

A linguagem do Apocalipse: apontamentos para uma interpretação conectiva e polissêmica

The language of the Apocalypse: notes for a connective and polysemic interpretation

Paulo Augusto de Souza Nogueira¹

RESUMO

Este artigo propõe uma abordagem do Apocalipse de João que leve em consideração seu poder de produzir e conectar imagens do mundo, por meio das quais são criados quadros complexos para interpretação da realidade. Esses complexos de imagens se conectam com outras na cultura, em diferentes formas de espiritualidade e expressão artística, promovendo novas estruturas cognitivas e emocionais. Nesse sentido, interpretar o Apocalipse na cultura e na história não pode ser apenas ligar textos a fatos, mas recriar as imagens do Apocalipse com outros contextos, potencializando novas leituras. Nesse sentido o texto bíblico é interpretado com mais poder criativo nas experiências religiosas visionárias e nas artes de vanguarda.

PALAVRAS-CHAVE

Apocalipse de João; História da recepção; Bíblia e arte; Experiência visionária; Linguagem e religião; Polissemia religiosa.

ABSTRACT

This article proposes an approach to the Book of Revelation that considers its power of production and connection of images of the world, through which are offered complex frames for the interpretation of reality.

¹ Doutor em Teologia pela Universität Heidelberg (Ruprecht-Karls), é professor pesquisador da Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

These complexes of images connect themselves with other complexes, in various forms of spirituality and artistic expression, creating new cognitive and emotional structures. In this sense, to interpret the Book of Revelation in culture and history can by no means be just a bare linking of texts and facts, but to recreate the images of the Apocalypse within other contexts, potentializing new readings. In this perspective, the Biblical text can be interpreted more creatively in visionary religious experiences and vanguardist arts.

KEYWORDS

Book of Revelation; Reception History; Bible and the Arts; Visionary Experience; Language and Religion; Religious Polysemy.

Neste ensaio pretendemos oferecer apontamentos para compreensão da linguagem do Apocalipse e argumentar a favor de uma interpretação que se articule a partir das formas de sua recepção na cultura contemporânea. Esta proposta inverte o modelo anterior, de que é necessário primeiro reconstruir uma leitura original ou próxima do original do Apocalipse, na relação com o seu contexto histórico do tempo de produção, para só depois se proceder a uma interpretação da obra para o tempo do leitor. Propomos que invés da leitura reconstruir do mais antigo para os caminhos da recepção do texto em diferentes culturas e períodos da história, que se proceda dos modelos de leitura que prevalecem no mundo contemporâneo, articulados pelas artes visuais, principalmente pelo cinema, em direção ao texto antigo. Na verdade, não podemos acessar mais o texto sem as nossas formas e modelos de percepção visuais e culturais por meio dos quais processamos e construímos sentido em tempos não apenas marcados apenas pela reprodutibilidade técnica da imagem, mas também por produção acelerada, hiper-conectiva, de imagens digitais². Não somos mais apenas seres humanos da audição e do texto, somos habitados e perpassados principalmente por imagens nulo dimensionais. É nesse processo acelerado de produção de imagens que assimilamos

² FLUSSER, Vilém. *Elogio da superficialidade. O universo das imagens técnicas*. São Paulo: É Realizações, 2019.

nossos textos, nossas relações sociais e a nós mesmos. O Apocalipse, texto das imagens em profusão, é entendido no nosso mundo da rememoração de imagens antigas e na criação de novas, em rede.

1. Apocalipse e imaginário ocidental

De todo o Novo Testamento – e talvez de toda a Bíblia – o Apocalipse de João é a obra que mais impacto teve no imaginário ocidental.³ Não quero dizer com isso que seja a obra preferida das igrejas e das escolas teológicas. No entanto, devido a sua linguagem visual, com forte apelo às emoções e à imaginação, o Apocalipse se apresentou à cultura popular no mundo antigo e, em especial, no mundo medieval como um modelo de mundo, com imagens por meio das quais expressar a realidade e suas tensões, se impondo como uma espécie de motor simbólico da cultura. Em decorrência da construção da cultura medieval sobre imagens apocalípticas, e sendo estas estruturas imagéticas de longa duração, podemos afirmar que, de certa forma, vivemos no universo imaginário do Apocalipse sem nos darmos conta disso.

A afirmação que fizemos acima pode ser melhor fundamentada com alguns exemplos. De toda a Bíblia o Apocalipse é o texto que nos propõe a imagem de Deus no ocidente cristão. No Novo Testamento não há outra visão de Deus além da que encontramos em Apocalipse 4 e 5. E nesse caso, se trata de uma visão do trono de Deus, do cenário celeste que o circunda e da corte angelical que procede a ações cúlticas. Isso não é pouca coisa! O Apocalipse é o texto que apresenta esse modelo de imagem de Deus explicitamente, em detalhes. Trata-se da imagem de Deus como homem velho, entronizado como um *basileus* oriental. Essa imagem nos é tão natural, constitui tão profundamente nossa imaginação, que nem nos damos conta que ela é constituída assim. Na verdade, o Apocalipse não é o criador da imagem de Deus como um rei oriental que recebe culto e honrarias ininterruptamente. Os judeus a aprenderam

³ Com imaginário entendo estruturas culturais de longa duração, relativamente estáveis, que determinam formas de pensar, imaginar e predispõem comportamentos e relações.

em seus contatos com os impérios orientais, e com os persas, em especial. Os primeiros apocalipses judaicos a descrever a Deus como um rei entronizado, articulando imagens prévias como a de Isaías 6, foram o Livro dos Vigilantes e o livro de Daniel. Em ambos, Deus, na figura de um homem maduro, exerce funções reais e legislativas, diante de uma corte de seres angélicos e de um séquito de adoradores. É no Apocalipse de João, no entanto, em sua versão discreta para se referir a Deus (uma vez que ele é apresentado como “o que está assentado no trono”, sem descrição de sua aparência, que é apenas subentendida) que ela se tornará difundida na expansão do cristianismo por todo o mundo antigo e medieval. Na iconografia a imagem de Deus como um homem idoso de dignidade real se inscreve definitivamente. Sem esse imaginário de Deus como um rei oriental que recebe culto infinitamente não seria possível imaginar porque jovens universitários ou trabalhadores das periferias se reúnem em longos cultos para louvor a esse rei cósmico. Poderíamos tê-lo imaginado como um astro, um animal, um animal imaginário, um vento, uma montanha ou um rio. Mas a imagem que se ofereceu à cultura é a de um Deus masculino de funções reais, jurídicas e bélicas.

As metáforas que usamos para descrever as relações acabam por determinar nossas percepções dessas relações. Nós nos relacionamos com Deus como com um temido juiz, um rei poderoso, na melhor das hipóteses, um velho pai. Esses âmbitos imagéticos são determinantes para as experiências emocionais e afetivas de nossa relação com o sagrado. Se tivéssemos nos relacionado com Deus a partir de outros complexos imagéticos, outras relações e contextos emocionais teriam sido possíveis. Talvez por isso as religiões, mesmo as monoteístas, sempre contam com campos imagéticos alternativos. Sistemas religiosos monoteístas não implicam em campos imagéticos únicos e uniformes. Como veremos abaixo, coexiste junto com o complexo do Deus-ancião-rei um complexo imagético feminino.

Essa imagem de Deus como um *basileus*, como rei, nos conduz ao modelo de imagens do Apocalipse que se estabeleceram como dominantes no imaginário medieval. O modelo teve seus desdobramentos. Se o centro do poder é o trono de Deus (situado no céu, cujo centro é o Templo celeste), é, portanto, do céu que emana todo o poder que determina a vida na terra, seja das pessoas, seja das instituições. Isso nos faz estar

sempre buscando padrões, mensagens e alertas celestes. Há uma sensação de que as coisas acontecem “porque Deus quer” e que este querer emana de cima, de outro âmbito que aquele em que vivemos. É no contexto desse paralelismo entre céu e terra (um paralelismo assimétrico, é verdade) que se pode entender a famosa oração: “seja feita a sua vontade, assim na terra como no céu”. No senso comum, supomos que relações transcendentais regem nossas relações.

Outra imagem que procede do Apocalipse de João (e de seus antecessores) e que determina nossa compreensão da existência social é a de que o mundo se constitui num campo de batalha entre forças antagônicas, entre o bem e o mal. Isso nos cria uma percepção de realidade que está sempre em modo “detectar o inimigo”. Não conseguimos relaxar, baixar a guarda. Vivemos o mundo concebido como um campo de batalha, como um espaço perigoso no qual podemos ser atingidos e sucumbir. Essa batalha acontece em dois níveis, conforme o espelhamento que mencionamos acima: o celeste e o terreno. No mundo celeste entram em cena seres angelicais e demoníacos, em luta constante. Mas suas lutas refletem no nível de baixo. A separação da realidade entre o celeste e o terreno e a inserção da experiência humana no meio de uma batalha em que se opõem potências antagônicas, de bem contra o mal, configura aquilo que chamamos de estrutura dualista da realidade. Essa angústia da batalha constante nos faz estar sempre à espera do grande inimigo, seja ele Satanás, o Anticristo, um mostro apocalíptico, ou uma ameaça das bordas da cultura. O inimigo é um dos protagonistas mais importantes do que chamo o pensamento do Apocalipse. Se ele não se faz presente é porque não vigiamos o suficiente, não o encontramos ainda, podendo inclusive já estar entre nós.

Imagino que a alguns de meus leitores esse esboço de estruturas imaginárias soe como “nada de mais”, afinal é assim como sentimos o mundo, como ele é “constituído”. Eu apenas acrescentaria: é assim que ele é *apocalipticamente* constituído. O fato é que o pensamento do Apocalipse impôs lentamente às populações da bacia do Mediterrâneo – e depois às suas colônias – um enredo por meio do qual entender o tempo. Essa é a noção de que vivemos um grande drama histórico. Se na literatura épica as ações dramáticas atingiam o herói, agora elas atingem o cosmo todo. Essa noção de drama cósmico envolve outras como o de tensão

crescente que se desenvolve até um ápice, até o último conflito. Esse último conflito promete reviravoltas, batalhas, a chegada do Messias e, por fim, a reconstrução do mundo, a chegada de um novo começo. No livro do Apocalipse o final dos tempos é narrado por meio de cenas dramáticas que se repetem. Há batalhas escatológicas no capítulo 19, mas depois no capítulo 20 novamente. Esse final que vem em cenas violentas confere dramaticidade ao conceito de *escatón*, de final dos tempos.

O resultado desse imaginário cristão, sedimentado na cultura lentamente, nos faz entender como normal que a vida dos indivíduos e do cosmo todo seja marcada pelo sofrimento. O sofrimento (martírio) é um valor supremo nessa narrativa. Caminhamos para a morte e para a destruição, tendo diante de nós uma única esperança: a chegada do messias e as rupturas e recomeços que ele propõe. Mas até a sua chegada a virtude a ser cultivada é a perseverança, a fidelidade. Esse tipo de expectativa teológica, proveniente do pensamento do Apocalipse, pode ser deslocado e projetado em muitos aspectos de nossas vidas pessoais e do mundo social.

O fato é que o imaginário apocalíptico torna possível compreendermos situações inusitadas. Imaginemos uma delas. Um jovem ateu (ou nada interessado em religião) que trabalha na bolsa de valores ou numa grande multinacional da área da informática (ou seja, nada propenso a confabulações metafísicas), sai do trabalho, exausto, encontra com sua namorada num shopping center de uma grande metrópole do sul do mundo para assistir um filme sobre... o fim do mundo. E em nenhum momento lhe ocorrerá perguntar por que raios o mundo deve acabar ou que enredo absurdo e de mal-gosto é esse, no qual seres humanoides de outras galáxias, ou fenômenos naturais, ou algum povo violento do outro lado do mundo queira nada menos que destruir o planeta. Tampouco lhe ocorra questionar que os dilemas morais que enfrenta, seu universo de desejos íntimos, sejam reflexos de potências antagônicas, definidas como bem e mal. Como é possível que alguém conviva com ideias arcaicas, do mundo do mito, em tempos de desenvolvimento acelerado das tecnologias? A questão a ser considerada é que as temporalidades da cultura não são uniformes. Há processos rápidos, de mudança frenética, como os da tecnologia. Os processos imaginativos da moral e da política são um pouco mais lentos que esses. As estruturas imagéticas profundas, da psiquê e das relações com os fundamentos do mundo, são muito mais lentas

e resistentes a mudanças. Estamos segmentados, submetidos a diferentes regimes imagéticos, com suas respectivas associações e emoções.

Até aqui seguimos uma linha relativamente coerente de apresentação das estruturas imaginárias do Apocalipse: íamos oferecendo ao leitor um quadro no qual o rei universal implica em dualidade e oposição de reinos e conflitos entre eles. Por fim, um mundo entendido como um palco de batalhas tem sua noção de tempo marcada por essa dualidade. É um tempo percebido como caminhando rumo a um desfecho, a um fim. Ocorre, no entanto, que uma rede de imagens e símbolos que pretendem explicar o cosmo não pode se dar ao luxo de ser totalmente coerente e uniforme. Como discurso sobre o cosmo, o pensamento apocalíptico tem que abarcar outros símbolos ancestrais e elementares, que também foram sedimentados e se encontram bem representados nas estruturas imaginárias a partir das imagens propostas pelo Apocalipse. Entre elas a mais poderosa é a imagem feminina de Deus, apresentada no Apocalipse 12. A mulher vestida do sol, em pé sobre a lua, adornada com uma coroa com o zodíaco, grávida, prestes a dar à luz ao messias, mesmo que ameaçada pelo seu adversário, o Dragão. Essa imagem de Deus provém das profundezas da cultura e da psiquê. Ela está bem documentada na cultura anatólia, região e cultura em que se insere a Ásia Menor, onde estão as comunidades cristãs às quais o Apocalipse é endereçado. Cibele é uma deusa mãe enraizada profundamente na cultura daquela região. Em longo processo sincrético com ela a deusa grega a virgem caçadora Ártemis é transformada na Ártemis Efésia, com seus traços de deusa de fertilidade asiática. Trata-se de uma religiosidade dominada por poderosas deusas.

Essa é uma característica do Apocalipse. Ele combina diferentes regimes imagéticos, desrespeitando suas fronteiras. Pensemos nos regimes propostos por Gilbert Durand em seu *Estruturas Antropológicas do Imaginário*⁴: o regime celeste, masculino, fálico e o regime das águas barrentas, feminino, voltado para a fertilidade. O Apocalipse traz em sua grande narrativa, distribuídos em diversos personagens, ora alternados, ora combinados, elementos dos dois. Predomina o urânico – de orientação vertical celestial, do Deus pai, regente, com espadas, movimento, cavalos, violência,

⁴ DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Introdução à arqueologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

astros que caem, batalhas, divisão rígida entre os de dentro e os de fora – combinado ou alternado com o das águas turvas – religião de mulher, maternidade, proteção da terra, mulher-cidade, sobre “muitas águas”, seres híbridos, mulheres multifacetadas. Ainda que o urânico, fálico, masculino predomine, o elemento feminino, abissal, fértil é acionado na narrativa o tempo todo. É como se a obra tivesse dois eixos estruturantes em tensão: um eixo real e guerreiro masculino, e outro feminino, tomado de ambiguidades. Talvez esse desrespeito aos regimes imagéticos tenha promovido espaço criativo para as experiências de leitura e interpretação do Apocalipse na história.

2. Linguagem mítica e polissêmica

Por que o Apocalipse de João é tão propenso a processos criativos da recepção e por que ele tem tanto poder de penetrar a cultura ocidental a ponto de lhe determinar as formas de conceber o sagrado? O principal motivo reside no fato de que o Apocalipse é o texto mais visual do Novo Testamento e, ao lado de Ezequiel e Daniel, talvez de toda a Bíblia. Sua narrativa e imagética são densas e poderosas, provocando nos leitores processos de intensa imaginação religiosa. Pensemos na audição de um texto como Apocalipse 4 e 5 por parte dos mais variados leitores, homens e mulheres comuns na história: quantos processos internos de imaginação e que profusão de emoções não teria provocado?

A densidade da linguagem do Apocalipse é tributária das estruturas profundas do mito, que por sua vez é uma linguagem predominantemente visual que compartilha das imagens que estruturam a psiquê. O mito é um modo de narração de mundo por meio de imagens, que para expressar relações fundamentais no cosmo, na vida social e na psiquê não teme a incongruência, a ambiguidade e a contradição. Sendo assim ela se apresenta como a forma de linguagem apta a expressar e estruturar as experiências da vida psíquica e social nos seus limites, em especial, em tempos do violência e morte⁵.

⁵ Cf. NOGUEIRA, Paulo A. S. Modo onírico de narração e de articulação de imagens: hiperconectividade das linguagens da religião. In: *Horizonte*, v. 16, n. 51, set./dez. 2018, p. 1004-1022.

Sabemos que o mito e suas formas de expressar o mundo é um tema tabu nas teologias protestantes e também nas teologias políticas, incluindo a Teologia da Libertação. Na modernidade as formas conectivas do mito, com sua tolerância pela ambiguidade e até a contradição foram rejeitados e substituídos pelas abordagens sistematizantes e cientificistas. A teologia é considerada parceira da ciência, a ela cabe diagnosticar o mundo, avaliar seus problemas, encontrar formas de ação adequadas. O mito, mesmo quando presente nos textos fundantes do cristianismo, deve ser extirpado. Desse mal estar decorrem projetos de-mitizantes, como o mais famoso deles, o de Rudolf Bultmann.

É curioso que movimentos teológicos opostos se encontrem nesse quesito, apesar das enormes diferenças entre eles. O conservadorismo teológico evangélico, promotor de leitura bíblica literalista, também é profundamente anti-mítico. Uma obra como, por exemplo, *Deixados para Trás*, de Tim La Haye, só poderia ser produto de um certo tipo protestantismo, filho da modernidade. Nela a polissemia do texto bíblico é descartada e as narrativas do texto bíblico se tornam guia para uma sequência de eventos lineares do final dos tempos. Apesar de toda a junção muito estranha entre profecias do Antigo Testamento, de elementos sionistas, crenças em arrebatamento (tema que, aliás, não consta no Apocalipse de João), o produto final é uma narrativa que pretende apresentar o Apocalipse de forma literal, linear. Essa obra de ficção acaba por oferecer ao espectador leigo uma espécie de guia do que acontecerá de fato.

Trata-se, portanto, de conflito entre dois modelos de interpretação. O primeiro, rejeitando os aspectos míticos e densos da narrativa do Apocalipse, o entende como um mapa do final dos tempos, como uma tabela de sequências cronológicas, que devem ser entendidos de forma plana, pois são monossêmicos. O segundo modelo, conforme esboçaremos abaixo, entende o Apocalipse como uma experiência de leitura escatológica, de experimentar o texto no limiar da temporalidade e da geografia do além. O Apocalipse nos conduz ao limite de nossas formas de percepção do mundo e de nós mesmos.

Que modelo interpretativo propomos então?

Partamos da constatação de um problema que o Apocalipse nos apresenta. Ele oferece aos seus leitores uma mensagem urgente, de um Cristo que afirma vir sem demora, para uma comunidade sofrida, num

mundo violento e injusto. Não creio que deva restar dúvida que o Apocalipse foi escrito com o sentido de urgência para seus primeiros leitores e ouvintes. Ele não foi escrito para nós. Somos leitores de segunda mão. No entanto, mesmo para esses leitores o texto não se oferecia facilmente, como um texto de fácil deciframento. Ao contrário! O texto é longo, repetitivo, labiríntico, difícil, cheio de alusões aos profetas e a temas apocalípticos, organizado por meio dos mais diferentes gêneros literários proféticos e apocalípticos, ou seja, híbrido no gênero. Fundamental compreendermos que mesmo para o leitor antigo o Apocalipse é uma obra impenetrável, difícil. Por que então essa mensagem urgente do Cristo a seus seguidores, em meio a privações, ameaças, até risco de morte, não se utiliza de formas e formulas claras e inteligíveis?

Talvez tenhamos uma resposta a essa difícil questão. Tendemos a pensar religião na modernidade como sistemas de transmissão de tradições e crenças para ação prática. Pode ser que religião tenha outros elementos. Pensemos nos estados emocionais e traumáticos decorrentes de estresse, solidão, fome, violência, miséria, morte. E pensemos nas percepções confusas que temos do mundo no âmbito emocional. Somos capazes de amar e odiar profundamente, nossas sociedades são espaços necessários para a organização e manutenção da vida, mas rapidamente podem se tornar laboratórios da tortura e da destruição. A ambiguidade parece perpassar a vida psíquica e social. Segundo Ernest Hartmann, expoente da chamada nova teoria do sonho, os traumas de um indivíduo são expressos pelos pesadelos, por meio de imagens recorrentes altamente conectivas, que inserem o sofrimento e o trauma inicial em contextos visuais e emocionais⁶. Segundo sua teoria, os pesadelos são os sonhos mais produtivos para a psique. Gosto da analogia que se faz nos manuais entre sonho e mito. O sonho é a narrativa mítica do indivíduo, o mito a narrativa onírica da sociedade. Ambos compartilham de alguma forma de estruturas, enredos e imagens recorrentes. O que o sonho comunica? Uma experiência, um ambiente de imagens e ficção onde me encontro com meus medos e desejos profundos. Talvez o fato do Apocalipse se apresentar como um texto não linear – ao contrário, como um grande

⁶ HARTMANN, Ernest. *The Nature and Functions of Dreaming*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

labirinto de relatos e imagens – nos permita sugerir que ele era um espaço de experiência religiosa, em termos cognitivos e emocionais. Seria um texto escatológico, no entanto, sem fim, sem *telos*. Como texto mítico ele não oferece uma solução, ao contrário, ele nos tira de qualquer resquício de zona de conforto, torna a realidade mais fraturada, complexa, infinitamente mais bela, mas também mais assustadora.

O Apocalipse de João era um texto que se oferecia como um espaço de performance e de experiência de Deus. Gostaria, no entanto, antes de seguir nosso argumento de por algumas linhas tratar da materialidade dessa experiência. Como eram lidos os textos no mundo antigo? Como deve ter sido lido o Apocalipse de João? No capítulo 1, verso 3 consta: “Bem-aventurado o que lê e os que ouvem as palavras da profecia e que também guardam as coisas nela escritas, pois o tempo está próximo”. Observem que o verbo “ler” está em singular, enquanto “ouvir” está em plural. Isso sugere uma leitura ritual, por parte de um profeta, provavelmente no sábado ou no domingo, nas celebrações da comunidade. Isso faz sentido em termos práticos também, afinal, se por um lado, o analfabetismo no mundo antigo era muito grande, por outro lado, possuir livros estava fora do alcance das pessoas comuns. Desta forma podemos imaginar leituras do texto em espaços litúrgicos. Não seria absurdo imaginar que essas celebrações nas quais se lia em voz alta as visões do profeta João (não havia capítulos nem versículos ainda), fossem acompanhadas de cânticos, orações, exclamações, explosões de êxtase profético, etc. Aliás, o Apocalipse está repleto dessas formas litúrgicas que testemunham essa prática do texto. O livro deixa transparecer um contexto emotivo de sua espiritualidade. João é inclusive uma personagem das visões que experimenta: ele chora diante do trono de Deus ao saber que não se encontrava ninguém no céu “digno de abrir o livro selado” (5,4) e se mostra muito assustado ao ver a grande prostituta sentada sobre o dragão (17,6-7).

Christopher Rowland propõe que os textos visionários da apocalíptica judaica e cristã primitiva não eram documentos finalizados de uma vez por todas. Eles eram guias para que os demais visionários soubessem se orientar em suas próprias viagens aos céus. Eram guias para ver melhor, textos exemplares para serem imitados⁷. Nesse sentido, as reações

⁷ ROWLAND, Christopher. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2002.

do visionário (e dos demais visionários da apocalíptica) eram janelas que se abriam com instruções e modelos para os leitores. Como se dissessem: quando for a tua vez, saiba como proceder. Dessa forma, o Apocalipse oferece duas coisas ao mesmo tempo: um relato em primeira pessoa de uma experiência de visão e um guia para ver as suas próprias, guiadas pela de João. Ela promoviam:

- a) Reações emocionais, como medo, assombro, desconforto, êxtase, alegria e júbilo. Nos anos 80 Adela Collins escreveu uma obra sobre o poder catártico do Apocalipse⁸. O papel do Apocalipse como provocador e articulador de reações emocionais ainda é um tema a ser pesquisado pela academia.
- b) Compreensão de mundo hiperconnectiva. Tendemos a ler os apocalipses como obras políticas, como manifestos contra os impérios e sua opressão. Tudo isso é correto. Só que os Apocalipses falam disso e de muitas coisas mais, todas em conexão, jamais em separado. Vejamos os três ciclos de pragas (7 selos, 7 trombetas e 7 taças). Elas versam sobre a política opressiva de Roma que tem base o poder militar e suas consequências: guerra, fome, carestia de alimentos, morte, destruição da cidade santa, perseguição da comunidade. Mas também o fazem em conexão – nunca separadamente – com as estrelas, os rios, os mares, os mortos, os vivos, os demônios, os anjos, etc. E mesmo Deus, e Cristo, são apresentados com uma riqueza imagética que provoca essa ampla rede de conexões. Deus é homem, rei, entronizado, e... mãe grávida, e pai, ao mesmo tempo (Ap 12). Jesus é como homem, cordeiro, leão, guerreiro, ser angélico (o Filho do Homem). Vejamos a forma idealizada como os cristãos são apresentados: eles estão classificados nas sete cartas (com aspectos bons e ruins, com ameaças e promessas). Nas visões aparecem como mortos aguardando juízo (6,9-11) ou como seres exaltados louvando no céu (7,14-17). Eles são o mesmo grupo. Todos são ameaçados pela morte, mas têm uma identidade profunda, de exaltados que

⁸ COLLINS, Adela Y. *Crisis & Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.

frequentam o culto celestial. No que se refere à geografia, o Apocalipse oferece uma grande viagem geomítica. Fala do céu, do abismo, do Hades, dos quatro ventos, da terra, da cidade Babel, da cidade Nova Jerusalém, de Novo Céu e Nova Terra, de lago de fogo e enxofre, de Armagedon, do jardim onde estará a árvore da vida. Ou seja, todo um mundo mítico e imaginário é desenhado diante dos olhos internos dos ouvintes. E por fim, o tempo. Apocalipses não versam apenas sobre o futuro, o final dos tempos! Eles também versam sobre as coisas primordiais. Observem que ele termina com o jardim e com a árvore, que remete, contrapondo-se, à árvore do fruto do conhecimento do bem e do mal, do Gênesis. Ou seja, no Apocalipse estamos num universo em que tudo está em relação com tudo. A opressão de Roma corrompe a terra (Ap 19). O juízo divino afeta as águas dos rios e do mar. Quando a mulher vestida do sol é perseguida na terra, no capítulo 12, a grande águia lhe empresta suas asas, o deserto a abriga e a terra engole as águas caóticas cuspidas pelo dragão que a queria afogar. O apocalipse é uma obra que recusa as fronteiras fixas. Um elemento se conecta com outro, em caleidoscópios dinâmicos.

Assim como os mitos das religiões não são feitos para resolver os problemas ou para transmitir mensagens lineares, o Apocalipse é um texto que faz com que seus leitores experimentem a realidade em outra dimensão, dentro de uma narrativa que os envolve e os conecta com tudo, com as instituições, objetos, entidades espirituais, os povos, os rios, mares, estrelas, os bichos, etc. Religião nesse sentido não é um texto “para”, um texto para certos fins. É um texto constitutivo, para ser habitado, experimentado, uma segunda pele. O Apocalipse é assim um grande laboratório onde experimentar, de forma aberta, cognitiva e emocionalmente, o mundo de sofrimento, opressão, violência, ausência de sentido, em conexão com os animais, os rios, mares, estrelas, os mortos (tema tabu nas teologias evangélicas), as vítimas, na busca por justiça, salvação e renovação do cosmo.

O Apocalipse de João só pode ocupar o lugar central que ocupa na cultura ocidental devido a sua inesgotável polissemia: ele gera sentidos

ilimitadamente quando acionado por seus leitores, em seus contextos. Devido a essa riqueza estrutural, de potencial de gerar sentido, e por ser um texto constitutivo da cultura, o Apocalipse é palco de disputa de poder de interpretação. Que política de poder persuasivo não se esforçaria por dominar a leitura de um texto como esse?

3. Políticas de interpretação do Apocalipse

Em função do modelo de texto que apresentamos acima, entendemos que o Apocalipse não pode ser reificado e transformado em narrativa linear sobre o que vai acontecer ao mundo ou do que desejamos que venha a acontecer. Isso seria descontextualizar e descaracterizar a trama que ele propõe em muitos níveis, reduzindo-a a um único nível, num empobrecimento do enredo e das imagens. Não se trata apenas de um erro exegetico, mas de um erro político e ético. Uma transição do texto da estrutura polissêmica e hiperconectiva do mito para a do texto linear e referencial pode ter consequências devastadoras. Afinal, o Apocalipse tem muitas imagens radicais e violentas, que lidas isoladamente, sem levar em consideração os jogos narrativos da linguagem mítica, com sua deliberada ambiguidade, teria consequências nefastas para a interpretação. Vejamos um exemplo: O Cristo que denuncia, como cordeiro (apresentado “como que imolado” em 5,6), a violência do Império Romano, a ponto apresentar os quatro cavaleiros (conquista, guerra, fome, morte, em 6,1-8) como demônios bélicos, se torna no capítulo 19 ele mesmo um cavaleiro a montar um cavalo branco e promover uma carnificina contra os inimigos do povo de Deus. Isolar uma narrativa da outra e desconsiderar a ambiguidade que ela nos apresenta seria um erro. A vítima não pode estar dissociada de sua fantasia de vingança, numa tentativa radical e desesperada de por fim ao mundo violento e militar. Isolar um aspecto do outro acaba por transformar o Cristo numa potência bélica, o que contraria toda a narrativa. Por sua vez, uma leitura parcial, de “fatos isolados”, conduz à fundamentação de práticas agressivas, do tipo “o eixo do bem” que revida legitimamente ao “eixo do mal”. Uma leitura linear do Apocalipse não pode conduzir a uma cultura da paz.

Intérpretes feministas, como Tina Pippin⁹ e Lynn R. Huber¹⁰, entre outras, nos tem apontado para o fato de que a leitura linear e acrítica do Apocalipse – na verdade de toda a Bíblia – tem consequências trágicas para as mulheres. O Apocalipse reconhecidamente tem problemas com mulheres, a despeito de ser o texto na Bíblia que oferece a mais explícita imagem de Deus da Bíblia: a mulher vestida do sol, de Apocalipse 12. Trata-se de uma narrativa das profundezas da cultura em que Deus é representado como uma mulher. Essa imagem positiva da mulher, somada à do povo de Deus e da cidade santa como a “noiva do Cordeiro”, se contrapõem à apresentação do Império Romano como uma mulher-prostituta. A violência dos capítulos 17 e 18 do Apocalipse é impressionante: essa mulher, outrora poderosa e violenta, é descrita como traída, incendiada, canibalizada e destruída por seus parceiros. O profeta João e seus leitores se unem mimeticamente aos agressores, por motivos diferentes, em júbilo por sua destruição, conforme sugerido no capítulo 18. Segundo as autoras citadas acima, essa visão negativa das mulheres no texto, com a identificação do inimigo com uma mulher, tem consequências na forma como as mulheres concretas são imaginadas e tratadas no cristianismo. Isso tem também implicações para a representação delas na cultura: mulheres não são seres humanos nos quais confiar, sua tendência a se aliar com as forças inimigas (e demoníacas) é latente. Não é por acaso que a profetiza com que o profeta João tem um debate intenso na carta à comunidade de Tiatira, chamada pelo pseudônimo jocoso de “Jezabel”, é tratada com violência. Segundo o texto, ela será lançada num leito de enfermidade e terá seus filhos mortos (2,22-23). Ela é denunciada como uma pretensa profetiza, uma prostituta, conhecedora das “profundezas de Satanás” (2,24). Se nos capítulos 17 e 18 a mulher-prostituta é Roma, a potência opressora, aqui é uma mulher do próprio grupo, próxima a João, destituída de poder, no entanto, vítima da mesma violência simbólica.

⁹ PIPPIN, Tina. *Apocalyptic Bodies: The Biblical End of the World in Text and Image*. London: Routledge, 1999.

¹⁰ HUBER, Lynn R. *Thinking and Seeing with Women in Revelation*. London: Bloombury T&T Clark, 2013.

4. Ler como um “ver novamente”

Retomemos as questões: Por que ler o Apocalipse no século XXI? Por que ler no nosso contexto? E, se a resposta for afirmativa, como fazê-lo? Talvez uma resposta mais atual a essa pergunta possa ser: temos que criar novas formas de ler porque já há leituras em curso, cativas de projetos de discriminação, violência e injustiça. O mundo religioso brasileiro, e evangélico em especial, é de uma forma ou de outra dependente de um modelo dualista de mundo que provém de um modelo de leitura do Apocalipse. Há um “nós” contra “eles” em curso, num momento e num espaço impróprios: no mesmo planeta, no mesmo país, na mesma cidade, no mesmo bairro, na mesma comunidade. Não podemos subestimar o poder de legitimação a articulação de conflitos que se fundamentam nessa postura dualista. Ela é tão básica que se torna até transparente, como se o mundo assim fosse naturalmente constituído. Uma das tarefas da teologia contemporânea, no Brasil em especial, é desconstruir leituras lineares, descentrar os textos bíblicos, refutar essa construção hermenêutica. É tarefa de nossa geração pensar em formas de ler o Apocalipse que faça jus à complexidade do texto e à complexidade dos nossa sociedade.

O Apocalipse é o livro do Novo Testamento que enfrenta o grande drama cósmico por meio de narrativas totais, que abordam os temas fundamentais das sociedades humanas, como a morte, a violência, as armas, o demoníaco, as esperanças. Northrop Frye afirma que a forma mais elevada da linguagem mítica, que ele chamava anagógica, se encontrava de forma plena no Apocalipse de João¹¹. Ele alimentaria a cultura ocidental como metáforas, imagens e narrativas fundamentais, das mais diretas, literais, às deslocadas (*displaced*), para versar sobre o além. No entanto, se engana quem pensa que o Apocalipse só versa sobre o mundo do além. Como o próprio Frye afirma, a Bíblia, e o Apocalipse em especial, estão organizados em torno a metáforas centrais, que se conectam com âmbitos da realidade concretos, num jogo micro-macrocosmo. Assim temos os pares:

¹¹ FRYE, Northrop. *Anatomy of Criticism. Four Essays*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

O reino animal	–	o cordeiro
A sociedade	–	a cidade
O mundo vegetal	–	a árvore
Os rios e mares	–	a fonte
Os homens	–	o filho do homem

Essas imagens fornecem quadros dentro dos quais tudo pode ser narrado e articulado. Por isso, ler o Apocalipse, um texto distante, exótico, difícil, apesar de toda a experiência de estranhamento, nos catapulta para o centro de nosso mundo e de seus temas urgentes. O Apocalipse nos oferece um modo polissêmico e hiperconectivo de narrar o mundo a partir de uma experiência visionária de Deus, uma forma de pensamento por imagens. Interpreta-lo como uma sequência cronológica linear de acontecimentos futuros contradiz com sua dinâmica interna de produção de sentido e as possibilidades de interpretação da realidade que ele permite.

Esse modo apocalíptico de narrar o mundo, de pensá-lo por imagens também foi adotado, apesar de todas as diferenças, pelos seus intérpretes na história. Vejamos alguns poucos exemplos. De Papias a Irineu de Lion, ambos do segundo século, até os chiliastas medievais, a tradição milenarista enfatizou alguns aspectos do Apocalipse, em especial do capítulo 20, criando um poderoso símbolo e modelo de esperança. Os mil anos de reinado de Cristo na terra, segundo essa corrente de interpretação, têm que incidir sobre o mundo concreto, com terra para todos, justiça, paz, fartura e ausência de guerras. Esse seria um mundo digno do reinado do Cristo. Exegeticamente essa leitura apresenta problemas. E politicamente era indesejada, pois desestabilizava o *status quo*. Daí a sua alternativa de Agostinho de Hipona de alegorizar o reinado milenar de Cristo, solução que se tornou padrão. Da mesma forma podemos evocar a criativa e igualmente milenarista leitura do Apocalipse de Joaquim de Fiore, no século XII. Fiore oferece uma leitura da história por meio de ciclos que representam as eras: a do pai, a do Filho, e a mais aguardada, a do Espírito, tempo de meditação monástica e de plenitude. O que dizer também da quase contemporânea espiritualidade visionária de Hildegard von Bingen e sua recriação das imagens do Apocalipse? Por que nos referimos a Papias, Fiore e Hildegard? Todos são intérpretes do Apocalipse que de alguma forma emulam sua linguagem, sua conectividade e

o poder de visão. Nenhum deles se aplica a um mapeamento do mundo a partir de sequência de eventos. Eles recriam o texto visionariamente.¹²

E no nosso mundo, como ver o Apocalipse? Como adentrar em sua experiência de narrativa imagética densa, polissêmica e articuladora de emoções? Um acesso privilegiado de nosso tempo, ainda que não exclusivo, nos é dado pela arte, em especial, pelas artes visuais. Permitam-me um exemplo. Pensemos num filme para nosso tempo: tempo de peste, de violência, de inquisição e de morte. Um filme para tempos de pandemia. Pandemia de Covid-19 em 2020! Mas também tempo de buscas, de orações angustiadas e sinceras, e pequenas libertações na arte e nas comidas com os amigos. Esse filme não foi feito agora. Nem narra sobre o nosso tempo. Nesse sentido ele é apocalipticamente verdadeiro, pois brinca com o tempo. Ele foi filmado no pós-guerra, em plena guerra fria, em 1956. E sobre que tempo é sua narrativa? Ele tem na verdade três temporalidades narradas e sobrepostas. Nós, seus expectadores de 2020, adicionamos uma quarta. O filme de 1956, para explicar seu tempo de guerra fria, tempo de catástrofe iminente, recorre a um escrito da antiguidade, do final do primeiro ou começo do segundo século, o Apocalipse de João. Não fosse isso um espelhamento suficientemente complexo, ele o faz por meio de uma segunda mediação: trata-se do Apocalipse relido no mundo Medieval, numa Suécia assolada tanto por pragas, quanto pelo medo do final dos tempos. E nós, brasileiros de 2020, interpretamos nossas vidas e nosso mundo nesse filme escandinavo do pós-guerra, que remete a um texto da antiguidade por meio de sua releitura do século XIII. Podemos dizer que esta é uma experiência estética e religiosa genuinamente apocalíptica. Este filme é *o Sétimo Selo*, de Ingmar Bergman. Como afirmamos acima, filmado em 1956, na Suécia, no pós-guerra e em plena guerra fria, é um filme para o seu tempo. O filme reflete os tempos de incerteza e de angústia à sombra de uma catástrofe que se aproxima. Para isso Bergman recorre ao Apocalipse, mas o faz no modo de narrativa apocalíptica, em labirintos e mediações, inserindo o espectador em narrativas que visitam a realidade de um âmbito

¹² Cf. COHN, Norman. *Na senda do milênio*. Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média. Lisboa: Editorial Presença, 1980; MIRANDA, Valtair Afonso. *Mártires e monges*: milenarismos antigos e medievais. Santo André: Kapenke, 2018; BINGEN, Hildegarda de. *Scivias*: Conoce los caminos. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

ao outro. O Apocalipse é lido a partir da narrativa do retorno de um cruzado Antonius Block e de seu escudeiro Jörns. Eles chegam à Suécia do século XIII assolada pela peste e pelos medos apocalípticos de que o final dos tempos e suas pragas estejam chegando. Não vou contar a estória. Apenas mencionarei seus temas sobrepostos: enganar a morte que joga xadrez, o terror ao ver as pinturas assustadoras da igreja, as canções profanas, o mundo da taberna, o teólogo apóstata, a inquisição, a procissão dos penitentes, o carnaval, o teatro, a dança macabra. Esse filme é uma enciclopédia de imagens apocalípticas medievais, por meio das quais discorre sobre os nossos medos, de pessoas comuns em um mundo à beira da destruição. É nos vãos desses temas medievais e apocalípticos que nós nos inserimos. O Sétimo Selo, de Bergman, renova o Apocalipse para o nosso tempo.

Considerações finais

O Apocalipse de João tem sido muito maltratado na história recente de sua interpretação. Um texto de sua densidade e riqueza narrativa, visual, estética, teológica e espiritual foi transformado num guia duvidoso e de mal-gosto de catástrofes a serem cumpridas literal e sequencialmente. Associadas a estas pragas que estariam a caminho, o texto tem sua estrutura dualista domesticada a serviço de ideologias religiosas e políticas em busca de adversários a combater. Essa dupla fórmula – catástrofes a caminho e dualismo social e cósmico – de aplicação literal transforma o último livro da Bíblia numa justificativa e instrumento para práticas de exclusão e violência. O Apocalipse narra o grande drama humano e cósmico, no qual a realidade é transfigurada em seu conjunto. O isolamento de um símbolo, de um texto, de uma visão da experiência do fluxo narrativo visionário, na manutenção de suas ambiguidades e contradições, os transforma de textos e imagens sem vida, deslocados do conjunto. Ler o Apocalipse é adentrar na experiência da espiritualidade pela interpretação, com a mente ágil e as emoções à flor da pele.

O Apocalipse de João pede por leitores criativos, ousados, que não temam fazer experimentos estéticos e teológicos. Argumentamos em favor de experiências de espiritualidade e de contemplação e reflexão estéticas por meio do diálogo entre o Apocalipse e a arte, em especial as artes visuais.

Há muito mais que dizer sobre isso. Por ora, buscamos evidenciar que o Apocalipse, devido a sua riqueza narrativa, simbólica e visual, pede por uma interpretação que promova conexões, que experimente inserir e ativar esse poderoso texto da cultura em outras realidades, como a nossa.

Referências

- BINGEN, Hildegarda de. *Scivias: Conoce los caminos*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- COHN, Norman. *Na senda do milênio*. Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
- COLLINS, Adela Y. *Crisis & Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- FLUSSER, Vilém. *Elogio da superficialidade. O universo das imagens técnicas*. São Paulo: É Realizações, 2019.
- FRYE, Northrop. *Anatomy of Criticism. Four Essays*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- HARTMANN, Ernest. *The Nature and Functions of Dreaming*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- HUBER, Lynn R. *Thinking and Seeing with Women in Revelation*. London: Bloombury T&T Clark, 2013.
- MIRANDA, Valtair Afonso. *Mártires e monges: milenarismos antigos e medievais*. Santo André: Kapenke, 2018.
- NOGUEIRA, Paulo A. S. Modo onírico de narração e de articulação de imagens: hiperconectividade das linguagens da religião, in: *Horizonte*, v. 16, n. 51, p. 1004-1022, set./dez. 2018.
- PIPPIN, Tina. *Apocalyptic Bodies: The Biblical End of the World in Text and Image*. London: Routledge, 1999.
- ROWLAND, Christopher. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2002.

Submetido em: 08/09/2020

Aceito em: 17/11/2020