu a abjeção sexual, moral, política e religiosa como um colapso da dominação romana, que estava gerando uma crise de identidade nas comunidades da Ásia Menor.

O mundo simbólico Romano, que permeava as comunidades cristãs, perturbou a identidade, excedeu os limites postos. Ou seja, o visionário, por meio de uma linguagem composta por seus símbolos, promove o fortalecimento ou a construção de uma identidade a ser seguida pelas comunidades. Desta maneira, o monstruoso é posto na fronteira desse conflito. Sua abjeção é explícita, a fim de não permitir que a comunidade fuja do que João propõe como identidade cristã.

João cria um belo e terrível monstro, que é posto na fronteira de sua comunidade. A fronteira estabelece limite entre a audiência do visionário e o avanço da ideologia imperial. Esse monstro criado nos capítulos 17 e 18, a mulher, é a própria abjeção de João em relação ao Império. O visionário transforma um objeto, que perturba a identidade cristã, em metáfora grotesca e poderosa. Essa metáfora cumpre seu papel, articula significados com a audiência de João e a instiga a abjetar juntamente com ele.

A mensagem do visionário é: junte-se ao império, a prostituta, a Babilônia, e seja alvo da ira de Deus. Ou, não venda sua honra, não se prostitua, permaneça com o Cordeiro e vencerás. Em resumo: expurgue o outro e salve o eu!

“Caiu, caiu a grande Babilônia”
Apocalipse 18.2

REFERÊNCIAS

- ARENS K., Eduardo; DIAZ MATEOS, Manuel. *O apocalipse: a força da esperança-estudo, leitura e comentário*. Tradução de Mario Goncalves. São Paulo: Loyola, 2004.
- AUNE, David Edward. *Revelation 17-22*. Nashville: Thomas Nelson, 1997.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Edunb, 1987.
- BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998.
- BÍBLIA, NT. Português. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- BIBLÍA. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.
- BROOK, Wes Howard. *Desmascarando o imperialismo: interpretação do apocalipse ontem e hoje*. São Paulo: Paulus, 2003.
- BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, da. (Org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- COLLINS, Adela Yarbro. *The combat myth in the book of revelation*. Missoula: Scholars Press, 1976.
- COLLINS, John J. *A imaginação Apocalíptica*. Uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010.
- COLLINS, John J. *Temporalidade e política na literatura apocalíptica judaica*. In: Revista Oracula. Volume 1, n. 2, 2005.
- CROATTO, Severino José. Apocalíptica e esperança dos oprimidos. Contexto político e cultural do gênero apocalíptico. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino americana* 7 – 3, 1999.
- COENEN, Lothar (Org.). *Dicionário internacional de teologia: do Novo Testamento*. Edição de Colin Brown; Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000.

- CUNHA, Elenira. Maravilhar-se com mulher? In: Estudos de Religião, n. 19, 2000.
- CZACHESZ, István; URO, Risto [Org.]. *Mind, Morality, and Magic: Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*. Durham: Acumen, 2013.
- CZASCHESZ, Itsvan. *The Grotesque Body in Early Christian Discourse – Hell, Scatology and Metamorphosis*. NewYork: Routledge, 2014. 241p.
- DANESI, Marcel. *Metáfora, pensamiento y lenguaje*. Sevilha: Editorial Kronos, 2004.
- DOUGLAS, Mary Peacock. *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 Pressa, 2001.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. História eclesiástica. Tradução de Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2000.
- FILHO, José A. *Babilônia e Nova Jerusalém: juízo e esperança no Apocalipse de João*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Curso de Pós Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1993.
- FILHO, José A. *Caos e recriação do cosmos: a percepção do Apocalipse de João*. Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana, Petrópolis, n. 34, 1999.
- FIORENZA, Elizabeth S. *Apocalipsis – visión de um mundo justo*. España: Editorial Verbo Divino, 1997.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu: alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuroticos*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- HEIMANN, Paula. In: RIVIERE, Joan (Org.). *Os progressos da psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HUBER, Lynn R. *Thinking and Seeing with Women in Revelation*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013.
- IZIDORO, José L. Fronteiras permeáveis e identidades nos cristianismos primitivos: Contribuição da história e da antropologia para o debate contemporâneo sobre as identidades. In: *Revista Oracula*, v.6, n.11, 2010.
- IZIDORO, José L. *Identidades e Fronteiras Étnicas no Cristianismo da Galácia*. 1.ed. São Paulo: Paulus, 2013.
- KOETER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. Volume 2: história e literatura do cristianismo primitivo. Euclides Luiz Calloni (trad). São Paulo: Paulus, 2005. 409 p.
- KUMMEL, Werner G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas,

1982.

KRISTEVA, Julia. *Power of Horror*. New York: Columbia University Press, 1982.

MAGALHÃES, Antonio Carlos. *Hermenêutica da religião e os paradoxos do sentido*. In: *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015

MARGUERAT, Daniel. *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *Apocalipse*. 2ªed. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

MIRANDA, Valtair Afonso. *O caminho do cordeiro: representação e construção de identidade em Apocalipse 14.1-5*. 2010. 229fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) -- Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.

MIRANDA, Valtair. *O caminho do cordeiro: representação e construção de identidade no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulus, 2011.

MIRANDA, Valtair. *O Dragão e a Mulher: uma análise histórico-social de Apocalipse 12*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Curso de Pós Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

NOGUEIRA, Paulo. *A realização da justiça de Deus a história – algumas considerações sobre a tradição da inversão escatológica no Ap 18*. In: *Ribla*, 1992, 11.

NOGUEIRA, Paulo A. *Cativeiro e compromisso no Apocalipse*. *Estudos Bíblicos*, n. 43, 1994.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Hermenêutica da recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo*. In: *Estudos de Religião*, v. 26, n. 42, 15- 31, jan./jun. 2012.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *O Imaginário de Além Mundo na Apocalíptica e na Literatura Visionária Medieval*. /Paulo Augusto de Souza Nogueira (org.) – São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2015.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo*. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 240-261, abr./jun. 2016.

NOGUEIRA, Paulo. *O que é apocalipse*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

PEIXOTO, Western Clay. Resistir pela reapropriação dos símbolos. In: Estudos Bíblicos, n 61, 1999.

PIPPIN, Tina. *Apocalyptic Bodies: The Biblical End of the World in Text and Image*. London: Routledge, 1999.

PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002,

SCHIAVO, Luigi. O acesso ao mundo superior – O elemento extático e visionário na literatura apocalíptica e no Movimento de Jesus. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005.

TERRA, Kenner. A construção da mulher perigosa... A leitura do Mito dos Vigilantes nas tradições judaicas e cristãs. In: *Revista Oracula*, v.4, n.8, 2008.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares; LEONEL, João. *Bíblia, literatura, e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011.

WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, Tomaz Tadeu da [org]. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

WULF, Christoph. *Homo Pictor: imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado*. São Paulo: Hedra, 2013