

UNIVERSIDADE DO VALE DO SAPUCAÍ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA LINGUAGEM

ANTONIO CÉSAR TORRES

A LINGUAGEM (RE)VELADA DO LIVRO DO APOCALIPSE

POUSO ALEGRE, MG,
2015

UNIVERSIDADE DO VALE DO SAPUCAÍ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA LINGUAGEM

ANTONIO CÉSAR TORRES

A LINGUAGEM (RE)VELADA DO LIVRO DO APOCALIPSE

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade do Vale do Sapucaí para obtenção de título de Mestre em Ciências de Linguagem.

Área de Concentração: Linguagem e sociedade.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Eni de L. Puccineli Orlandi

POUSO ALEGRE, MG,
2015

Autorizo a divulgação total ou parcial deste trabalho para qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

TORRES, Antonio César.

A Linguagem (Re)velada do Livro do Apocalipse. / Antonio César Torres – Pouso Alegre: UNIVÁS, 2015.
116 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Linguagem) - Programa de Pós-Graduação da Universidade do Vale do Sapucaí, Universidade do Vale do Sapucaí, Pouso Alegre, 2015.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Eni de L. Puccinelli Orlandi.

1. Análise de Discurso. 2. Linguagem 3. Apocalipse

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

Certificamos que a dissertação intitulada "**A LINGUAGEM (RE)VELADA DO LIVRO DO APOCALIPSE**" foi defendida, em 25 de fevereiro de 2015, por **ANTONIO CESAR TORRES**, aluno regularmente matriculado no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, nível Mestrado, sob o Registro Acadêmico nº 03000298, e aprovada pela Banca Examinadora composta por:



Prof.^ª. Dr.^ª. Eni de Lourdes Puccinelli Orlandi
Universidade do Vale do Sapucaí - UNIVÁS
Orientadora



Prof. Dr. Romualdo Dias
Universidade Estadual Paulista - UNESP
Examinador



Prof.^ª. Dr.^ª. Andrea Silva Domingues
Universidade do Vale do Sapucaí - UNIVÁS
Examinadora

DOCUMENTO VÁLIDO SOMENTE SE NO ORIGINAL

Pró-reitoria de Pós-graduação e Pesquisa (PROPPES)

Av. Prof. Tuany Toledo, 470 – Fátima I – Pouso Alegre/MG – CEP: 37550-000 – Fone: (35) 3449-9231

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à memória dos meus pais, Antonio Anastácio Torres e Josefina Alves Gois que sempre me incentivaram nos estudos. Deles recebi o mais doce e verdadeiro amor!

AGRADECIMENTOS

A Deus pela honradez em servi-lo!

Aos meus familiares pelo respeito e carinho à minha pessoa.

À Profa. Dra. Eni Orlandi, minha orientadora e incentivadora deste trabalho. Sua intervenção foi fundamental para que eu acreditasse nesta pesquisa.

Aos professores e às professoras que me acompanharam ao longo do curso.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, pela oportunidade de realização do curso de Mestrado.

À Paróquia Santa Suzana na pessoa do seu pároco, o Pe. Manoel Corrêa Viana Neto.

À professora e amiga Lusimar Ferreira.

Ao meu amigo Edenilson Eufrosino pela amizade duradora que tem demonstrado ao longo dos anos.

As coisas claras me noturnam.
Manoel de Barros

RESUMO

TORRES, A. C. A Linguagem (Re)velada do Livro Apocalipse. 2015. 116 f. Dissertação. (Mestrado) – Universidade do Vale do Sapucaí, Pouso Alegre, Minas Gerais, 2015.

O Livro do Apocalipse no decorrer da História tem despertado a curiosidade das pessoas por sua linguagem simbólica e enigmática. Em vista disso, muitas interpretações emergiram, sobretudo, enfatizando o aspecto catastrófico, ou seja, o Apocalipse foi lido como um livro que retrata o fim do mundo. Tal concepção foi ratificada, não só por alguns estudiosos, mas também pela arte, pelo cinema, e sobretudo por algumas seitas religiosas. O presente trabalho apresenta uma releitura do livro do Apocalipse a partir de uma ótica diferente, ao considerar sua mensagem caracterizada pela esperança, pela resistência e não pelo medo. Os objetivos da presente pesquisa visam analisar o discurso do livro do Apocalipse, sobretudo, os capítulos 17 e 18, ao considerar os aspectos sociais, políticos, históricos, religiosos e ideológicos do texto por meio dos dispositivos teóricos da Análise de Discurso da Escola Francesa, como também apresentar o supracitado livro como uma mensagem de esperança e de resistência ao Império Romano. Pretende-se demonstrar neste trabalho que o Apocalipse pode ser interpretado de modo diferente das interpretações literais que foram realizadas ao longo da história. Trata-se de um livro que está inserido na história e na política; sua mensagem mais do que desesperadora, é um anúncio de esperança. O autor do Apocalipse se utilizou de uma linguagem simbólica em vista da realidade sociopolítica dos seus destinatários que viviam sob a opressão do Império Romano que perseguia os cristãos por se oporem à ideologia imperial. A justificativa da escolha do tema da presente pesquisa, explica-se pela importância e o relevo que o livro do Apocalipse tem despertado na religião, na história e na arte. A partir do arcabouço teórico da Análise de Discurso ao considerar as condições de produção, a memória, a metáfora, a polissemia, os efeitos de sentidos, as formações discursivas, tudo isso funcionando, afetou o sentido do livro gerando um gesto de interpretação que possibilitou fazer uma interpretação do livro do Apocalipse fora dos moldes tradicionais da hermenêutica eclesiástica, de modo que o Apocalipse possa ser lido a partir de uma ótica diferente como um convite aos cristãos a resistir às investidas sedutoras do Império Romano.

Palavras-chave: Apocalipse. Linguagem. Resistência. Análise de Discurso.

ABSTRACT

TORRES, A. C. The Language of the Book Revelation Revealed. 2015 116 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Vale do Sapucaí, Pouso Alegre, Minas Gerais, 2015.

The book of the Apocalypse along History has created curiosity to many people for its symbolic and enigmatic language. Because of that, many interpretations have emerged, mainly emphasizing the catastrophic aspect, as the Apocalypse was interpreted as a book that portrays the end of the world. Such conception was ratified not only by some scholars, but also by the Art, the Movies and mainly by some religious sects. The present work introduces a new interpretation of the book of Apocalypse from a different point of view, when considering its message characterized by hope, resistance and not by fear. The objective of the current research (review) is aimed at analysing the discourse of the book of the Apocalypse, mainly the chapters 17 and 18 when considering the social, political, historical, religious and ideological aspects of the text through the theoretical devices of the Analysis of the Discourse of the French School, as well as to introduce the mentioned book as a message of hope and resistance to the Roman Empire. It is intended to demonstrate in this work that the Apocalypse may be interpreted differently from the literal interpretations that have been made throughout History. It refers to a book inserted in History and Politics. Its message, more than hopeless is a warning of hope. The author of the Apocalypse utilized a symbolic language in view of the social political reality of the intended audience who lived under oppression of the Roman Empire that persecuted the Christians who opposed the Imperial Ideology. The justification for the choice of the theme of the present research is explained by the importance and profile that the book of Apocalypse has sparked in Religion, History and Art. Starting from the theoretical outline of the Analysis of Discourse when considering the conditions of production, memory, metaphor, polysemy, the effects of meanings, figures of speech, all these manifested, affected the signification of the book, generating a specific interpretation that allowed an interpretation of the book of Apocalypse outside the traditional patterns of ecclesiastical hermeneutics in a way that the Apocalypse may be read from a different point of view as an invitation to the Christians to resist to the seductive attacks of the Roman Empire.

Keywords: Revelation. Language. Resistance. Discourse Analysis.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 POR QUE FOI ESCRITO O APOCALIPSE?	19
2.1 Resistência ao Império Romano.....	19
2.2 O autor.....	28
2.3 O movimento apocalíptico.....	31
2.4 O gênero apocalíptico.....	32
2.5 Plano da obra.....	33
3 A CONJUNTURA SÓCIO-POLÍTICA E RELIGIOSA DO APOCALIPSE.....	37
3.1 A Roma imperial e o Cristianismo no século	37
3.2 A política imperial.....	42
3.3 O culto imperial.....	44
3.4 O mito imperial.....	48
3.5 As Ekklesiai cristãs e o Império Romano	50
3.6 A Batalha de mitos entre o Apocalipse e Roma.....	54
3.7 Mito: Império.....	55
3.8 Contra-Mito: o Reino de nosso Deus.....	56
3.9 Mito: a Pax Romana.....	58
3.10 Contra-Mito: Babilônia, a derramadora de sangue.....	59
3.11 Mito: Victoria	61
3.12 Contra-Mito: a vitória do Cordeiro e de seus seguidores.....	62
3.13 Mito: Fé	64
3.14 Contra-Mito: guardar a fé em Jesus.....	64
3.15 Mito: Eternidade.....	66
3.16 Contra-Mito: eles reinarão pelos séculos dos séculos.....	67

4 APOCALIPSE: O LIVRO DA RESISTÊNCIA.....	70
4.1 Babilônia ou Nova Jerusalém.....	71
4.2 Babilônia.....	76
4.3 Babilônia como Cidade.....	77
4.4 A Babilônia como Prostituta.....	77
4.5 Estrutura do Capítulo 17.....	82
4.6 Babilônia como explorador econômico.....	88
4.7 O Capítulo 18 do Livro do Apocalipse.....	88
4.8 Ressonâncias da Escritura Hebraica em Apocalipse 18.....	89
4.9 Babilônia e a arrogância imperial.....	93
4.10 Babilônia como a cidade que caiu.....	94
4.11 Os vícios de Babilônia.....	96
4.12 A ordem: saí de Babilônia – a resistência.....	101
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	103
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	105
ANEXOS.....	113

1. Introdução

O presente trabalho toma como base os dispositivos teóricos e analíticos da Análise de Discurso Francesa articulados, sobretudo, por Michel Pêcheux, introduzidos e desenvolvidos no Brasil por Eni Orlandi. Sem a contribuição linguística de Saussure, a Psicanálise de Freud e a noção de História de Marx, a Análise de Discurso não teria alçado voos tão altos; e pode-se acrescentar que sem a perspicácia inovadora da releitura de Orlandi sobre o pensamento de Michel Pêcheux, a Análise de Discurso estaria tateando. A Análise de Discurso não concebe o sentido como um elemento imanente no texto. O sentido está voltado para a exterioridade:

[...] na abordagem que nos interessa aqui e que é representada pelo que se denomina Escola francesa, definiremos a análise do discurso como a disciplina que estuda as produções verbais no interior de suas condições sociais de produção. Essas são consideradas como partes integrantes da significação e do modo de formação dos discursos. A análise do discurso distingue-se da linguística textual, cujo objeto é o funcionamento interno do texto, e da análise literária que, mesmo considerando o contexto, não repousa sobre o postulado da articulação entre o linguageiro e o social (PAVEAU; SARFATI, 2006, p. 202).

A pesquisa objetiva analisar a linguagem simbólica dos capítulos 17 e 18 do Apocalipse (Ap) de João - o corpus do trabalho -, buscando apresentar ao leitor que o enigmático livro do Apocalipse emerge como um grito de resistência diante do avassalador Império Romano. No entanto, como o Apocalipse é uma obra literária concatenada, faz-se necessário analisar alguns trechos de outros capítulos para melhor compreensão da pesquisa. O que se propõe, portanto, é uma outra leitura/interpretação do Apocalipse, que segundo Orlandi (2007b) é sustentada discursivamente pelo fato de que todo enunciado é constituído por pontos de deriva em que o sentido pode deslizar metaforicamente, e que se possam mostrar outros sentidos que não os que tradicionalmente são atribuídos ao Apocalipse.

Para Pêcheux (1969), a língua não é transparente, mas é constituída por equívocos, contradições, por já-ditos, por não-ditos, e sobretudo por sentidos que sempre estão se constituindo. Consoante Pêcheux (1969, p.18), “o discurso não trata necessariamente da transmissão de informação entre A e B, mas geralmente de um efeito de sentidos entre os pontos A e B”. Para este mesmo autor, a língua se apresenta como as condições materiais de base para o desenvolvimento dos processos discursivos.

A AD se desenvolveu em oposição a dois quadros teóricos no domínio da linguagem: o do estruturalismo linguístico gerado a partir da produção de Ferdinand Saussure, no início

do século XX, e do projeto da gramática gerativa transformacional, conduzido por Noam Chomsky, na década de 50 (MALDIDIER, 2003).

Durante a década de 60, Pêcheux tentou elaborar uma teoria do discurso que deveria articular a Linguística, a Psicanálise e o Materialismo Histórico. O livro *Analyse Automatique du Discours*, segundo Gregolin (2003, p. 23), “[...] inaugura uma abordagem transdisciplinar convocando uma teoria linguística, uma teoria da história e uma teoria do sujeito”. Da Psicanálise, Pêcheux vai resgatar a noção do sujeito descentrado para pensar o sujeito do discurso. Concernente à Linguística, ele terá um olhar crítico. É preciso ir além das regras sintáticas e semânticas. O objeto da teoria do discurso para Pêcheux é dar conta da determinação histórica, do nível semântico da linguagem e do problema dos sentidos.

Karl Marx foi extremamente crítico com relação ao papel da religião na vida dos indivíduos. Para o autor do *Capital*, as práticas religiosas propiciavam conformidade social e alienação nos indivíduos: “A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o ópio do povo.” (MARX, 2010, p. 145).

A religião à qual Marx se referia era, sobretudo, o Cristianismo. Ao denominá-la como “o ópio do povo”, Marx concebia a experiência religiosa como uma opressão que contribuía para que o indivíduo se ajustasse ao meio político e social de forma passiva e acrítica. Dessa forma, o cristão seria um brinquedo nas mãos daqueles que detinham o poder. Não seria capaz de levantar-se da sua morbidez espiritual para se colocar de forma resistente e ativa no processo de transformação do mundo. No entanto, no decorrer da História, nem sempre a religião foi conivente ou omissa, e muito menos instrumento de legitimação da ordem socioeconômica e política estabelecida. Segundo Matos (1997) a resistência e a não conformação à realidade contraditória vigente se fizeram presentes no próprio nascimento do Cristianismo¹.

Entre os anos 60 até o final dos anos 90 d.C., muitos acontecimentos ocorreram desembocando na perseguição contra os cristãos: a morte dos apóstolos, a guerra dos judeus contra Roma, a destruição do Templo de Jerusalém (70 d.C.) e a separação da religião cristã com relação ao Judaísmo. No entanto, os maiores desafios dos cristãos foram as perseguições empreendidas por Nero (54-68 d.C.) e Domiciano (81-96). Ambos tentaram, agressivamente, impor aos cristãos o culto ao imperador.

¹ Não se pode deixar de lembrar aqui a força da Teologia da Libertação, que vai na contramão destes argumentos de uma leitura marxista dogmática.

os cristãos encontram hostilidade e perseguição por parte dos judeus e, às vezes, da população pagã, que estranha a religião cristã, aparentemente sem templo e sem deuses. Sob os imperadores Nero (54-68 d.C.) e Domiciano (81-96 d.C.), que reivindicavam para si mesmos um culto divino, os problemas aumentam, especialmente em algumas regiões onde os cristãos são mais numerosos e o culto imperial está mais desenvolvido. O livro do Apocalipse reflete esta situação e rejeita como diabólicas as pretensões do Império (MATOS, 1997, p. 55).

Destarte, diante das investidas do Império no objetivo de seduzir os cristãos que cresciam cada vez mais, estes se organizaram buscando formas de resistência para que fosse mantida e também preservada a unidade do Cristianismo desde o seu nascimento. Na sua origem, o Apocalipse surgiu como uma mensagem, não de catástrofe ou medo, mas de ânimo, coragem e esperança que “[...] visava animar os primeiros cristãos perseguidos e martirizados por causa da fé. Trata-se de uma mensagem de esperança para essas comunidades, baseada na fé em Jesus Cristo ressuscitado” (GORGULHO; ANDERSON, 1981, p. 9).

O livro do Apocalipse é concebido como uma obra que continua a dar asas à imaginação a muitas pessoas ao longo dos séculos, como o mostram a história da arte, o cinema, as novelas, algumas seitas fundamentalistas e também obras esotéricas e fantasiosas de ficção científica. A explicação desse fenômeno, dá-se através do aspecto mais interessante do Apocalipse, ou seja, a sua linguagem colorida, carregada de símbolos e imagens capazes de despertar a mais rudimentar imaginação. Como afirmou o poeta alemão Herder (1744–1803),

[...] um livro que durante milhares de anos instiga o coração, desperta a alma e não deixa nem amigo nem inimigo indiferente, e dificilmente tem um amigo ou inimigo comedido, em tal livro deve haver algo de substancial, digam o que disserem (apud MCGINN, 1994, p. 582).

Consoante Tuñi e Alegre (1999), a linguagem simbólica que permeia o texto apocalíptico muito contribuiu para que o livro do Apocalipse fosse interpretado como uma “literatura de resistência”, pois intrínseco ao discurso carregado de simbolismo, subjaz uma crítica por parte dos cristãos, direcionada à política injusta e opressora do Império Romano, e, sobretudo, um grito de resistência e de negação da ideologia imperial.

Referente ao livro do Apocalipse, ao longo da história, deu-se valor em demasia às palavras em si, desconsiderando as condições de produção² que as geraram. Com maestria afirma Orlandi (2007a, p. 14), “quando dizemos que há silêncios nas palavras, estamos

²A análise de Discurso surge com uma postura crítica concernente à imanência da linguagem e a centralidade do sujeito. Pêcheux se debruçou sobre as relações entre discurso, formação e ideologia. De modo, que o processo histórico-social influencia diretamente no ato da produção do discurso. Assim, o sujeito se torna um porta-voz da ideologia. A apropriação da linguagem não é um ato individual, mas social.

dizendo que elas são atravessadas de silêncio; elas produzem silêncio: o silêncio “fala” por elas; elas silenciam”. Neste trabalho pretende-se analisar o funcionamento de sentidos na relação da linguagem com o seu exterior.

Para tratar de questões que relacionam a ideologia à linguagem, tomar-se-á o livro do Apocalipse como objeto de compreensão. Faz-se mister observar que a teoria do discurso afirma que a materialidade específica da ideologia é o discurso e a materialidade específica do discurso é a língua (Orlandi, 2007b). Considerar-se-á, portanto, a perspectiva da análise do discurso para a compreensão do Apocalipse.

O Apocalipse tem sido provavelmente o livro da Bíblia que mais atraiu a curiosidade dos estudiosos e sobre o qual mais se tem pesquisado, proporcionando assim, os mais diversos tipos de interpretação. Em ambientes fundamentalistas, enfatizam-se aspectos que jamais foram os mais importantes no Apocalipse. É conhecida a identificação de personagens do passado com as de hoje, isto é, o 666, a Besta e Babilônia.

Tudo espanta nesse estranho livro: o estilo, as imagens, o aspecto catastrófico. Todavia, surge como um dos livros mais lidos e comentados do Novo Testamento, mormente, em período de crise. Segundo Tuñi e Alegre (1999, p. 192), “hoje em dia o Apocalipse recuperou a sua atualidade, sobretudo entre as comunidades cristãs perseguidas por sua fé e por sua fidelidade ao evangelho. Foi escrito para dar consolação e esperança aos cristãos que sofreram uma das mais cruentas perseguições da história da Igreja, sob o imperador Diocleciano.”

Conforme Orlandi (2007a, p. 29) “o homem está “condenado” a significar. “Com ou sem palavras, diante do mundo, há uma injunção à interpretação”. Algumas seitas têm interpretado o Apocalipse numa perspectiva futurista e catastrófica; destarte, a mensagem transmitida do livro que tem como objetivo despertar a esperança no povo, transforma-se num anúncio de medo e de pavor. Em Análise de Discurso isso mostra como não há uma separação estanque entre o “logicamente estabilizado e o sujeito a equívoco” (PÊCHEUX, 2006).

A preocupação com os sinais dos fins dos tempos revela uma psique apavorada e insegura, característica do medo. O medo é experienciado por todo ser vivo. Bauman (2008) afirma que o medo é mais assustador quando difuso, disperso indistinto, desvinculado, desancorado, flutuante, sem endereço nem motivo claros; quando assombra o indivíduo sem uma explicação visível, quando a ameaça que se deve temer pode ser vislumbrada em toda parte, mas em lugar algum se pode vê-la. Medo é o que se dá à nossa incerteza: nossa ignorância da ameaça e do que deve ser feito – do que pode e do que não pode – para fazê-la parar ou enfrentá-la, se cessá-la estiver além da nossa frente. O mesmo Bauman (2008) afirma

que Lucien Lefebvre resumiu o nascimento da Era Moderna em quatro palavras: “Peur toujours, peur partout” (“medo sempre e em toda parte”). Há vários medos: medo do fracasso, da crítica, da solidão, da doença, de não ser amado, do desconhecido, de tomar uma decisão, medo de ter medo, de não ser importante, de perder o amor de alguém, da velhice e da morte. O que mais assusta é a ubiquidade dos medos. Eles se manifestam em locais diversos: nas casas, nas ruas, no trânsito, quando se toma um metrô. Há o medo da violência. Medo do que se come e do que se bebe.

Essa realidade fóbica do homem moderno propiciou interpretações literais do livro da Revelação³. Desse modo, o Apocalipse tem sido interpretado por muitos como um livro que contém sinais premonitórios do fim do mundo. Pode-se, assim dizer, que se trata de hipóteses baseadas em pensamentos doentios e inseguros, consequência da falta de confiança e segurança como costuma ocorrer em todo movimento fundamentalista.

Consoante Dherer (2006), aquele que se ocupar com o fundamentalismo vai se deparar com um território escorregadio. O seu conceito não é muito simples, ao contrário, apresenta-se difuso e prolixo. Cada vez mais, o termo fundamentalismo é usado amplamente. Seu uso está presente, não só em ambientes religiosos, mas também em questões políticas seculares. Em ambientes acadêmicos, aqueles que defendem com veemência suas ideias e crenças, aparentam ser fundamentalistas. A origem do termo se deve a um grupo de cristãos protestantes que se consideravam fundamentalistas nos Estados Unidos, no início do século XX. Os fundamentalistas se opunham ao modernismo cuja ideologia contaminara o protestantismo. Tal fundamentalismo era uma contraofensiva a uma teologia orientada em um método que interpretava os conteúdos da fé, especialmente os textos bíblicos, a partir de uma perspectiva histórico-crítica. O protestantismo estava se aliando à ciência moderna, e esse era o seu pecado. A esse modernismo os fundamentalistas opuseram seus *fundamentals* (fundamentais). *Fundamentals* eram os conteúdos de fé, verdades absolutas e intocáveis, que deveriam ficar imunes à ciência e à relativização por meio do método histórico.

De acordo com Pereira (1976), a palavra grega Apocalipse com a qual João inicia seu livro, significa desvendar, tirar o véu, ou seja, revelar, colocar o que está oculto à luz do dia. Origina-se do verbo grego antigo ἀποκάλυψις, *apokálypsis* (ação de descobrir, desvendar, tirar o véu, ou seja, revelar). Proveniente do grego καλύπτω, *kalúptō* (cobrir, esconder e ocultar), precedido do prefixo de privação ἀπό, *ápó*. Literalmente, na junção dos dois termos, Apocalipse significa aquilo que é des-coberto e por extensão, des-velado, enfim, re-velado; a ideia

³ O livro do Apocalipse também é conhecido como o livro da Revelação, tradução da palavra Apocalipse.

primeira é de que o véu foi tirado. Segundo a mitologia grega, na obra Odisseia, atribuída a Homero, quando Odisseu (Ulisses) naufragou numa ilha, Calipso que vivia escondida numa gruta, acolheu-o na sua morada e por ele se apaixonou escondendo-o por sete anos. Por isso, que seu nome grego *καλυπτός* (*kalyptós*) significa escondida, oculta, coberta.

Por conseguinte, o Apocalipse visa revelar. Ao longo da História, porém, e hoje, mais do que outrora, muitas pessoas parecem fazer o contrário, ou seja, ocultar, empanar, falsificar o seu conteúdo. Fazem dele um livro enigmático e cheio de mistério. A justificativa formal de tal interpretação está nos símbolos e imagens que caracterizam a linguagem do Apocalipse, aos quais, ao ser lido do ponto de vista cultural e com as ideologias intrínsecas, atribui-se um costume muito diferente, e mesmo contrário ao que o texto teve no início. Mas, há razões que não são formais, senão políticas, sociais e até religiosas para considerá-lo enigmático. Justamente a de silenciar uma certa leitura mais crítica. Segundo Guimarães (1995) é o sujeito que põe a língua em movimento. E ele se constitui como tal, através da linguagem da sua sociedade, da sua cultura, determinadas ideologicamente. Ao se deparar com símbolos, o sujeito produz gestos de interpretação. Para Orlandi, os gestos de interpretação não são realizados consciente e voluntariamente. O sujeito interpreta porque é coagido a isso. Os gestos de interpretação se realizam através da “relação linguagem/mundo, sócio-historicamente determinada” (2012, p. 94).

Pode-se pensar em um dispositivo de interpretação⁴ que considera o Apocalipse como uma das raras críticas do poder romano que tem sobrevivido. João apresenta uma crítica social radical do Império Romano. Ele retoma a crítica da idolatria e da injustiça social dos profetas do Antigo Testamento e a aplica à idolatria e à injustiça social do imperialismo de sua época.

Não se trata, portanto, de um livro que descreve o final dos tempos, e sim, de um texto que foi redigido num contexto histórico bem preciso: a instauração do culto do imperador romano e a perseguição dos cristãos. É nesse contexto que é preciso buscar seus sentidos.

A mensagem que João anuncia não é de um Cristianismo de devoções privadas. Mas, de um Cristianismo que se lança nos domínios econômico, social e político. Refere-se a um Cristianismo que desmascara suas idolatrias e denuncia suas injustiças.

⁴Orlandi (2012, p. 88), grifa que o analista de discurso não interpreta o texto como o faz o hermeneuta e nem o descreve: “O objetivo é compreender, ou seja, explicitar os processos de significação que trabalham o texto: compreender como o texto produz sentidos, através de seus mecanismos de funcionamento.” Foi a essa concepção de interpretação que me filiei para discorrer sobre o presente trabalho.

A postura de João ao redigir o Apocalipse é caracterizada por uma dupla escuta: da palavra e do mundo. João compreende o Império Romano. Ele percebe o seu sistema comercial no nível mais profundo. Vê sua idolatria. O autor do Apocalipse chama o Império Romano de “Babilônia” porque Babilônia é a quintessência de uma sociedade desumana.

E João diz aos seus leitores: “Saí dela, ó meu povo! (BÍBLIA. N.T. Ap 18,4). Não sejam cúmplices do Império Romano. Aqui está o cerne da resistência e da oposição a um sistema opressor que Roma representa.

Entretanto, o discurso apocalíptico se estrutura a partir de uma linguagem cifrada, fecunda em símbolos presentes no imaginário judaico-cristão. Essa linguagem, além de estar alicerçada por elementos textuais oriundos da literatura apocalíptica⁵, constitui-se como uma literatura de resistência à dominação romana. Em vista disso, pode-se indagar: quais foram as condições de produção que propiciaram o uso de uma linguagem velada e simbólica? Sendo um livro da Revelação, por que foi escrito de forma oculta e velada?

O símbolo é fundante no processo de formação de uma cultura. O sujeito transcende a sua imanente condição a partir do processo simbólico. O antropólogo norte-americano Leslie White afirma que o divisor de águas que caracterizou a transição do estado animal para o humano foi a capacidade de criar símbolos:

o comportamento humano se origina no uso de símbolos. Foi o símbolo que transformou nossos ancestrais antropóides em homens e fê-los humanos. Todas as civilizações se espalharam e perpetuaram somente pelo uso de símbolos... toda cultura depende de símbolos. É o exercício da faculdade de simbolização que cria a cultura e o uso de símbolos que torna possível a sua perpetuação. Sem o símbolo não haveria cultura, e o homem seria apenas animal, não um ser humano. O comportamento humano é comportamento simbólico. E a chave deste mundo, e o meio de participação nele, é o símbolo (WHITE *apud* LARAIA, 2001, p. 55).

Por conseguinte, o ser humano foi capaz de desenvolver uma linguagem simbólica, que fez com que a sua linguagem fosse profundamente diferente daquela dos animais. A linguagem animal refere-se a afinidades biológicas da espécie e estímulos concretos e imediatos. Ao desenvolver uma linguagem articulada, o homem não apenas se depara com a realidade de maneira imediata, respondendo apenas às suas necessidades prementes (como comer ou dormir), mas retarda a sua resposta através de um complexo processo de

⁵Segundo Collins (1979), a literatura apocalíptica “é um gênero de temática [profética](#) cujas revelações, muitas vezes, são mediadas por um outro ser mundano a um receptor humano, revelando uma realidade transcendente que é simultaneamente temporal, na medida em que prevê a salvação escatológica ou espacial, na medida em que envolve um outro ser sobrenatural”.

pensamento, carregado de sentidos. Por isso, que a sua relação com o entorno natural está envolta com formas linguísticas, através de imagens, símbolos, ritos e expressões escritas.

O presente estudo está estruturado da seguinte maneira: uma Introdução na qual se faz uma abertura do tema tratado. Em seguida, no Primeiro Capítulo, discorre-se sobre a motivação imperiosa que fez com que o livro do Apocalipse fosse escrito. Trata-se ainda da autoria do livro, do movimento apocalíptico e da estruturação do livro. O Segundo Capítulo aborda a leitura do Apocalipse na conjuntura social política e religiosa levando em consideração as condições de produção. No Terceiro Capítulo se encontra o *corpus* da pesquisa: a análise dos capítulos 17 e 18 do Apocalipse. E por fim, As Considerações Finais, nas quais o autor faz um arremate acerca do que foi exposto ao longo do trabalho.

2. Por que foi escrito o Apocalipse?

Logo após a morte e a ressurreição de Jesus, o Evangelho se espalhou rapidamente atravessando as fronteiras da Palestina. Entrou pelo Império Romano: Ásia Menor, Grécia e Itália. A propagação da mensagem de Jesus não sucedeu sem intempéries e dificuldades. A escola do Império Romano incutia na mente das pessoas que o imperador seria o Senhor do mundo. O autor do Apocalipse afirma que “[...] a terra inteira seguia a Besta e adorou o Dragão por ter entregado a autoridade à Besta e quem pode lutar contra ela?” (BÍBLIA. N.T. Ap 13,3). E mais adiante acrescenta, “[...] graças às maravilhas que lhe foi concedido realizar em presença da Besta, ela seduz os habitantes de terra, incitando-os a fazerem uma imagem em honra da Besta que tinha sido ferida pela espada, mas voltou à vida.” (BÍBLIA. NT. Ap 13,14).

2.1 Resistência ao Império Romano

No entanto, os cristãos se contrapunham ao Império Romano e exclamavam: “Jesus é o Senhor dos Senhores”. “Farão guerra contra o Cordeiro, mas o Cordeiro os vencerá, porque ele é o Senhor dos Senhores e Rei dos Reis.” (BÍBLIA. N.T. Ap 17,14). Não se tratava apenas de uma querela verborrágica! O Império tinha os seus deuses:

tenho, contudo, algumas reprovações a fazer: tens aí pessoas que seguem a doutrina de Balaão, o qual ensinava Balac a lançar uma pedra de tropeço aos filhos de Israel, para que comessem das carnes sacrificadas aos ídolos e se prostituíssem. (BÍBLIA. N.T. Ap 2,14).

Era em nome desses deuses que o imperador se declarava Senhor do mundo! Todos deviam lhe prestar culto: Adoraram-na (Besta), então, todos os habitantes da terra cujo nome não está escrito desde a fundação do mundo no livro da vida do Cordeiro imolado (BÍBLIA. N.T. Ap 13,8). Destarte, o imperador auxiliado pela religião, conseguiu montar um sistema que controlava a vida do povo:

faz também com que todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e escravos recebam uma marca na mão direita e na frente, para que ninguém possa comprar ou vender se não tiver a marca, o nome da Besta ou o número do seu nome (BÍBLIA. N.T. Ap 13,16-17).

Na Igreja primitiva os cristãos tinham tudo em comum e repartiam seus bens entre si: “Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um.” (BÍBLIA. N.T. At 2,44-45). A divisão social era extremamente criticada pelos cristãos: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus.” (BÍBLIA. N.T. Gl 3,28).

Os cristãos se posicionavam diante do sistema opressor do Império Romano de forma resistente. Essa resistência se evidencia quando o autor do Apocalipse escreve: ‘Saí dela, ó meu povo, para que não sejais cúmplices dos seus pecados e atingidos pelas suas pragas.’ (BÍBLIA. N.T. Ap 18,4). A nova organização iniciada e anunciada pelos cristãos ameaçava o sistema do Império. Um conflito aberto estava à vista. De fato, trinta anos após a morte de Jesus foi instaurada a perseguição de Nero contra os cristãos. Foi o início dos males. Essa é a forma do discurso religioso. Tal discurso é marcado pela assimetria, pois há um “Outro” que quase faz desaparecer o “tu”. É um discurso imperativo e autoritário, visto que há restrição na relação dialógica entre locutor e interlocutor. Assim escreve Citelli,

[...] o paroxismo autoritário chega a tal grau do requinte que o eu enunciador não pode ser questionado, visto ou analisado; é ao mesmo tempo o tudo e o nada. A voz de Deus plasmará todas as outras vozes, inclusive daquele que fala em seu nome: o pastor (1997, p. 48).

Nessa linha de pensamento, Orlandi (2009a) afirma que o discurso autoritário é marcado pela *ilusão da reversibilidade*. Nos outros tipos de discursos há brechas para que haja intercâmbios no processo da comunicação, enquanto que no discurso autoritário, essa possibilidade é quase nula. A interação com Deus do sujeito assujeitado é desnivelada. Orlandi destaca:

a assimetria, que assim se constitui, caracteriza a tendência para a não-reversibilidade: os homens não podem ocupar o lugar do Locutor porque este é lugar de Deus. Portanto, essa relação de interlocução, que constitui o discurso religioso, é dada e fixada, segundo a assimetria (2009a, p. 244).

O discurso religioso tem uma estrutura rígida entre os interlocutores. É um discurso verticalizado. A relação é mais monologal do que dialogal, pois há uma diferença abissal entre Deus e o homem. Este se assujeita àquele e lhe obedece. Segundo Orlandi (2012), a

relação entre Deus e o homem sofreu uma mudança: na Idade Média, o assujeitamento se realizava pela *determinação*, enquanto que na Idade Moderna, pela *interpelação*⁶.

Cessada a perseguição de Nero, estabeleceu-se um período aparentemente de trégua, conhecido como *Pax Romana*, no entanto, essa *Pax* era ambígua. Tratava-se de uma parada. Pois o Império não iria permitir que as comunidades crescessem e se espalhassem. Mas as comunidades eram como cupim que subvertiam o sistema do Império por baixo. Em vista disso, por volta do ano 90, o Imperador Domiciano decretou outra perseguição mais violenta e mais organizada. Ele torturava os cristãos para que abandonassem a fé.

Com o início do primeiro século, as comunidades cristãs estavam ameaçadas de desaparecer. Todas as portas estavam fechadas, sobretudo, devido à perseguição do Império Romano. Assim, muitos abandonavam o Evangelho por medo e se filiavam à ideologia do Império. Os cristãos afirmavam: “Jesus é o Senhor!”. Mas, lá fora, quem mandava mesmo como o Senhor todo-poderoso era o imperador de Roma. No final do primeiro século, época de perseguição, fora escrito o livro do Apocalipse entre os anos 90 e 100, numa época de perseguição.

Percebe-se, pois, duas formações discursivas⁷ em confronto: Jesus é o Senhor e Deocleciano também é o Senhor. Ao discorrer sobre o sentido, Pêcheux afirma que ele não existe *a priori*, pois está relacionado com o posicionamento ou o lugar do sujeito com determinadas formações discursivas inscritas em formações ideológicas. Em *Semântica e Discurso: Uma crítica a afirmação do óbvio*, Michel Pêcheux pontua que

se uma mesma palavra, uma mesma expressão e uma mesma proposição podem receber sentidos diferentes – todos igualmente “evidentes” – conforme se referam a esta ou aquela formação discursiva, é porque – vamos repetir – uma palavra, uma expressão ou uma proposição não tem um sentido que lhe seria “próprio”, vinculado a sua literalidade. Ao contrário, seu sentido se constitui em cada formação discursiva, nas relações que tais palavras, expressões ou proposições mantêm com outras palavras, expressões ou proposições da mesma formação discursiva. De modo correlato, se se admite que as mesmas palavras, expressões e proposições mudam de sentido ao passar de uma formação discursiva a uma outra, é necessário também admitir que palavras, expressões e proposições literalmente diferentes podem, no

⁶Pontua Orlandi (2012, p. 89): “a determinação se exerce de fora para dentro e é religiosa; a interpelação faz intervir o direito, a lógica e a identificação: na interpelação não há separação entre exterioridade e interioridade, embora, para o sujeito, essa separação continue a ser uma evidência sobre a qual ele constrói, duplamente, sua ilusão: a de que ele é origem do dizer (e, logo, ele diz o que quer) e a da literalidade, ou seja, a de que há uma relação direta, termo-a-termo entre linguagem, pensamento e mundo (aquilo que ele diz), só podia ser aquilo. Daí o sujeito moderno ser, ao mesmo tempo, livre e submisso.”

⁷Brandão (1998, p. 38) afirma que “são as formações discursivas que, em uma formação ideológica específica e levando em conta uma relação de classe, determinam o que pode e deve ser dito a partir de uma posição dada em uma conjuntura dada”. Orlandi (2009b, p. 42-43) ao discorrer sobre formação discursiva, afirma que “[...] as palavras mudam de sentido segundo as posições daqueles que as empregam, isto é, em relação às formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem”.

interior de uma formação discursiva dada, “ter o mesmo sentido” (...) (PÊCHEUX, 1995, p. 161).

Tanto os seguidores de Jesus como os súditos de Diocleciano utilizam-se do mesmo discurso para se referir aos seus líderes. Ambos são senhores. No entanto, o lugar de onde cada grupo fala, gera sentidos diferentes. Segundo os cristãos, Jesus é o Senhor que veio para servir e não para ser servido. Jesus governa servindo, enquanto Diocleciano serve governando e oprimindo os pobres. Orlandi (2007a, p. 20-21) enfatiza que

as formações discursivas são diferentes regiões que recortam o interdiscurso (o dizível, a memória do dizer) e que refletem as diferenças ideológicas, o modo como as posições dos sujeitos, seus lugares sociais aí representados, constituem sentidos diferentes. O dizível (interdiscurso) se parte em diferentes regiões (as diferentes formações discursivas) desigualmente acessíveis aos diferentes locutores (2007a, p. 20-21).

A questão da constituição do discurso é marcada pela incompletude, não se esgota. Podem-se utilizar as mesmas palavras, mas os efeitos de sentidos são plurívocos, uma vez que a exterioridade da linguagem se dá através das relações interdiscursivas. Segundo Orlandi (2007b) “a questão do sentido é aberta, pois depende da formação discursiva e ideológica de cada sujeito. Em seu livro “O Discurso: estrutura ou acontecimento”, Pêcheux argumenta que o discurso é estrutura porque comporta a descrição, e é acontecimento porque é efeito de interpretações. Desse modo, o discurso é atravessado pelo linguístico e pelo histórico.

João escreveu o Apocalipse para os destinatários de sete igrejas⁸ espalhadas pelo Império Romano, sobretudo, na Ásia Menor: “João, às sete Igrejas que estão na Ásia: a vós graça e paz da parte d’Aquele-que-é, Aquele que era e Aquele que vem.” (BÍBLIA. N.T. Ap 1,4). A expressão “Aquele-que-é, Aquele que era e Aquele que vem” remonta à autodesignação de Deus em Ex 3,14. Nessa passagem há três expressões que se repetem: “Eu sou Aquele que É”. Orlandi citando Althusser, escreve:

Deus define-se portanto, a si mesmo como sujeito por excelência, aquele que é por si e para si (Sou Aquele É) e aquele que interpela seu sujeito (...) eis quem tu és: és Pedro”. Mais ainda, todo indivíduo é chamado pelo seu nome no sentido passivo,

⁸A palavra "Igreja", *Εκκλησία* ("ekklèsia", do grego "ekkalein", "chamar fora") significa "convocação". Designa também as assembleias do povo, geralmente de caráter religioso. No cristianismo primitivo, a primeira comunidade dos cristãos já se autodenominava Igreja. O plural de *Εκκλησία* é *Εκκλησίαι*.

nunca é ele que dá a si próprio o seu nome”. O indivíduo não nomeia nem a si próprio nem a Deus; por outro lado, Deus nomeia, não é nomeado (2009, p. 241).

O que chama atenção nessa fórmula é o ritmo ternário em que ela é impostada, ritmo por demais insistente para ser casual. Tal insistência sobre o número três, objetiva explicitar a fé dos seus destinatários no dogma trinitário, aqui já claramente exposto: Deus Pai: (“Aquele que é, que era e que vem”), o Espírito (os “sete Espíritos”, isto é, a totalidade do Espírito) e Jesus Cristo. Há outras passagens no Apocalipse em que João cita a mesma expressão ternária para se dirigir a Deus (BÍBLIA. N.T. Ap 1,8; 4,8; 11,17 etc). Esse modo de retratar Deus tem sua origem na tradição judaica que evita pronunciar o nome de Deus. Sua origem é o nome que Iahweh dá a si próprio na aparição a Moisés sobre o Monte Horeb, e que a versão grega da Bíblia traduzia por: “Eu sou aquele que sou” (BÍBLIA. A.T. Ex 3,14), ampliando-se depois na tradição judaica tardia em “Aquele que é, que era e que será”. No entanto, João muda o último membro da frase (“aquele que será”) para “aquele que vem”. É típico do modo de João comportar-se diferentemente com relação à tradição precedente, especialmente à escriturística: referir-se a ela, variando algum ponto particular. A fórmula original, com a indicação do tempo presente, passado e futuro, pretende ser uma descrição da absoluta transcendência de Deus sobre o devir do tempo e da História, uma descrição de sua eternidade. Substituindo o verbo e o tempo do verbo, João pretende enfatizar a ligação da divindade com o mundo, a sua presença na história, uma presença que não se limita a um ponto ou a uma circunstância (como ao invés compreendem os que traduzem “aquele que virá”), e sim, uma presença constante e perene (CORSINI, 1984).

As Igrejas às quais João se dirige são as de Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodicéia. O termo grego para se referir às “igrejas”, o Apocalipse utiliza *Εκκλησίαι* (ekklesiai). A tradução mais comum para *ekklesiai* é “assembleias”. Esse termo sugere muito mais estrutura e organização do que o termo comunidades.

Segundo Brook e Gwyther (2003), as cidades helenísticas do império oriental tinham todas *ekklesiai* ou assembleias dos cidadãos que se dedicavam ao planejamento cívico, ao ritual de cultos e à discussão de questões de interesse dos cidadãos urbanos. O autor do Apocalipse percebe cada vez mais que as *ekklesiai* se sentem atraídas pelos costumes e pelo modo do grande império, e alguns membros se voltaram para a órbita de Roma, o que constitui uma grande crise. Seu intento é re-velar a verdade sobre o Império como prostituta sedutora que oferecia a boa vida em troca de obediência e de uma besta esfomeada que

devorava todos os que ousassem opor-se a ela. Assim, além da perseguição, a sedução pelo grande Império, afligia os seguidores de Jesus.

Em vez de entender que o Apocalipse foi escrito para retratar o fim dos tempos, apreende-se que fora redigido para tratar do que João acreditava ser a situação pastoral das sete *ekklesiai* em seu tempo e lugar. A situação pastoral seriam as condições de produção, a realidade sociopolítica e religiosa. Numa sociedade como a atual (pluralista), a Igreja não ocupa mais uma posição privilegiada, mas se torna uma entre as outras possíveis ideologias. Segue-se daí uma nova relação dos cidadãos com a Igreja: não se pode mais prescrever o Cristianismo como estilo de vida, mas apenas propô-lo como possibilidade. Três elementos circunstanciais, tais como: o tipo de sociedade, a posição da religião e da Igreja, a relação dominante dos cidadãos com a religião e a Igreja, são definidos como situação pastoral (SZENTMÁRTONI, 2004).

Os capítulos segundo e terceiro do Apocalipse evidenciam o caráter individual das mensagens a cada *ekklesiai*. O autor pontua que os seguidores de Jesus tinham de enfrentar desafios diferentes em seu relacionamento com a “grande metrópole”, Roma. Grosso modo, as *ekklesiai* eram acusadas de conluio com Roma. Apenas duas, as *ekklesiai* de Esmirna e Filadélfia, não precisavam converter-se. A palavra conversão é um termo carregado de sentidos e de silêncios na religião cristã: usa-se com múltiplas acepções e sentidos, é polissêmico. Na polissemia, consoante Orlandi (2009b, p. 36), “[...] o que temos é o deslocamento, ruptura de processos de significação, ela joga com o equívoco”. No sentido cristão, converter-se indica mudar de vida; deixar o comportamento habitual de antes para compreender outro novo; prescindir da busca egoísta de si mesmo para pôr-se a serviço do Senhor. Conversão é toda decisão ou inovação que de alguma maneira nos aproxima da vida divina e nos torna mais conformes a ela (GOFFI, 1988). As primeiras palavras que Jesus pronunciou no Evangelho de Marcos foram um convite à conversão: “Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho” (BÍBLIA. N.T. Mc 1,15). A tarefa das *ekklesiai* consistia em perseverar na resistência ao Império e seguir o caminho alternativo de Deus ao qual, obviamente, já se dedicavam. Quanto às outras cinco *ekklesiai*, sua missão era renovar seus compromissos com Jesus e umas com as outras, para “sair” do Império. Porém, essa não era tarefa fácil, visto que os membros das *ekklesiai* eram cercados o tempo todo pelas atrações e ameaças do Império.

O Apocalipse é escrito como uma espécie de chamado para que os membros das *ekklesiai* depositem sua fé em Deus e não no Império Romano. E esse chamado se cumpre em

narrativas nas quais João fala de suas experiências visionárias. A série de visões joaninas⁹ contém uma trama que é a história do plano de Deus para o seu povo que vive num mundo organizado por concentrações de poder humano. A narrativa bíblica descreve um povo chamado a se afastar dos planos de poder que caracterizavam o Egito, Canaã, Assíria, Babilônia, Pérsia, Grécia e Roma. Essa narrativa é relatada nas visões do Apocalipse.

Faz-se mister descrever com mais propriedade a relação de interlocução entre Deus e os homens levando em consideração a dissimetria dos planos temporal e espiritual. Na célebre obra, a Cidade de Deus, Santo Agostinho faz uma oposição entre a Cidade dos Homens e a Cidade Divina ao aplicar a lógica dual ao sentido da História Cristã. Sendo a Cidade dos Homens, a cidade do pecado, e a Cidade de Deus, a da salvação, o pensador de Hipona aprofunda a separação entre o humano e o divino. O pensamento agostiniano é claro, como se pode comprovar no livro XIV da Cidade de Deus:

dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloria-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima a glória de Deus, testemunha de sua consciência (Agostinho, Cidade de Deus, Livro XIV, p.458).

No discurso religioso percebe-se uma clara distinção entre o plano material e o plano espiritual. O lugar de Deus é o espiritual, enquanto que o lugar do cristão remete à esfera terrena. Orlandi aprofunda essa distinção ao afirmar que

locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetados por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal. O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo, mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Na desigualdade, Deus domina os homens (2009a, p. 243).

O povo a quem João se dirigia era perseguido; o próprio João enquanto escrevia o Apocalipse estava exilado: “Eu, João, vosso irmão e companheiro na tribulação, na realeza e na perseverança em Jesus, encontrava-me na Ilha de Patmos, por causa da Palavra de Deus e do Testemunho de Jesus.” (BÍBLIA. N.T. Ap 1,9). A perseguição aos cristãos era um fato: “Ao ver que fora expulso da terra, o Dragão pôs-se a perseguir a Mulher que dera à luz o filho varão.” (BÍBLIA. N.T. Ap 12,13). Durante as perseguições nas quais a de Nero era o protótipo, muitos foram martirizados:

⁹Visões de João

um dos Anciãos tomou a palavra e disse-me: “Estes que estão trajados com vestes brancas, quem são e de onde vieram?” Eu lhe respondi: “Meu Senhor, és tu quem o sabe!” Ele, então me explicou: Estes são os que vêm da grande tribulação: lavaram suas vestes e alvejaram-na no sangue do cordeiro. (BÍBLIA. N.T. Ap 7,13-14).

Aqueles que vêm da grande tribulação são os mártires, ou seja, testemunharam sua fé derramando o seu sangue. Há uma metáfora aí: ‘lavaram suas vestes e alvejaram-na no sangue do cordeiro’. Há um deslizamento de sentido, pois soa estranho alvejar um tecido em sangue. O sangue que o autor pontua, é o sangue de Cristo derramando na cruz.

Aqueles que não reverenciavam o Imperador como o Senhor eram perseguidos, e em seguida, decapitados:

vi então tronos, e aos que neles se sentaram foi dado poder de julgar. Vi também almas daqueles que foram decapitados por causa do Testemunho de Jesus e da Palavra de Deus, e dos que não tinham adorado a Besta, nem sua imagem, e nem recebido a marca sobre a fronte ou não mão: eles voltaram à vida e reinaram com Cristo durante mil anos (BÍBLIA. N.T. Ap 20,4).

O imperador era apresentado como se fosse um novo Jesus. Acreditava-se que ele era um ressuscitado: “Graças às maravilhas que lhe foi concedido realizar em presença da Besta, ela seduz os habitantes da terra, incitando-os a fazerem uma imagem em honra da Besta que tinha sido ferida pela espada, mas voltou à vida.” (BÍBLIA. N.T. Ap 13,14). Assim como Jesus ressuscitou depois da morte de Cruz, os seguidores da Besta (o Imperador) acreditavam que a Besta também voltara a viver. A linguagem é sempre atravessada e comprometida pela formação ideológica¹⁰ na qual o sujeito está inserido; os discursos são articulados a partir das formações discursivas e de acordo com as formações ideológicas que representam (Besta= Império), dependendo da formação discursiva.

Em vista da perseguição, a situação na qual se encontrava as comunidades do tempo de João era crítica:

conheço tua tribulação, tua indignação – és rico, porém, - e as blasfêmias de alguns dos que se afirmam judeus mas não são – pelo contrário, são uma sinagoga de Satanás! Não tenhas medo do que irás sofrer. Eis que o Diabo vai lançar alguns de vós na prisão, para serdes postos à prova. Tereis uma tribulação de dez dias. Mostra-te fiel até à morte, e eu te darei a coroa da vida (BÍBLIA. N.T. Ap 2,9-11).

¹⁰Consoante Orlandi: “Os sentidos sempre são determinados ideologicamente. Não há sentido que não o seja. Tudo o que dizemos tem, pois, um traço ideológico em relação a outros traços ideológicos. (...) O estudo do discurso explicita a maneira como a linguagem e a ideologia se articulam, se afetam em sua relação recíproca.” (ORLANDI, 2009b, p. 43).

Vive-se um combate entre o poder político pagão e a Igreja cristã. O Império é representado como uma Besta feroz (BÍBLIA. N.T. Ap 13, 1-8):

vi uma Besta que subia do mar. Tinha dez chifres e sete cabeças; sobre os chifres havia dez diademas, e sobre as cabeças um nome blasfemo. A Besta que vi parecia uma pantera: os pés, contudo, eram como de urso e sua boca como a mandíbula de leão. E o Dragão lhe entregou seu poder, seu trono e sua autoridade. Uma de suas cabeças parecia mortalmente ferida, mas a ferida mortal foi curada.

Quando o autor do Apocalipse representa Roma, a capital do Império, como a grande prostituta que corrompe a terra inteira, ele se utiliza muito mais de uma linguagem metonímica que metafórica. A denominação “grande prostituta” não é a substituição do nome de Roma, é uma transferência. Segundo Dubois

a metonímia é uma simples transferência de denominação. A palavra é reservada, todavia, para designar o fenômeno linguístico pelo qual uma noção é designada por um termo diferente do que seria necessário, sendo as duas noções ligadas por uma relação de causa e efeito, por uma relação de matéria a objeto, de continente a conteúdo ou da parte pelo todo (2001, p. 412).

Segue o texto abaixo:

um dos sete Anjos das sete taças veio dizer-me: “Vem! Vou mostrar-te o julgamento da grande Prostituta que está sentada à beira de águas copiosas: os reis da terra se prostituíram com ela, e com o vinho da sua prostituição embriagaram-se os habitantes da terra”. Ele me transportou então, em espírito, ao deserto, onde vi uma mulher sentada sobre uma Besta escarlate cheia de títulos blasfemos, com sete cabeças e dez chifres. A mulher estava vestida com púrpura e escarlate, adornada de ouro, pedras preciosas e pérolas; e tinha na mão um cálice de ouro cheio de abominações da terra. Vi então que a mulher estava embriagada com o sangue dos santos e com o sangue das testemunhas de Jesus. E vendo-a, fiquei profundamente admirado. O anjo, porém, me disse: “Por que estás admirado? Explicar-te-ei o mistério da mulher e da Besta com sete cabeças e dez chifres que a carrega (BÍBLIA. N.T. Ap 17,1-7).

A narração do Apocalipse acontece nos tempos do poderoso Império Romano, sendo sua capital Roma, chamada Babilônia para evitar a ira imediata do Imperador e também por sua semelhança com essa antiga e idólatra cidade. O profeta Jeremias, séculos antes bradava a respeito de Babilônia:

levantai a bandeira contra a muralha da Babilônia! Reforçai a guarda! Postai sentinelas! Armai emboscadas! Porque Iahweh não só planeja, mas também executa tudo o que disse contra os habitantes da Babilônia. Tu que habitas as margens das grandes águas, tu, rica de tesouros, teu fim chegou à medida de tuas rapinas (BÍBLIA. A.T. Jr 51,12-13).

O Apocalipse é um discurso criado para anunciar a Boa Nova na época de perseguição e de mudança. Apresenta-se, sobretudo, como uma fala de consolo e de esperança para um povo em crise, ameaçado em sua fé, por causa das vicissitudes e das perseguições. Busca

ajudar o povo a encontrar-se com Deus, consigo mesmo e com sua missão. Pretende fortificá-lo na luta para não desanimá-lo e atemorizá-lo (BARRIO, 1997).

2.2 O autor

Segundo as teorias de enunciação – que tem Benveniste como seu expoente maior-, a produção da linguagem é realizada por um sujeito considerado origem do conhecimento. Ele é o ponto fulcral do seu discurso, ou seja, é a fonte do conhecimento. Para a Análise de Discurso, o sujeito não é empírico, mas simbólico, interpelado pela ideologia, de modo que seu discurso é produzido a partir do assujeitamento ideológico (ORLANDI, 2012).

A AD contempla o texto como uma materialização discursiva, originado a partir das relações travadas com a exterioridade e influenciado pelas condições de produção. A exterioridade do texto extrapola o próprio texto e o seu entorno, como afirma Indurky,

pode-se pensar o texto como um espaço discursivo, não fechado em si mesmo, pois ele estabelece relações não só com o contexto, mas também com outros textos e com outros discursos, o que nos permite afirmar que o fechamento de um texto [...] é a um só tempo simbólico e indispensável. Nesta concepção, o texto não se fecha em si mesmo, pois faz parte de sua constituição uma série de outros fatores, tais como relações contextuais, relações textuais, relações intertextuais, e relações interdiscursivas [...]. (INDURSKY, 2006, apud ORLANDI, 2006, pp. 69-70).

Ao contrário dos outros textos apocalípticos, o Apocalipse não foi redigido por uma figura venerada do passado, como Adão, Henoc, Abraão, Daniel ou Esdras. Em vez disso, o Apocalipse provavelmente fora escrito por um contemporâneo das *ekklesiai* asiáticas, companheiro de jornada, alguém que compartilhava a tribulação, o Império e a perseverança dos seguidores de Jesus nas cidades da Ásia.

Pouco se sabe acerca do autor do livro do Apocalipse, no entanto, há algumas informações importantes no texto. Laconicamente, o redator se apresenta desse modo: “Eu, João, vosso irmão e companheiro na tribulação, na realeza e na perseverança em Jesus, encontrava-me na Ilha de Patmos, por causa da Palavra de Deus e do Testemunho de Jesus.” (BÍBLIA. N.T Ap 1,9). O seu nome é João. Ele não se apresenta exercendo alguma função, cargo ou portando título, nem de bispo, nem de apóstolo, nem de presbítero e nem de evangelista. O título que ele atribui a si mesmo é de “irmão e companheiro na tribulação”.

João partilha o sofrimento dos seus irmãos, e por isso, fala de igual para igual. Não só a comunidade à qual ele escreve é perseguida, mas, ele também é perseguido por causa da sua fé. O autor está exilado por ordem do imperador Domiciano (81-96 d.C).

João ao escrever o texto, não o escreve isolado, pois há uma relação entre o seu lugar social¹¹ e a formação ideológica da qual ele compartilha. Concernente à autoria, Orlandi afirma que

função sujeito-autor é a função em que o sujeito falante está mais afetado pelo contato social (submetido às regras das instituições); é a função que o eu assume enquanto produtor de linguagem. Para que o sujeito se coloque como autor, precisa estabelecer uma relação com a exterioridade, ao mesmo tempo em que ele se remete à sua própria interioridade (ele aprende a assumir o papel de autor e aquilo que ele implica). Para ser autor, o sujeito precisa estar inserido em uma cultura, uma posição no contexto histórico-social (1996a, p. 61).

Por quatro vezes no Apocalipse, o autor se identifica como João (BÍBLIA. N.T. Ap 1,1.4.9.22,8):

- a) revelação de Jesus Cristo: Deus lha concedeu para que mostrasse aos seus servos as coisas que devem acontecer muito em breve. Ele a manifestou com sinais por meio de seu Anjo enviado ao seu servo João. (BÍBLIA. N.T. Ap 1,1);
- b) “João, às sete Igrejas que estão na Ásia: A vós graça e paz da parte d’Aquele-que-é, Aquele-que-era e Aquele-que-vem, da parte dos sete espíritos que estão diante do seu trono.” (BÍBLIA. N.T. Ap 1,4);
- c) “Eu, João, vosso irmão e companheiro na tribulação, na realeza e na perseverança em Jesus, encontrava-me na ilha de Patmos, por causa da Palavra de Deus e do Testemunho de Jesus.” (BÍBLIA. N.T. Ap 1,9).
- d) “Eu, João, fui o ouvinte e a testemunha ocular destas coisas. Tendo-as ouvido e visto, prostrei-me para adorar o Anjo que me havia mostrado tais coisas.” (BÍBLIA. N.T. Ap 22,8).

Nas duas últimas citações acima, há efeito metafórico, deslize: c) ‘irmão na tribulação’ = testemunha; d) ‘ouvinte’ e ‘testemunha ocular’ = ouvido e visto. “Pêcheux vai chamar de metafórico o fenômeno semântico produzido por uma substituição contextual” (ORLANDI, 2007b, p. 80). João assume para si também o sofrimento dos seus irmãos. Ele não se posiciona como um expectador, mas comunga da *tribulação* daqueles que ele chama de

¹¹ O autor escreve sua obra, não de forma neutra, mas influenciado pelas ideologias sócio-históricas do lugar onde se encontra.

irmãos: os destinatários do seu livro. Agindo desse modo, João se torna uma *Testemunha*. Testemunhar é uma derivação por metáfora (deslocamento) de sofrer com os seus irmãos.

Provavelmente João era líder geral das sete comunidades (*ekklesiai*) da Ásia Menor, porquanto é para lá que ele envia o seu livro: “João, às sete Igrejas que estão na Ásia”. (BÍBLIA. N.T. Ap 1,3). Em um primeiro momento, parece se dirigir apenas às sete Igrejas que estão na Ásia, mas no Apocalipse, o número sete, frequentemente, significa universalidade. Dessa maneira, ao escrever para as sete Igrejas, João pretende animar todas as comunidades. Essas igrejas representam o mundo cristão global.

A liderança de João refere-se a um serviço prestado à comunidade. Seu papel é animar os membros da comunidade diante dos desafios causados pelo Império Romano. A liderança do Imperador está mais relacionada ao domínio, ao senhorio e à opressão. João lidera servindo, enquanto o imperador serve imperando. O imperador se posiciona como o Senhor! Jesus é o Senhor da comunidade, no entanto, o reinado de Jesus é bem diferente daquele do Imperador. Jesus, o Rei, nasce numa estrebaria, e tem como trono a cruz e é coroado de espinhos. Há um trecho do Evangelho de Marcos que demonstra o modo de Jesus reinar:

e chegaram a Cafarnaum. Em casa, ele (Jesus) lhes perguntou: “Sobre que discutíeis no caminho?” Ficaram em silêncio, porque pelo caminho vinham discutindo sobre qual era o maior. Então, ele sentou, chamou os Doze e disse: “Se alguém quiser ser o primeiro, seja o último de todos e o servo de todos.” (BÍBLIA. N.T. Mc 9, 33-36) .

Aí está o modo de reinar de Jesus! Segundo Pêcheux, o sentido não existe a priori, mas é determinando pelas tomadas de posição do sujeito no momento de sua identificação com determinada formação discursiva a qual se inscreve em formações ideológicas. Em “Semântica e Discurso”: Uma crítica a afirmação do óbvio, Michel Pêcheux pontua que

se uma mesma palavra, uma mesma expressão e uma mesma proposição podem receber sentidos diferentes – todos igualmente “evidentes” – conforme se referam a esta ou aquela formação discursiva, é porque – vamos repetir – uma palavra, uma expressão ou uma proposição não tem um sentido que lhe seria “próprio”, vinculado a sua literalidade. Ao contrário, seu sentido se constitui em cada formação discursiva, nas relações que tais palavras, expressões ou proposições mantêm com outras palavras, expressões ou proposições da mesma formação discursiva. De modo correlato, se se admite que as mesmas palavras, expressões e proposições mudam de sentido ao passar de uma formação discursiva a uma outra, é necessário também admitir que palavras, expressões e proposições literalmente diferentes podem, no interior de uma formação discursiva dada, “ter o mesmo sentido” (...) (1995, p. 161).

2.3 O movimento apocalíptico

Uma das necessidades iniciais da tentativa de entender o sentido do Apocalipse para o tempo hodierno é o desconhecimento da tradição que o originou.

O dizer do sujeito não é dele. É um dizer deslizante que não lhe pertence. A sua fala não é a sua fala. Ele não é senhor do seu dizer, e esquece que o seu discurso pertence a uma formação discursiva que está atrelada a uma formação ideológica. O sujeito é interpelado pela ideologia, assujeitado à língua, acometido pelo simbólico. Orlandi sublinha

se é sujeito pelo assujeitamento à língua, na História. Não se pode dizer senão afetado pelo simbólico, pelo sistema significante. Não há nem sentido nem sujeito se não houver assujeitamento à língua. Em outras palavras: para dizer, o sujeito submete-se à língua (2002, p. 66).

O sujeito é submetido a uma ideologia que o precede¹². Ele não é tão sujeito como pensa ser. Poderia ser mais caracterizado como objeto na sua etimologia, não no sentido pejorativo. A palavra objeto provém do latim *obicere*, formado por *ob* – “à frente de”, mais *jacere*, *atirado*, *jogado*. Desse modo, o sujeito é lançado, jogado diante da ideologia, e não o criador dela. Ele não inaugura o seu discurso, nem é o ponto de partida do seu dizer. Ele é/está des-centrado.

Para muitos leitores, o Apocalipse soa incomum em relação aos outros livros da Bíblia, visto que parece se destacar como um texto singular. Mas será que realmente é um texto tão singular mesmo? De onde João tirou suas imagens? Seu público original ficou tão perplexo quanto nós ou entendeu exatamente o que ele falava?

Não apenas os cristãos, mas também os judeus produziram apocalipses. Alguns escritos apocalípticos entraram na lista dos livros inspirados ou canônicos: o livro de Daniel, 1 Ts 4-5; Mc 13; Mt 24-25 e o próprio livro do Apocalipse de João. Consoante Howard-Book e Gwyther (2003), em todas as passagens do Apocalipse o importante não é o que aparece como fantástico. Quem alimentar uma curiosidade doentia acerca do que se apresenta como fantástico no Apocalipse, interessa-se apenas pelo envoltório. Comumente, o gênero apocalíptico pretende revelar realidades transcendentais. Ordinariamente, descreve a vida futura, e oferece elucubrações cosmológicas ou astronômicas; propõe um saber esotérico, que foi revelado nas origens e depois se perdeu. No entanto, o Apocalipse de João difere dos

¹²Para a AD, o sujeito é interpelado pela ideologia. O seu discurso não é produto de uma construção subjetiva e pessoal; é afetado por uma memória discursiva.

apocalipses judaicos. Apesar de pertencer ao gênero, elimina, todavia, muitas de suas características usuais: não é um livro pseudônimo, pois nomeia a si mesmo, com toda simplicidade. E, além disso, descreve a situação histórica na qual se encontra:

Eu, João, vosso irmão e companheiro na tribulação, na realeza e na perseverança em Jesus, encontrava-me na ilha de Patmos, por causa da Palavra de Deus e do Testemunho de Jesus. No dia do Senhor fui movido pelo Espírito, e ouvi atrás de mim uma voz forte, como de trombeta, ordenando: “Escreve o que vês, num livro e envia-o às sete Igrejas: a Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia. (BÍBLIA. N.T Ap 1,9-11).

Trata-se de uma visão relacionada com a realidade. O autor descreve o que experimentou, sem fazer elucubrações. Não pretende revelar um saber esotérico que provém da antiguidade. Propõe, simplesmente, uma profecia aberta, com aplicações para o presente, dirigida a todos. Na realidade, como se pode deduzir do tom solene do escrito, e dos hinos e cânticos, o livro está destinado à leitura pública: “Feliz o leitor e os ouvintes das palavras desta profecia se observarem o que nela está escrito, pois o tempo está próximo.” (BÍBLIA. N.T. Ap 1,3). Distingue-se, sobretudo, dos apocalipses judaicos, pela sua concepção da história. Aqueles olhavam o passado para interpretar o presente e aventurar-se a escutar o futuro. E agora, algo novo sucedeu, que marca precisamente a grande diferença entre eles e o Apocalipse de João: a vida, a morte e a ressurreição de Jesus, que muda a visão da História. Essa intervenção de Deus, última e poderosa, em Jesus Cristo, é a nova chave para sua interpretação.

2.4 O gênero apocalíptico

O gênero apocalíptico se tornou conhecido através de uma abundante produção literária, que se estende em um período que vai do século II a.C. ao século III d.C. O autor parece sentir-se em uma missão que o coloca sobre as linhas dos grandes profetas do Antigo Testamento. Talvez o segredo de sua fascinação esteja no ritmo interior que o autor logra infundir em seu livro e que comunica imediatamente ao leitor.

A apocalíptica nasce em tempos de crise espiritual. Paralelamente, nasce também uma apocalíptica cristã: o livro do Apocalipse é a obra mais representativa. A apocalíptica tenta responder a perguntas existenciais, como por exemplo: como aceitar um mundo no qual

prosperam os ímpios enquanto os justos sofrem? Ou seja: o mundo que se conhece também hoje. Seria então o momento de uma fundação? Seria um discurso fundador? Mas nem tudo está perdido. Em uma linguagem codificada, há uma mensagem de esperança. O apocalíptico está convencido de que ainda há esperança, há futuro. O discurso fundador¹³ é compreendido por sua relação com o processo de produção dominante de sentidos, pois, segundo Orlandi, tal discurso está na base de uma “[...] ruptura que cria uma filiação de memória, com uma tradição de sentidos e estabelece um novo sítio de significância” (1993, p. 24).

Um das características do Apocalipse consiste no emprego da linguagem simbólica através da qual é mais factível descrever uma realidade transcendente. Aceitar o simbolismo nos leva a recusar uma interpretação unicamente literal do Apocalipse e toda leitura fundamentalista (GIORGETTI, 2007).

2.5 Plano da obra

O livro do Apocalipse está dividido de acordo com a estrutura básica dos textos sagrados incluídos no cânon da Bíblia, isto é, por capítulos que se subdividem em versículos. A obra contém 22 capítulos. Sua estrutura pode-se dividir de maneira distinta, no entanto, a forma mais adequada consiste em considerar as quatro partes, divididas em sete séries cada uma, que por sua vez, cada série contém sete elementos. Seguem as quatro partes principais:

1. Introdução e Cartas às Igrejas (BÍBLIA. N.T. Ap 1-3). Nesses capítulos, o autor escreve às principais jurisdições eclesiásticas da época: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia.
2. O Cordeiro e os Sete Selos e as Sete Trombetas (BÍBLIA. N.T. Ap 4-11). O autor descreve muitos símbolos que fazem alusão à liturgia cristã primitiva.

¹³Conforme Orlandi (1993, p. 14-16) uma das características do discurso fundador é “a sua relação particular com a filiação. Cria tradição de sentidos projetando-se para a frente e para trás, trazendo o novo para o efeito do permanente. Instala-se irrevogavelmente. É talvez esse efeito que o identifica como fundador: a eficácia em produzir o efeito do novo que se arraiga no entanto na memória permanente (sem limite). Produz desse modo o efeito do familiar, do evidente, do que só pode ser assim (...). O fundador busca a notoriedade e a possibilidade de criar um lugar na história, um lugar particular. Lugar que rompe no fio da história para reorganizar os gestos de interpretação”.

3. O Dragão e o combate (BÍBLIA. N.T. Ap 12-20). Um dos pontos centrais dessa parte refere-se a um combate cósmico que dá sentido à História, e ao mesmo tempo, simboliza o enfrentamento dos primeiros cristãos com o Império Romano.
4. A Nova Jerusalém (BÍBLIA. N.T. Ap 21-22). De forma conclusiva, como uma despedida ao final do livro, menciona-se a esperança que guia todo o livro, um lugar onde reinará a paz e o gozo.

O Apocalipse é um livro cuidadosamente elaborado e estruturado. Sua espinha dorsal é a seguinte:

Prólogo (BÍBLIA. N.T Ap 1,1-3)

I PARTE (BÍBLIA. N.T. Ap 1,4-3,22)

1,4-8: Saudação às comunidades em forma de diálogo

1,9-20: Experiência de Jesus ressuscitado

2,1-3,22 - A primeira série das Sete Cartas às comunidades

- Carta à Igreja de Éfeso (Ap 2,1-7)
- Carta à Igreja de Esmirna (Ap 2,8-11)
- Carta à Igreja de Pérgamo (Ap 2,12-17)
- Carta à Igreja de Tiatira (Ap 2,18-29)
- Carta à Igreja de Sardes (Ap 3,1-6)
- Carta à Igreja de Filadélfia (Ap 3,7-13)
- Carta à Igreja de Laodiceia (Ap 3,13,22).

II PARTE (BÍBLIA. N.T. 4,1-22,5)

Ap 4, 1-8,1 - A segunda série: os Sete Selos

Visão preliminar na qual se aprecia o Trono de Deus, sua Corte, o Cordeiro, as orações dos santos, e o livro que contém cada um dos selos (Ap 4,1-5,14).

- O primeiro Selo - o cavaleiro do cavalo branco (Ap 6,1-2)
- O segundo Selo - o cavaleiro do cavalo vermelho (Ap 6,3-4)
- O terceiro Selo - o cavaleiro do cavalo negro (Ap 6,5-6)
- O quarto Selo – o cavaleiro do cavalo verde ou amarelo (Ap 6,7-8)
- O quinto Selo – clamor dos mártires (Ap 6,9-11)
- O sexto Selo – os desastres naturais (Ap 6,12-17)
- O sétimo Selo – o silêncio e o início das trombetas (Ap 8,1).

A terceira série: as Sete Trombetas (BÍBLIA. N.T. Ap 8,2-11,19)

Como nas séries anteriores, conta-se com uma visão prévia. Cada trombeta anuncia um desastre determinado. Além disso, mostra a purificação das orações dos santos (Ap 8,2-5).

- A primeira Trombeta – desastres sobre a terra (Ap 8,6-7)
- A segunda Trombeta – desastres sobre o mar (Ap 8,8-9)
- A terceira Trombeta – desastres sobre as águas (Ap 8,1-11)
- A quarta Trombeta – desastres sobre o céu (Ap 8,12-13)
- A quinta Trombeta – início dos tormentos da humanidade por meio das pragas: constitui o primeiro Ai! (Ap 9,1-12)
- A sexta Trombeta – os tormentos continuam com as pragas distintas. Dá-se início ao segundo Ai!
- A sétima Trombeta – louvor em geral; o terceiro Ai! Aclamação celestial e surgimento da Arca da Aliança (Ap 11,15-19).

A quarta série: as sete visões da Mulher e o combate com o Dragão (BÍBLIA. N.T. Ap 12,1-14,20).

- Visão da Mulher (Ap 12,1-2)
- Visão do Dragão (Ap 12, 3-17)
- Visão da Besta (Ap 12,18-13,10)
- Visão da Segunda Besta (Ap 13,11-18)
- Visão do Cordeiro e dos 144.000 no Monte Sião (Ap 14,1-5)
- Visão dos Três Anjos (Ap 14,6-13)
- Visão do Filho do Homem e a Ceifa por parte dos Três Anjos (Ap 14,6-13).

A quinta série mostra as visões das Sete Taças, cada uma representando uma praga distinta. Trata-se das últimas pragas que manifestam a cólera de Deus. Há um paralelismo com as pragas do Egito (BÍBLIA. N.T. Ap 15,1-16,21).

Abre-se com a visão das taças de ouro, a ira de Deus (Ap 15,1-8).

- A primeira Taça - primeira praga: úlceras (Ap 16,1-2)
- A segunda Taça - segunda praga: sangue no mar (Ap 16,3)
- A terceira Taça – terceira praga: sangue nos rios e mananciais (Ap 16,4-7)
- A quarta Taça – quarta praga: o calor do sol que queima as pessoas (Ap 16,8-9)
- A quinta Taça – quinta praga: o Reino da Besta em trevas; os homens mordem a língua de dor (Ap 16,10-11)
- A sexta Taça – sexta praga: promessa de esperança e Harmagedôn (Ap 16,12-16).

- A sétima Taça – sétima praga: o juízo (Ap 16,17-21).

A sexta série retrata os sete quadros sobre a queda de Babilônia.

- Visão de Babilônia (Ap 17,1-18)
- Visão do anjo anunciando a queda de Babilônia (Ap 18,1-3)
- Recomendações ao povo de Deus na Babilônia (Ap 18,4-8)
- Lamentações sobre Babilônia (Ap 18,9-19)
- A alegria no céu (Ap 18,20)
- A queda de Babilônia (Ap 18,21,24)
- O triunfo no céu (Ap 19,1-10).

A sétima série se encontra formada pelas sete visões do fim dos tempos (BÍBLIA. N.T. Ap 19,11-22,5)

- Visão do céu aberto e do Verbo de Deus sobre um cavalo branco (Ap 19,11-16)
- Visão do Anjo Exterminador (Ap 19,17-18)
- Visão da Besta e da sua derrota (Ap 19,19-21)
- Visão do Reinado de Mil anos e o julgamento de Gog e Magog, que simbolizam as nações pagãs ligadas contra a Igreja no fim dos tempos (Ap 20-18)
- Visão da Primeira Ressurreição, do Segundo e Último Combate Escatológico (Ap 20,4-10)
- Visão do Julgamento das Nações (Ap 20,11-15)
- Visão da Jerusalém Celestial (Ap 21,1-22,5).

Um epílogo (BÍBLIA. N.T. Ap 22,6-21)

Recomendações finais (BÍBLIA. N.T. Ap 22,6-21).

3. A conjuntura sócio-política e religiosa do Apocalipse

3.1 A Roma imperial e o Cristianismo no século I

Para melhor compreensão da estrutura do Império Romano no aspecto sociopolítico e religioso no tempo do Apocalipse, faz-se mister analisar as condições de produção que influenciaram a ascensão do supracitado Império, pois segundo Pêcheux:

um discurso é sempre pronunciado a partir de condições de produção dadas: por exemplo, o deputado pertence a um partido político que participa do governo ou um partido da oposição; é o porta-voz de tal ou tal grupo que representa tal ou tal interesse, ou então está “isolado” etc. Ele está, pois, bem ou mal, situado no interior da relação de forças existentes entre os elementos antagonistas de um campo político dado: o que diz, o que anuncia, promete ou denuncia não tem o mesmo estatuto conforme o lugar que ele ocupa: a mesma declaração pode ser uma arma temível ou uma comédia ridícula segundo a posição do orador e do que ele representa, em relação ao que diz (1990, p. 78).

Todo discurso está contestando (ou está sustentado outro) outro discurso que supõe sempre protagonistas situados num determinado momento e lugar. O discurso sempre se inscreve em relações de força. Desse modo, o processo semântico de um discurso está historicamente determinado. Pêcheux pontua que

através das estruturas que lhe são próprias, toda língua está necessariamente em relação com o “não está”, o “não está mais”, o “ainda não está”, e o “nunca estará”, da percepção imediata; nela se inscreve assim a eficácia omni-histórica da ideologia como tendência incontornável a representar as origens e os fins últimos, o alhures, o além e o invisível (1990, p.8).

Althusser pontua “que toda formação social é resultado de um modo de produção dominante. Podemos dizer que o processo de produção aciona as forças produtivas existentes em e sob relações de produção definidas” (Althusser, 1985, p. 54). Voloshinov (1992, p. 32) reconhece que “[...] a realidade concreta da linguagem enquanto discurso não é o sistema abstrato de formas linguísticas, nem uma enunciação monológica e isolada, mas o acontecimento social de interação discursiva”.

Convém estabelecer um paralelo entre a ideologia do Império Romano e a ideologia moderna. Hoje, os meios de comunicação através da internet, da televisão, do rádio veiculam diariamente suas opiniões. Repórteres, comentaristas sociais, intelectuais e especialistas de várias áreas emitem ideias com versões próprias da maneira como as “coisas são”, ou do

modo como as coisas “deveriam ser”. E muitos aceitam tais opiniões como se fossem únicas e corretas. Afinal de contas, eles devem saber o que dizem. A análise mais acurada dessas fontes de informações precisa incluir o entendimento de quem são essas pessoas e para quem elas servem. Quem controla esses meios de comunicação? Esses fatores operam nos bastidores, contudo, são decisivos para o entendimento de como a mídia propaga determinada concepção de mundo. Orlandi magistralmente observa que

o dizer não é propriedade particular. As palavras não são nossas. Elas significam pela história e pela língua. O que é dito em outro lugar também significa nas “nossas” palavras. O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele. Por isso é inútil, do ponto de vista discursivo, perguntar para o sujeito o que ele quis dizer quando disse “x” (ilusão da entrevista in loco). O que ele sabe não é suficiente para compreendermos que efeitos de sentidos estão ali presentificados (2009b, p. 32).

O outro, presente no processo discursivo, não necessariamente é uma pessoa física, mas se constitui por vozes alheias de origens variadas. Nossos enunciados estão grávidos de outros enunciados. Somos uma polifonia de vozes, e de silêncios também. Fazendo ecoar o pensamento de Foucault, Terán (1983, p. 20) afirma que são as relações de poder que

não apenas transferem sua contingência aos discursos, mas também fixam os limites, já que não é possível dizer qualquer coisa em qualquer tempo e lugar. Existe um conjunto de condições de possibilidade (e conseqüentemente de impossibilidade, dentro de uma concepção negativa do poder) para a produção discursiva.

Se é difícil compreender as forças ideológicas, econômicas e políticas que moldam a mídia atualmente, é muito mais complexo desvelar as forças de poder que moldaram a mídia das sociedades antigas. Esse é um dos principais problemas na investigação histórica das culturas antigas, em especial a da Roma antiga. Os historiadores romanos inclinavam-se a aceitar como válida a aparência superficial das alegações feitas nos diversos meios de comunicação imperiais. Isso resultou na redação de uma “história” que enfatiza os benefícios do domínio romano. Voloshinov frisa que “todo produto ideológico possui uma significação: representa, reproduz, substitui algo que se encontra fora dele, isto é, aparece como signo. Onde há um signo há ideologia. Toda ideologia possui uma significação sígnica” (1992, p. 31-33). Desse modo, a linguagem se torna o fenômeno ideológico por excelência, visto que é uma produção social e histórica.

Em geral, esses historiadores louvam o direito romano, a prosperidade, a instituição da paz em grande parte do mundo conhecido, as estradas e as comunicações proporcionadas por Roma. Não é de surpreender que esses fossem os aspectos louvados pelos amigos dos imperadores. Ao descrever Roma como beneficente, os historiadores apenas reciclaram as

palavras dos que atuavam como funcionários de relações públicas para o Império. Na ideologia althusseriana, o sujeito assujeitado é materialmente constituído pela linguagem e interpelado pela ideologia. Nessa linha de pensamento elucida Paul Henry: “O sujeito é sempre e, ao mesmo tempo, sujeito da ideologia e sujeito do desejo inconsciente e isso tem a ver com o fato de nossos corpos serem atravessados pela linguagem antes de qualquer cogitação” (1992, p. 188).

O historiador inglês Edward Gibbon, escreveu uma das obras mais influentes dos tempos modernos, *Declínio e queda o Império Romano*. Gibbon foi exagerado nos louvores ao Império Romano. Ao analisar o período imediatamente após o Apocalipse, afirmou que

no segundo século da era cristã, o Império de Roma abrangia a mais bela parte da terra e o segmento mais civilizado da humanidade. As fronteiras daquela vasta monarquia eram guardadas por antigo renome e disciplinada bravura. A influência branda, mas eficaz das leis e dos costumes gradualmente cimentara a união das províncias. Seus pacíficos habitantes desfrutavam até o ponto de abuso os privilégios da opulência e do luxo. A imagem de uma constituição livre era mantida com decoroso respeito: o Senado romano parecia estar investido de autoridade soberana e delegava aos imperadores romanos todos os poderes executivos do governo (1989, p. 29).

É importante levar em consideração as condições de produção nas quais Gibbon se encontrava ao escrever sua famosa obra. Consoante Orlandi (2009a), as condições de produção compreendem, sobretudo, *os sujeitos e a situação*, como também, a *memória* que colabora na produção do discurso¹⁴. Gibbon escreveu em um período crítico da história do Império britânico. O primeiro volume coincidiu com a guerra da Independência dos Estados Unidos da Grã-Bretanha e o último com a ocupação britânica da Austrália. A linguagem não pode estar separada da sociedade, visto que, segundo Mazière, “o discurso não é individual” (2007, p. 13), mas é atravessado pela história. Discorrendo acerca dos aspectos constitutivos da linguagem como sendo *histórico-sociais*, Orlandi assinala:

¹⁴Para a AD, a memória não é entendida no sentido psicológico como memória individual, mas no sentido de uma memória marcada pela história. Quanto ao discurso definido por Pêcheux (1997, p. 77), não é pronunciado pela experiência empírica do sujeito, mas “[...] é sempre pronunciado a partir de condições de produção dadas[...]”; é prática política, lugar de debate, conflito e confronto de sentido; surge de outros discursos, ao mesmo tempo em que aponta para outros. Não provém de uma fonte única, mas de várias. Portanto, o sentido não nasce da vontade repentina de um sujeito enunciador. O discurso tem uma memória, ou seja, ele nasce de um trabalho sobre outros discursos que ele repete, ou modifica. Essa repetição ou modificação não é necessariamente intencional, consciente, nem imediata [...] Ao contrário, pode ser oculta ao sujeito enunciador (MITTMANN, 1999, p. 272).

considero o discurso (M. Pêcheux, 1969), não como transmissão de informação, mas como *efeito de sentidos entre interlocutores*, enquanto parte do funcionamento social geral. Então, os interlocutores, a situação, o contexto histórico-social, i. é., as condições de produção, constituem o sentido da sequência verbal produzida. Quando se diz algo, alguém o diz de algum lugar da sociedade para outro alguém também de algum lugar da sociedade e isso faz parte da significação (2009a, p. 26).

No mundo hodierno a televisão, o rádio, a internet e a imprensa são os principais meios de comunicação. A Roma antiga possuía menos meios técnicos, mas não menos sofisticados, de propagar sua concepção do mundo. A linguagem que os romanos utilizavam incluía templos, monumentos, inscrições, festivais, discursos formais, cunhagem de moedas, jogos etc. Em geral, essa linguagem comunicava com eficiência a mensagem de que Roma era uma sociedade humanitária e bem organizada e que seu imperador era o guardião da paz e da harmonia. Ao se referir a Augusto, Virgílio proclamou por meio dos oráculos de Júpiter, livro I ou da Sibila, no VI:

de bela estirpe nascerá o troiano César, que estenderá o Império até ao Oceano e a fama até aos astros: o seu nome Júlio vir-lhe-á do grande Julo. Então, renunciando às guerras, as gerações tornar-se-ão doces. (VIRGÍLIO, En., I 286-288, 291).
Volta agora para ti o teu olhar, contempla este povo, os teus Romanos. Aqui se encontra César e toda a descendência de Julo, destinada a surgir sob a grande abóbada do céu. Eis o herói, eis aquele que ouves muitas vezes ser-te prometido, César Augusto, estirpe de um Deus, que restaurará no Lácio, a Idade do Ouro. (VIRGÍLIO, En. VI, 788-792).

No texto acima se percebe que o autor pretende através do seu discurso demonstrar a magnitude e a benevolência de César ao afirmar: “estenderá o Império até ao Oceano e a fama até aos astros... renunciando às guerras, as gerações tornar-se-ão doces.” É importante pontuar que Virgílio fala de um lugar hierarquicamente privilegiado. Ele era um dos maiores poetas da Roma antiga. Sua obra de maior relevância, o poema épico conhecido como a Eneida, foi uma vigorosa expressão das tradições de uma nação queurgia pela afirmação histórica. Ao se referir à relação de forças, Orlandi intervém:

podemos dizer que o lugar a partir do qual fala o sujeito, é constitutivo do que ele diz. Assim, se o sujeito fala a partir do lugar de professor, suas palavras significam de modo diferente do que se falasse do lugar de aluno. O padre fala de um lugar em que suas palavras têm uma autoridade determinada junto aos fiéis etc. Como nossa sociedade é constituída por relações hierarquizadas, são relações de força, sustentadas no poder desses diferentes lugares, que se fazem valer na “comunicação”. A fala do professor vale (significa) mais do que a do aluno” (2009b, p. 39-40).

Aélio Aristides era orador originário da Ásia Menor e viajou à corte do imperador Antonino Pio no ano 143 d.C. Ali proferiu seu famoso louvor a Roma.

não há palavras boas o bastante para esta cidade, na verdade é impossível vê-la como deveríamos... Aqui não poderia deixar de haver sempre abundância de tudo que é cultivado e manufaturado entre todos os povos. Muitos navios mercantes chegam aqui, trazendo todo tipo de mercadoria de todos os povos a toda hora e todo dia, de modo que a cidade parece uma fábrica comum a toda a terra... Cidades agora brilham em todo esplendor e beleza e a terra está toda enfeitada como um paraíso... a ordem voltou a toda parte e na vida cotidiana e no estado há uma clara luz do dia. Leis surgiram e a fé se encontra no altar dos deuses (ARISTIDES, Elogio a Roma 6, 10, 99,103).

Na verdade, esse discurso não partia dele diretamente. É preciso considerar a ideologia na qual se inscreve sua linguagem. Segundo Orlandi:

quando nascemos os discursos já estão em processo. Eles não se originam em nós. Isso não significa que não haja singularidade na maneira como a língua e a história nos afetam. Mas não somos os únicos delas. Elas se realizam em nós em sua materialidade. Essa é uma determinação necessária para que haja sentidos e sujeitos. Por isso que dizemos que o esquecimento é estruturante (2009b, p. 35).

Trata-se de um texto de cunho tendencioso que coloca Roma como uma cidade univérsica. Isso se percebe na repetição de alguns termos que emergem quase como um refrão: tudo que é cultivado... entre todos os povos... todo tipo de mercadoria de todos os povos... a toda hora e todo dia... de modo que a cidade parece uma fábrica comum a toda a terra... todo esplendor e beleza e a terra está toda enfeitada.. toda parte. Segundo Althusser, a ideologia se apresenta como um conjunto de relações que obnubilam as relações reais, chegando até escondê-las ou deturpá-las. O autor escreve:

na ideologia os homens expressam, com efeito, não as suas relações nas suas condições de existência, o que supõe, ao mesmo tempo, relação real e relação “vívida, imaginária” [...]. Na ideologia, a relação real está inevitavelmente invertida na relação imaginária: relação que exprime mais uma vontade (conservadora, conformista, reformista ou revolucionária), mesmo uma esperança ou nostalgia que não descreve uma realidade (1967, p. 204).

Não obstante, a retórica veemente desses amigos e propagandistas de Roma, muitos textos cristãos apresentavam um ponto de vista que estava em desafiadora contradição à dominante visão imperial da realidade. Segundo Thompson (1986), no período em que o Apocalipse foi escrito, a Roma imperial oferecia aos asiáticos uma estrutura ordenada e coerente da realidade que unificava aspectos religiosos, sociais, econômicos, políticos e estéticos do mundo. No entanto, ver-se-á como Roma construiu esta visão “coerente e ordenada” da realidade que ela procura encobrir. É esse encobrimento que a presente pesquisa propõe des-cobrir e des-velar no intuito de re-velar a mensagem de resistência que o autor do livro da Revelação se propôs anunciar.

O dispositivo de leitura de que a AD dispõe, facilita a interpretação do livro do Apocalipse, pois segundo Orlandi, “o que a AD questiona é o que é deixado para fora, no

campo da linguística: o sujeito e a situação” (2007b, p. 26). No entanto, esse sujeito é visto não identificado com o sistema, mas em contínua contradição com ele. É um sujeito descentrado no sentido de originador do discurso.

As *ekklésiai* às quais o Apocalipse foi endereçado localizavam-se em algumas das cidades mais importantes da província: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia. (BÍBLIA, N.T. Ap 2-3). O fato dessas igrejas se localizarem nas cidades da Ásia tem importância decisiva para a interpretação do Apocalipse. As condições de produção das comunidades¹⁵ exigem o exame de como se levava a vida nas cidades desta província romana. Isso envolve a análise da política, da economia, da cultura e da mitologia do Império Romano, principalmente como elas se encontravam na província romana da Ásia. Como em qualquer sociedade, esses elementos do mundo romano não eram realidades separadas. Ao contrário, juntos constituíam uma totalidade social entrelaçada em uma rede de poder imperial. Eram os meios pelos quais Roma mantinha em sua órbita o grande e o pequeno, o rico e o pobre, o escravo e o homem livre.

3.2 Política imperial

Os habitantes da província romana da Ásia não se consideravam subjugados nem ocupados por Roma. Ao contrário dos povos da Judeia, da Gália e da Grã-Bretanha, o povo da Ásia acolheu, em vez de resistir ao domínio romano. No século I, não havia forças legionárias romanas estacionadas ali. O exercício do poder, segundo Machado (1979, p. 16) tem como escopo principal “gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo”. No entanto, a maior parte dos residentes na Ásia consentia que Roma controlasse seu território em vista também de interesses pessoais havendo como que um pacto de trocas de serviços.

Segundo Howard-Brook e Gwyther (2003), a província da Ásia foi incorporada sob o controle de Roma em 133 a.C. na região geográfica maior da Ásia Menor. É significativo que isso tenha sido conseguido não pela força, mas pela concessão do território a Roma pelo rei Átalo de Pérgamo. Mais para o interior, a região da Frígia foi anexada em 116 a.C. A única resistência verdadeira ao domínio romano surgiu entre 88 e 86 a.C., com a expulsão

¹⁵Comunidades e igrejas aparecem como palavras sinônimas no decorrer da pesquisa.

temporária da Ásia da autoridade romana, por um rei local apoiado pela elite e pelas classes mais pobres. Em 31 a.C., a vitória de Augusto pôs fim à guerra entre a elite romana, o que fez com que o mundo de língua grega aceitasse tacitamente a inevitabilidade e a conveniência do domínio romano. A rapidez com que os templos imperiais foram construídos na Ásia romana depois da vitória de Augusto demonstra que a elite, pelo menos, aceitou-a prontamente.

Com sua vitória, Augusto pôs fim à guerra civil no Império. Reconhecendo os benefícios de manter uma possessão imperial harmoniosa estável. Augusto concedeu à província o cancelamento de seu débito com Roma. Macro (1980) pontua que isso cativou a boa vontade de toda a Ásia e deu aos helenistas das cidades uma base para reconstruir não só suas casas, mas também sua cultura. Foi essa orientação política de interesse mútuo que incentivou os residentes da Ásia a aceitarem o domínio romano. Na política helenista, o conselho ficava em nível superior às *ekklesiai* na hierarquia de governo local.

Foi também nessa época que se iniciou a prática de dupla cidadania. A princípio, os membros da elite das cidades provincianas eram considerados cidadãos da metrópole (*polis*) em que nasceram. Entretanto, o Império concedia a cidadania romana aos provincianos mais ricos e mais influentes. Isso subentendia o término de suas obrigações financeiras locais, o que teria sido desastroso para a economia local. Por isso, Augusto declarou que, se os provincianos eram honrados com a cidadania, deveriam incumbir-se de liturgias quando for sua vez, na comunidade dos gregos. Destarte, as elites das cidades da Ásia ficavam presas a noções cada vez mais complicadas de direitos e obrigações para com Roma e sua cidade local, o que servia para ligar sua prosperidade mais estreitamente à de Roma e à de sua cidade (HOWARD-BROOK e GWYTHER, 2003).

Segundo Zanker (1997) a sociedade romana foi construída em uma pirâmide de relações entre patrocinador e cliente. Uma pessoa de alta posição (patrocinador) oferecia ajuda financeira ou proteção legal (patrocínio) a alguém de posição inferior (cliente). Ao aceitar a ajuda, o cliente era obrigado a oferecer respeito e lealdade ao patrocinador. Essas relações existiam no nível do indivíduo, da família, da cidade e da província. O imperador era o patrocinador por excelência, e as pessoas do Império seus clientes. Esse era um aspecto importante da competição que existia entre as cidades da Ásia. O objetivo dessa competição cívica era convencer os funcionários romanos de que esta cidade era a mais leal a Roma, a fim de incentivar o fortalecimento do patrocínio romano da cidade. Peter Garnsey e Richard Saller (1997, p. 97) sublinham que

a ideologia do bom imperador não era tanto a de administrar eficiente, mas a de o protetor e benfeitor paternal. Como os súditos não poderiam retribuir os benefícios

na mesma moeda, a ética da reciprocidade ditava que fizessem uma retribuição em forma de deferência, respeito e lealdade (1997, p. 97).

Ao competir pelo direito de ser o anfitrião do culto imperial em seus festivais, os residentes das cidades asiáticas forjavam uma identidade baseada na fidelidade a Roma. A construção de teatros, ginásios, casas de banhos e escolas também era aspecto importante da política romana de urbanização. Esse projeto objetivava cooptar a resistência, por meio do fomento da civilização.

3.3 O culto imperial

A partir de Augusto, o culto imperial se difundiu fortemente na Ásia Menor, e consistia em uma exaltação do imperador que chegou a assumir traços de uma verdadeira divindade. As cidades competiam entre si para levantar templos e organizar o culto correspondente. Em honra dos imperadores precedentes, dos seus familiares e do soberano reinante, organizavam-se jogos e festas que duravam uma semana. Exaltar o imperador significava mostrar fidelidade e agradecimento a Roma, e desse modo voltar a ser objeto de atenções. Os indivíduos tinham uma postura de submissão diante do imperador e o consideravam como um Deus. Orlandi (2009) ao discorrer sobre a estrutura ideológica do discurso religioso comentando o pensamento de Althusser explica a estrutura duplicada da ideologia, assim:

- a) a interpelação dos indivíduos como sujeitos;
- b) a sua submissão ao Sujeito;
- c) o reconhecimento mútuo entre os sujeitos e o Sujeito, e entre os próprios sujeitos e, finalmente, o reconhecimento do Sujeito por ele próprio;
- d) a garantia absoluta de que está tudo bem, assim, e que, na condição de os sujeitos reconhecerem o que eles são e de se conduzirem de acordo, tudo correrá bem. Assim seja! (Orlandi, 2009b. p. 242).

Os súditos se identificam com o Senhor (imperador) e assim, estabelece-se uma relação de assujeitamento ao Sujeito (imperador). Num primeiro momento, tem-se a impressão de que há harmonia e liberdade nessa relação, ou seja, a Pax Romana, mas a realidade é bem diferente. Há uma contradição que marca esse pacífico consórcio: a punição para aqueles que não se assujeitarem aos ditames do aparente bondoso imperador!

Para se falar do imperador usavam-se muitos epítetos. Ele era chamado de “enviado da Providência” e “Salvador”, e era considerado por todos, o “Grande Benfeitor”. Tudo isso refletia cada vez mais um nexos entre o político e o religioso. Epíteto é um termo que provém do grego ἐπίθετον que denota a ideia de ‘ajuntado’, ‘aumentado’, ‘acrescentado’, ‘introduzido’, ‘importado’, palavra que acrescenta ao nome uma designação particular. Formado pela preposição ἐπι e pelo verbo τιθημι, ‘colocar sobre’, ‘aplicar’, ‘ajuntar’. Para Aristóteles, o epíteto é usado mais na poesia e o seu uso em prosa deve ser feito com moderação, porque sua frequência marca o discurso poético, e falar poeticamente na prosa pode tornar o estilo inconveniente e obscuro.

O culto imperial era elemento indispensável da ordem imperial. Em sua obra sobre o culto imperial na Ásia Menor, Price (1984) descreve o culto como parte integrante de uma complexa rede de poder pela qual os habitantes do Império entendiam-se ligados a Roma e ao imperador. Era uma grande parte do adesivo social que mantinha junto os povos desiguais do vasto Império. O fato de ser o culto imperial um “adesivo” social reflete-se na palavra “religião”. Na Roma antiga, *re-ligio* significava os laços que unem as pessoas. Em sua função social, é isso que o culto imperial fazia. O entendimento moderno de religião, que frequentemente se refere a um sistema de crenças particulares independente do domínio político, corrompeu o entendimento da *religio* antiga. No mundo antigo não se fazia uma demarcação rigorosa entre o secular e o religioso. Eliot (1986, p.16) afirma que, na antiguidade, “não havia nenhum setor religioso independente, com instituições, organizações e atividades sociais independentes, ao contrário, a religião inseria-se em todos os setores do sistema como um todo.” O culto imperial era, então, um fenômeno social que influenciava tudo na vida.

Sublinha Price (1984) que para a grande maioria da população provinciana, o culto imperial era o único modo pelo qual o imperador era conhecido. Nenhum imperador visitou a Ásia no século I, e apenas pequena parte da elite local chegou a visitar Roma para conhecê-lo. De modo geral, era por meio de estátuas imperiais, dos templos, das inscrições, das moedas, das festas públicas e dos feriados que o povo conhecia o imperador. O culto do monarca romano começou com a supremacia de Augusto. Alguns anos depois de sua chegada ao poder, iniciou-se a construção dos templos na Ásia Menor. No entanto, isso não foi feito por iniciativa de Augusto. Na Ásia, foi a elite local que pediu permissão para homenagear o imperador dessa maneira. Uma vez iniciada, a construção de templos imperiais tornou-se parte fundamental da antiquíssima competição entre as cidades da Ásia.

Na Análise de Discurso, esses gestos de homenagens são considerados *discursos urbanos* permeados de sentidos. Nessas obras, o imperador estava presente. O monumento não era apenas uma obra de arte, mas era uma janela aberta através da qual se poderia ver o imperador: ali estava a presença de um ausente. Orlandi (2004) no texto Materialidade significativa da cidade, discorre sobre a produção de sentidos do espaço urbano:

a cidade tem assim seu corpo significativo. E tem nele suas formas. O rap, a poesia urbana, a música, os grafitos, pichações, inscrições, outdoors, painéis, rodas de conversa, vendedores de coisa-alguma, são formas do discurso urbano. É a cidade produzindo sentidos. Como funcionam? Como *flagrantes* de um olhar (um corpo) em movimento. São formas de significar com sua poética, por assim dizer, incluídas na própria forma material da cidade. Não se destacam dela senão para funcionar como *lembretes* (chamadas) para o exterior. E isso é que faz com que aí se inaugurem outras formas de narratividade que não têm um narrador com seu “conteúdo”, nem são textos fechados, destacados das condições de que fazem parte. (ORLANDI, 2004, p. 31).

Segundo Taylor (1931), essas cidades eram líderes da corrida para homenagear o imperador. A cidade, de Pérgamo, por exemplo, estava no processo de construir um templo dedicado a Roma e a Augusto, em 27 a.C., apenas quatro anos depois da vitória de Augusto. Outras cidades seguiram o exemplo de Pérgamo e, ou construíram templos novos ou adaptaram alguns já existentes para homenagear o imperador. Havia templos e altares dedicados a imperadores, como também sacerdotes que presidiam os cultos. No século I, o culto do imperador estava estabelecido em cada uma das sete cidades abordadas pelo Apocalipse, a saber: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia.

Consoante Mellor (1981), na cidade de Pérgamo ficava o templo de Roma e Augusto. Esse templo era o lugar de reuniões da assembleia provinciana da Ásia e o repositório dos decretos da assembleia provinciana e das cartas de Roma. Em Pérgamo, havia também um altar imperial no templo de Esculápio. Em Éfeso, havia um templo dedicado a Roma e Júlio César, um altar de Augusto no templo de Ártemis e um enorme templo de Domiciano. Em 26 d.C., Esmirna dedicou um templo a Tibério e ao Senado romano. Sardes mantinha um templo de Augusto. Laodiceia homenageou Domiciano com um altar imperial. As principais cidades que mantinham templos no século I – Pérgamo, Esmirna e Éfeso – receberam o título de “Guardiãs dos Templos do Culto Imperial”, título de orgulho cívico.

Percebe-se que o culto imperial é um bom exemplo de como, na antiguidade, a linguagem de poder não conhecia nenhuma verdadeira distinção entre política e culto, corte e templo, monarca e deuses. Os mesmos títulos honoríficos eram dados a reis, imperadores e deuses. A linguagem litúrgica era usada na corte no intuito de colocar o imperador no lugar da divindade. Segundo Orlandi (2009) as palavras usadas num discurso, não têm sentido em si

mesmas; seu sentido se constitui a partir do lugar social onde elas são originadas. Tais palavras vão mudando de sentido consoante à formação discursiva.

É pela referência à formação discursiva que podemos compreender, no funcionamento discursivo, os diferentes sentidos. Palavras iguais podem significar diferentemente porque se inscrevem em formações discursivas diferentes. Por exemplo, a palavra “terra” não significa o mesmo para um índio, para um agricultor sem-terra e para um grande proprietário rural. Ela significa diferente se a escrevemos com letra maiúscula Terra ou com minúscula terra etc. Todos esses usos se dão em condições de produção diferentes e podem ser referidos a diferentes formações discursivas (ORLANDI, 2009b p. 44-45).

Na antiguidade, a corte do monarca terreno e a corte do deus eram descritas quase da mesma maneira, o que investia o monarca antigo das qualidades divinas e os deuses das qualidades terrenas. Isso, sem dúvida, era muito útil aos monarcas terrenos. Com a aplicação da linguagem divina aos imperadores, as duras realidades do poder romano revestiam-se de autoridade divina, o que fortalecia o poder do monarca. Também refletia o desejo de muitos súditos e cidadãos que, ao investir o monarca de uma aura divina, adquiriam a sensação de segurança e estabilidade.

O culto imperial era uma *religio* porque unia os residentes das cidades no contexto mais amplo do Império. Esperava-se que todos os residentes das cidades participassem do culto imperial. Embora houvesse épocas e lugares onde essa participação era ordem oficial, esse não era o caso nas cidades da Ásia na época do Apocalipse. Havia, antes, a expectativa social de que o indivíduo participasse como demonstração de sua fé no Império. Isso se parece com a maneira como se espera que, em eventos esportivos, as pessoas se levantem para ouvir o hino nacional. Não há nenhuma lei que exija isso, mas não fazê-lo seria grande afronta social.

Os templos desempenhavam um papel na economia das cidades da Ásia, pois operavam como bancos e mercados. Transações financeiras em grande escala eram impossíveis sem recorrer às instalações bancárias que existiam nos templos maiores. Em Roma, o templo de Saturno era a sede do tesouro público Stambaugh (1978).

Segundo Oster (1990), o templo de Ártemis, em Éfeso, era o centro de operações financeiras da província da Ásia. Esses templos emprestavam dinheiro a juros e aceitavam hipotecas de propriedades. Obtinha renda de legados em grande escala e da posse de terras e animais. Guildas comerciais e mercados também operavam no recinto dos templos. Os comerciantes e vendedores utilizavam o templo como espaço público central onde todos os níveis de transações eram realizados. Isso significava que os templos eram a chave da vida econômica da cidade e do Império. Quem desejava comprar ou vender, tomar emprestado ou

emprestar era forçado a cooperar com o templo. O papel dos templos na vida econômica do Império Romano tornava-os mais parecidos com as bolsas de valores e os mercados de arte e produtos da época hodierna do que com as igrejas.

A participação no culto dos templos trazia muitos benefícios. Para os membros da elite, servia de oportunidade para oferecer patrocínio, o que realçava sua reputação e *status*. Também ajudava a qualificá-los para a cidadania e, sem dúvida, beneficiava-os em suas relações com os funcionários imperiais e nos negócios. O restante da população beneficiava-se por compartilhar do culto imperial pela sensação de inclusão social que isso transmitia por meio da participação em guildas comerciais ou outras organizações que tomavam parte nas atividades cívicas. Em grande escala, o melhor que a cidade tinha a oferecer era intermediado pelos templos imperiais: culto, comércio, cultura e celebração. Esses formavam a *religio* que unia o povo das cidades asiáticas no círculo mais amplo do Império (OSTER, 1990).

3.4 O mito imperial

A ideologia¹⁶ imperial atinge não só as estruturas e relações visíveis que existem entre seus membros. Reunir esses aspectos visíveis da sociedade é ideologia que legitima a cultura como um todo. Tanto a ideologia antiga como a moderna são disseminadas por meio do *mito*. Soa estranho falar nos tempos modernos de mito a uma civilização mergulhada na racionalidade do iluminismo. Contudo, um exame mais cuidadoso deixa claro que, mesmo hoje, a ideologia se significa tipicamente em termos míticos. Não se usa aqui a palavra “mito” no sentido de uma narrativa enganosa, simplória ou falsa, nem se usa em relação a um modo tribal ou primitivo de comunicação. Usa-se tal palavra mais exatamente, com o sentido de uma linguagem simbólica em determinado sistema cultural e político.

¹⁶A concepção de ideologia para Althusser está intrinsecamente relacionada à de sujeito, aspecto demonstrado através dessas duas teses: "só há prática através de e sob uma ideologia"; "só há ideologia pelo sujeito e para o sujeito"; daí deriva o famoso axioma althusseriano: "a ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos" (p. 93). Convém frisar que a acepção de ideologia althusseriana não se confunde com a concepção de ideologia como representações deformadoras da realidade. Trata-se de uma estrutura intrínseca a todos, um traço identitário comum aos diferentes sujeitos, os quais, por estarem interpelados, imaginam que as condições sociais vivenciadas lhes foram "espontaneamente" dadas.

Quando se entende dessa maneira, deve ser óbvio que muitas das proposições e verdades que fortalecem a cultura capitalista ocidental, e fortalecem cada vez mais a cultura global existente, pertencem ao reino do mito. Esse fato não determina se os mitos têm ou não validade; é simplesmente o reconhecimento de que muito do que se considera ser discurso racional no pensamento moderno, opera em nível simbólico. Kertzer (1989) argumenta que a expressão ritual do símbolo é elemento indispensável da vida política contemporânea. Segundo o autor supracitado, o ritual é manifestação particular da categoria mais ampla do símbolo. Rituais carregados de símbolos são acontecimentos cotidianos na cultura ocidental contemporânea; são meios pelos quais o mito se propaga

de convenções partidárias nacionais à posse presidencial, de interrogatórios de comissões parlamentares ao barulho ensurdecedor do público enorme dos estádios de futebol cantando o hino nacional em altas vozes, o ritual é parte onipresente da vida política moderna. Por meio do ritual, os aspirantes a líder político se esforçam para assegurar seu direito de governar, os detentores do poder procuram manter sua autoridade e os revolucionários procuram estabelecer uma nova base de fidelidade política. Todas essas personagens políticas, de líderes de insurreições a defensores do *status quo*, usam ritos a fim de criar uma realidade política para as pessoas que os rodeiam. Por meio da participação em ritos, o cidadão do estado moderno identifica-se com forças políticas maiores que são vistas só em forma simbólica (KERTZER, 1989, p. 1).

Como todas as culturas, o Império Romano era legitimado por um conjunto de mitos que formavam parte intrínseca de sua construção. Alguns desses mitos variavam em tempo e lugar através do Império, enquanto outros eram expressões mais regulares da ideologia romana. Os mitos serviam para dar legitimidade ao governo da Roma distante e para incentivar a lealdade ao imperador e também ao Império.

O mito fundacional do Império Romano, que operava em todo o império e durante o século I, era o mito de *Augustus*. Esse mito era o responsável pela elevação de Otaviano à posição de “Augustus”, título que significa “venerado”. Ao evocar o mito da “era de ouro” e ligá-lo à figura de Augusto, o poeta e propagandista imperial Virgílio criou o mito de Augusto.

Koester (1997) sublinhou que a “era de ouro” mítica na idade augustana tinha grande poder porque coincidia com o término de uma época de desastre para o estado romano. O último período republicano que precedeu o período imperial foi uma época de guerra civil entre a elite romana. Uma sensação de tristeza impregnava os círculos dos poderosos. Mas embora a atmosfera política fosse de crise, os autores e oradores ofereciam a esperança da chegada de uma nova era na qual a paz e a prosperidade seriam restabelecidas. Com a

supremacia de Augusto, os retóricos tiravam proveito desses escritos e anunciaram que o próprio Augusto inaugurara uma nova época.

Koester (1997) relaciona os cinco pontos dessa nova era:

- A nova era é a realização da profecia e corresponde às promessas feitas na era primordial.
- A nova era inclui esta terra e também o mundo dos céus: Apolo como Hélios (o Sol) é o Deus da nova era.
- A nova era é universal; inclui todas as nações.
- Há uma aprovação da nova era por meio das celebrações oficiais do Império, como as festividades da “nova era” do ano 17 a.C., refletida pela subsequente introdução de jogos cesáreos em muitos lugares.
- A nova era tem a figura de salvador, o maior benfeitor de todos os tempos, o “filho de deus” (em latim *divi filius*), o vitorioso Augusto.

3.5 As *Ekklesiai* cristãs e o Império Romano

Na província imperial da Ásia, pequenos grupos de pessoas procuravam levar a vida inspirados no exemplo de Jesus que fora morto numa cruz por soldados romanos. Desde os primeiros dias, o movimento cristão apropriou-se da linguagem política do Império. Logo no início, a linguagem neotestamentária de *império/reino, salvador, senhor, filho de Deus* imbuíu esse movimento de uma retórica política. Como a maioria dos grupos, à medida que o tempo passa, a organização fica mais formal e a possibilidade de ser diferente se torna cansativa, e assim, algumas comunidades cristãs se acomodaram ao poder romano. A situação é parecida com aquela narrada no Primeiro Livro de Samuel, capítulo 8, em que, apesar de sua história de resistência a formas centralizadas de organização social, o povo de Israel pediu um rei para reinar sobre eles. Desejoso de ser como todas as nações, o povo de Israel, esqueceu sua vocação de ser governado apenas por Iahweh. Eles esqueceram que a essência de sua identidade era ser diferente das outras nações. Do mesmo modo, alguns dos primeiros cristãos se esqueceram das implicações da crucifixão romana de Jesus. O Império, que crucificou o líder deles, era agora visto por alguns como algo com que se podia conviver. A oposição polar entre o caminho de Jesus e o caminho de Roma, que a princípio parecia tão clara, estava

ficando obscurecida. Surgiram perguntas. Seria possível ser, ao mesmo tempo, fiel seguidor de Jesus e fiel seguidor de César? Como os seguidores de Jesus podiam viver cercados pelo grande Império Romano?

Foi essa a situação que o livro do Apocalipse abordou. Para João, em Patmos, com suas visões que o levavam a entender a profundidade da crise enfrentada pelas *ekklesiai* da Ásia, a situação era crítica. Para ele, não era possível cooperar com a autoridade de Roma, visto que, pela maneira como o Império se estruturava, Roma era a encarnação de “Satanás”. Era uma Besta feroz e uma Prostituta sedutora. João não escreve seu livro a fim de criar uma crise para um povo que se tornara complacente com relação ao Império. Antes, procurou revelar que essa complacência a respeito de Roma era a crise, caso eles estivessem olhos apocalípticos. A luta principal, da qual ele exortou as *ekklesiai* a participar, era resistir à assimilação do *ethos* imperial romano dominante. O problema era se as *ekklesiai* que fielmente resistiram a Roma continuariam ou não essa prática e se os que foram cooptados por Roma poderiam retomar sua resistência. João exorta os cristãos a resistirem diante do poderio do imperador, pois o povo unido pode exercer também seu poder, como sublinha Machado:

(...) nada está isento de poder. Qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede de poder, teia que se alastra por toda a sociedade e a que ninguém pode escapar: ele está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de forças. E como onde há poder há resistência, não existe propriamente o lugar da resistência, mas pontos móveis e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social (1979, p. 10).

Dessa forma, o Apocalipse instala um dispositivo de interpretação acerca do Império Romano. É outra formação discursiva; é um discurso fundador contra a formação discursiva do Império Romano.

O confronto de João com o Império não deve ser reduzido a simples crítica do culto imperial. De fato, a crítica de Roma no Apocalipse é muito mais ampla que a do culto imperial. Embora o culto imperial fosse sinal claro de que o Império Romano transgrediu as prerrogativas de Deus, o Apocalipse lança um olhar crítico sobre a exploração econômica de Roma, sua política de sedução, sua violência e sua insolência ou arrogância imperial. Opor-se ao Império Romano envolvia necessariamente a rejeição da espiritualidade que ajudava o Império a funcionar igual a uma bem lubrificada máquina. Contudo, a rejeição dessa espiritualidade, manifesta no culto imperial, era parte de uma rejeição total do Império. É consequência da inseparabilidade da religião e da política na antiguidade. Opor é deslizar para outro sentido. Derivar. Pelo efeito metafórico produzido pelo discurso do Apocalipse. Este

discurso do Apocalipse faz deslizar do religioso para o político. Inaugura gestos de interpretação que produzem este deslizamento.

Foi depois da destruição de Jerusalém, em 70 d.C. e, provavelmente, durante o reinado do imperador Domiciano que João recebeu na Ilha de Patmos a visão. João estava na ilha “por causa da Palavra de Deus e do Testemunho de Jesus”. (BÍBLIA. N.T. Ap 1,9). No Apocalipse, essa é a expressão técnica, para quem é seguidor publicamente fiel de Jesus e subentende consequências públicas para essa fidelidade, como se observa no seguinte texto: “Quando abriu o quinto selo, vi sob o altar as almas dos que tinham sido imolados por causa da Palavra de Deus e do testemunho que dela tinham prestado.” (BÍBLIA. N.T. Ap 6,9). É mais provável, então, que João estivesse em Patmos como relegado, isto é, alguém exilado por imposição do poder romano. O castigo do exílio era imposto a quem pertencia à classe alta; a crucifixão era reservada à classe baixa (HENGEL, 1977). Isso sugere que João tinha certa posição social que o salvou da penalidade da crucifixão. A posição social relativamente de João tem consequências importantes. Sugere que João não escreveu o Apocalipse por ser socialmente fraco e, portanto, ressentido pela riqueza e o poder da elite de Roma. Como João vinha dos setores mais privilegiados da sociedade romana, sua crítica a Roma não era questão de privação seletiva, mas de discernimento da verdade de Deus a respeito de Roma. João era dissidente ativo, disposto a enfrentar o perigo de sofrer hostilidade e rejeição a fim de permanecer fiel à tradição radical de Iahweh.

João dirigiu o livro aos seguidores de Jesus como comunidades de *ekklesiai* na Ásia romana. Isso foi feito em justaposição e competição alusivas à assembleia oficial da cidade. Ele enfatizava que os seguidores de Jesus eram chamados a participar do seu mundo como comunidades locais de uma sociedade alternativa à ordem imperial romana (Horsley, 1997). Era uma renovação do chamado de Iahweh ao povo de Israel no início de sua história: eles não deviam ser como as nações que os rodeavam. O chamado do Apocalipse era para resistir ao Império. Não era convite para se empenhar em nova práxis. Era antes lembrete aos seguidores de Jesus do compromisso que assumiram no batismo, em que escolheram entrar nas *ekklesiai* que eram alternativas às organizações sociais que os rodeavam.

Os membros das *ekklesiai* do Apocalipse estavam bem cientes de que os agentes do Império Romano haviam crucificado Jesus. As experiências dos seguidores imediatos de Jesus também confirmavam a existência de antagonismo fundamental entre o Império e os seguidores de Jesus. A visão de João o levou a impor a rejeição do Império Romano – a noção histórica mais ampla de “Império” a que Israel fora chamado a resistir em toda a sua história – , a todos os seus irmãos na fé. Se, na verdade, foi praticada, a rejeição do Império por eles

incluiria uma rejeição indiscriminada da sociedade imperial. Seu conhecimento da prática imperial fê-los cômicos de que tal resistência¹⁷ indiscriminada ao Império os deixaria sujeitos a sanções de vários tipos. Sua resistência traria fervendo à superfície o antagonismo latente entre o Império de César e o Império de Deus.

As sanções contra os cristãos assumiam duas formas. Uma era a perseguição de cristãos por ordem do imperador ou do governador provincial. Nero perseguiu os seguidores de Jesus em Roma como bodes expiatórios nos quais pôs a culpa pelo incêndio de Roma em 64 d.C. O julgamento e a execução de cristãos são relatados na correspondência entre o Imperador Trajano e o governador Plínio (110 d.C.). Também ocorreram perseguições de alcance limitado no governo de Adriano (117-138 d.C.) e Marco Aurélio (161-180 d.C.). Foi só no reinado do imperador Décio, em 250 d.C., que se deu a primeira perseguição sistemática de cristãos. Os outros tipos de sanção eram de caráter extraoficial. Se os seguidores de Jesus se afastavam da vida cotidiana do império, punham-se fora dos limites da aceitabilidade social. Dependendo da disposição predominante na cidade e do tempo, isso poderia resultar em ostracismo social, exclusão de eventos sociais, ter os negócios boicotados, sofrer violência e linchamento por parte da plebe ou ser delatado às autoridades locais (HOWARD-BROOK e GWYTHYR, 2003).

Se os membros das *ekklésiai* rejeitassem o Império, como o Apocalipse os exorta a fazer, seguir-se-iam necessariamente esses diversos tipos de sanções sociais. A fim de prepará-los para essa eventualidade, o Apocalipse descreveu a perseguição como consequência necessária e inevitável do seguimento do Cordeiro. Isso justifica também a descrição do Império como Prostituta e Besta. Os mitos do Império se destinavam a seduzir as pessoas para o serviço de Roma. Quando a sedução falhava, seguia-se a ameaça ou o uso da

¹⁷ Convém discorrer acerca da noção de resistência na Análise do Discurso. No texto *Remontemos de Foucault a Espinoza* Pêcheux analisa a categoria da contradição como constitutiva do processo de subjetivação do sujeito. É através da contradição que se torna possível falar em *reprodução-transformação* como já pontuava Althusser. Assim, a transformação só é possível, porque a contradição se faz sentir no processo de reprodução. No livro *Semântica do Discurso*, Pêcheux explica melhor o lugar da resistência na Análise de Discurso ao considerar o papel do inconsciente, o autor observa que não há ritual sem falhas. É através do lapso ou do ato falho que Pêcheux percebe uma origem não detectada da resistência e da revolta. Orlandi (2012, p. 213), frisa que “[...]nos processos discursivos há sempre ‘furos’, falhas, incompletudes, apagamentos e isto nos serve de indícios/vestígios para compreender os pontos de resistência” (p. 213). Destarte, é na individualização do sujeito pelo Estado que a autora percebe os pontos de resistência, pois algo falha nesse processo e “a falha é o lugar do possível” (idem, p. 230). Justamente é na falha, que se abre espaço para a ruptura e se há a “condição para que os sujeitos e os sentidos possam ser outros, ‘fazendo sentido do interior do não-sentido” (idem, p. 231). É essa dinâmica que a autora compreende por resistência. O sujeito interpelado pela ideologia se consistiu, paradoxalmente, pelo assujeitamento e pela resistência.

violência. Essa é a lei de ferro do Império. Contra essa lei levantavam-se os fiéis seguidores do Cordeiro que estavam preparados para se erguer contra o império à custa de suas vidas. O Apocalipse assegura que só esses veriam o fim do Império.

3.6 A batalha de mitos entre o Apocalipse e Roma

Berger (1995) salienta que o Império Romano foi legitimado por uma rede de mitos que, coletivamente, apoiava a ideia de que Augusto inaugurara uma “idade de ouro”. Todos os imperadores que sucederam a Augusto proclamavam personificar em seu governo a realização augustana. Agora analisar-se-á cinco mitos em particular – Império, Paz, Vitória, Fé e Eternidade – e como o Apocalipse os enfrenta. O autor do livro do Apocalipse aplicou para Cristo esses mesmos termos. Jesus é o mensageiro da paz; na cruz ele venceu o mal; a fé Nele conduz à salvação e o seu reino é eterno. Percebem-se duas formações discursivas. De um lado, uma FD da parte do Império, e do outro lado, da parte dos cristãos. No entanto, embora a linguagem dos dois grupos seja semelhante, os lugares de onde eles falam são diferentes, e assim, geram sentidos outros. Segundo Orlandi (2009), o lugar da fala é fundamental e é correlativo ao plano social pois formações discursivas são constituídas a partir das formações ideológicas e condicionam o que pode e deve ser dito a partir de uma posição em uma conjuntura dada. As palavras mudam de sentido ao passarem de uma formação discursiva para outra, pois muda sua relação com a formação ideológica.

Esses mitos fazem parte da “abóbada sagrada” que cobria Roma antiga. O propósito da narrativa visionária de João é “revelar” a realidade que esses mitos escondiam e desvelavam. Esse combate entre as narrativas de legitimação romana e a verdade divina é chamado “guerra de mitos”.

A expressão “guerra de mitos” foi usada por Wilder (1982) para descrever como os textos cristãos primitivos foram escritos para contestar os mitos que legitimavam o judaísmo e também o helenismo romano. Esses mitos eram primordialmente destinados a subverter a visão imperial da realidade a favor da realidade alternativa de Jesus.

Os mitos do Império serviam para legitimar as estruturas e os atores imperiais. Também funcionavam para negar as possibilidades de alternativas ao Império. Ao difundir seus mitos por meio de uma série de veículos de comunicação, o Império Romano instruíu o povo coletivamente na maneira como deviam entender a realidade de acordo com os interesses imperiais. É por isso que a *metanoeo*¹⁸ era questão tão decisiva para as cinco das sete *ekklesiai* que não resistiam com fé ao Império. As cinco eram chamadas ao “entendimento transformado” representado pelo grego *metanoeo* (*meta* + *noeo* = mudança + entender, perceber, imaginar). A respeito dos habitantes da cidade de Éfeso, o autor do Apocalipse adverte “Recorda-te, pois, de onde caíste, converte-te e toma a conduta de outrora.” (BÍBLIA. N.T. Ap 2,5). Em relação à cidade de Pérgamo, escreve: “Converte-te, pois! Do contrário, virei logo contra ti, para combatê-los com espada da minha boca.” (BÍBLIA. N.T. Ap 2,16). Concernente à cidade de Tiatira, exclama João: “Eis que a lançarei num leito, e os que com ela cometem adultério, numa grande tribulação, a menos que se convertam de sua conduta.” (BÍBLIA. N.T. Ap 2,22). Aos habitantes da cidade de Sardes, assim se dirige: “Lembra-te, portanto, de como recebeste e ouviste, observa-o, e converte-te!” (BÍBLIA. N.T. Ap 3,3). E por fim, escreve aos habitantes de Filadélfia: “Quanto a mim, repreendo e corrijo todos os que amo. Recobra, pois, o fervor e converte-te!” (BÍBLIA. N.T. Ap 3,19). Embora tradicionalmente traduzida por “conversão”, a palavra grega sugere uma percepção ou imaginação mudada radicalmente. Trata-se mais de uma mudança de pensamento, uma nova mentalidade.

Os mitos utilizados pelo Apocalipse foram, em grande parte, tirados da tradição hebraica profética e apocalíptica. Mas João moldou essa tradição mítica herdada à luz do acontecimento da morte e ressurreição de Jesus que, segundo ele, transformou a história. Assim como revelou a Saulo de Tarso as mentiras que envolviam o império (BÍBLIA. N.T. At 9,4-22; Gl 1,11-16), Jesus, o que foi digno de abrir o primeiro livro, revelou a falsidade do império a João. Foi esse evento que focalizou o uso que João faz da herança bíblica como “arma” com a qual vai rasgar o véu que protegia a nudez do Império diante de Deus.

3.7 Mito: Império

¹⁸ O verbo grego *metanoeo* gerou o substantivo *metanóia*, que no português se traduz por conversão.

Uma inscrição no templo de Augusto na Galácia, província vizinha da Ásia, tem como prefácio estas palavras: “As realizações do deus Augusto, pelas quais ele submeteu a terra toda ao *imperium* do povo romano” (BRUNT E MOORE, 1967, p. 18-19). Essas palavras celebram o *imperium* do poder estrangeiro pelo povo da Ásia Menor. Os responsáveis pelo templo imperial e sua inscrição acolheram o poder imperial e o deus Augusto, que o inaugurou. Enquanto algumas pessoas na Judeia, na Gália e em outros lugares resistiram ao *imperium* romano com a vida, os habitantes das províncias da Ásia Menor o celebraram.

Percebe-se na sentença “submeteu toda a terra” um discurso ideológico e dominador. Orlandi afirma:

[...] não acredito que as palavras falam por si; elas falam pelos homens que as empregam. Como as condições de vida do homem estão encravadas nas relações de poder – nunca se está suficientemente longe de seu exercício – é por aí que passa o uso das palavras e os seus muitos sentidos (2009a, p. 265).

O mito de *imperium* era essencial ao entendimento romano de seu papel no mundo. *Basileia*, o equivalente grego do *imperium* latino, é tradicionalmente traduzido por “reino” ou “reinado”. No mundo de fala grega do século I, a palavra tinha um significado primordial: O Império Romano. Era esse termo que Roma usava para descrever a si mesma. Quando se encontra o termo *basileia* em textos seculares antigos ou em inscrições desse período, costuma-se traduzir por “Império”. Só havia um Império na bacia do Mediterrâneo no século I, o Império romano (PATTERSON, 1995). Em poucas palavras, *Basileia* era como o Império Romano se apresentava em sua metade oriental de língua grega.

3.8 Contra-Mito: o reino de nosso Deus

Ao se apropriar desse termo grosseiramente político de Roma, o movimento cristão primitivo agiu de modo bastante deliberado. Segundo pontua Patterson (1995), não é por acaso que os cristãos mais primitivos tomaram o vocabulário da política romana e o adotaram nos anos que se seguiram à morte de Jesus. Foi uma encampação hostil. Não dá para deixar de notar a intenção polêmica do paralelismo.

Uma questão crucial para o movimento cristão primitivo era: quem estava qualificado para governar o Império? Quem era o deus? César ou o Deus de Jesus?¹⁹ Esse era um aspecto da batalha de mitos desde a primeira vez que Jesus anunciou o “Evangelho”²⁰ (outro termo imperial) de que o “Reino de Deus” estava próximo (BÍBLIA. N.T. Mc 1,1.15). Marcos, logo no início de seu Evangelho escreve: “Cumpru-se o tempo e o Reino de Deus está próximo.” (BÍBLIA. N.T. Mc 1,15). *Basileia*²¹ e palavras associadas ocorrem dezessete vezes no texto do Apocalipse. Para a Análise de Discurso as palavras em si são desprovidas de sentidos. A epifania do sentido emerge com a metáfora, não no sentido de figura de linguagem, mas, segundo Orlandi (2009b, p. 44), “[...] pela tomada de uma palavra por outra.” Na Análise de Discurso, ela (a metáfora) significa basicamente “transferência”, estabelecendo o modo como as palavras significam”. Embora haja repetição das mesmas palavras (reino, império, reinado etc), não se diz a mesma coisa, pois os sentidos deslizam, de modo, que o autor do Apocalipse se repete, mas os sentidos são outros. Repetindo-se, nunca diz a mesma coisa.

A primeira ocorrência da palavra *basileia* no Apocalipse afirma ter Jesus constituído seus seguidores como uma ‘realeza’ “[...] e fez de nós uma Realeza (*basileia*) de Sacerdotes para Deus, seu Pai, a ele pertence a glória e o domínio pelos séculos dos séculos. Amém.” (BÍBLIA. N.T. Ap 1,6). Para João, o verdadeiro império ou reinado não é mais o Império Romano, mas o de Cristo. E não é mais uma hierarquia que faz parte da realeza, mas de todos os que seguem a Cristo: “fez de nós uma Realeza de Sacerdotes”. Três versículos adiante, João informa aos leitores que ele é seu “[...] irmão e companheiro na tribulação, na realeza e na perseverança.” (BÍBLIA. N.T. Ap 1,9). Vê-se aqui, que o uso que João dá à palavra *basileia* é muito diferente daquele atribuído ao Império Romano: glória e opulência. A palavra “realeza” está colocada entre duas palavras que têm sentidos de sofrimento: “tribulação” e “perseverança”. Palavras iguais e sentidos diferentes. É o lugar de onde se fala

¹⁹Mais uma vez emergem duas formações discursivas em confronto: deus César x Deus Jesus. Para Orlandi (2009b), os sentidos não estão restritos à língua em si mesma, mas são determinados pelas formações discursivas.

²⁰No sentido etimológico, a palavra evangelho significa "boa mensagem", "boa notícia" ou "boas-novas", derivando da [palavra grega](#) εὐαγγέλιον, *euangelion* (*eu*, bom e *angelion*, mensagem). Na antiguidade, os reis costumavam anunciar uma boa-nova para os súditos.

²¹ Basileia, em grego βασιλεία, derivou a palavra basílica, basiliké = Casa Imperial. Era um prédio destinado para uso público, onde se administrava a justiça. Foi com a conversão do imperador Constantino que várias "basílicas" civis foram cedidas para o culto cristão.

que é determinante no processo de significação²². Esse uso opunha frontalmente às reivindicações romanas de *imperium*. Como subentende a palavra “soberania” e como a história demonstra, é praticamente impossível para grupos que competem por soberania partilhar o poder. *Imperium\basileia* era proposição de escolha inevitável. Onde e quando exercia o *imperium* ninguém mais o fazia.

A afirmação de João de que a realeza pertence aos seguidores de Jesus subentende outra afirmação: o império não pertence a Roma. Essa afirmação, por alguém que era profeta em um círculo de diminutas *ekklisiai* era, já se vê, ridícula, se o ouvinte aceitava a mitologia de Roma. Contudo, o Apocalipse afirma que o *imperium* de Roma cessara nas *ekklisiai* que resistiram a ele. Se feita em voz e publicamente, essa afirmação equivalia a traição, contudo repete-se em todo o texto:

“Dele fizestes, para nosso Deus, uma realeza (basileian) e sacerdotes; e eles reinarão (*basileuousin*) sobre a terra.” (BÍBLIA. N.T. Ap 5,10).

“A realeza (basileia) do mundo passou agora para Nosso Senhor e seu Cristo, e ele reinará (basileusei) pelos séculos dos séculos.” (BÍBLIA. N.T. Ap 11,15).

“Agora se realizou a salvação, o poder e a realeza (basiléia) do nosso Deus, e a autoridade do seu Cristo.” (BÍBLIA. N.T. Ap 12,10).

“Eles (os cidadãos da nova Jerusalém) reinarão (*basileusousin*) pelos séculos dos séculos.” (BÍBLIA. N.T. Ap 22,5).

3.9 Mito: a Pax Romana

A afirmação fundamental que Augusto fez era que ele acabou com o conflito civil e, desse modo, trouxe a paz para o mundo. Augusto afirmou ter inaugurado a *Pax Romana* – a “paz de Roma”. No Império Romano, inclusive na província da Ásia, devia-se considerar a *Pax* sinal de benevolência do império e seus imperadores. Acreditava-se que o Império conferira paz e estabilidade a todo mundo habitado. Segundo Howard-Brook e Gwyther (2003, p. 269) nos *Atos do divino Augusto 13*, escritos pelo próprio Augusto destinados ao seu epitáfio, lê-se: “Quando voltei da Espanha e da Gália... o Senado decidiu que um altar da Paz

²² Para Orlandi (2009b, p. 27) “[...] É o lugar assim compreendido, enquanto espaço de representações sociais, que é constitutivo da significação discursiva. É preciso dizer que todo discurso nasce de outro discurso e reenvia a outro, por isso não se pode falar em um discurso mas em estado de um processo discursivo, e esse estado deve ser compreendido como resultando de processos discursivos sedimentados, institucionalizados”.

augustana fosse consagrado ao lado do campo de Marte (o deus da guerra), em honra de minha volta”.

Augusto tinha esperança de ser lembrado pelo povo romano como o arauto de uma era de paz incomparável. Ao escrever em meados do século I d.C., Plínio, o Velho, louvou os benefícios da Pax romana:

A vasta grandiosidade da Paz romana, que revela por sua vez não só homens com suas terras e tribos diversas, mas também montanhas e picos que se elevam até as nuvens, sua prole e também suas plantas. Suplico que essa dádiva dos deuses dure para sempre. Verdadeiramente parece que os romanos deram à raça humana um segundo sol, por assim dizer (História Natural 28,3).

O discurso de Plínio, o Velho se constitui a partir do seu lugar social: ele era um historiador, gramático, administrador e oficial romano. Estava a serviço do Império Romano e se utilizava do seu gênio poético para engrandecer sua pátria se utilizando de palavras que se referiam a altura: montanhas, picos, nuvens e sol. Tudo isso remetia à excelsa figura do imperador romano. Do texto acima, depreende-se que o autor inconscientemente estava reproduzindo a ideologia de dominação do Império, no entanto, ele acreditava que seu discurso tinha origem em si mesmo. Todavia, o sentido de um texto

não nasce da vontade repentina de um sujeito enunciador. O discurso tem uma memória, ou seja, ele nasce de um trabalho sobre outros discursos que ele repete, ou modifica. Essa repetição ou modificação não é necessariamente intencional, consciente, nem imediata [...] Ao contrário, pode ser oculta ao sujeito enunciador. (MITTMANN, 1999, p. 272).

Textos dessa natureza expressam o mito da *Pax romana*, uma crença de que o Império Romano era o provedor beneficente de paz, da segurança e da ordem. Esse mito se propagou por mais de cem anos e foi muito convincente na Ásia Romana. Mesmo da forma como a entendiam os que a apoiavam, a *Pax romana* era uma “paz” construída sobre a conquista militar:

O altar de paz de Augusto localizava-se na colina de Marte, deus da guerra. Moedas cunhadas sob Augusto ligavam o Primeiro cidadão armado e protegido com armadura com *Pax*, a deusa da paz, que pisava nas armas de inimigos subjugados, e com Vitória, a deusa da conquista, que pisava no próprio globo (ELLIOT, 1997, p. 169).

Se Roma era ou não vista como a autora da paz, dependia dos olhos de quem via. A *Pax Romana* era expressão da ordem e segurança experimentada pelos que estavam no centro do Império: os membros da elite e seus amigos nas províncias. De fato, essa “paz” era uma ordem mantida por legiões armadas nas fronteiras do Império e pelo uso de força mortal

contra dissidentes dentro do próprio Império. Muitos que testemunharam o derramamento de sangue nas fronteiras e nas províncias rebeldes, ou a execução de dissidentes, discordavam da “paz” universal anunciada por Roma. O autor do Apocalipse tinha um entendimento diferente daquilo que expressavam imperadores, poetas e propagandistas.

3.10 Contra-Mito: Babilônia, a derramadora de sangue

O Apocalipse contradiz o mito da *Pax Romana* com imagens metafóricas²³ das Bestas e da Prostituta como homicidas. O propósito dessas metáforas é claro. O Império não é benigno, mas homicida. Não é ordenado, mas caótico. Impõe sua vontade, não pela graça, mas pela força. A natureza da metáfora “é compreender uma coisa em termos de outra” (Lakoff & Johnson, 2002, p. 49-50), o que não iguala os conceitos. Trata-se de uma estruturação parcial com base na linguagem.

Os partidários de Roma alegavam ser a *Pax Romana* apoiada pelos deuses. O Apocalipse argumenta que o Deus verdadeiro e único revelou ser falsa essa alegação.

O jeito mais óbvio pelo qual a *Pax Romana* é constatada consiste na asserção de que as Bestas e Babilônia estão envolvidas em homicídio. É refrão constante no livro:

- “Não renegaste a minha fé, nem mesmo nos dias de Antipas, minha testemunha fiel, que foi morto junto a vós, onde Satanás habita.” (BÍBLIA. N.T. Ap 2,13).
- “Vi sob o altar a vida dos que tinham sido imolados por causa da Palavra de Deus.” (BÍBLIA. N.T. Ap 6,9).
- “Foi dado (à segunda Besta) fazer com que morressem todos os que não adorassem a imagem da Besta.” (BÍBLIA. N.T. Ap 13,15).
- “Derramaram sangue de santos e profetas, e tu lhes deste sangue para beber. Eles o merecem!” (BÍBLIA. N.T. Ap 16,6).
- “Vi então que a mulher (Babilônia) estava embriagada com o sangue dos santos e com o sangue das testemunhas de Jesus.” (BÍBLIA. N.T. Ap 17,6).
- “E nela (Babilônia) foi encontrado sangue de profetas e santos, e de todos os que foram imolados sobre a terra.” (BÍBLIA. N.T. Ap 18,24).

²³Orlandi citando Pêcheux (1975) afirma que “[...] o sentido existe exclusivamente nas relações de metáforas (realizadas em efeitos de substituição, paráfrases, formação de sinônimos) das quais uma formação discursiva vem a ser historicamente o lugar mais ou menos provisório” (Orlandi, 2009b, p. 44).

A visão de João revelou que o Império nada mais era do que um genocida. Assassina rotineiramente todos os que se opunham a ele. O público do Apocalipse era, assim, desafiado a ver Roma dessa maneira contra o Império. Além disso, o Apocalipse responde ao mito da *Pax Romana* oferecendo a *Pax Divina* como a fonte verdadeira de harmonia social. Na saudação inicial de João, lê-se: “A vós graça e paz da parte d’Aquele-que-é, Aquele-que-era e Aquele-que-vem, da parte dos sete Espíritos que estão diante do seu trono, e da parte de Jesus Cristo, a testemunha fiel, o primogênito dos mortos, o Príncipe dos reis da terra.” (BÍBLIA. N.T. Ap 1,4-5a).

Embora João não tenha elaborado essa forma de contradição do mito, colocando-a no início do texto, ela faz parte da estrutura que encerra todo o livro. Segundo o autor, a verdadeira *Pax* vem, não do governo imperial, mas do governo de Jesus, a Testemunha fiel.

3.11 Mito: Victoria

O mito de “Vitória” (em latim *Victoria*) era a base do Império Romano. Tal Império foi fundado e mantido como *Victoria*. Isso é verdade em seu sentido material mais incipiente: o império existia pela força das armas e pelo derramamento de sangue. Entretanto, não menos importante, *Victoria* se materializava de uma forma viva, única e permanente na pessoa ininterrupta do imperador. Assim, *Victoria* relacionava-se estreitamente com a *Pax Romana*. A “vitória” do império consistia na subjugação dos que viviam nas províncias das fronteiras. Era essa “vitória” que possibilitava a suposta “paz” (FEARS, 1981).

Victoria estava inevitavelmente associada à conquista militar, o que se nota prontamente na metáfora usada por Wengst:

os indícios das moedas é muito eloquente: Marte, o deus da guerra, veste armadura completa: no ombro esquerdo um estandarte e no braço direito estendido a deusa da vitória, ao lado da inscrição *Mars Victor*. Outra moeda retrata *Victoria* na mão da deusa Roma, que está, ela própria, sentada sobre as armas de adversários vencidos. As descrições de *Victoria* são bem frequentes: ela tem o pé direito sobre o globo e inscreve em um escudo a vitória acabada de conquistar; de pé atrás da cabeça de Augusto, ela coloca uma coroa de louros em sua frente (1991, p. 11).

As imagens inscritas nas moedas eram meios através dos quais o povo via as façanhas vitoriosas do Império Romano e seu poder sobre os outros povos. Segundo Foucault, o poder (1997, p. 161), produz "rituais da verdade", sobretudo, quando esse poder dispõe de um elemento fortemente favorável à sustentação de uma realidade para o sujeito: a imagem. Concernente à multiplicação dos *espectros*²⁴, Pêcheux (1990, p. 24) afirma que "o olho é ainda mais crível que o ouvido". E ainda continua, "diferente de um enunciado, uma imagem não tem alhures, não se pode aplicar a ela uma transformação negativa ou interrogativa". O objetivo da linguagem das inscrições nas moedas não era apenas informar aos súditos as vitórias do imperador. Para Orlandi (2009a) as relações de linguagem não se restringem à informação, mas são relações de sujeitos e de sentidos e seus efeitos diversos. A linguagem é efeito de sentidos entre interlocutores, e não apenas comunicação. Pêcheux recusa completamente a concepção da linguagem que a reduz a um instrumento de comunicação de significações que existiriam e poderiam ser definidas independentemente da linguagem, isto é, "informações" (HENRY, 1993, p.25).

Segundo Fears (1981), *Victoria* era um mito que dava legitimidade aos imperadores. Assim, Júlio César (designado *Victoria Caesaris*), Augusto (*Victoria Caesaris Augusti Imperatoris*) e Vespasiano (*Victoria Imperatoris Caesaris Vespasiani Augusti*) receberam todos, o título *Victoria*. O título era atribuído aos imperadores cujos exércitos conquistaram os povos das províncias: as façanhas desses imperadores eram epifanias de vitórias específicas. *Galia Capta*, *Aegyptus Capta* e *Judea Capta*, eram, cada uma por sua vez, *miracula* que atestavam uma manifestação específica de *Victoria* e seu poder que operavam na esfera das atividades bélicas do imperador. De acordo com o mito, os imperadores alcançaram sucessos militares na ocupação (latim *capta*) da Gália, do Egito e da Judeia porque a *Victoria* os abençoou. A benção da *Victoria* era a garantia do sucesso de Roma. Contudo, João não a via assim.

3.12 Contra-Mito: a vitória do Cordeiro e de seus seguidores

Se o Apocalipse redefiniu "paz", tinha também de redefinir "vitória". O equivalente grego do latim *Victoria-nike*, que se traduz por "vitória" ou "conquista", dependendo das

²⁴ Entenda-se aqui por *espectros*, a referência à mídia audiovisual, na Antiguidade Romana, as moedas.

condições de produção, ocorre dezessete vezes no Apocalipse. O Apocalipse aborda a questão do que contribui para a “vitória”: é esta o fruto da conquista imperial ou é a fiel rejeição do Império e a adoção do caminho de Deus? A resposta do Apocalipse é bastante clara: a vitória só é alcançada com a rejeição do Império e a manutenção da lealdade a Deus e ao Cordeiro.

Mais do que simplesmente exortar o público a rejeitar a mentira da *Pax Romana*, o Apocalipse exortou as pessoas a praticar o testemunho não violento da realidade da vitória de Deus sobre o Império. Esse chamado baseava-se no discernimento apocalíptico de que a verdadeira “vitória” fundamenta-se no “sangue do Cordeiro”: “Eles, porém, o venceram graças ao sangue do Cordeiro e pela palavra do seu testemunho, pois desprezaram a própria vida até a morte.” (BÍBLIA. N.T. Ap 12,11). A disposição de Jesus para ser executado em vez de matar constitui a “vitória”.

Cada uma das sete *ekklesiai* da Ásia abordadas no texto foi chamada a ser o “vencedor”. Percebe-se que a palavra vencedor se repete como um refrão:

- Ap, 2,7: “Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igreja: ao vencedor, conceder-lhe-ei comer da árvore da vida que está no paraíso de Deus.”
- Ap 2,11: “Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas: o vencedor de modo algum será lesado pela segunda morte.”
- Ap, 2,17: “Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas: ao vencedor darei do maná escondido.”
- Ap 2,26: “Ao vencedor, ao que observar a minha conduta até o fim, conceder-lhe-ei autoridade sobre as nações.”
- Ap 3,5: “O vencedor se trajará com vestes brancas e eu jamais apagarei o seu nome do livro da vida.”
- Ap 3,12: “Quanto ao vencedor, farei dele uma coluna no templo do meu Deus, e daí nunca mais sairá.”
- Ap, 3,21: “Ao vencedor concederei sentar-se comigo no meu trono, assim como eu também venci e estou sentado com meu Pai em seu trono.”

Esmirna e Filadélfia deviam conseguir isso permanecendo fiéis. Para as outras alcançarem a “vitória”, era necessário que se dedicassem a *metanoeo*. Deus, não o Império, recompensaria os que saíssem vitoriosos. Essas recompensas são citadas em todas as sete cartas (BÍBLIA. N.T. Ap 2-3) e se concretizam na nova Jerusalém (BÍBLIA. N.T. Ap 21-22).

A nova Jerusalém é onde o vencedor receberá esta herança (BÍBLIA. N.T. Ap 21,7). Lá cresce a árvore da vida, onde não existe mais morte e onde Jesus tem um trono. Essas

recompensas podem parecer menos tangíveis que as oferecidas por Roma, mas, para os que têm “olhos para ver”, a vitória do Cordeiro e seus seguidores é mais real que as reivindicações espúrias do Império:

- “Eles, porém, o venceram pelo sangue do Cordeiro e pela palavra do seu testemunho, pois desprezaram a própria vida até a morte.” (BÍBLIA. N.T. Ap 12,11).
- “Vi... os que venceram a Besta, sua imagem e o número do seu nome: estavam em pé sobre o mar de vidro.” (BÍBLIA. N.T. Ap 15,2).
- “Farão guerra contra o Cordeiro, mas o Cordeiro os vencerá, porque ele é Senhor dos senhores e Rei de os reis, e como eles vencerão também os chamados, os escolhidos, os fiéis.” (BÍBLIA. N.T. Ap 17,14).

A guerra do Apocalipse contra o mito de *Victoria* inclui mudança radical no entendimento cultural da vitória. No mito do Império, o sucesso militar e a supressão da dissidência contribuía para a vitória. O discernimento apocalíptico do Apocalipse desvendou a vitória como a preparação para oferecer a vida na resistência ao império e a disposição de viver no caminho de Deus para a longa distância.

3.13 Mito: Fé

Fides (em grego *pistis*) era outro mito romano. A palavra é tradicionalmente traduzida por “fé”, mas no mundo antigo significava o “valor de relações sociais duradouras” (PICH; MALINA, 1993, p. 67). Essas relações eram “a cola social que liga uma pessoa a outra” (idem). No mundo antigo, “*fides\pistis*” era sinônimo de lealdade recíproca. César personificava *fides* em sua fidelidade a obrigações de tratados, sua justiça e sua preocupação com o bem-estar do povo. Naturalmente, era uma expectativa social que o povo reciprocasse a fé na forma de sua lealdade a César. No mundo antigo esse laço de lealdade recíproca continha certa exclusividade. Também incluía a submissão da parte mais fraca à mais forte, de acordo com as relações entre o patrono e o cliente. Os povos vencidos ofereciam sua *fides* a Roma, onde isso subentendia a total submissão ao arbítrio do Imperador (LINTOTT, 1993). A fé não podia ser dividida. Ou era ou não era dada a César. Não dá-la a César era ato de grande insolência. Podia até ser equivalente a declaração de guerra.

3.14 Contra-Mito: guardar a fé em Jesus

Se o *imperium* de Roma era falso, seria possível pôr “fé” nele? A resposta do Apocalipse é um inequívoco não. Entretanto, o Apocalipse entende a fé como relações sociais duradouras que eram necessárias para criar e manter um círculo de *ekklesiai* contrárias ao Império. Para iniciar o difícil processo de se desassociar do Império, as *ekklesiai* precisavam manter relações internas fortes, umas com as outras e com Deus.

No Apocalipse, é Jesus que estabelece o padrão como “fiel”. Ele manifestou sua lealdade por meio do “testemunho” da verdade de Deus:

- “[...] e da parte de Jesus Cristo, a Testemunha fiel, o Primogênito dos mortos, o Príncipe dos reis da terra [...]” (BÍBLIA. N.T. Ap 1,5).
- “Ao anjo da Igreja em Laodiceia, escreve: assim fala o Amém, a Testemunha fiel e verdadeira, o Princípio da criação de Deus.” (BÍBLIA. N.T. Ap 3,14).
- “Vi então o céu aberto: eis que apareceu um cavalo branco, cujo montador se chama “Fiel” e “Verdadeiro”; ele julga e combate com justiça.” (BÍBLIA. N.T. Ap 19,11).

A fé de Jesus estende-se em duas direções. Ele é leal a Deus e demonstra-o por seu testemunho e morte na cruz. Ele é também leal aos seus seguidores nas *ekklesiai*, o que se comprova por sua preocupação com a comunidade e pela vitória que ele obtém sobre o Império por amor a eles.

A “fé” é também proposta como meio de vida para os membros das *ekklesiai*. Os que estão em Pérgamo (BÍBLIA. N.T. Ap 2,13) e Tiatira (BÍBLIA. N.T. Ap 2,19) são elogiados por sua “fé”:

- “Tu, porém, seguras firmemente o meu nome, pois não renegaste a minha fé, nem mesmo nos dias de Antipas, minha testemunha fiel, que foi morto junto a vós, onde Satanás habita.” (BÍBLIA. N.T. Ap 2,13).
- “Conheço tua conduta: o amor, a fé, a dedicação, a perseverança e as tuas obras mais recentes, ainda mais numerosas que as primeiras.” (BÍBLIA. N.T. Ap 2,19).

De grande importância é a questão da fé em tempos de sanção social. A *ekklesia* de Esmirna, por exemplo, é advertida porque alguns de seus membros serão presos. A vitória lhes é prometida se forem fiéis “até à morte” (BÍBLIA. N.T. Ap 2,10). Para os que estão em Pérgamo, Antipas é elogiado como “minha testemunha fiel” (BÍBLIA. N.T. Ap 2,13). Isso é em reconhecimento de sua execução por causa de seu testemunho de Deus. Os membros restantes de sua comunidade são louvados por não renegarem a fé, apesar do trauma comunitário associado à execução do membro de sua comunidade.

Em tempos como estes, uma lealdade que persevera é essencial, ou tudo se arruinará. Como o Apocalipse declara: “Nisto se firma a perseverança dos santos, os que guardam os mandamentos de Deus e a fé (*pistis*) em Jesus.” (Ap BÍBLIA. N.T. Ap 14,12).

A primeira referência ocorre depois de uma descrição do poder da Besta para combater e derrotar os seguidores de Jesus. Onde as *ekklesiai* se levantam contra esse poder, há perseverança e Fé. A segunda, segue uma descrição das consequências de seguir a Besta: o furor de Deus e uma participação na destruição eterna da Besta. Os que têm fé duradoura evitam o tormento eterno que é consequência ao seguimento da Besta.

Na sociedade romana, os que cooperavam com o Império eram considerados leais, possuidores de fé. O Apocalipse, porém, assegura que os que colaboravam com o Império eram, de fato “infiéis”:

Quanto aos covardes, porém, e aos infiéis, aos corruptos, aos assassinos, aos impudicos, aos magos, aos idólatras e a todos os mentirosos, a sua porção se encontra no lago ardente de fogo e enxofre, que é a segunda morte.” (BÍBLIA. N.T. Ap 21,8).

Aqueles que rejeitavam o Império eram considerados “fiéis”. O Apocalipse penetra no verdadeiro sentido de lealdade a Roma e declara que é deslealdade.

3.15 Mito: Eternidade

O mito de *aeterna* era outra parte do edifício ideológico de Roma. No mundo romano e grego, *aeterna* (e seu equivalente grego *aion*) significava um estado de durabilidade em vez de eternidade transcendental no sentido cristão (TURCAN, 1996). No período republicano, Cícero afirmou que Roma era a concretização da ordem cósmica na terra. Para Cícero, o estado romano perduraria se fosse livre de discórdia civil (MELLOR, 1981).

Virgílio descreve Júpiter prometendo a Vênus que Roma não terminaria: “Imperium sine fide dedi”²⁵, Eneida 1,279. O latim de Virgílio contém uma ambiguidade que permite sentido duplo: o domínio físico de Roma se estenderia indefinidamente e sua continuação no tempo resistiria. Os fazedores de mito remontaram tipicamente a eternidade de Roma às narrativas de suas origens. Assim, a frase “*urbs aeterna*” (cidade eterna) foi aplicada a Roma

²⁵ Tradução: Império sem fim

por meio de sua fundação por Rômulo. Acreditava-se que a posição eterna de Roma foi concedida na fundação da cidade (TÍBULO 2,5,23). A escolha das palavras tem uma importância grandiosa quando se quer alcançar um objetivo. A respeito da seleção lexical afirma Koch:

a seleção lexical é outro recurso retórico de grande importância. É através dela que se estabelecem as oposições, os jogos de palavras, as metáforas, o paralelismo rítmico etc. Há palavras que, colocadas estrategicamente no texto, trazem consigo uma carga poderosa de implícitos (KOCH, 2000, p. 156).

No século I, o mito de eternidade foi aplicado à figura de Augusto, aos imperadores mais tardios, à cidade, ao povo romano e ao próprio Império. As expressões daquele tempo – *pax aeterna* (“paz eterna”), *Roma aeterna* (“Roma aeterna”) e *urbs aeterna* (“cidade eterna”) – evocam esse mito. Era do interesse dos sucessores de Augusto associarem-se à potência mítica de Augusto e isso eles fizeram com entusiasmo.

Com a subjugação por Vespasiano do conflito civil que viu três imperadores entrarem e saírem no decorrer de um ano, as moedas eram cunhadas com a mensagem *Pax Augusti* (Paz de Augusto) e *Aeternitas Populi Romani* (O Povo de Roma eternamente). Por meio disso, como seu grande predecessor Augusto, Vespasiano proclamava ter trazido paz a uma Roma beligerante e ter garantido o Império para sempre. Tito e Domiciano também afirmaram personificar a eternidade augustana (CHARLESWORTH, 1983). Em suas moedas, a deusa *Aeternitas* era retratada segurando o sol e a lua, símbolos de eternidade (MELLOR, 1981). Durante todo o século I, então, os imperadores se apresentavam aos súditos como avalistas da eternidade do estado romano e do povo romano.

3.16 Contra-Mito: eles reinarão pelos séculos dos séculos

O mito que o Império dura para sempre é, na verdade, um mito imperial arquetípico. Em muitas épocas e lugares, imaginar o fim do Império é considerado ato de traição. É exatamente o que o Apocalipse faz.

O grego *aion* ocorre vinte e sete vezes no Apocalipse. Vinte e seis ocorrências são como parte da expressão *aionon*, que se encontra treze vezes. Essa expressão costuma ser traduzida “pelos séculos dos séculos”.

O uso do mito de eternidade no livro do Apocalipse aponta em duas direções. A direção dominante é serem Deus, o Cordeiro e os seguidores do Cordeiro que possuem eternidade. Assim, Deus é descrito como o que “vive pelos séculos dos séculos”:

- “E, a cada vez que os Viventes dão glória, honra e ação de graças àquele que está sentado no trono e que vive pelos séculos dos séculos.” (BÍBLIA. N.T. Ap 4,9).
- “Os vinte e quatro Anciãos se prostram diante daquele que está sentado no trono para adorar aquele que vive pelos séculos dos séculos...” (BÍBLIA. N.T. Ap 4,10).
- “E jurou por aquele que vive pelos séculos dos séculos – que criou o céu e tudo o que nele existe, a terra e tudo o que nela existe, o mar e tudo o que nele existe -: não haverá mais tempo.” (BÍBLIA. N.T. Ap 10,6).
- “Um dos quatro Viventes entregou aos sete Anjos sete taças de ouro, cheias do furor de Deus que vive pelos séculos dos séculos.” (BÍBLIA. N.T. Ap 15,7).

Em Ap 14,6 um anjo traz “um evangelho eterno”, que, segundo Beale (1999), serve de polêmica contra o evangelho de César, que, desse modo, se revela temporário.

A proclamação de viver pelos séculos dos séculos também faz-se pelo Filho do Homem: “E sou o Primeiro e o Último, o Vivente; estive morto mas eis que estou vivo pelos séculos dos séculos, e tenho as chaves da Morte e do Hades.” (BÍBLIA. N.T. Ap 1,18). Além dessas afirmações, é feita a asserção que Deus, o Cordeiro e seus seguidores reinarão pelos séculos dos séculos.

Essas afirmações se fazem:

- De Deus: “O louvor, a glória, a sabedoria, a ação de graças, a honra, o poder e a força pertencem ao nosso Deus pelos séculos dos séculos.” (BÍBLIA. N.T. Ap 7,12).
- De Jesus: “A ele pertencem a glória e o domínio pelos séculos dos séculos.” (1,6). Cristo... reinará pelos séculos dos séculos.” (BÍBLIA. N.T. Ap 11,15).
- De Deus e Jesus: “Àquele que está sentado no trono e ao Cordeiro pertencem o louvor, a honra, a glória e o domínio pelos séculos dos séculos.” (BÍBLIA. N.T. Ap 5,13).
- Dos seguidores de Deus e Jesus: “Eles reinarão pelos séculos dos séculos.” (BÍBLIA. N.T. Ap 22,5).

Tanto há proclamação positivas a respeito da eternidade dos que resistem ao Império, como proclamações negativas de eternidade feitas a respeito dos que são coniventes com o Império: é mesma formação discursiva.

“A fumaça do seu (os adoradores da Besta) tormento sobe pelos séculos dos séculos.” (BÍBLIA. N.T. Ap 14,11).

“Dela (Babilônia) sobe a fumaça pelos séculos dos séculos.” (BÍBLIA. N.T. Ap 19,3).

“Serão (o Diabo, a Besta e o falso profeta) atormentados dia e noite, pelos séculos dos séculos.” (BÍBLIA. N.T. Ap 20,10).

Em nenhum lugar o mito romano da “cidade eterna” tem oposição mais eficiente que na visão reveladora de João que viu “a fumaça” da destruição de Roma que sobe “pelos séculos dos séculos”: “E acrescentaram: “Aleluia”! Dela sobe a fumaça pelos séculos dos séculos!” (BÍBLIA. N.T. Ap 19,3). Descrever a “cidade eterna” como ruína fumegante eterna é claramente subversivo em relação ao mito de *aeterna*. A única eternidade que a *urbs aeterna* pode reivindicar é a fumaça que assinala a destruição do Império e sobe pelos séculos dos séculos. João vê que a verdadeira eternidade pertence aos que fielmente resistem ao Império, ao Cordeiro que foi imolado pelo Império e ao Deus do Cordeiro. Esses possuem “a glória e o domínio e reinarão” pelos séculos dos séculos.

A linguagem e as imagens do Apocalipse procuraram usar o idioma mítico da Ásia Romana do século I para evocar uma transformação radical da maneira como se deveria ver o Império. Ao mostrar como os mitos onipresentes do mundo romano tinham sido derrotados, o Apocalipse tirou a legitimidade do Império e encorajou as *ekklesiai* da Ásia a confiar na vitória de Deus. A divisão entre o caminho de Deus e o caminho do Império revogou o rígido contraste entre Deus como Rei e César como rei. A luta entre os caminhos de Deus e os caminhos do Império é decisiva na história do povo de Deus. O conflito que se iniciou entre Javé e Babel e travou contra o Faraó, os reis cananeus, Babilônias, os persas e os selêucidas era agora uma luta contra Roma.

4. Apocalipse: o Livro da resistência

O presente capítulo trata do corpus da pesquisa: os capítulos 17 e 18 do livro do Apocalipse. A escolha desse dois capítulos foi motivada pelo conteúdo neles contidos. O presente trabalho tem como escopo apresentar o livro do Apocalipse como uma obra de resistência. E os capítulos supracitados tratarão desse tema. Tais capítulos se debruçam sobre a destruição de Babilônia. No entanto, tal destruição em si, não é descrita no Apocalipse. O capítulo 17 apresenta a natureza da realidade (Babilônia) que é julgada e condenada, ao passo que no capítulo 18 ela já está destruída, como se pode deduzir nas palavras daqueles que lastimam o seu destino. A destruição da cidade, portanto, decorre ao longo da sétima taça, causada pelo terremoto (BÍBLIA. N.T. Ap 16,18ss). Aí está mais uma confirmação de que o conteúdo desses dois capítulos é uma retomada e um desenvolvimento da sétima taça.

O Apocalipse adotou uma posição crítica com relação ao Império Romano, produzindo um discurso cuja materialidade inaugura outra forma de interpretação. O local que o Apocalipse foi escrito é colônia penal onde João está preso por causa da sua vocação e lealdade à mensagem de Deus. Ele não está sozinho nessa situação difícil. Sofre como todos os outros e se compadece dos irmãos que sofrem também. O seu discurso não é de alguém

que está do lado de fora; ele conhece o drama dos companheiros porque o vive na pele. E assim, ele tem condições de animá-los. João se vê como portador de uma profecia da parte de Deus e tem a missão de transmiti-la às comunidades. Assim ele inicia seu livro:

Revelação de Jesus Cristo: Deus lha concedeu para que mostrasse aos seus servos as coisas que devem acontecer muito em breve. Ele a manifestou com sinais por meio de seu Anjo, enviado ao seu servo João, o qual atestou tudo quanto viu como sendo a Palavra de Deus e o Testemunho de Jesus Cristo. (BÍBLIA. N.T. Ap 1,1-2).

No entanto, apesar dos cristãos sofrerem perseguição por parte Império Romano, o autor do Apocalipse está mais preocupado com a atração que o poder de Roma exerce sobre os cristãos das *ekklesiai*. Nessa linha de pensamento, pontuam Brook e Gwyther:

Durante a maior parte da história de sua interpretação pensou-se que o Apocalipse fora escrito na época em que as Igrejas sofriam grande perseguição. Acreditava que o Apocalipse fora escrito para ajudar os seguidores de Jesus a manter a fé em meio à desgraça, com a promessa de que a iminência do Fim encerraria sua grande tribulação. Essa visão tradicional não se encaixa no consenso desenvolvido entre os historiadores, de que não encontra indícios de perseguição de cristãos generalizada ou sistemática na Ásia provinciana do século I. Ao contrário, os indícios de documentos históricos e do texto do próprio Apocalipse sugerem não ser a perseguição aterradora, mas sim a sedução pelo Império Romano a partir de contexto de conforto relativo, o que descreve mais corretamente a situação do público original do livro do Apocalipse (2003, p. 14).

Hoje há impérios que permeiam a sociedade. As pessoas são inculturadas com ícones da cultura norte-americana. Há uma verdadeira fascinação por Hollywood, McDonald's, Nike, Calvin Klein. Paulo Freire afirma na Pedagogia do Oprimido que há uma admiração implícita do colonizado pelo colonizador. De modo que aquele traz dentro si este, como um hóspede que paradoxalmente é hostilizado e amado ao mesmo tempo.

4.1 Babilônia ou Nova Jerusalém

Babilônia e Jerusalém são duas cidades apocalípticas que se tornaram a principal metáfora (no sentido de transferência de sentidos: uma palavra por outra) do livro. Segundo o Apocalipse, a verdade dessas realidades sociais opostas foi obtida por meio das visões apocalípticas de João na ilha de Patmos. Quando se ergueu o véu da propaganda imperial, João viu que o Império Romano era realmente Babilônia. Isso não significa que haja correspondência literal entre a visão de João e o Império Romano. Nem que essas são referências a cidades reais. Embora João considerasse Roma a concretização de Babilônia, o

imaginário ideologicamente significado em Babilônia vai muito além da capital histórica do Império Romano. Babilônia existe mais propriamente, onde quer que o poder sociopolítico se aglutine em uma entidade contrária à adoração exclusiva de Iahweh. Babilônia significa o julgamento divino de todas as tentativas humanas de deslocar Deus do centro da realidade em favor de arranjos de poder humano. João discerniu que a Roma imperial era um desses arranjos.

Percebe-se que os termos Babilônia e Jerusalém não são tomados no sentido literal. Afinal, o sentido literal existe? Para Pêcheux, em si não existe o sentido literal, mas é determinado pelas formações discursivas, sendo compreendido como efeito de sentidos. Segue a descrição literal da literalidade, consoante Possenti:

[...] o sentido literal não é o único dos sentidos existentes, de todos os veiculados pelas palavras, pelas frases, pelos textos. [...] há sentidos não literais, chamados de metafóricos, metonímicos, implícitos, indiretos, produzidos no instante mesmo da enunciação etc. E, talvez, também o literal (1990, p. 103).

O processo discursivo de denominação Babilônia/Roma acontece em vista da interpretação que o autor do Apocalipse faz acerca das duas grandes cidades que representavam a opressão no mais alto grau. Segundo Mariani (1998) o processo de denominação não está na ordem da língua ou das coisas, mas organiza-se na ordem do discurso, o qual, lembrando mais uma vez, consiste na relação entre o linguístico e o histórico-social, ou entre linguagem e exterioridade. Orlandi (2007b) sublinha que as pessoas vão criando sítios de significância ou regiões discursivas no ato de denominar.

Por outro lado, a Nova Jerusalém não é o castelo de contos de fada no céu, nem um sonho que aguarda nossa morte pessoal ou o fim do mundo. Nem deve a Nova Jerusalém ser simplesmente equiparada às sete *ekklesiai* da Ásia romana ou mesmo com os membros fiéis dessas comunidades. A Nova Jerusalém encontra-se, mais exatamente, onde a comunidade humana rejeita as mentiras e a violência do Império e põe Deus no centro de sua vida compartilhada. O Apocalipse exorta o seu público a sair da Babilônia e habitar a nova Jerusalém.

As descrições de Babilônia e da nova Jerusalém estão estruturadas no clímax do livro. São examinadas separadamente em Ap 17,1-19,10 e Ap 21,9-22,9, respectivamente. Essas passagens foram escritas como unidades paralelas conforme revelam suas frases iniciais e finais quase idênticas. Tal construção literária incentiva o leitor a traçar um contraste dramático entre as duas cidades. Esse contraste é fundamental para a bifurcação apocalíptica que está no centro do Apocalipse.

Orlandi citando Pêcheux pontua que

[...] as palavras não têm um sentido ligado à sua literalidade, o sentido é sempre uma palavra por outra, ele existe nas relações de metáfora (transferência) acontecendo nas formações discursivas que são seu lugar histórico provisório. De tal maneira que, em consequência, toda descrição está exposta ao equívoco da língua: todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro (2005, p.11).

Para a Análise de Discurso, diferentemente da concepção aristotélica²⁶, a metáfora não é um desvio de sentido e nem é concebida como um sentido figurado, em oposição ao sentido literal, ao contrário, a metáfora é um processo enunciativo-discursivo, característico da produção de sentidos na linguagem, é mais um processo de significação.

Desde o início das visões, a “grande Prostituta” é posta em nítido contraste com a “Esposa, a mulher do Cordeiro”. Do mesmo modo que Babilônia é cidade e “prostituta”, também a nova Jerusalém é cidade e “esposa”. De fato, praticamente toda imagem usada para descrever a realidade imperial representada por Babilônia tem imagem contrária que arremeda a realidade representada pela nova Jerusalém.

BABILÔNIA	NOVA JERUSALÉM
<p>A grande Prostituta (Ap 17,1)</p> <p><i>“Um dos Anjos das sete taças veio dizer-me: “Vem! Vou mostrar-te o julgamento da grande Prostituta que está sentada à beira de águas copiosas”.</i></p>	<p>A Esposa (Ap 19,7)</p> <p><i>“Alegremo-nos e exultemos, demos glória a Deus, porque estão para realizar-se as núpcias do Cordeiro, e sua esposa já está pronta”.</i></p>
<p>Sentada à beira de águas copiosas (instável) (Ap 17,1)</p> <p><i>“Um dos Anjos das sete taças veio dizer-me: “Vem! Vou mostrar-te o julgamento da grande Prostituta que está sentada à beira de águas copiosas”.</i></p>	<p>Construída sobre doze alicerces (sólida) (Ap 21,14)</p> <p><i>“A muralha da cidade tem doze alicerces, sobre os quais estão os nomes dos doze Apóstolos do Cordeiro”.</i></p>
<p>Vinho da Prostituição = sangue (Ap 17,2)</p> <p><i>“Os reis da terra se prostituíram com ela, e com o vinho de sua prostituição embriagaram-se os habitantes da terra”.</i></p>	<p>Água da vida (Ap 22,1)</p> <p><i>“Mostrou-me depois um rio de água da vida, brilhante como cristal, que saía do trono de Deus e do Cordeiro”.</i></p>

²⁶ Segundo Aristóteles, a metáfora é “a transposição do nome de uma coisa para outra, transposição do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou de uma espécie para outra, por analogia.” (Poética, XXI, 7, 304).

<p style="text-align: center;">A Besta (Ap 17,3)</p> <p><i>“Ele me transportou então, em espírito, ao deserto, onde vi uma mulher sentada sobre uma Besta escarlate cheia de títulos blasfemos, com sete cabeças e dez chifres”.</i></p>	<p style="text-align: center;">O Cordeiro (Ap 21,9)</p> <p><i>Depois, um dos sete Anjos das sete taças, cheias com as sete últimas pragas veio até mim e disse: “Vem! Vou mostrar-te a esposa, a mulher do Cordeiro!”</i></p>
<p style="text-align: center;">Vestida com púrpura escarlate (Ap 17,4)</p> <p><i>“A mulher estava vestida com púrpura e escarlate, adornada de ouro, pedras preciosas e pérolas; e tinha na mão um cálice de ouro cheio de abominações; são as impurezas da sua prostituição”.</i></p>	<p style="text-align: center;">Vestida com linho puro, resplandecente (Ap 19,8)</p> <p><i>“Concederam-lhe vestir-se com linho puro, resplandecente”.</i></p>
<p style="text-align: center;">Prática de abominações e mentiras (Ap 17,4b)</p> <p><i>“E tinha na mão um cálice de ouro cheio de abominações; são as impurezas da sua prostituição”.</i></p>	<p style="text-align: center;">Nenhuma abominação ou mentira (Ap 21,27)</p> <p><i>“Nela jamais entrará algo de imundo, e nem os que praticam abominação e mentira”.</i></p>
<p style="text-align: center;">Nome de Babilônia sobre a frente (Ap 17,5)</p> <p><i>“Sobre a sua frente estava escrito um nome, um mistério: “Babilônia, a Grande, a mãe das prostitutas e das abominações da terra”.</i></p>	<p style="text-align: center;">Nome de Deus e do Cordeiro nas frentes (Ap 22,4)</p> <p><i>“Verão sua face, e seu nome estará sobre suas frentes”.</i></p>
<p style="text-align: center;">Nomes não escritos no livro (Ap 17,8)</p> <p><i>“A Besta que viste existia, mas não existe mais; está para subir do Abismo, mas caminha para a perdição. Os habitantes da terra, cujos nomes não estão escritos no livro da vida desde a fundação do mundo, ficarão admirados ao ver a Besta, pois ela existia, não existe mais, mas reaparecerá”.</i></p>	<p style="text-align: center;">Nomes inscritos no livro da vida (Ap 21,27)</p> <p><i>“Nela jamais entrará algo de imundo, e nem os que praticam abominação e mentira. Entrarão somente os que estão inscritos no livro do Cordeiro”.</i></p>
<p style="text-align: center;">A Besta destrói Babilônia (Ap 17,16)</p> <p><i>“Os dez chifres que viste e a Besta, contudo, odiarão a Prostituta e a despojarão, deixando-a nua: comerão suas carnes e a entregarão às chamas”.</i></p>	<p style="text-align: center;">O Cordeiro desposa a nova Jerusalém (Ap 21,2)</p> <p><i>“Vi também descer do céu, junto de Deus, a Cidade Santa, uma Jerusalém nova, pronta como esposa que se enfeitou para seu marido”.</i></p>
<p style="text-align: center;">Babilônia reina sobre os reis da terra (Ap 17,18)</p> <p><i>“A mulher que viste, enfim, é a Grande Cidade que está reinando sobre os reis da terra”.</i></p>	<p style="text-align: center;">Os servos de Deus reinam sobre a cidade (Ap 22,5)</p> <p><i>“Já não haverá noite: ninguém mais precisará da luz da lâmpada, nem da luz do sol, porque o Senhor Deus brilhará sobre eles, e eles reinarão pelos séculos dos séculos”.</i></p>
<p style="text-align: center;">A Grande Cidade (Ap 18,16)</p> <p><i>“Ai, ai, ó grande cidade, vestias linho puro, púrpura e escarlate, e te adornavas com ouro, pedras preciosas e pérolas”.</i></p>	<p style="text-align: center;">A Cidade Santa (Ap 21,10)</p> <p><i>“Ele então me arrebatou em espírito sobre um grande e alto monte, e mostrou-me a Cidade Santa, Jerusalém, que descia do céu, de junto de Deus”.</i></p>
<p style="text-align: center;">Caída (Ap 18,2a); lançada (Ap 18,21)</p> <p><i>“Ele então gritou com voz poderosa: “Caiu! Caiu”.</i></p>	<p style="text-align: center;">Descendo do céu (Ap 21,10)</p> <p><i>“Ele então me arrebatou em espírito sobre um grande e alto monte, e mostrou-</i></p>

<i>Babilônia, a Grande”!... “Com tal ímpeto será lançada Babilônia, a grande cidade, e nunca mais será encontrada”.</i>	<i>me a Cidade Santa, Jerusalém, que descia do céu, de junto de Deus”.</i>
<i>Aves e bestas impuras e repelentes (Ap 18,2) “Ele então gritou com voz poderosa: “Caiu! Caiu Babilônia, a Grande! Tornou-se moradia de demônios, abrigo de todo tipo de aves impuras e repelentes”.</i>	<i>Nada imundo (Ap 21,27) “Nela jamais entrará algo de imundo, e nem os que praticam a abominação e mentira”.</i>
<i>Moradia de demônios (Ap 18,2) “Caiu! Caiu Babilônia, a Grande! Tornou-se moradia de demônios, abrigo de todo tipo de espíritos impuros”.</i>	<i>Deus habita nela (Ap 21,3) “Nisto ouvi uma voz forte que, do trono, dizia: “Eis a tenda de Deus com os homens. Ele habitará com eles; ele será o seu povo, e ele, Deus-com-eles, será o seu Deus”.</i>
<i>Nações embriagadas (Ap 18,3a) “Porque ela embriagou as nações com o vinho do furor da sua prostituição”.</i>	<i>As nações são curadas (Ap 22,2) “No meio da praça, de um lado e do outro do rio, há árvores da vida que frutificam doze vezes, dando fruto a cada mês; e suas folhas servem para curar as nações”.</i>
<i>Sai dela (Ap 18,4) “Sai dela, ó meu povo, para que não sejais cúmplices dos seus pecados e atingidos pelas suas pragas”.</i>	<i>Vem ver a Esposa (Ap 21,9) Depois, um dos sete Anjos das sete taças, cheias com as sete últimas pragas veio até mim e disse: “Vem! Vou mostrar-te a esposa, a mulher do Cordeiro!”</i>
<i>A cidade é ruína fumegante eterna (Ap 18,9) “Então os reis da terra, que se prostituíam com ela e compartilhavam seu luxo, chorarão e baterão no peito, ao ver a fumaça do seu incêndio”.</i>	<i>A cidade é um esplêndido jardim eterno (Ap 21,2) Vi também descer do céu, junto de Deus, a Cidade Santa, uma Jerusalém nova, pronta como esposa que se enfeitou para seu marido”.</i>
<i>Choram, lamentam e se enlutam (Ap 18,11) “Os mercadores da terra também choram e se enlutam por sua causa, porque ninguém mais compra suas mercadorias”</i>	<i>Sem lágrima, nem tristeza (Ap 21,4) “Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais”.</i>
<i>A cidade se apropria de produtos das nações (Ap 18,12-13) “Carregamento de ouro, e de prata, pedras preciosas e pérolas, linho e púrpura, seda e escarlata, todo tipo de madeira perfumada, de objetos de marfim... vinho e óleo, flor de farinha e trigo...”</i>	<i>As nações trazem glória e honra à cidade (Ap 21,26) “E lhe trarão a glória e o tesouro das nações”.</i>
<i>Os produtos são mercadorias para o comércio (Ap 18,12-13) “Carregamento de ouro, e de prata, pedras preciosas e pérolas, linho e púrpura, seda e escarlata, todo tipo de madeira perfumada, de objetos de marfim... vinho e óleo, flor de farinha e trigo...”</i>	<i>Os produtos são para o bem comum (Ap 21,21) “As doze portas são doze pérolas: cada uma das portas era feita de uma só pérola. A praça da cidade é de ouro puro como um vidro transparente”.</i>
<i>Os frutos se afastaram (Ap 18,14) “Os frutos pelos quais tua alma anelava afastaram-se para longe de ti; tudo o que é opulência e esplendor está</i>	<i>Fruto a cada mês (Ap 22,2) “No meio da praça, de um lado e do outro do rio, há árvores da vida que</i>

<i>perdido para ti, e nunca, nunca mais será encontrado”.</i>	<i>frutificam doze vezes, dando fruto a cada mês; e suas folhas servem para curar as nações”.</i>
Mar (Ap 18,17) <i>Numa só hora tanta riqueza foi reduzida a nada! Todos os pilotos e navegadores, marinheiros e quantos trabalhavam no mar se mantiveram à distância, e, vendo a fumaça do seu incêndio, gritavam: “Quem era semelhante à grande cidade?”</i>	O mar já não existe (Ap 21,1) <i>Vi então um céu novo e uma nova terra – pois o primeiro céu e a primeira terra se foram, e o mar já não existe”.</i>
Nenhuma luz de lâmpada, portanto trevas (Ap 18,23) <i>“E a luz da lâmpada nunca mais em ti brilhará; e a voz do esposo e da esposa em ti não mais se ouvirá, porque os teus mercadores eram os magnatas da terra, e com tua magia as nações todas foram seduzidas”.</i>	O Cordeiro é a luz (Ap 21,23) <i>“A cidade não precisa do sol ou da lua para a iluminarem, pois a glória de Deus a ilumina, e sua lâmpada é o Cordeiro”.</i>
Não mais haverá casamentos (Ap 18,23) <i>“E a luz da lâmpada nunca mais em ti brilhará; e a voz do esposo e da esposa em ti não mais se ouvirá, porque os teus mercadores eram os magnatas da terra, e com tua magia as nações todas foram seduzidas”.</i>	As núpcias do Cordeiro (Ap 19,7) <i>“Alegremo-nos e exultemos, demos glória a Deus, porque estão para realizar-se as núpcias do Cordeiro, e sua esposa já está pronta”.</i>
Sangue, homicídio (Ap 18,24) <i>“E nela foi encontrado sangue de profetas e santos, e de todos os que foram imolados sobre a terra”.</i>	Vida, cura, nenhuma morte (Ap 21,4) <i>“Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram!”</i>
Nações enganadas e corrompidas (Ap 19,2) <i>“Porque seus julgamentos são verdadeiros e justos. Sim! Ele julgou a grande Prostituta, que corrompeu a terra com a sua prostituição, e nela vingou o sangue dos seus servos”!</i>	As nações caminham na luz (Ap 21,24) <i>“As nações caminharão à sua luz, e os reis da terra trarão a ela sua glória”.</i>
Ira de Deus (Ap 19,15) <i>“Da sua boa boca sai uma espada afiada para com ela ferir as nações. Ele é quem as apascentará com um cetro de ferro. Ele é quem pisa o lagar do vinho do furor da ira de Deus, o Todo-Poderoso”.</i>	Glória de Deus, esplendor (Ap 21,11) <i>“Seu esplendor é como o de uma pedra preciosíssima, uma pedra de jaspe cristalino”.</i>

Na tabela acima, vê-se um jogo de paráfrase com algumas repetições e deslocamentos de sentido. Segundo Orlandi

podemos dizer que a produção da linguagem se faz na articulação de dois grandes processos: *o parafrástico* e *o polissêmico*. Isto é, de um lado, há um retorno constante a um mesmo dizer sedimentado – a paráfrase – e, de outro, há no texto uma tensão que aponta para o rompimento... a polissemia é essa força na linguagem que desloca o mesmo, o garantido, o sedimentado (2009a, p. 26).

Há um confronto simbólico e político entre Babilônia e Jerusalém com dizeres cristalizados que fazem derivar os sentidos que evocam uma memória discursiva que põe em jogo o mesmo e o diferente. Há sedimentação e deslocamentos que produzem sentidos e

constroem outras imagens. Os dizeres que se assemelham, mas também se diferenciam: há derivas, repetições e deslocamentos.

4.2 Babilônia

A linguagem e as imagens usadas para retratar Babilônia recorrem excessivamente às passagens proféticas das Escrituras hebraicas. Estas denunciam a tirania política e econômica das superpotências e das poderosas cidades-estados do Antigo Oriente e anunciam seu julgamento. Ao fazer a ligação entre essas entidades que havia muito desaparecidas e a situação contemporânea da Ásia romana, o Apocalipse faz arrojada afirmação que, apesar da força aparente do Império Romano, seu poder não é o que parece. Roma é retratada como uma fusão de todas as entidades imperiais do passado. Entretanto, como todos aqueles antigos impérios que estavam em conflito com Deus e o povo de Deus, Roma também se revela caída.

Depois de uma olhada na maneira como Babilônia expõe a atitude bíblica para com as cidades, examinar-se-á o caráter dos pecados de Babilônia: prostituição, homicídio, exploração econômica e arrogância. Também analisar-se-á Babilônia pelas lentes das listas de vícios que entremeiam a visão da nova Jerusalém, antes de tratar da ordem para “sair” de “Babilônia, a Grande Cidade.”

4.3 Babilônia como Cidade

No último quarto do século I, Roma era com frequência citada como “Babilônia”, em círculos judaicos e cristãos. A associação de Roma com Babilônia era possível porque, como o antigo Império de Babilônia, Roma tomou e destruiu Jerusalém e o Templo. Na imaginação popular judaica e cristã, Babilônia existia como o potencial imperial por excelência. A imagem de Babilônia como super império foi cultivada nos escritos proféticos em especial nos de Isaías, Jeremias e Ezequiel. Sua crítica da Babilônia imperial foi apropriada pelo Apocalipse e usada contra o Império da época de João. No século I, “Babilônia” não se referia a uma cidade-estado ou a um império havia muito caído, mas era um arquétipo vivo da propensão da capacidade humana para organizar uma civilização em oposição a Deus. Ao

invocar a grande cidade arquetípica, o Apocalipse fez uma alegação incisiva e de longo alcance: Roma era a concretização atual de Babilônia.

4.4 Babilônia como Prostituta

O Apocalipse vê metaforicamente Babilônia como “prostituta” (em grego *porne*), (Ap 17,1.5.15.16; 19,2). O sentido das palavras deriva de sua história, como também o sentido de um enunciado depende da formação discursiva à qual ele pertence.

Sempre sob as palavras, “outras palavras são ditas: é a estrutura material da língua que permite que, na linearidade de uma cadeia, se faça escutar a polifonia não intencional de todo discurso, através da qual a análise pode tentar recuperar os indícios da “pontuação do inconsciente.” (AUTHIER, 1990, p. 28).

A imagem de “prostituição” subentende infidelidade ao parceiro de aliança – isto é, Yahweh. Também sugere a causa de tal infidelidade: a sedução. Em geral, as pessoas não entram de modo racional e deliberado em uma situação de maldade; são, antes seduzidas para entrar nela. Por que o Império consegue recrutar tantos para o seu serviço? Por que tantas pessoas de boa fé o aplaudem e dão a vida por ele? Por que os que estão dispostos a buscar a paz e a justiça sempre parecem ser tão poucos? A resposta está no caráter sedutor de Babilônia.

Como metáfora bíblica, a “prostituição” tem uma longa história. A tradição hebraica via a “prostituição” como tudo que se afastasse da fidelidade a Iahweh; fidelidade essa que incluía a construção da ordem humana de igualdade social e econômica de Iahweh. Adorar ídolos, fazer tratados políticos e se dedicar ao comércio explorador eram considerados afastamento do culto a Iahweh.

No livro do Êxodo, quando o povo de Israel entra na terra de Canaã, Iahweh adverte seu líder:

Não faças aliança com os moradores da terra. Não suceda que, em se prostituindo com os deuses deles e lhes sacrificando, alguém te convide e comas dos seus sacrifícios, e tomes mulheres das suas filhas para os teus filhos, prostituindo-se com seus deuses, façam com que também os teus filhos se prostituam com os seus deuses. (BÍBLIA. A.T. Ex 34,15-16).

Não que o povo de Israel fosse obcecado pela ética sexual. A metáfora de “prostituição” representava a traição da mensagem radical de Iahweh e a adoção das práticas

do povo que vivia em torno de Israel. Aqui, a ênfase está na idolatria como ato de prostituição. A idolatria não envolvia simplesmente cair para adorar esta estátua ou aquela árvore. A questão era, mais exatamente, que ao fazer uma aliança com os outros habitantes da terra, o povo de Israel adotaria o culto e a cultura que eram contrários a sua aliança com Iahweh.

O conceito de metáfora como transferência, tal como proposta por Pêcheux (2006) e Orlandi (1996), é de suma importância, pois pode evocar imagens e conceitos inscritos na memória discursiva e remetê-las na forma de discursos transversos (PÊCHEUX, 1997a) ao interdiscurso. Orlandi (1996, p. 44) retomando Lacan define a metáfora “como a tomada de uma palavra por outra. Na análise de discurso, ela significa basicamente ‘transferência’, o modo como as palavras significam”.

A palavra prostituição também representava a infidelidade na esfera das relações estrangeiras. Tal termo evoca múltiplos sentidos e também os silencia. Para Orlandi (2009b) o funcionamento da linguagem se fundamenta na dialética entre processos parafrásticos e polissêmicos. A polissemia é a possibilidade de múltiplos sentidos para uma mesma enunciação que fundamenta a atividade do dizer, está relacionada à criatividade que instaura o diferente na linguagem, na medida em que o uso pode romper com o processo de produção dominante de sentidos e, na tensão da relação com o contexto histórico-social, pode criar novas formas, novos sentidos, a multiplicidade de sentidos.

Os profetas declararam que, quando Israel fez alianças com regimes vizinhos, o povo de Deus se prostituía. Israel era pequeno e não tinha os recursos dos vizinhos. Ao entrar em alianças estratégicas com eles, Israel tinha esperança de evitar invasões e comprar segurança. Contudo, no capítulo 16 do livro de Ezequiel, o profeta descreve a história israelita de alianças imperiais como vida de prostituição. Esse capítulo é paródia ultrajante das alianças de Israel, com o emprego de metáforas sexualmente provocantes. Por exemplo:

Tu te prostituíste com os egípcios, teus vizinhos corpulentos, multiplicando as tuas prostituições para me encheres de mágoa... por não te teres saciado, te prostituíste com os assírios. Sim, te prostituíste com eles, mas nem assim te saciaste; multiplicaste as tuas prostituições com os caldeus, com a terra dos mercadores, mas nem assim ficaste saciada. (BÍBLIA. A.T. Ez 16,26.28-29).

A tentação constante para Israel, o povo chamado a ser fiel somente a Iahweh, era buscar acomodação com os impérios que o rodeavam, até mesmo com a própria Roma (BÍBLIA. A.T 1Mc 8). O Apocalipse toma essa crítica havia muito existente da transigência com o Império e a aplica às *ekklésiai* da Ásia em seu relacionamento com Roma.

Os profetas hebreus também condenaram a economia do Império como “prostituição”. Isaías zomba da cidade-estado de Tiro, que era a “economia de Tigre” da antiga Palestina, com estas palavras: “Acontecerá a Tiro como na canção da prostituta: Toma uma cítara, perambula pela cidade, prostituta esquecida...” “Ela voltará ao seu ofício de prostituta e se prostituirá com todos os reinos existentes sobre a face da terra.” (BÍBLIA. A.T Is 23,15.16.17).

A palavra hebraica *zanâ*, traduzida como “prostituta” em Is 23,17 acima, foi, por sua vez, traduzida na Septuaginta pelo grego *estai emporion*, “ser um mercado”. Destarte, ao fazer arranjos mercantis pela região, Tiro fez de si mesma uma prostituta “com todos os reinos existentes sobre a face da terra”. Ao negociar com Tiro, o povo de Israel se dedicava a esse comércio “obsceno”.

O Apocalipse recorre à tradição hebraica que usou a fidelidade e a infidelidade sexuais como metáfora para a fidelidade aos caminhos de Iahweh *versus* a fidelidade às estruturas imperiais concorrentes da época. No mundo bíblico, onde as imagens sexuais eram usadas para falar de poder e lealdade, a descrição do poder imperial romano como “grande Prostituta” era potente e também provocativa. Na tradição profética, a palavra “prostituição” era aplicada a várias cidades: a Jerusalém (BÍBLIA. A.T Is 1,21), a Nínive (BÍBLIA. A.T Na 3,4) e a Tiro (BÍBLIA. A.T Is 23,17). Jerusalém na época do profeta Isaías se tornara infiel ao seu Deus: “Como se transformou em prostituta, a cidade fiel? Sião, onde prevalecia o direito, onde habitava a justiça, mas agora, povoada de assassinos”. Nínive era denunciada porque escravizava as nações por sua libertinagem: “Por causa das inúmeras prostituições da prostituta formosa, hábil feiticeira, que subjugava as nações por sua devassidão e os povos por suas feitiçarias.” (BÍBLIA. A.T Na 3,4). Tiro era criticada porque “voltará ao seu ofício de prostituta e se prostituirá com todos os reinos existentes sobre a face da terra”.

Os textos supracitados ajudam a entender o sentido de prostituição como infidelidade e corrupção para o povo hebreu na tradição profética. Mas o sentido maior do termo prostituição aparece como poder econômico que atrai e arrasta as pessoas às instituições a que entrem no jogo com a finalidade de conseguir prosperidade e segurança material. João não se refere à perversão sexual, mas a corrupção generalizada a tornar absoluto o poder que se transforma em idolatria (não na idolatria religiosa como tal, pois são nações pagãs). Corroborando a denúncia do poder econômico, do luxo e da riqueza da prostituta descreve-se que “está vestida de púrpura e escarlata, resplandecia de ouro, pedras preciosas e pérolas” (v.4). Ostentação, luxo e riqueza, tudo isso está por trás da mulher-cidade.

Ao longo de todo o capítulo 17 do Apocalipse, João tem uma visão na qual o Império Romano é apresentado como uma prostituta. Nesse capítulo João visa explicar o “mistério de Babilônia”. João imagina Babilônia, a “prostituta” apocalíptica, como “sentada sobre uma Besta escarlate cheia de títulos blasfemos” (BÍBLIA. A.T Ap 17,3). Trata-se de duas realidades distintas, a Besta e a Prostituta, embora unidas entre si por uma obscena e monstruosa intimidade. A Besta que serve de base para a prostituta é retomada do capítulo 12 e da Besta do mar do capítulo 13, ou seja, ela é, ao mesmo tempo Satanás (dragão) e uma das suas manifestações históricas descritas no capítulo 13, a Besta do mar, ou seja, o poder político, o Império Romano. A descrição que João faz de Roma sentada sobre uma Besta é paródia do culto popular que Roma incorporara a seu mito de legitimação divina.

O capítulo 17 do Apocalipse é fundamental para a explicação do mistério da Grande Prostituta e da Besta, e a compreensão dele afetará a interpretação do restante do livro. João descreve a vinda do julgamento de Deus sobre o sistema religioso que escravizava a pessoa humana. A mulher é apresentada como uma grande cidade: "A mulher que viste, enfim, é a Grande Cidade que está reinando sobre os reis da terra." (BÍBLIA. N.T. Ap 17,18). Ela representa o sistema opressor diante do qual muitos reis, ditadores e nações se curvaram ao longo da história; simbolicamente é representada pela idolátrica religião babilônica. Assim, é compreensível que essa mulher prostituta, ou seja, o sistema religioso, seja referida como uma cidade. Quando usada simbolicamente, a mulher é sempre destinada ao longo das Escrituras a significar um movimento espiritual ou religioso. A mulher fiel, é "a esposa de Iahweh" ou "a noiva de Cristo". A mulher infiel é tratada como "uma prostituta", que representa o sistema religioso da idolatria. A mulher montada na Besta recebe sua autoridade da própria Besta. Muito sugestiva essa imagem que demonstra como a religiosa Babilônia e o governo da Babilônia estão tão entrelaçados que são apresentados juntos: um montado sobre o outro! O sistema governamental de Babilônia será destruído no final, quando política e comercialmente, Babilônia for destruída (Ap 18).

A visão da mulher é descrita em dez detalhes:

- A grande prostituta (v.1)
- Sentada à beira de águas copiosas (v.1)
- Os reis da terra se prostituíram com ela (v. 2)
- Os habitantes da terra foram intoxicados com o vinho da sua prostituição (v. 2)
- Uma mulher sentada sobre uma besta escarlate (v. 3)
- Vestida com púrpura e escarlate (v.4)

- Adornada com ouro, pedras preciosas e pérolas (v.4)
- Ela segurava um cálice de ouro na mão, cheio de abominações e das impurezas da sua prostituição (v.4)
- Sobre sua fronte estava misteriosamente escrito: Babilônia, a Grande, a mãe das prostitutas e das abominações da Terra (v.5).
- A mulher estava embriagada com o sangue dos santos, e com o sangue das testemunhas de Jesus (6).

Esses elementos acima citados silenciam e revelam sentidos. A mulher não é meramente uma mulher, remete-nos a uma outra coisa.

João é transportado pelo anjo ao deserto. A visão é descrita a partir dos versículos de 3 a 6. O restante dos versículos (7-18) relata a explicação que o Anjo deu ao João: “O Anjo, porém, me disse: “Por que estás admirado? Eu te explicarei o mistério da mulher e da Besta com sete cabeças e dez chifres que a carrega” (BÍBLIA. N.T. Ap, 17,7). Há um paralelismo evidente entre esta visão de Roma-Babilônia como prostituta e a visão de Jerusalém como Esposa do Cordeiro (Ap 21,9-27).

4.5 Estrutura do Capítulo 17

vv. 1-2	João é convidado para ver a grande Prostituta
vv. 3-6	Visão da Cidade-Prostituta sentada em cima da Besta
v. 7	Um anjo diz que explicará o mistério da Cidade-Prostituta
v. 8	Explicação do simbolismo da Besta
vv. 9-11	Explicação do simbolismo das sete cabeças
vv. 12-14	Explicação do simbolismo dos dez chifres
vv. 15-18	Explicação do destino da Cidade-Prostituta

Roma é descrita pela primeira vez como Cidade-Prostituta *sentada à beira de águas copiosas* (Ap 17,1). Essa imagem é tirada do livro do profeta Jeremias (BÍBLIA. A.T. Jr 51,13): “Tu (Babilônia) que habitas as margens das grandes águas, tu, rica de tesouros, teu fim chegou à medida de tuas rapinas”. A imagem é interpretada no versículo 15: “As águas

que viste onde a Prostituta está sentada são povos e multidões, nações e línguas.” (BÍBLIA. N.T. Ap 17,15).

Resumidamente, João descreve o poderio do Império: “Os reis da terra prostituíram-se com ela (Roma), e com o vinho de sua prostituição embriagaram-se os habitantes da terra.” (BÍBLIA. N.T. Ap 17,2). O escopo principal da visão é demonstrar como o poderio mundial romano será julgado: “Vem, vou mostrar-te o julgamento da grande Prostituta.” (BÍBLIA. N.T. Ap 17,1). A prostituta manteve relações com “os reis da terra” e os “habitantes da terra”. Os “reis da terra” eram os membros poderosos da sociedade que davam sua fidelidade a Babilônia. Mas segundo Bauckham (1991, p. 80), no contexto da Roma do século I, esse

termo aplicava-se não apenas a reis clientes que punham seus reinos sob a proteção do império romano, mas, de modo mais geral, às classes governantes locais que, no império todo, Roma cooptava para partilhar de seu governo... a aristocracia local que se sentava nos conselhos das cidades. A autoridade romana servia para fortalecer a posição dominante dessas pessoas na sociedade (1991, p. 80).

Por outro lado “os habitantes da terra” são a massa da população que, com boa ou má vontade, punha sua fé na Babilônia. No mundo da Ásia romana, “os habitantes da terra” incluíam homens livres e escravos, ricos e pobres, gente da cidade e camponeses (BÍBLIA. N.T. Ap 6,15; 13,16; 19,18). Muitos estudiosos consideram que a prostituta representa o espírito comercial e imoral de Roma, e não a própria cidade no sentido literal.

João tem a visão de “uma mulher sentada sobre uma Besta escarlate cheia de títulos blasfemos, com sete cabeças e dez chifres.” Ela está sentada sobre um ser monstruoso, com sete cabeças e dez, chifres, isto é, semelhante ao Dragão do capítulo 12 e à Besta do mar do capítulo 13. Essa passagem se tornou uma das mais famosas e comentadas ao longo da história. Segundo Corsini:

durante as lutas religiosas internas que agitaram o cristianismo na antiguidade (donatismo africano dos séculos IV e V), na Idade Média (joaquinistas, *fraticelli*, espiritualistas etc.) e ao longo da Reforma Protestante, essa inquietante figura feminina foi identificada por parte dos contestadores e dos rebeldes, com a Igreja oficial, sobretudo com a católica romana. Mais recentemente, a interpretação do *Apocalipse* inspirada no método histórico-filológico vê quase unanimemente na grande prostituta-Babilônia a Roma Imperial. Hoje, em todos os níveis, tal identificação é aceita como óbvia pelos intérpretes (1984, p. 316).

Como a cidade de Jerusalém (BÍBLIA. N.T. Ap 21,9), Babilônia é personificada por mulher. É Roma idólatra que após a aparição majestosa será condenada. A Besta tornou-se o trono para dar sustento a Roma. Num primeiro momento, a cidade-mulher é apresentada ostentando poder, riqueza e luxo (púrpura, escarlate, ouro pedras preciosas e pérolas). E por outro lado, Roma, a Grande Babilônia, “tinha na mão um cálice de ouro cheio de

abominações; são as impurezas de sua prostituição” (v. 4). A referência ao cálice remete ao profeta Jeremias: “Babilônia era uma taça na mão do Senhor! Ela embriagava a terra. As nações têm bebido de seu vinho; por isso estão delirando”. É a “mãe das prostitutas e das abominações da terra” (v.5). Uma alusão às perseguições se evidencia quando o autor narra que “a mulher estava embriagada com o sangue dos santos e com o sangue das testemunhas de Jesus (v. 6). Refere-se a Roma, a Capital do Império, cuja política oprimia e perseguia os cristãos no tempo do Imperador Domiciano. Muitos mártires derramaram seu sangue!

A palavra Besta revela e esconde vários sentidos: a mulher que a cavalga se julga poderosa, mas corre para perdição. O silêncio para a AD não se refere ao implícito, ao não-dito. Orlandi pontua

o conceito de silêncio, em nossa perspectiva, recobre uma região teoricamente diferente do implícito. O implícito é o não-dito que se define em relação ao dizer. O silêncio ao contrário, não o não-dito que sustenta o dizer mas é aquilo que é apagado, colocado de lado, excluído (2007a, p. 102).

No capítulo 13 do livro Apocalipse Roma é descrita como uma Besta: “Vi então uma *Besta* que subia do mar. Tinha dez chifres e sete cabeças; sobre os chifres havia dez diademas, e sobre as cabeças um nome blasfemo.” (BÍBLIA. N.T Ap 13,1). No entanto, no capítulo 17, a Besta se tornou o trono sobre o qual a mulher (Roma) está sentada. Sobre a fonte da mulher há um epíteto que João chama de “mistério”: “Babilônia, a Grande, a mãe das prostitutas e das abominações da terra.” Essa designação esconde e revela a identidade da Cidade-Prostituta. Segundo Arens e Mateo, a escolha

pelo nome “Babilônia” para referir-se a Roma (1Pd 5,13) se deve ao fato de que outrora havia sido a grande cidade pagã que invadiu militar e culturalmente Judá, geograficamente rodeada de rios e canais, famosa por sua pompa e seu luxo, produto de seu império econômico. Sua memória ficou indelevelmente presente. Nada de estranho que para os cristãos Roma fosse vista como uma nova Babilônia, como Domiciano foi visto como um novo Nero (2004, p. 236).

João apresenta a Besta da seguinte maneira: “A Besta que viste existia, mas não existe mais; está para subir do Abismo, mas caminha para a perdição.” (BÍBLIA. N.T. Ap 17,8). Literalmente, “Era – Não é – Reaparecerá”. Essa definição refere-se a dois pontos:

- 1) A Besta é o oposto de Deus, cujo nome é Era-É-Vem. Percebe-se que o Imperador tem a petulância de autodivinizar-se;
- 2) Refere-se também à lenda de Nero. Segundo Mesters e Orofino:

na época de Domiciano, por duas vezes, um falso Nero tentou tomar, em 81 e 88, com o apoio dos partos. Daí nasceu a lenda, muito divulgada inclusive nos

ambientes judeu-cristãos, segundo a qual Nero, morto em 68, devia voltar novamente ao poder (2003, p. 301).

As sete cabeças apontam para as sete colinas de Roma. A cidade de Roma foi fundada em 753 sobre uma das Sete Colinas: Capitólio, Quirinal, Viminal, Esquilino, Célio, Aventino e Palatino. Pode-se deduzir que a Mulher parece ser a Cidade de Roma. João adverte

aqui é necessário a inteligência que tem discernimento: as sete cabeças são sete montes sobre os quais a mulher está sentada. São também sete reis, dos quais cinco já caíram, um existe e o outro ainda não veio, mas quando vier deverá permanecer por pouco tempo. A Besta que existia e não existe mais é ela própria o oitavo e também um dos sete, mas caminha para a perdição.” (BÍBLIA, N.T. Ap 17,8).

Há uma chave importante de leitura nesses versículos. Eis os sete reis do Império, a partir de Augusto:

1º. Augusto (31-14)

2º. Tibério (14-37)

3º. Calígula (37-41)

4º. Cláudio (41-54)

5º. Nero (54-68)

6º. Vespasiano (69-79)

7º. Tito (79-81)

8º. Domiciano (81-96)

O anjo afirma: “São sete reis, dos quais cinco já caíram, um existe, e outro ainda não veio. Os cinco imperadores até Nero morreram, ou seja, “já caíram”. O sexto, Vespasiano, é “um que existe”. Falta o sétimo, Tito, que deverá “permanecer por pouco tempo”, apenas dois anos. Segundo o anjo, o oitavo é retratado assim: “A Besta que existia e não existe, é ela própria o oitavo e também um dos sete”. Trata-se de Domiciano, que muitos acreditavam ser o Nero que voltou. Por isso que é compreensível a expressão: “este oitavo também é um dos sete, ou seja, Nero, o quinto na ordem, aquele que *existia e não existe* e agora acabou de voltar! Domiciano é como se fosse a encarnação de Nero. Ele posiciona-se como um deus, no entanto, “caminha para a perdição”.

Os dez chifres referem-se aos dez reis, não do Império Romano, mas de outros povos que por um pouco de tempo, “uma hora apenas”, juntar-se-ão ao Império Romano para lutar contra o Cordeiro, porém, serão derrotados. Segundo o autor do Apocalipse, o Senhor é o Cordeiro: “Farão guerra contra o Cordeiro, mas o Cordeiro os vencerá, porque ele é *Senhor*

dos senhores e Rei dos reis, e com ele vencerão também os chamados, os escolhidos, os fiéis”. O Senhor não é o Imperador. O Senhor se manifesta na fragilidade do Cordeiro que foi imolado.

A mulher é apresentada como a personificação de Roma. É assim que o Anjo a descreve: “A mulher que viste, enfim, é a Grande Cidade que está reinando sobre os reis da terra.” (BÍBLIA. N.T. Ap 17,18). João atinge o ponto principal da sua obra: a destruição do domínio universal de Roma. “As águas que viste onde a Prostituta está sentada são povos e multidões, nações e línguas.” Roma tem os povos e os reis sob o seu domínio. No entanto, os vassallos têm ódio à cidade Prostituta e se levantam contra ela para destruí-la. A Besta que antes sustentava a Prostituta se une aos reis para despojar Roma: “[...] odiarão a Prostituta e a despojarão.”

Roma usava seu poder sedutor no intuito de atrair membros das *ekklisiai* da Ásia para a acomodação com o Império. Ao confiarem nos mitos imperiais, os povos desiguais do Império recebiam a visão de um mundo unificado e seguro. Ao se dedicarem ao comércio imperial, era-lhes oferecido um pouco de prosperidade. Ao participarem dos cultos imperiais e locais, um estilo de vida de inclusão social e celebração ficava à sua disposição. Ao entrarem na vida da cidade, era possível terem um sentimento de orgulho e realização. Esses eram alguns dos relacionamentos sedutores oferecidos ao povo do Império. Aos que tinham uma perspectiva “terrena”, essas atrações eram o apogeu de cultura e realização. Contudo, para o “céu”, elas eram meras bugigangas de uma prostituta esperta.

Na narrativa bíblica, o primeiro homicida – Caim – construiu a primeira cidade. O homicídio sempre foi um aspecto da centralização humana de poder, da qual Babilônia é a mais potente metáfora bíblica. Em Babilônia, a violência tem significado sagrado, que está claro na visão de Babilônia, a prostituta, embriagada com o sangue dos santos e das testemunhas de Jesus (BÍBLIA. N.T. Ap 17,6). Essa visão gira em torno da imagem do cálice. Assim ela se desenrola:

- Os “reis da terra” se prostituíram com Babilônia (Ap 17,2a).
- Os “habitantes da terra” “embriagaram-se com o vinho da sua prostituição” (Ap 17,2b).
- A mulher “tinha na mão um cálice de ouro cheio de abominações; são as impurezas da sua prostituição (Ap 17,4).
- A mulher “estava embriagada com o sangue dos santos e com o sangue das testemunhas de Jesus (Ap 17,6).

Os líderes se prostituem com Babilônia, que embriaga o povo. Contudo, o que causa essa embriaguez? Subentende-se que o povo se embriaga com o conteúdo do “cálice de ouro” que está na mão de Babilônia. Em geral, imagens de deuses e deusas com um cálice em uma das mãos e com a outra mão erguida descrevem uma postura de bênção. Além disso, na Septuaginta²⁷, a mesma palavra grega para “cálice” (poterion) era usada normalmente para simbolizar a aceitação ou rejeição do controle divino sobre o destino da pessoa. Esse era o sentido do cálice eucarístico, ritual cristão muito primitivo (BÍBLIA. N.T.1Cor 10,16). Aqui, no entanto a metáfora está invertida. Em vez de segurar um cálice de bênção, Babilônia segura um cálice cheio de abominações e impurezas. Esse cálice é partilhado entre os “habitantes da terra” (Ap 17,2b) e a própria Babilônia. A última estava embriagada com o sangue dos seguidores de Jesus executados. Entre as abominações e impurezas contidas no cálice de ouro, estava o sangue das vítimas de Babilônia. Essa imagem de Babilônia segurando o cálice de sangue é forte acusação contra o Império. Indica, de maneira descritiva e sombria, que o Império abençoa seu povo com o sangue de suas vítimas; aqueles que são leais ao Império compartilham esse cálice como sinal de que aceitam o controle do próprio Império sobre suas vidas.

Essa é também uma imagem de *encantamento*. O povo do Império está tipicamente encantado pelo papel crucial que a violência desempenha para o Império Romano. O Império se dedica à matança como rotina, mas alega ser ator benigno no mundo. Essas não são declarações contraditórias. Ao contrário, porque se dedica ao homicídio de forma rotineira, o Império precisa se proclamar benigno. Tal é o significado da *Pax Romana*, da *Pax Britannica* e da *Pax Americana*. Exatamente como as armas de alta tecnologia que o Pentágono usou na Guerra do Golfo persa cativaram tantos, as celebrações de “vitória” de Roma cativavam a população do Império.

Para o nosso propósito, é útil entender a violência em duas de suas dimensões: a violência como ameaça para manter o povo quieto e o uso real de violência contra qualquer ameaça percebida. A visão de Babilônia como Prostituta sugere que Babilônia costuma ter sucesso em conquistar a fidelidade das pessoas cooptando-as. Mas quando a cooptação fracassa, começa a coerção. O Império Romano empregava várias formas de execução tanto como meio de eliminar os que pareciam ameaçá-lo, quanto como ameaças para manter as

²⁷ Septuaginta é o nome da versão da Bíblia hebraica para o grego koiné, traduzida em etapas entre o terceiro e o primeiro século a.C., em Alexandria.

peças na linha. Era por isso que as crucificações em massa ocorriam em vias públicas e no topo de colinas e que se jogavam pessoas para animais selvagens nas arenas. O simples fato de execuções públicas acontecerem já era eficiente meio de intimidação de muitos que estavam insatisfeitos com Roma. Onde fracassavam a sedução e as ameaças de força, seguia-se inevitavelmente o uso da violência.

O Apocalipse retrata Babilônia claramente como um lugar onde o homicídio é um método de controle social: e nela foi encontrado sangue de profetas e santos, e de todos os que foram imolados sobre a terra (BÍBLIA. N.T Ap 18,24).

As Bestas agiam da mesma maneira. Primeiro a Besta “da terra” tenta seduzir os “habitantes da terra” para que adorem a Besta do Mar (BÍBLIA. N.T Ap 13,11). Se isso não desse certo, a Besta teria poder para matar os que não queriam adorar (BÍBLIA. N.T Ap 13,15). Estes versículos repercutem a lamentação de Jesus pela cidade histórica de Jerusalém, que Ele considerava responsável pelo sangue de “profetas, sábios e escribas”: “Por isso vos envio profetas, sábios e escribas. A uns matareis e crucificareis em vossas sinagogas e perseguireis de cidade em cidade. E assim cairá sobre vós todo o sangue dos justos derramado sobre a terra, desde o sangue do inocente Abel até o sangue de Zacarias.” (BÍBLIA. N.T Mt 23,34-35) ou de “profetas e apóstolos”:

eis porque a sabedoria de Deus disse: Eu lhes enviarei profetas e apóstolos; eles matarão e perseguirão a alguns deles, a fim de que se peçam contas a esta geração do sangue de todos os profetas que foi derramado desde a criação do mundo, do sangue de Abel até o sangue de Zacarias, que pereceu entre o altar e o Santuário. Sim, digo-vos, serão pedidas contas a esta geração! (BÍBLIA. N.T Lc 11,49-51).

Mas, enquanto o Jesus mateano (de Mateus) condenou Jerusalém por derramar o sangue “dos justos derramado sobre a terra” (BÍBLIA. N.T Mt 23,35), o Apocalipse amplia a crítica para fazer a cidade responsável pelo sangue “de todos os que foram imolados sobre a terra”. (BÍBLIA. N.T Ap 18,24).

É em Babilônia que as pessoas são mortas por causa da ordem sociopolítica, não apenas por serem cristãs. João percebeu que Babilônia matava a sede com o sangue dos que se opunham a ela. Isso estava de acordo com o discernimento de que a violência – contra inimigos externos e internos – era a chave do poder romano.

4.6 Babilônia como explorador econômico

Outra característica de Babilônia é seu apego à riqueza. Vezes sem conta Babilônia é considerada extremamente rica. João considera Babilônia prostituta com adornos de opulência: “A mulher estava vestida com púrpura e escarlate, adornada de ouro, pedras preciosas e pérolas; e tinha na mão um cálice de ouro.” (BÍBLIA. N.T Ap 17,4).

Esses itens só estavam disponíveis para a elite da sociedade romana. Esses mesmos bens são relacionados como mercadorias importadas por Babilônia: “Ai, ai, ó grande cidade, vestias linha puro, púrpura e escarlate, e te adornavas com ouro, pedras preciosas e pérolas.” (BÍBLIA. N.T Ap 18,16).

4.7 O Capítulo 18 do Livro do Apocalipse

O capítulo 18 do livro do Apocalipse contém uma descrição concentrada da afluência de Babilônia que se transformou em nada com a queda da citada cidade. Os que tinham recebido benefícios da cidade – os reis, os mercadores e os navegadores – lamentam a perda dela. O capítulo 18 é um pastiche das escrituras hebraicas, em especiais das que criticam a arrogância e a exploração econômica de Tiro e Babilônia.

4.8 Ressonâncias da Escritura Hebraica em Apocalipse 18

APOCALIPSE 18	ESCRITURAS HEBRAICAS
“Caiu! Caiu Babilônia, a Grande!” (18,2)	Is 21,9: Pois bem, o que vem vindo são homens em caravanas e cavaleiros aos pares.” Ele acrescentou: “Caiu, caiu Babilônia! E todas as imagens dos seus deuses eles as despedaçou no chão!”
É abrigo de demônios e aves impuras (18,2)	Is 13,21-22: Antes, ali farão o seu pouso os animais do deserto, e as suas casas ficarão cheias de bufos; ali habitarão as avestruzes, os bodes ali dançarão. As hienas uivarão nas suas torres, os chacais, nos seus palácios suntuosos. Com efeito, o seu tempo está

	próximo: e seus dias não serão prorrogados.
Todas as nações bebem seu vinho (18,3)	Jr 51,7: Babilônia era taça de ouro na mão de Iahweh: ela embriagava a terra inteira; de seu vinho bebiam nações, por isso se tornaram loucas.
“Saí dela” (18,4)	Is 48,20: Saí da Babilônia, fugi do meio dos caldeus, com voz de júbilo anunciai, proclamai isto, espalhai-o até os confins da terra. Dizei: Iahweh redimiu seu servo Jacó.
Seus pecados se amontoam até o céu (18,5)	Gn 11,4: Disseram: “Vinde! Construamos uma cidade e uma torre cujo ápice penetre os céus! Façamo-nos um nome e não sejamos dispersos sobre toda a terra!”
“Pagai-lhe o dobro, conforme suas obras” (18,6)	Is 40,2: Falai ao coração de Jerusalém e dizei-lhe em alta voz que seu serviço será cumprido, que sua iniquidade foi expiada, que ela recebeu da mão de Iahweh paga dobrada por todos os seus pecados.
“Estou sentada como rainha, não sou viúva e nunca experimentei luto (18,7)	Is 47,8: Ouve isto, agora, ó voluptuosa! Tu que te sentas despreocupada e dizes no teu coração: “Eu sou, e fora de mim não há nada! Não me tornarei viúva, nem ficarei desfilhada!”
O desastre virá num só dia (18,8)	Is 47,9: Pois bem, justamente estas duas desgraças te sobrevirão, de repente em um só dia. Sim, desfilamento e viuvez te sobrevirão repentinamente, apesar dos teus inúmeros sortilégios, apesar do poder dos teus encantamentos.
Os reis da terra (18,9)	Ez 27,33: Com as mercadorias trazidas dos mares saciavas muitos povos; com as tuas riquezas, as tuas mercadorias e os teus produtos enriqueceste os reis da terra.
Eles se postarão à distância por medo (18,10)	Ez 27,35: Todos os habitantes das costas e ilhas ficaram apavorados por causa de ti. Seus reis ficaram de cabelos arrepiados, com o rosto confuso.
Os mercadores da terra vão chorar (18,11)	Ez 27,36: Os que se dedicam ao comércio entre os povos te esconjuram: tu te tornaste um objeto de pavor, nunca mais voltarás a existir, para sempre.
Lista de carregamento (18,12-13)	1Rs 10,21: Todas as taças que o rei Salomão usava para beber eram de ouro e toda a baixela da Casa da Floresta do Líbano era de ouro puro; nada era de prata, porque da prata não se fazia caso nenhum no tempo de Salomão.
Tudo o que tens pereceu (18,4)	Ez 26,12: Saquearão tua riqueza e despojarão tuas mercadorias; porão por terra teus muros, demolirão tuas casas luxuosas e atirarão à

	agua tuas pedras, tua madeira e tua caliça.
Navegadores e marinheiros se mantiveram à distância (18,17)	Ez 27,29: Então descerão dos seus navios todos os que manejam o remo. Os marinheiros, todos os homens do mar, ficarão em terra.
Quem era semelhante à grande cidade?" (18,18)	Ez 27,32: Por ti levantarão lamento, sim, lamentar-te-ão, dizendo: “Quem era semelhante a Tiro no meio do mar?”
E atiram pó sobre a cabeça (18,19)	Ez 27,30: Farão ouvir a sua voz a respeito de ti, e clamarão amargamente. Lançarão pó sobre as suas cabeças e se revolverão na cinza.
Uma grande pedra de moinho atirada ao mar (18,21)	Jr 51, 63-64: Logo que acabares de ler esse livro, atarás a ele uma pedra e o lançarás no meio de Eufrates, dizendo: ‘Assim afunde Babilônia e não se levante mais, por causa da desgraça que eu fiz cair sobre ela.’
O som de harpistas, músicos, flautistas e tocadores de trombeta não mais se ouvirá (18,22)	Is 24,8: O som alegre dos tambores calou-se, o estrépito das pessoas em festa cessou; cessou o som alegre das cítaras.
O moinho, a lâmpada, o esposo e a esposa já não existem (18,22-23)	Jr 25,10: Farei cessar entre eles a voz de júbilo e de alegria, a voz do noivo e da noiva, o ruído da mó e a luz da lâmpada.

Acompanhando a queda de Babilônia, João viu reações semelhantes entre reis, mercadores e marinheiros (BÍBLIA. N.T Ap18,9-19). No paradigma da economia imperial, a tristeza por esses acontecimentos inesperados é inteiramente compreensível. Os que se beneficiam de Babilônia têm muito a perder. Entretanto, os que não fazem parte de Babilônia não precisam chorar e se enlutar. Os que “saíram” de Babilônia celebram sua queda com uma liturgia celeste.

Nessa visão está uma lista de carregamentos para os quais já não há mercado (BÍBLIA. N.T. Ap 18,12-13):

- Ouro, prata, pedras preciosas, pérolas
- Linho, púrpura, seda, escarlata
- Madeira perfumada, objetos de marfim, objetos de madeira preciosa
- Bronze, ferro, mármore
- Canela e cinamomo, perfumes, mirra e incenso
- Vinho, óleo, flor de farinha, trigo
- Boi, ovelhas, cavalos

- Carros
- Escravos (em grego *soma*, literalmente “corpos”)
- Vidas humanas (em grego *psychas anthropon*)

Essa lista é característica do comércio de mercadorias em todo o mundo antigo. Recorre a listas similares de mercadorias encontradas em 1Reis (BÍBLIA. A.T 1Rs 10,21-29) e no profeta Ezequiel (BÍBLIA. A.T Ez 27,12-24).

A lista do Apocalipse critica de forma semelhante a exploração por parte de Roma da riqueza do mundo. A natureza insidiosa do comércio imperial é ressaltada pelas mercadorias que concluem a lista igualando tudo como mercadorias: “Canela e cinamomo, perfumes, mirra e incenso; vinho e óleo, flor de farinha de trigo, bois e ovelhas, cavalos e carros, escravos e vidas humanas.” (BÍBLIA. N.T Ap 18,13). Na Roma antiga, os escravos costumavam ser rotulados “corpos”, o que salientava a posição da classe escrava. Eles não eram considerados seres humanos, mas mercadorias compradas e vendidas. Quem era capturado nos territórios ocupados pelas legiões romanas, os que transgrediam a lei romana e até os endividados eram enviados para os mercados de escravos das cidades de todo o Império. Em Babilônia qualquer um podia virar mercadoria.

No entanto, ainda mais que o comércio de escravos, o comércio das “vidas humanas” sugere que Babilônia compre e venda a própria essência da humanidade. Depois de monopolizar o mercado de bens materiais e seres humanos, Babilônia fica dona da própria essência dos que participam do sistema. É precisamente o que a reformulação moderna do famoso axioma do filósofo Descartes – “Faço compras, portanto existo” –, significa. Embora alguém cujo corpo pertença ao Império possa resistir a sua transformação em mercadoria, aqueles cuja alma pertence à Babilônia são incapazes de perceber que a resistência é necessária.

Para entender mais plenamente a visão que João tem da economia imperial, é necessário passar da imagem de Babilônia para a da “Besta”. Em Ap 13, João viu a Besta da terra: “Faz também com que todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e escravos recebam uma marca na mão direita ou na frente, para que ninguém possa comprar ou vender se não tiver a marca, o nome da Besta ou o número do seu nome.” (BÍBLIA. N.T Ap 13,16-17).

O ponto crucial da passagem é o significado do charagma (sinal) que é recebido na mão direita ou na frente. A frente é lugar de bifurcação apocalíptica no Apocalipse. O que está presente na frente está presente na mente da pessoa: “Que estas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração! (...) Tu as atarás também à tua mão como um sinal, e serão

como um frontal entre os teus olhos.” (BÍBLIA. A.T. Dt 6,6-8). Os cidadãos de Babilônia e os cidadãos da nova Jerusalém têm a frente marcada. Mas, enquanto os cidadãos de Babilônia têm “a marca da Besta”, “faz também com que todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e escravos recebam uma marca na mão direita e na frente, para que ninguém possa comprar ou vender se não tiver a marca, o nome da Besta ou o número do seu nome.” (BÍBLIA. N.T Ap 13,16-17), os cidadãos da nova Jerusalém têm a frente “marcada” com o nome de Deus: “Tive depois esta visão: eis que o Cordeiro estava de pé sobre o monte Sião com os cento e quarenta e quatro mil que traziam escrito na frente o nome dele e o nome de seu Pai.” (BÍBLIA. N.T Ap 14,1).

Embora os cidadãos de Babilônia e da Nova Jerusalém sejam marcados na frente, apenas os cidadãos de Babilônia têm a marca na mão direita. O que isso significa? O selo e a moeda imperiais que estão na mão permitem comprar e vender: são meios do comércio imperial. Segundo Deissman (1910), famoso teólogo alemão, o charagma da Roma antiga não era um símbolo esotérico, mas um selo usado para certificar documentos de venda e a estampa da cabeça do imperador nas moedas. As moedas imperiais traziam a imagem, o nome, o ano e os títulos do imperador. Isso faz da cunhagem de moedas um meio importante para propagar o mito romano. Essas moedas eram uma afronta aos que resistiam ao Império. No que diz respeito ao Apocalipse, não era possível denunciar Roma como satânica e, simultaneamente, usar o meio de troca do Império – seu dinheiro.

João sabia que enquanto a mão direita segurasse a moeda romana, o Império paralisaria a mente da pessoa. Possuir a moeda – trazer a “marca da Besta” – fazia da pessoa um cidadão de Babilônia. Para Beale (1999) a marca alude ao selo de aprovação político e econômico do Estado. Os que ficaram ricos às custas de Babilônia – os reis, mercadores e armadores – traziam a “marca da Besta” em grande abundância. Contudo, Ap 13 faz questão de afirmar que não só os ricos precisam se distanciar da economia de Babilônia; todos os que possuem a moeda daquele reino estão marcados com o sinal do Império. Há uma passagem no Evangelho de Marcos que ilustra essa realidade:

vindo eles (os fariseus), disseram-lhe: “Mestre, sabemos que és verdadeiro e não dás preferência a ninguém, pois não consideras os homens pelas aparências, mas ensinas, de fato, o caminho de Deus. É lícito pagar imposto a César ou não? Pagamos ou não pagamos?” Ele, porém, conhecendo sua hipocrisia disse: “Por que me pones à prova? Trazei-me um denário para que eu o veja”. Eles trouxeram. E ele lhe disse: “De quem é esta imagem e a inscrição?” Responderam-lhe: “De César”. Então Jesus disse-lhes: “O que é de César, daí a César: o que é de Deus, a Deus.” (BÍBLIA. N.T. Mc 12,14-17).

Ao criticar a economia de Babilônia e da Besta, João abriu caminho para uma economia alternativa. É importante entender que, na sociedade romana, os participantes da economia do dinheiro que participavam do mercado de bens eram em número muito pequeno. Ao imaginar o charagma como marca da Besta, João chamou os membros das *ekklesiai* que faziam parte da economia do dinheiro da elite para serem solidários com a maioria dos habitantes do Império. Rejeitar a economia marcada do Império permitiria modos alternativos de redistribuição econômica, baseada na reciprocidade e na dádiva, não na exploração dos bens.

4.9 Babilônia e a arrogância imperial

Em sua visão de Babilônia, João vê que as atividades de sedução, coerção e exploração nas quais Babilônia se especializara estão todas apoiadas por uma atitude de arrogância imperial. Os profetas Isaías e Jeremias são as fontes de João para esse discernimento. Is 14 dedica-se a uma sátira prolongada do rei de Babilônia, satirizando-o justamente por esse vício. Jeremias também acusa Babilônia de arrogância excessiva: “Trata-a conforme as suas obras... Porque ela foi arrogante contra Iahweh... Eis-me aqui contra ti, “Arrogância” – oráculo do Senhor... – “Arrogância” tropeçará e cairá.” (BÍBLIA. A.T Jr 50, 29-32).

No Apocalipse, esse pecado se expressa pela incapacidade dos atores imperiais imaginarem o fim do Império. Como Babilônia em Is 47, João acha que o Império não está ciente da iminência de seu julgamento: “Em seu coração, ela dizia: estou sentada como rainha, não sou viúva e nunca experimentarei luto... por isso as suas pragas virão num só dia.” (BÍBLIA. N.T Ap 18,7-8); o profeta Isaías escreve: “Certamente dizias: “Por todo o sempre serei senhora”. Estas coisas não puseste no teu coração, não te preocupaste com o que viria depois. Ouve isto, agora, ó voluptuosa! Tu te sentas despreocupada e dizes no teu coração: “Eu sou, e fora de mim não há nada! Não me tonarei viúva, nem ficarei desfilhada!” Pois bem, justamente estas duas desgraças te sobrevirão, de repente em um só dia. Sim, desfilhamento e viuvez te sobrevirão repentinamente, apesar dos teus inúmeros sortilégios, apesar do poder dos teus encantamentos.” (BÍBLIA. A.T Is 47,7-9).

O Império jamais admite sua fragilidade nem sua finitude no tempo ou no espaço. A esse respeito, Roma não era diferente de seus predecessores. O mito romano de Eternidade,

que afirmaria que Roma duraria para sempre, era manifestação dessa imprevidência. A arrogância no topo das estruturas sociopolíticas cega os governantes aos efeitos adversos dessas ações. Onde a cidadania vê essa arrogância como sinal de poder, a cegueira se intensifica. Contudo, a Bíblia afirma que tal arrogância é autodestrutiva: por sua própria natureza, está destinada a cair.

4.10 Babilônia como a cidade que caiu

Por ser tão sedutora, por estar preparada para matar quem quer que represente um perigo, por considerar todos e tudo mercadoria e por estar cega pela arrogância – Babilônia “caiu”. Embora Ap 18 mostre em grande detalhe o estado horrível de Babilônia caída, um anjo já anunciou o julgamento de Babilônia: “Outro anjo, o segundo continuou: ‘Caiu, caiu, Babilônia, a Grande, a que embebedou todas as nações com o vinho do furor de sua prostituição.’” (BÍBLIA. N.T Ap 14,8). E outro anunciou: “Deus se lembrou, então, de Babilônia, a Grande, para lhe dar o cálice do vinho do furor de Deus.” (BÍBLIA. N.T Ap 16,19). O que João vê em Ap 17,1-19,10 não é algo novo. É algo que já foi anunciado como realizado.

João é convidado para o ver o “julgamento” (em grego *krima*) de Babilônia: “Um dos sete Anjos das sete taças veio dizer-me: ‘Vem! Vou mostrar-te o julgamento da grande Prostituta que está sentada à beira de águas copiosas.’” (BÍBLIA. N.T Ap 17,1). A palavra julgamento tem significado legal. No tribunal de Deus (que existe atrás do véu), Babilônia já foi julgada e considerada culpada. Enquanto o Império existir, ele sempre cairá.

Babilônia caiu de várias maneiras:

- Despojada e nua. (BÍBLIA. N.T Ap 17,16).
- Habitada por demônios, abrigo de todo tipo de espíritos impuros e de aves impuras e repelentes. (BÍBLIA. N.T Ap 18,2).
- Com pragas: doença, luto e fome. (BÍBLIA. N.T Ap 18,8).
- Devorada pelo fogo: a fumaça do seu incêndio sobe pelos séculos dos séculos. (Ap 18,8.9.18; 19,3).

Nessas dramáticas imagens de desolação e ruínas, a inversão de imagens é total. Enquanto todo Império se orgulha de sua grandeza e seu poder – e nisso Roma não era

diferente – João vê a completa destruição dele. João considera tudo que era fonte de orgulho imperial – os templos, os monumentos, a cultura, a ordem e as realizações – completamente devastados.

Em veementes versículos poéticos, João pressente que tudo está perdido (BÍBLIA. N.T Ap 18,22-23):

- O canto de harpistas e músicos, de flautistas e tocadores de trombeta – não mais;
- Artífices de qualquer arte – não mais;
- O som da pedra de moinho – não mais;
- A luz da lâmpada – não mais;
- A voz do esposo e da esposa – não mais;
- Tudo que humaniza a civilização – música, arte, atividade, luz, amor – não mais.

Em contraste com os amigos de Babilônia que vimos antes chorando e se enlutando porque a “grande Cidade” caiu (BÍBLIA. N.T Ap 18,9-19), os “santos, apóstolos e profetas” e “numerosa multidão no céu” são convidados a se alegrar pelo “julgamento” da Cidade (BÍBLIA. N.T Ap 18,20; BÍBLIA. N.T Ap 19,1-4). Alegria e luto são reações contraditórias à mesma visão. Esses pares de reações ao anúncio em que Babilônia caiu são cruciais para o poder de persuasão do Apocalipse. Como os membros das sete *ekklesiai* da Ásia romana receberam a visão? Enlutaram como os reis e mercadores ou alegraram-se como os santos e os apóstolos?

Os membros das *ekklesiai* com interesse na economia romana podem criar empatia com os mercadores e armadores. Se houvesse mercadores entre os membros da *ekklesiai*, essa visão de Babilônia caída seria extremamente desanimadora. Os ricos seguidores de Jesus em Laodiceia, por exemplo, sentiram-se rudemente acusados por essa visão. Os fiéis seguidores de Jesus, como os membros pobres da *ekklesia* em Esmirna, teriam reação oposta. Para eles, o anúncio de que “Babilônia caiu” traria grande alegria e um sentimento de justificação. Isso os incentivaria a continuar a resistência a Roma. Toda visão traz desafio e consolo, uma acusação e uma justificação. Bauckham (1993) salienta a questão afirmando que de modo algum todos os seus leitores eram pobres e perseguidos por um sistema opressor: muitos eram ricos e faziam concessões ao sistema opressor. Estes últimos não recebem consolo nem incentivo, mas severas advertências e chamados ao arrependimento. Para esses cristãos, os julgamentos que são tão vividamente descritos no resto do livro deviam parecer como julgamento dos inimigos tanto quanto julgamento deles mesmos. Se as visões trazem consolo

e incentivo, ou advertência e desafio doloroso depende do grupo de cristãos descritos nas sete mensagens ao qual o leitor pertença.

4.11 Os vícios de Babilônia

Os critérios que determinavam se o indivíduo era cidadão de Babilônia ou da Nova Jerusalém eram eminentemente práticos: ele se entregava ou não aos vícios do Império? A relação dos vícios de Babilônia é severo lembrete de que a cidade de Deus entra em conflito com os caminhos do Império. Na última parte do Apocalipse, os vícios que caracterizam Babilônia e impedem a cidadania na Nova Jerusalém são relacionados três vezes:

quanto aos covardes, porém, e aos infiéis, aos corruptos, aos assassinos, aos impudicos, aos mágicos, aos idólatras e a todos os mentirosos [...] (BÍBLIA. N.T Ap 21,8).

[...] os que praticam abominação e mentira. (BÍBLIA. N.T Ap 21,27).

Felizes os que lavam as vestes para terem poder sobre a árvore da Vida e para entrarem na Cidade pelas portas. Ficarão fora os cães, os mágicos, os impudicos, os homicidas, os idólatras e todos os que amam ou praticam a mentira. (Ap 22,14-15).

Essa última citação faz um contraste entre os de “fora” e os que “para entrarem na Cidade”, “lavam as vestes”. “Lavar as vestes” é a luta para interromper ou permanecer livre das práticas de Babilônia de modo a ser discípulos fiéis do Cordeiro. O uso do presente do indicativo – “lavam” – acentua o caráter contínuo dessa tarefa. Livrar-se do Império é, por sua própria natureza, tarefa constante.

Ao examinar essas três listas, somam-se oito tipos de vícios imperiais: homicídio, prostituição, mentira, magia, idolatria, práticas abomináveis, covardia e infidelidade. Embora os tipos de atividades representados aqui sejam descritos de maneira bíblicamente pejorativa, no mundo da Ásia romana eles eram acontecimentos cotidianos não considerados, de modo algum, obscenos ou incomuns. Para a maioria das pessoas, eles incorporavam a virtude cívica.

Os vícios que caracterizam Babilônia e excluem as pessoas da Nova Jerusalém não eram apenas privilégio da elite imperial ou do “incrédulo”. De fato, a prática desses vícios por membros das *ekklesiai* constituía a crise que atravessava as páginas do Apocalipse. O escândalo mais profundo era sua prática pelos que professavam fidelidade a Jesus. Assim, entre os que se encontravam “fora” da nova Jerusalém, estavam membros das *ekklesiai* que não haviam se arrependido de seus pecados imperiais.

Os vícios são apresentados como verbetes lexicais. A lexicografia discursiva não concebe os verbetes do dicionário como palavras estáticas. Orlandi afirma: “A lexicografia discursiva vê, nos dicionários, discursos”. As palavras são prenes de sentido, pois são constituídas a partir de um determinado lugar, e atravessadas pela memória discursiva. Complementa Orlandi:

a posição sujeito-autor de dicionário corresponde aqui não a um sujeito-autor empírico, mas a uma forma de relação do saber metalinguístico de uma sociedade com a história. É assim que a pesquisa lexicográfica, como a pensamos, põe em contato a língua, a ciência, a sociedade e a história. O dicionário adquire aqui o sentido de uma tecnologia própria à configuração de relações sociais específicas e entre seus sujeitos, na história. Ele é, desse modo, constitutivo na formação social (2000, p.102).

Homicídio. Nas Escrituras, a palavra usada aqui para matar refere-se ao ato ilegal ou injusto de tirar a vida. João imaginou Babilônia responsável por derramar o sangue dos profetas, dos santos e de todos os que foram imolados sobre a terra: “E nela foi encontrado sangue de profetas e santos, e de todos os que foram imolados sobre a terra.” (BÍBLIA. N.T Ap 18,24). Os que adotam Babilônia bebem o sangue dessas vítimas do Império. Assim, os que cometem violência como também a multidão que é cativada por ela, são culpados de homicídio. No modo de ver de João, os que derramam sangue o recebem para beber: “pois estes derramaram sangue de santos e profetas, e tu lhes deste sangue para beber.” (BÍBLIA. N.T Ap 16,6). O vício do homicídio mostra a mentira do mito da *Pax Romana* – a crença de que o Império trouxe um período incomparável de paz para o mundo. Os que abraçam e participam do Império são homicidas.

Prostituição. “Prostituição” não se refere à atividade sexual na concepção do autor do livro do Apocalipse. Transmite, antes, uma verdade a respeito do caráter sedutor do Império. No antigo Testamento, Iahweh se apresenta como o Esposo fiel enquanto que o povo de Israel é apresentado como a esposa infiel que abandona o seu Deus e se prostitui com deuses estrangeiros, e assim, torna-se idólatra. No livro do profeta Oseias, a infidelidade para com Deus significava adultério espiritual. Vejamos a advertência do profeta Oséias: “Nos cimos das montanhas oferecem sacrifícios, e sobre as colinas queimam incenso, debaixo do carvalho, do choupo e do terebinto, pois a sua sombra é boa. Por isso as vossas filhas se prostituem e as vossas noras cometem adultério”. (BÍBLIA. A.T. Os 4,13).

A designação de “prostituição” como vício imperial inclui a crítica dos que eram os agentes da sedução imperial e os que se deixavam seduzir. Fora das comunidades cristãs, os que podiam ser rotulados de “clientes” incluíam os governantes provinciais, os sacerdotes do

culto imperial e local e os poetas da propaganda romana. Dentro das comunidades, “prostitutas” eram os que argumentavam a favor de uma acomodação ao Império Romano. Por duas vezes, o Apocalipse relaciona o consumo de carne sacrificada nos templos à “prostituição”. Por exemplo, Jezabel, personagem condenada na carta a Tiatira, era culpada de defender a “prostituição” por comer carne sacrificada aos ídolos: “Reprovo-te, contudo, pois deixas em paz Jezabel, esta mulher que se afirma profetisa: ela ensina e seduz meus servos a se prostituírem, comendo das carnes sacrificadas aos ídolos (BÍBLIA. N.T Ap2,20). Essa prática legitimava o culto imperial e todo sistema de patrocínio da sociedade romana. Recusar-se a participar dessa prática era escapar à sedução do Império.

Mentira. No que diz respeito ao Apocalipse, as palavras gregas que costumam ser traduzidas por “mentira” e “mentiroso” (*pseudo-pseudēs*) refletem um afastamento mais profundo da verdade do que o sentido moderno da palavra “mentira” dá a entender. O termo reflete uma inverdade sistêmica que se apresenta como realidade. Os que propagam os mitos do Império por palavras e ações são os que amam ou praticam a mentira. Os que cometem esse pecado expressam o desejo de se beneficiar das vantagens espirituais de ser membro na Igreja e a segurança econômica da participação no mundo do Império.

Em todo o Apocalipse, Roma é apresentada como realidade ilusória que sobrevivia com a alegação de apoio da ordem divina. Os que propagavam mentiras a respeito do Império, então, eram inimigos ameaçadores da verdade. A propagação da mentira imperial era tarefa dos retóricos imperiais, dos historiadores e dos redatores de discursos, coletivamente chamados por João de poder da “segunda Besta” que “falava como dragão”, “faz com que a terra e seus habitantes adorem a primeira Besta” e “seduz os habitantes da terra”:

vi depois outra Besta sair da terra: tinha dois chifres como um Cordeiro, mas falava como um dragão. Toda a autoridade da primeira Besta, ela a exerce diante desta. E faz com que a terra e seus habitantes adorem a primeira Besta, cuja ferida mortal fora curada. Ela opera grandes maravilhas: até mesmo a de fazer descer fogo do céu sobre a terra, à vista dos homens. Graças às maravilhas que lhe foi concedido realizar em presença da Besta, ela seduz os habitantes da terra, incitando-os a fazerem uma imagem em honra de Besta que tinha sido ferida pela espada, mas voltou à vida (BÍBLIA. N.T Ap 13,11-14).

A propagação da mentira encontrava-se nos templos e monumentos localizados em toda Ásia. Encontrava-se nas moedas que circulavam no Império louvando o imperador. Encontrava-se também no coração e na mente das pessoas comuns que o encanto pelo Império levava a perguntar com admiração: “Quem é comparável à Besta e quem pode lutar contra ela?” (BÍBLIA. N.T Ap 13,4), ou seja, que Império é tão grande quanto o nosso e quem poderia derrotá-lo?

Magia. Do mesmo modo que muitos dos vícios relacionados, a “magia” (em grego *pharmakoi*) era preocupação constante dos autores bíblicos. Nas Escrituras hebraicas, simbolizavam uma série de práticas consideradas hostis à aliança com Iahweh. No livro do Êxodo, por exemplo, os *pharmakoi* praticavam sua arte de adivinhação política na corte de Iahweh (BÍBLIA. N.T Ex 7,11: “O Faraó, porém, convocou os sábios e os encantadores, e, com seus sortilégios, os magos do Egito fizeram o mesmo.” Segundo o livro do Deuteronômio, os *pharmakoi* praticavam entre as nações aquilo que não era aceitável na comunidade de Israel:

que em teu meio não se encontre alguém que queime seu filho ou sua filha, nem faça presságio, oráculo, adivinhação ou magia, ou que pratique encantamentos, que interroge espíritos ou adivinhos, ou ainda que invoque os mortos; pois quem pratica essas coisas é abominável a Iahweh, e é por causa dessas abominações que Iahweh teu Deus as deslojará em teu favor. (BÍBLIA. A.T Dt 18,10).

Isaías atribuía a magia à Babilônia imperial. Ele contrastou a impotência dos *pharmakoi* imperiais com o poder de Iahweh (BÍBLIA. A.T Is 47,9): “Pois bem, justamente estas duas desgraças te sobrevirão, de repente em um só dia. Sim, desfilhamento e viuvez te sobrevirão repentinamente, apesar dos teus inúmeros sortilégios, apesar do poder dos teus encantamentos.” O livro de Daniel 2,2 colocou os *pharmakoi* na corte do rei Nabucodonosor, onde atuavam como conselheiros da corte imperial: “O rei ordenou que convocassem os magos e os adivinhos, os encantadores e os caldeus, a fim de que interpretassem os seus sonhos. As Escrituras hebraicas deixam claro que “magia” é vício que pertencia ao domínio do Império. Como tal, estava em desacordo com os caminhos de Iahweh.

Idolatria. A crítica da idolatria tem longa tradição nas Escrituras hebraicas. Esse culto era considerado desafio fundamental ao culto de Iahweh. Os ídolos eram associados aos numerosos impérios e nações com os quais Israel entrava em contato. A idolatria caracteriza-se melhor como “fetichismo”: a substituição do verdadeiro Deus por alguma coisa inferior, objetos tipicamente de fabricação humana. Na crítica dos ídolos, o Apocalipse adota a linguagem dos profetas hebraicos: “Eles não renunciaram sequer às obras de suas mãos, para não mais adorar os demônios, os ídolos de ouro, de prata, de bronze, de pedra e de madeira, que não podem ver, nem ouvir ou andar.” (BÍBLIA. N.T Ap 9,20). O profeta Daniel escreveu: “Eles bebiam vinho e entoavam louvores aos deuses de ouro e de prata, de bronze e de ferro, de madeira e prata.” (BÍBLIA. A.T Dn 5,4).

A adoração de objetos de fabricação humana tinha lugar nos cultos dos templos que ficavam no centro das cidades da Ásia. Mas o ídolo antigo não era objeto de sentido próprio.

Mais exatamente, relacionava-se além de si mesmo, com o sistema que foi produzido para legitimar. O ídolo (ou cultos imperiais e locais que apoiavam o ídolo) era o adesivo que dava ao povo da Ásia um sentimento de coesão social. O sacrifício a um ídolo não só prestava homenagem ao Império e seus deuses; também amparava os sistemas de patrocínio e a economia de bens de que o templo era componente indispensável. Os que participavam dos cultos do templo eram adoradores de ídolos. Ao fazer isso, demonstravam sua lealdade a Babilônia e à Besta. Não poderiam ter nada a ver com a nova Jerusalém.

Práticas abomináveis. “Abominação” (em grego, *bdelygma*) refere-se primordialmente à participação nas práticas culturais do Império. O livro do Deuteronômio lembra ao povo de Israel suas experiências entre as nações: “Sim, vós conheceis de que modo habitávamos na terra do Egito, e como passamos em meio às nações que atravessastes; vistes suas abominações (*bdelygma*) e seus imundos ídolos de madeira, pedra, de prata e de ouro que elas possuem.” (BÍBLIA. N.T Dt 29,16-17).

A distinção que definia o povo de Israel e o povo das nações – fidelidade aos ídolos imperiais, nacionais ou locais – estava em jogo. Há outras passagens importantes que tratam da “abominação”: 1Rs 11,7; 2Rs 23,13; Jr 7,30; 13,27; 32,34; Ez 5,11; 7,20; 11,21; 20,7-8.

A questão de “abominação” também estava em jogo nas diversas estratégias adotadas na resistência macabaica e de Daniel ao programa selêucida de reforma cultural. 1Macabeus e Daniel expressaram desgosto quando os selêucidas colocaram estátuas de Zeus nos templos de Jerusalém. Os dois livros chamam essa tomada simbólica de “Abominação da desolação” (BÍBLIA. A.T. 1Mc 1,54): “No décimo quinto dia do mês de Casleu do cento e quarenta e cinco, o rei fez construir, sobre o altar dos holocaustos, a Abominação da desolação. Também nas outras cidades de Judá erigiram-se altares”. Em Daniel 9,27, o profeta escreve: “Ele confirmará uma aliança com muitos durante uma semana; e pelo tempo de meia semana fará cessar o sacrifício e a oblação. E sobre a nave do Templo estará a abominação da desolação até o fim, até o termo fixado para o desolador”. João viu que as práticas culturais, imperiais e locais da Ásia romana eram do mesmo caráter.

Covardia. No antigo mundo mediterrâneo, a acusação de covardia era acusação grave. Entretanto, o uso da palavra aqui, vira de cabeça para baixo o entendimento comum do conceito de coragem e covardia: “Eu vos disse tais coisas para terdes paz em mim. No mundo tereis muitas tribulações, mas tende coragem: eu venci o mundo.” (BÍBLIA. N.T Jo 16,33). Em todas as culturas mediterrâneas antigas, enfrentar um desafio à honra pessoal, familiar ou nacional era manifestação de coragem (BÍBLIA. A.T 1Mc 2). A guerra era o fórum principal onde a coragem se manifestava como defesa de menosprezos percebidos da honra nacional.

Da perspectiva do céu, a existência do Império Romano era sério desafio à honra de Deus e de Jesus. Isso colocava Roma em conflito com Deus, pela honra. A “guerra” contra o Império exigia coragem. Sujeitar-se ao poder do Império, então, era ato de covardia. Os membros das comunidades que tinham sucumbido ao poder ou à grandeza de Roma eram “covardes” na luta contra o Império. Eles não tinham a persistência necessária para alcançar a vitória contra o Império.

Infidelidade. A fé era considerada virtude imperial. Representava pôr a confiança e a lealdade na pessoa de César. Era possível pôr a fé no Império, como faziam praticamente todos, ou pôr a fé no Jesus crucificado e seu Deus. Rotular os que se submetiam ao Império de “infiéis” era inversão radical da ideologia prevalecente. Combinava com a acusação romana oficial contra os cristãos que “justificava” a pena capital: *o ateísmo*. Assim como Roma alegava que os cristãos não adoravam as divindades aprovadas e estavam, portanto, sujeitos à morte, o Apocalipse afirma que os que seguem a prática de Roma não entram na vida de Deus na nova Jerusalém.

4.12 A ordem: saí de Babilônia - a resistência

Babilônia está em total oposição aos caminhos de Deus. O discernimento de João segundo o qual Babilônia concretizava-se no Império Romano de sua época tinha ramificações claras. Ao se proclamarem seguidores de Jesus, mas sendo, na verdade, súditos obedientes do Império Romano, os membros das *ekklesiai* demonstravam falta de compreensão do Deus de Jesus e do Império. Eis o contexto do chamado a “sair” de Babilônia: “Ouvi então uma outra voz do céu que dizia: “Saí dela, ó meu povo, para que não sejais cúmplices dos seus pecados e atingidos pelas suas pragas; porque seus pecados se amontoaram até ao céu, e Deus se lembrou das suas iniquidades.” (BÍBLIA. N.T Ap 18,4-5).

As inspirações para essa diretriz são as palavras do profeta aos que estavam no exílio em Babilônia. O profeta Isaías, anunciou aos exilados em Babilônia: “Saí da Babilônia, fugi do meio dos caldeus, com voz de júbilo anunciai, proclamai isto, espalhai-o até os confins da terra. Dizei: Iahweh redimiu seu servo Jacó.” (BÍBLIA. A.T Is 48,20). Jeremias expressou uma ordem semelhante: “Fugi do meio da Babilônia e saí da terra dos caldeus.” (BÍBLIA. A.T Jr 50,8). Estas palavras de Isaías também ecoam a narrativa de libertação do Egito. Isaías lembra aos que ele chama para saírem da Babilônia que Iahweh deu água no deserto aos que

fugiam do Egito: “Eles não tiveram sede quando os conduziu pelo deserto, porque fez brotar água da rocha para seu uso, fendeu a rocha e a água jorrou.” (BÍBLIA. A.T Is 48,21). Ele lhes diz que Iahweh marcharia à frente deles e seria sua retaguarda: “Mas não saireis apressadamente, não deveis partir como fugitivos, porque Iahweh irá à vossa frente, o Deus de Israel será a vossa retaguarda.” (Is 52,12). Na Bíblia há, realmente, apenas uma narrativa: a de um povo que luta para deixar o Império para trás e se põe a caminho para seguir Deus. Essa narrativa seria revivida quer no Egito, quer em Babilônia, em Roma, ou em outro lugar.

O chamado a “sair” servia de incentivo e também de advertência para as *ekklesiai*. Os que fielmente resistiam a Roma eram incentivados a continuar sua resistência. Os que eram coniventes com o Império recebiam a advertência de que o tempo para sair era *agora*. No conceito apocalíptico do mundo, essa realidade bifurcada entre o reinado de Deus e o Império, os membros das *ekklesiai* enfrentavam uma crise: não é possível ser cidadão de mais de uma cidade. A deserção para uma ou outra diminui necessariamente a que se deixou e aumenta a outra. Ao chamar o povo a sair de Babilônia e entrar na nova Jerusalém, o Apocalipse convocou os membros das *ekklesiai* a ajudar na depreciação de Babilônia. Segundo Minear (1968) para sua própria existência, o reino de Babilônia depende da fidelidade constante de seus súditos; o êxodo deles, marca sua ruína.

No Apocalipse, a ordem para “sair” de Babilônia não é proposição geográfica, como foi para os profetas exílicos. Não significa sair fisicamente de Roma, Éfeso ou Filadélfia. Não é chamado a fugir da cidade para o campo, do Primeiro Mundo para o Terceiro Mundo. É, antes, um chamado para as *ekklesiai* discernirem o verdadeiro caráter de onde estavam e de como se distanciarem da sedução imperial de seu tempo e lugar. Como Richard (1996, p. 135) acentua: “Esse afastamento de Roma não é entendido no sentido físico, mas no econômico, social, político e espiritual.”

Em vista do que foi relatado, percebe-se que a intenção de João, não era amedrontar o povo com discursos catastróficos, mas conscientizar as comunidades cristãs nascentes acerca dos perigos da sedução sutil do Império Romano sobre elas. Não seria possível conciliar alianças com dois Senhores: César e Cristo. A ruptura com a ideologia do Império Romano seria uma condição *sine qua non* para se tornar discípulo de Jesus Cristo.

5. Considerações Finais

O presente trabalho teve vários olhares, concepções e interpretações. Orlandi (2007a, p. 78), escreve: “[...] ao falar o sujeito se divide: as suas palavras são também palavras dos outros.” Foi uma experiência luminosa ter podido entrar em contato com o legado de Michel Pêcheux reavivado por Orlandi: A Análise de Discurso. Esse dispositivo facilitou a leitura de um livro carregado de uma linguagem misteriosamente codificada e de silêncios altissonantes.

A partir da leitura do livro do Apocalipse no seu todo, considerando, sobretudo, os capítulos 18 e 19 e percorrendo os caminhos do arcabouço teórico da Análise de Discurso de filiação francesa, tais como: condições de produção, memória, metáfora, polissemia, efeitos de sentidos, formações discursivas, formação ideológica, sentidos, sentidos de fuga, tudo isso funcionado afetou o sentido do livro gerando um gesto de interpretação que possibilitou fazer uma interpretação do livro do Apocalipse fora dos moldes tradicionais da hermenêutica eclesial, de modo que o Apocalipse possa ser lido a partir de uma ótica diferente como um livro de resistência às ideologias do Império Romano.

À luz do que foi escrito, percebe-se que o livro do Apocalipse pode ser interpretado como um livro de esperanças, de janelas abertas para sonhos e utopias, mesmo num mundo marcado pela presença da “Besta e da “Prostituta. Há uma possibilidade de resistir e de se opor àquilo que é estabelecido como se fosse natural. João despertou na comunidade a capacidade de recriar, de reinventar e de tornar tudo novo: “Eis que faço nova todas as coisas.” (BÍBLIA. N.T Ap 21,5).

A mensagem do Apocalipse não está voltada apenas para as coisas do alto numa perspectiva futurista e alienante! Não! O cristão seria aquele que está com os pés fixos na terra, transformando seu presente sem conluio com as estruturas de poder que oprimem e dominam o indivíduo. Ele não espera passivamente o triunfo e a vitória. Insere-se no mundo presente como um sujeito histórico e político no intuito de tornar melhor o meio onde vive. Muitos sofrem da falta de estabilidade psicológica. Isso explica o fato de procurarem refúgio em algo que lhes dê segurança, ou seja, em algo que lhes permita desvendar o futuro e controlá-lo, por exemplo, em horóscopos, adivinhos, em demonstrações da ação de Deus proporcionadas por supostos milagres ou aparições etc; ou o de buscarem proteção em algum grupo que lhes garanta que, analisada com rigor toda a sua conduta, salvar-se-ão; ou de mergulharem no mundo da mística, que permita a eles se isolarem do mundo, sejam nas religiões e filosofias orientais e hindus, New Age e em outros sincretismos. Tudo isso parece ser mecanismos de fugas devidos ao medo da história, e aqueles que os aceitam terminam, de uma maneira ou de outra, por viver de costas para o mundo. O Apocalipse pode ser lido de

modo diferente dessa concepção de mundo. É um livro que está inserido na história, na política e sua mensagem mais do que desesperadora, é uma mensagem de esperança.

A essência da mensagem do Apocalipse se encontra no antagonismo Jerusalém-Babilônia. Não se refere à potente Babilônia histórica que não mais existe há séculos. A Babilônia do Apocalipse é uma metáfora que serve para designar o Império Romano o qual representa a corrupção, o domínio e a opressão de todos os impérios ao longo da História.

A utopia do Apocalipse é um protesto contra a estupidez humana que se resume nesta frase: “Saí dela, ó meu povo” [...] (BÍBLIA. N.T Ap 18,4). O conluio com Babilônia impossibilita a construção de um projeto de paz e de igualdade para todos. O grito do Apocalipse é um convite a um êxodo, a uma saída estratégica de uma estrutura que tolhe, apequena e limita a capacidade de ser mais. É uma recusa a César! E um sim à Nova Jerusalém!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, S. **A Cidade de Deus**. Livro II Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Caloust e Gulbenkian, 2011.

ARISTIDES, Aelio P. **The complete Works**. Vol. Orationes 17-53. Trad. Charles A. Behr. Leiden, E. J. Brill, 1981.

ARISTÓTELES. **Arte poética e arte retórica**. São Paulo: Difusão Europeia do livro. 1964 (p. 189-203; 304-307).

ALTHUSSER, L. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Trad. de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. **Análise crítica da teoria marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967

ARENS, E; MATEOS, M. D . **Apocalipse, a força da esperança: estudo, leitura e comentário**. São Paulo: Loyola, 2004.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Souza. Porto Alegre: Globo, 1966.

BARRIO, Mário Lopes. **El Apocalipsis, un mensaje de esperanza**. Universidad Ibero Americana Plantel Santa Fe. México, 1997.

BAUCKHAM, Richard. **The Theology of the Book of Revelation**. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

_____. "The Economic Critique of Rome in Revelation 18." In: Alexander, L (org.). **Images of Empire**. JSOTSS 122. Sheffield Academic Press, 1991.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BÍBLIA: **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 2010.

BRANDÃO, Helena. H. Nagamine. **Subjetividade, argumentação, polifonia. A propaganda da Petrobrás**. São Paulo: Unesp, 1998.

BEALE, G.K. **The Book of Revelation**. NIGTC. Grand Rapids, Eerdmans, 1999.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulus, 1995.

BRUNT, P.A. & MOORE. **Res Gestae Divi Augusti**. London, Oxford University Press, 1967.

CITELLI, A. **Linguagem e persuasão**. 11 ed. São Paulo: Ática, 1997.

COLLINS. John J. **Introduction: the Morphology of a Genre**, in *Semeia*, 14, 1979

CORSINI, Eugênio. **O Livro do Apocalipse de São João**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

CHARLESWORTH, J.H, org. **The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments**. Garden City, Doubleday. 2 vols.

A Bíblia de Jerusalém (1989). S. Paulo: Edições Paulinas.

DREHER, Martin Roberto. **Fundamentalismo**. São Leopoldo/RS: Sinodal, 2006.

DUBOIS, Jean et al. **Dicionário de Linguística**; trad. Frederico Pessoa de Barros [et al]. SP: Cultrix, 2001.

ELLIOT, Neil. **Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle**. Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1994.

FEARS, J. Rufus. "The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems." In: **ANRW II 17:2**, Berlin & New York, Walter de Gruyter.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 1997

GARNSEY, Peter & Richard Saller. "Patronal Power Relations. In: HORSLEY, Richard (Org.) **Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society**, org., Harrisburg, Penn., Trinity Press International, 1997.

GIBBON, Edward. **Declínio e queda o Império Romano**. Companhia das Letras: São Paulo, 1989

GIORGETTI, Derno. **Apocalipsis: Ciel nuevo y terra nueva**. Paulinas. Venezuela. 2007.

GOFFI, T. **Dicionário Teológico: O Deus Cristão**. Paulus: São Paulo: 1988.

GORGULHO, G.S.; ANDERSON, Ana Flora. **Não tenham medo: Apocalipse**. São Paulo: Paulinas, 1981.

GREGOLIN, M. R. V. Análise do discurso: lugar de enfrentamentos teóricos. In: FERNANDES, C. A.; SANTOS, J. B. (Org.). **Teorias linguísticas: problemáticas contemporâneas**. Uberlândia: EDUFU, 2003, p. 21-34.

GUIMARÃES, E. **Os limites do sentido**. Campinas: Pontes, 1995.

HENGEL, Martin. **Crucifixion**. Philadelphia, Penn. Fortress Press, 1977.

HENRY, P. Os fundamentos teóricos da "Análise Automática do Discurso" de Michel Pêcheux (1969). Tradução de Bethania Mariani. In: GADET, Françoise. HAK, Tony (Orgs). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Tradutores Bethânia S. Mariani [et al.] Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993.

HENRY, P. **A ferramenta imperfeita**. Campinas, Ed. da Unicamp, 1992.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril, 1978.

HORSLEY, Richard A. **Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society**. Harrisburg, Penn. Trinity Press International, 1997.

HOWARD-BROOK, Wes; GWYTHYR, Anthony: **Desmascarando o imperialismo: interpretação do Apocalipse ontem e hoje**. São Paulo: Loyola / Paulus, 2003.

INDURSKY, F. O texto nos estudos da linguagem: especificidades e limites. In: ORLANDI, Eni. (org). **Introdução às ciências da linguagem: discurso e textualidade**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006.

KERTZER, David I. Ritual, **Politics and Power**. New Haven & London, Yale University Press, 1989.

KOCH, Ingedore Villaça. **Argumentação e linguagem**. São Paulo: Cortez, 2000.

KOESTER, Helmut. "Imperial Ideology and Paul's Eschatology in 1 Thessalonians." In: **Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society**, org. Richard A. Horsley. Harrisburg, Penn., Trinity Press International.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Metáforas da Vida Cotidiana**. Campinas: Mercado de Letras. São Paulo: Educ, 2002.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LINTOTT, Andrew. **Imperium Romanum: Politics and Administration**. London, Routledge, 1993.

MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado (org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

MACRO, Anthony D. "The Cities of Asia Minor under the Roman Imperium." In: **ANRW II, 7,2**, Berlin & New York, Walter de Gruyter, pp. 658-697, 1980.

MALDIDIER, D. **A Inquietação do Discurso: (Re)ler Michel Pêcheux hoje**. Campinas: Pontes, 2003.

MANN, Adolph. **Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by recently Discovered Texts of the Greco-Roman World**. Hodder & Stoughton. London, 1910.

MARIANI, Bethânia Correia. **O PCB e a imprensa – os comunistas no imaginário dos jornais 1922-1989**. Rio de Janeiro: Revan, 1998.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Introdução à História da Igreja** (vol. 1). Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1997.

MAZIÈRE, Francine. **A Análise do Discurso: História e Práticas**. São Paulo: Parábola, 2007.

McGINN, Bernard. *Apocalypticism in the western tradition*. Vermont: Variorum, 1994

MELLOR, Ronald. "The Goddess Roma." In: **ANRW II**, 17,2. Berlin & New York, Walter de Gruyter, pp 950-1030. 1981.

MINEAR, Paul. **I saw a New Earth: an introduction to the visions of the Apocalypse**. D.C., Corpus Books, 1968.

MITTMANN, Solange. Nem lá, nem aqui: o percurso de um enunciado. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (Org.). **Os múltiplos territórios da análise do discurso**. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 1999.

ORLANDI, E. P. **Discurso em Análise: sujeito, sentido, ideologia**. Campinas, SP: Pontes, 2012.

_____. **Discurso e Leitura**. 9ª. Edição, São Paulo: Cortez, 2012.

_____. **A Linguagem e seu Funcionamento: as formas do discurso**. 5ª. Edição, Campinas, SP: Pontes, 2009a.

_____. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. 8ª. Edição, Campinas, SP: Pontes, 2009b.

_____. **As formas de silêncio: no movimento dos sentidos**. 6ª. Edição, Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007a .

_____. **Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. 5 ed. Campinas, SP: Pontes, 2007b.

_____. **Michel Pêcheux e a análise do discurso.** Estudos da língua(gem)n.1.Vitória da Conquista, jun. 2005, p. 9-13.

_____. (Org.). **Discurso fundador A formação do país e a construção da identidade nacional.** Campinas, SP: Pontes, 1993.

_____. **Cidade dos Sentidos.** Campinas, SP: Pontes, 2004

_____. **Língua e conhecimento linguístico:** para uma história das ideias no Brasil. São Paulo, S.P.: Cortez Editora, 2002.

_____. Lexicografia Discursiva. In: *Revista Alfa*, nº 44, 2000, Disponível em <http://seer.fclar.unesp.br/alfa/article/viewFile/4201/3797>. Acesso em 24/10/2014.

_____. **Do Sujeito na História e no Simbólico.** Escritos, Campinas, nº 4, maio, 1999.

_____. **Discurso e leitura.** 3. ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1996a.

OSTER, Richard E. "Ephesus as a Religious Center under the Principate, I. Paganism before Constantine." In: **ANRW II**, 18,3. Berlin & New York, Walter de Gruyter. Pp 1661-1728.

PATTERSON, Stephen J. **The end of Apocalypse: rethinking the eschatological Jesus.**" TT 52, 1995.

PAVEAU, Marie-Anne; SARFATI, Georges-Élia. **As grandes teorias da linguística: da gramática comparada à pragmática.** Tradução de Maria do Rosário Gregolin et al. São Carlos: Claraluz, 2006.

PÊCHEUX, Michel. Delimitações, Inversões, Deslocamentos. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, n.19. Campinas: Unicamp. 1990.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: Uma crítica a afirmação do óbvio** / Michel Pêcheux; tradução Eni P. Orlandi et all. 2 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995.

PÊCHEUX, Michel. **O Discurso: estrutura ou acontecimento.** 4ª ed. Trad. Eni Orlandi, Campinas: Pontes, 2006. Edição original: 1983.

PÊCHEUX, Michel. *Análise Automática do Discurso (AAD-69)*. Trad. E. P. Orlandi. In: GADET, F.; HAK, T. **Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de M. Pêcheux**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.

_____. **Remontemos de Foucault a Spinoza**. Trad. Maria do Rosário Gregolin. Mimeografado. 1977

PEREIRA, Isidro. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1976.

PILCH, John & Bruce Malina. **Biblical social Values and their Meaning**. Peabody, Mass. Hendrickson, 1993.

POSSENTI, Sírio. Perguntas em torno de quatro temas. In: **Cadernos de Estudos Linguísticos**. Campinas: Unicamp, 1990.

PRICE, S.R.F. **Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Menor**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

RICHARD, Pablo. **Apocalipse: Reconstrução da Esperança**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

STAMBAUGH, John E. "The Functions of Roman Temples." In: **ANRW II**, 16,1. Berlin & New York, Walter de Gruyter, pp 554-608. 1978.

SZENTMÁRTONI, Mihály. **Introdução à Teologia Moral**. São Paulo: Edições Loyola: 2004.

TAYLOR, Lily Ross. **The Divinity of the Roman Emperor**. Middletown, American Philological Association, 1931.

THOMPSON, Leonard. "A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse and Ignatius of Antioch." **JSNT** 37, pp 117-135, 1986.

TÍBULO. **The poems of Catullus and Tibullus**. Trad. Walter Kelly. London, G. Bell & Sons, 1910.

TERÁN, O. Presentación de Foucault. In **M. Foucault, El discurso del poder**. México: Fólios, 1983.

TÍBULO. **The Poems of Catullus and Tibullus.** Trad. Walter Kelly. London, G. Bell & Sons, 1910.

TUÑI, Josep Oriol; ALEGRE, Xavier. **Escritos joaninos e cartas católicas.** São Paulo: Ave Maria, 1999.

TURCAN, Robert. **The cults of the Roman Empire.** Oxford & Cambridge. Blackwell, 1996.

WENGST, K. **Pax Romana: pretensão e realidade.** São Paulo: Paulus, 1991.

WILDER, Amos. **Jesus' Parables and the War of Myths.** Philadelphia, Fortress, 1982.

VIRGÍLIO. Eneida. Trad. E notas David Jardim Júnior. Rio de Janeiro, Ediouro, s.d.
Voloshinov, V. N. (1992). **El marxismo y la filosofía del lenguaje,** Madrid: Alianza (Obra original publicada em 1929).

ZANKER, Paul. "The Power of Images." In: **Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society,** org. Richard A. Horsley Harrisburg, Penn., Trinity Press International, 1997.

ANEXOS

CAPÍTULO 17 DO LIVRO DO APOCALIPSE

¹Um dos sete Anjos das sete taças veio dizer-me: “Vem! Vou mostrar-te o julgamento da grande Prostituta, que está sentada à beira de águas copiosas:²os reis da terra se prostituíram com ela, e com o vinho da sua prostituição embriagaram-se os habitantes da terra”.³Ele me transportou então, em espírito, ao deserto, onde vi uma mulher sentada sobre uma Besta escarlate cheia de títulos blasfemos, com sete cabeças e dez chifres.⁴A mulher estava vestida com púrpura e escarlate, adornada de ouro, pedras preciosas e pérolas; tinha na mão um cálice de ouro cheio de abominações; são as impurezas da sua prostituição. ⁵Sobre a frente estava escrito um nome, um mistério: “Babilônia, a Grande, a mãe das prostitutas e das abominações da terra”. ⁶Vi então que a mulher estava embriagada com o sangue dos santos e com o sangue das testemunhas de Jesus. E vendo-a, fiquei profundamente admirado. ⁷O anjo, porém, me disse: “Por que estás admirado? Explicar-te-ei o mistério da mulher e da Besta com sete cabeças e dez chifres, que a carrega.⁸A Besta que viste existia, mas não existe mais; está para subir do abismo, mas caminha para a perdição. Os habitantes da terra, cujos nomes não estão escritos, no livro da vida desde a fundação do mundo, ficarão admirados ao ver a Besta, pois ela existia, não existe mais, mas reaparecerá. ⁹Aqui é necessário a inteligência que tem discernimento: as sete cabeças são sete montes sobre os quais a mulher está sentada. São também sete reis, ¹⁰dos quais cinco já caíram, um existe e o outro ainda não veio, mas quando vier, deverá permanecer por pouco tempo. ¹¹A Besta que existia e não existe mais é ela própria, o oitavo e também um dos sete, mas caminha para a perdição.¹²Os dez chifres que viste são dez reis que ainda não receberam um reino. Estes porém, receberão autoridade como reis por uma hora, juntamente com a Besta. ¹³Tais reis têm um só desígnio: entregar seu poder e autoridade à Besta. ¹⁴Farão guerra contra o Cordeiro, mas o Cordeiro os vencerá, porque ele é Senhor dos senhores e Rei dos reis, e com ele vencerão também os chamados, os escolhidos, os fiéis. ¹⁵E continuou: “As águas que viste onde a prostituta está sentada, são povos e multidões, nações e línguas.¹⁶Os dez chifres que viste e a Besta, contudo, odiarão a Prostituta e a despojarão, deixando-a nua: comerão suas carnes e a entregarão às chamas, ¹⁷Pois Deus lhes pôs no coração realizar seu desígnio: entregar sua realeza à Besta, até que as palavras de Deus estejam cumpridas.^{18a} mulher que viste, enfim, é a Grande Cidade que reinas sobre os reis da terra.”

CAPÍTULO 18 DO LIVRO DO APOCALIPSE

¹Depois disso, vi outro Anjo descendo do céu; tinha grande poder e a terra ficou iluminada com a sua glória. ²Ele então gritou com voz poderosa:

Caiu! Caiu Babilônia, A Grande! Tornou-se moradia de demônios, abrigo de todo tipo de espíritos impuros, abrigo de todo tipo de aves impuras e repelentes, ³porque embriagou as nações com o vinho do furor da sua prostituição; com ela se prostituíram os reis da terra, e os mercadores da terra se enriqueceram graças ao seu luxo desenfreado.”

⁴Ouvi então outra voz do céu que dizia: “Saí dela, ó meu povo, para que não sejais cúmplices dos seus pecados e atingidos pelas suas pragas; ⁵porque seus pecados se amontoaram até ao céu, e Deus se lembrou das suas iniquidades. ⁶Devolvei-lhe o mesmo que ela pagou, pagai-lhe o dobro, conforme suas obras; no cálice em que ela misturou misturai para ela o dobro. ⁷O tanto que ela se concedia em glória e luxo devolvei-lhe em tormento e luto, porque, em seu coração, dizia: Estou sentada como rainha, não sou viúva e nunca experimentarei luto... ⁸Por isso suas pragas virão num só dia: morte, luto e fome, e pelo fogo será devorada, porque o Senhor Deus que a julgou é forte.” ⁹Então os reis da terra, que se prostituíam com ela compartilhavam seu luxo, chorarão e baterão no peito, ao ver a fumaça do seu incêndio. ¹⁰Postados à distância, por medo do seu tormento, dirão: “Ai, ai, ó grande cidade, ó Babilônia, cidade poderosa, uma hora apenas bastou para o teu julgamento!”

¹¹Os mercadores da terra também choram e se enlutam por sua causa, porque ninguém mais compra suas mercadorias: ¹²carregamentos de ouro e de prata, pedras preciosas e pérolas, linho e púrpura, seda e escarlate, todo tipo de madeira perfumada, de objetos de marfim, de madeira preciosa, de bronze, de ferro, de mármore, ¹³canela e cinamomo, perfumes, mirra e incenso; vinho e óleo, flor de farinha e trigo, bois e ovelhas, cavalos e carros, escravos e vidas humanas...

¹⁴Os frutos pelos quais tua alma anelava afastaram-se para longe de ti; tudo o que é luxo e esplendor está perdido para ti, e nunca, nunca mais será encontrado!

¹⁵Os mercadores destes produtos, que se enriqueceram graças a ela, postar-se-ão à distância, por medo de seu tormento; e chorando e enlutando-se ¹⁶dirão:

“Ai, ai, ó grande cidade, vestias linho puro, púrpura e escarlate, e te adornavas com ouro, pedras preciosas e pérolas: ¹⁷numa só hora tanta riqueza foi reduzida a nada!”

Todos os pilotos e navegadores, marinheiros e quanto trabalhavam no mar de se mantiveram à distância, ¹⁸e, vendo a fumaça do seu incêndio, gritavam: “Quem era semelhante à grande cidade?” ¹⁹E atirando pó sobre a cabeça, chorando e enlutando, gritavam:

“Ai, ai, ó grande cidade, com tua opulência se enriqueceram todos os que tinham navios no mar: numa hora apenas foi arruinada! ²⁰Exultai por sua causa, ó céu, e vós, santos, apóstolos e profetas, pois julgando-a, Deus vos fez justiça.”

²¹Nisto, um Anjo poderoso levantou uma pedra, como uma grande mó, e atirou ao mar dizendo:

“Com tal ímpeto será lançada Babilônia, a grande cidade, e nunca mais será encontrada; ²²e o canto de harpistas e músicos, de flautistas e tocadores de trombeta, em ti não mais se ouvirá; e nenhum artífice de qualquer arte jamais em ti se encontrará; e o canto do moinho em ti não mais se ouvirá; ²³e a luz da lâmpada nunca mais em ti brilhará; e a voz do esposo e da esposa em ti não mais se ouvirá, porque teus mercadores eram os magnatas da terra, e com tua magia as nações todas foram seduzidas: ²⁴e nela foi encontrado sangue de profetas e santos, e de todos os que foram imolados sobre a terra.”