JAIR RODRIGUES MELO

**A SIMBOLOGIA DA RESISTÊNCIA POLÍTICA NO LIVRO DO
APOCALIPSE: HERMENÊUTICA A PARTIR DE Ap 17,1-18**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco. Orientador: Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior.

RECIFE/2013

JAIR RODRIGUES MELO

**A SIMBOLOGIA DA RESISTÊNCIA POLÍTICA NO LIVRO DO
APOCALIPSE: HERMENÊUTICA A PARTIR DE Ap 17,1-18**

Dissertação aprovada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, por uma Comissão Examinadora formada pelos seguintes professores:

Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior (Orientador)

Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni (Examinador Interno)

Prof. Dr. Inácio Reinaldo Strieder (Examinador Externo)

RECIFE/2013

Dedico este trabalho à minha família e à minha esposa, que me incentivaram,
'acreditaram em mim e deram-me todo apoio necessário à realização deste
sonho.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela sua infinita misericórdia e amor. A ele devo, em primeiro lugar, todas as minhas conquistas;

À Universidade Católica de Pernambuco, pela seriedade com que trata a educação superior;

À Coordenação do Mestrado em Ciências da Religião, na pessoa do Prof. Gilbraz Aragão;

Aos professores Luiz Carlos Luz Marques e Cláudio Vianney Malzoni, por ajudarem-me na realização deste sonho;

Ao meu querido e admirável orientador João Luiz Correia Júnior pelo acolhimento, pelas orientações tão pertinentes, pela dedicação aos seus alunos e, sobretudo, por encorajar-me a sonhar mais alto e acreditar em mim;

Ao Pe. José Pereira Lima, pelo incentivo, pela amizade e por ensinar-me o valor das coisas simples;

Aos meus pais Ailton e Nilda, bem como minhas irmãs Jussara, Daiane e Gerciane, que tanto me apóiam e fazem-me feliz;

À minha querida esposa Valéria Freire, pelo seu amor, cuidado, atenção e principalmente, por apoiar-me na realização dos meus sonhos.

O que é comunicado, além da significação interna de um texto, é o mundo que projeta e o horizonte que constitui.

(Paul Ricoeur)

RESUMO

MELO, Jair Rodrigues. **A simbologia da resistência política no livro do Apocalipse: hermenêutica a partir de Ap 17,1-18**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2013.

O presente trabalho versa sobre o processo de simbolização da resistência presente no livro do Apocalipse. A pesquisa busca analisar as relações entre o conjunto de símbolos utilizados no livro e a resistência política das comunidades cristãs diante da opressão do Império Romano no alvorecer do Cristianismo. Nesse sentido, a partir de uma metodologia de natureza bibliográfica, fomenta uma reflexão crítica entre o texto e o contexto do Apocalipse, visto como literatura engajada com a oposição às condições opressoras às quais muitas comunidades cristãs estavam sujeitas. O trabalho está dividido em três capítulos: no primeiro, é discutido o contexto sócio-histórico das comunidades cristãs, que favoreceu o surgimento do Apocalipse. No segundo, é feita uma análise do texto de Ap 17,1-18 do ponto de vista exegético e hermenêutico. Por fim, no terceiro, são discutidas as formas através das quais alguns símbolos descritos fazem críticas à opressão política do Império Romano.

Palavras-chave: literatura apocalíptica, Império Romano, simbologia, resistência sociorreligiosa.

ABSTRACT

MELO, Jair Rodrigues. **The symbols of resistance politics in the book of Revelation: hermeneutics from Revelation 17,1-18**. Dissertation (M. Sc. in Religion) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2013.

This work is about the process of symbolization of resistance present in the book of Revelation. The research analyzes the relationship between the set of symbols used in the book and the political resistance of the Christian community on the oppression of the Roman Empire at the dawn of Christianity. Accordingly, from a bibliographical methodology, this study encourages critical reflection between the text and the context of Revelation, seen as engaged literature with the opposition to oppressive conditions to which many Christian communities were subject. The work is divided into three chapters: the first discusses the socio-historical context of Christian communities that favored the emergence of Revelation. The second is an analysis of the text of Revelation 17,1-18 in terms of exegetical and hermeneutical. Finally, the third discusses the ways in which some symbols are described criticism of the political oppression of the Roman Empire.

Keywords: apocalyptic literature, Roman Empire, symbols, resistance religious social.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Ap	Apocalipse
At	Atos dos Apóstolos
Dn	Daniel
Dt	Deuteronômio
Ex	Êxodo
Ez	Ezequiel
Ha	Habacuc
Hb	Hebreus
Is	Isaías
Jr	Jeremias
Jo	João
Lm	Lamentações
Lc	Lucas
Mt	Mateus
Na	Naum
I Pd	I Pedro
Sl	Salmos
I Tm	I Timóteo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 O APOCALIPSE EM SEU CONTEXTO SOCIOECONÔMICO E POLITICORRELIGIOSO.....	18
1.1 O ESTADO DA QUESTÃO SOBRE A PESQUISA ATUAL EM TORNO DO APOCALIPSE.....	18
1.1.1 Teorias acerca do contexto histórico do Apocalipse.....	22
1.1.2 O gênero literário apocalíptico.....	24
1.1.3 A composição dos textos.....	25
1.1.4 Síntese.....	26
1.2 CONTEXTO POLITICORRELIGIOSO.....	27
1.2.1 O Império Romano no século I.....	27
1.2.1.1 A organização política.....	28
1.2.1.2 A <i>pax romana</i>	30
1.2.1.3 O culto imperial.....	31
1.2.2 O Cristianismo primitivo frente à sua realidade político-religiosa.....	33
1.2.2.1 O ambiente religioso das comunidades cristãs.....	33
1.2.2.2 As implicações da <i>pax romana</i> para o Cristianismo.....	35
1.2.2.3 Os cristãos e o culto imperial.....	36
1.2.3 Síntese.....	37
1.3 CONTEXTO SOCIOECONÔMICO.....	38
1.3.1 Os aspectos sociais da Ásia Menor no século I.....	39
1.3.2 A economia na Ásia Menor.....	40
1.3.3 As primeiras comunidades cristãs no contexto socioeconômico da Ásia Menor.....	42
1.3.4 Síntese.....	44
2 ANÁLISE DE Ap 17,1-18.....	45
2.1 A ESTRUTURA LITERÁRIA DO APOCALIPSE.....	45
2.1.1 A importância da compreensão da estrutura literária dos textos bíblicos.....	46
2.1.2 Teorias acerca da estrutura literária do Apocalipse.....	46

2.1.3 Síntese.....	48
2.2 APRESENTAÇÃO DA PERÍCOPE.....	48
2.2.1 O julgamento por Deus de Babilônia.....	48
2.2.2 Estrutura da perícopre.....	49
2.2.3 Síntese.....	50
2.3 ANÁLISE DO TEXTO.....	51
2.3.1 Convite para o vidente contemplar o julgamento da Grande Prostituta (vv. 1-2).....	53
2.3.2 A visão da Cidade-Prostituta (vv. 3-6).....	55
2.3.3 Anúncio de que um anjo explicará o mistério da Cidade-Prostituta (v. 7).....	56
2.3.4 Explicação do simbolismo da Besta (v. 8).....	57
2.3.5 Explicação do simbolismo das sete cabeças (vv. 9-11).....	58
2.3.6 Explicação do simbolismo dos dez chifres (vv. 12-14).....	60
2.3.7 Explicação do destino da Cidade-Prostituta (vv. 15-18).....	62
2.4 Síntese.....	63
3 O USO DE SÍMBOLOS EM Ap 17,1-18 COMO FORMA DE RESISTÊNCIA POLÍTICA.....	64
3.1 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM SUA EXPRESSÃO SIMBÓLICA.....	64
3.1.1 Aspectos conceituais de símbolo.....	65
3.1.2 O símbolo como matriz da linguagem religiosa.....	67
3.1.3 O uso de símbolos em textos sagrados.....	69
3.1.4 Síntese.....	72
3.2 A UTILIZAÇÃO DE SÍMBOLOS EM Ap 17,1-18.....	72
3.2.1 A Prostituta.....	73
3.2.2 A Besta.....	75
3.2.3 A Babilônia.....	77
3.2.4 Síntese.....	79
3.3 HERMENÊUTICA DA RESISTÊNCIA POLÍTICA DAS COMUNIDADES CRISTÃS A PARTIR DE Ap 17,1-18	79
3.3.1 A religião como forma de resistência sociopolítica.....	80
3.3.2 A resistência política das comunidades cristãs no século I.....	82
3.3.3 A Mulher-Prostituta, a Besta e a Babilônia como críticas à opressão do Império Romano.....	84

3.3.4 Síntese.....	88
CONCLUSÃO.....	89
REFERÊNCIAS.....	92

INTRODUÇÃO

O presente trabalho versa sobre a simbolização da resistência política existente no livro do Apocalipse. Por este viés, busca-se compreender como a realidade simbólica, trabalhada no Apocalipse, serviu como instrumento de resistência das comunidades cristãs às perseguições políticas empreendidas pelo Império Romano, no século I.

O Apocalipse é um dos livros mais lidos e comentados desde a sua origem, e constitui-se como uma das obras bíblicas mais enigmáticas pela sua linguagem e simbologia (TUÑI e ALEGRE, 1999, p. 191). O aspecto simbólico que subsidia o texto apocalíptico levou o Apocalipse a ser considerado como uma “literatura de resistência”, uma vez que, por trás da linguagem simbólica, está toda uma crítica ao contexto sociopolítico conflitivo experienciado pelos primeiros cristãos.

Essa visão apocalíptica, que propugna uma interpretação hierofanizada e simbólica do poder temporal, está fundamentada numa situação social precária, de forte dominação política e perseguição religiosa, mas que no cerne da mensagem do Apocalipse está orientada para a produção simbólica de uma realidade que vem cumprir significativamente a expectativa de libertação das pessoas.

De acordo com 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”. Apesar de ser considerado por especialistas como um dos livros mais difíceis do Segundo Testamento, o Apocalipse goza do apreço de diversas comunidades cristãs que ainda hoje encontram nele força para alimentar a esperança que alude à vitória de Cristo sobre o mal.

Assim sendo, será apresentada uma hermenêutica do texto apocalíptico, fundamentada no processo de simbolização da resistência das primeiras comunidades cristãs em relação à dominação do poder político do Império Romano na segunda metade do século I, contribuindo com a comunidade acadêmica para repensar o papel crítico da religião diante das problemáticas socioeconômicas e sociopolíticas de seu tempo.

No século XIX, o teórico Karl Marx, elaborou reflexões críticas acerca do papel da religião na vida das pessoas, destacando, evidentemente, a partir da experiência de seu tempo, que as práticas religiosas geravam conformação social na

medida em que propugnavam uma felicidade ilusória. Por esta perspectiva assim se expressa:

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).

Ao denominar a religião como ópio do povo, Marx chama a atenção para o fato de que a religião não pode contribuir para a libertação das estruturas socioeconômicas que impedem a realização humana na Terra. Também expressa o caráter contraditório da religião na qualidade de justificação do mundo existente. Por outro lado, é importante observar que nem sempre a religião foi um instrumento de legitimação da ordem socioeconômica e política estabelecida. Essa experiência de resistência e da não conformação à realidade contraditória vigente já esteve presente no próprio nascedouro do Cristianismo (MATOS, 1997, p. 55).

De forma especial entre os anos 60 e 100 do século I d.C., o Cristianismo passou para uma nova etapa de sua história, contextualizada pela morte dos apóstolos, a guerra dos judeus contra Roma, a destruição do Templo de Jerusalém, e a concretização da separação da religião cristã em relação ao Judaísmo. Sendo assim, um dos grandes desafios enfrentados consistiu na perseguição sistemática empreendida por imperadores romanos, nesse momento especialmente Nero (54-68 d.C.) e Domiciano (81-96 d.C.), que tentaram a todo custo impor aos cristãos o culto imperial. Dentro desta perspectiva, assim se expressa Henrique Cristiano José Matos:

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).

Mediante a opressão empreendida pelo Império, os cristãos buscaram formas de resistência que visavam preservar a unidade e a identidade religiosa do Cristianismo nascente. Assim sendo, o Apocalipse surgiu como uma mensagem que “visava animar os primeiros cristãos perseguidos e martirizados por causa da fé. É

uma mensagem de esperança para essas comunidades, baseada na fé em Jesus Cristo ressuscitado” (GORGULHO e ANDERSON, 1981, p. 9).

As comunidades cristãs, estabelecidas na Ásia Menor, enfrentavam de forma especial na segunda metade do século I, muitas dificuldades internas e externas. Como exemplo pode-se citar, além da opressão dos imperadores romanos, divisões internas, fomentação de doutrinas consideradas falsas, conflitos com os judeus e até mesmo com outros cristãos que não se coadunavam com algumas atitudes de sua comunidade. Além disso, havia dentro dela própria, grupos divididos entre si (MATOS, 1997, p. 50). Nesse sentido, muitos desanimaram na caminhada, enquanto outros resistiram à turbulência alimentando a esperança de libertação, que o próprio Apocalipse instigava.

Entretanto, a mensagem apocalíptica é estruturada tendo por base uma linguagem cifrada, rica em símbolos pertencentes ao imaginário judaico-cristão. Essa linguagem, além de estar pautada por elementos textuais típicos da literatura apocalíptica, constitui-se como uma literatura de resistência à dominação romana. Dentro desta perspectiva, pode-se indagar: quais as características sócio-históricas das comunidades cristãs que contribuíram para uma tentativa de resistência simbólica à opressão política? Como, nesse contexto, figuras e símbolos do imaginário judaico-cristão serviram de instrumentais de resistência política? Até que ponto essa forma de resistir à opressão política influenciou a vida religiosa dos membros das comunidades cristãs?

O processo de simbolização é elemento fundamental da cultura. O homem transcende sua experiência mediante sua inserção no mundo simbólico. De acordo com Leslie White, antropólogo norte-americano contemporâneo, o que marcou a passagem do estado animal para o humano foi justamente a capacidade de gerar símbolos:

Todo 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, 2005, p. 55).

A produção simbólica confere sentido à experiência humana, levando as pessoas a participarem de uma rede de significados que são compartilhados por todos que aceitam, convencionalmente, aqueles símbolos como integrantes da identidade de seu grupo cultural.

De acordo com Croatto (2010, p. 81), “o símbolo é a chave da linguagem inteira da experiência religiosa.” Ele se configura como elemento do mundo fenomênico que traz como traço característico fundamental a transsignificação, enquanto expressa algo que está além de seu sentido primário. Este viés evidencia:

Por isso podemos descrever o símbolo como “remissivo”; envia para outra realidade que é a que importa existencialmente. O sol, como símbolo, remete à máxima energia vital, que se expressa como Ser Supremo, ou à “verdade” (o sol vê tudo em seu percurso luminoso) que é, por exemplo, o atributo do Varuna do hinduísmo, do Mitra iraniano, do Shamash assírio-babilônico ou do lahweh bíblico. Na experiência do *homo religiosus*, o transcendente que o símbolo convoca não é objetivável nem definível em palavras. Percebe-se como mistério, como claro-escuro, por isso é preciso a mediação das coisas de nossa experiência comum (CROATTO, 2010, p. 87).

Levando em consideração o fato de que a simbologia expressa no Apocalipse traduz-se em forma de texto, é possível destacar, a partir das proposições teórico-metodológicas, que o filósofo Paul Ricoeur fez em relação à hermenêutica bíblica, que o sentido dos textos bíblicos não se esgota na significação interna de um texto, mas vai além, no âmbito de comunicar o mundo que o constitui:

O que é comunicado, além da significação interna de um texto, é o mundo que projeta e o horizonte que constitui. Reciprocamente, o leitor recebe essa pro-posição ou pro-jeto de mundo, segundo sua capacidade limitada de responder, que por sua vez é definida segundo uma situação que é limitada e que, no entanto, abre sobre um horizonte de mundo (RICOEUR, 1965, p. 186).

O conhecimento bíblico não deve limitar-se na linguagem, mas levar o leitor à realidade de que fala o texto. Por esta perspectiva, pode-se depreender que a simbologia apocalíptica compartilhada pelas comunidades a que se destinava a mensagem do Apocalipse, confere sentido próprio ao modo de experienciar o poder imperial romano por parte dos cristãos. A linguagem simbólica apocalíptica parecia ir ao encontro dos anseios mais profundos das comunidades e isso pode ser possível pela própria natureza da linguagem simbólica, uma vez que “o símbolo é, pois, o signo enquanto unidade semântica, que não se esgota numa referência direta e imediata a um determinado objeto” (NUNES, 1999, p. 35).

Assim sendo, o Apocalipse tinha a possibilidade de penetrar profundamente em diversos âmbitos da vida cristã no alvorecer do Cristianismo, levando os cristãos a buscarem fortemente a construção de um mundo diferente, pautado numa fé firme e madura em relação aos ensinamentos de Cristo.

Dessa forma, com uma tessitura simbólica marcada pela reação ao poder político vigente, o Apocalipse corrobora a luta pela libertação, fortalecendo a unidade e a identidade do povo cristão, e alimentando-lhes a esperança do fim da perseguição e da morte. No entanto, o conteúdo desta mensagem não vem de uma linguagem doutrinal e impositiva, mas da própria experiência dos “mais fracos”. Nesse sentido, pode-se afirmar que:

O valor da linguagem dos símbolos está naquilo que é evocado e sugerido. Não é a linguagem doutrinal dos conceitos bem definidos, das fórmulas bem elaboradas, do cálculo ou do conhecimento exato. A linguagem doutrinal procura definir com clareza os contornos da verdade, enquanto a linguagem simbólica conduz à fonte da verdade. A linguagem doutrinal reflete o pensamento da autoridade, enquanto a linguagem simbólica expressa a vivência dos pobres. Sai do silêncio e conduz ao silêncio. É a linguagem dos que não dominam o vocabulário e recorrem à imaginação. É a linguagem da poesia, da atitude sapiencial mais solta, da mística, da contemplação, da celebração, do amor. Convém ler o Apocalipse como se contempla uma pintura, se assiste a um teatro, se conversa com um amigo (CEBI, 2000, p. 96).

Ao aprofundar sua tradição religiosa, os membros das comunidades cristãs “desmascaram o imperialismo” e anunciam a preeminência do poder de Cristo sobre as forças do mal, dando nova vida e novo significado aos sofrimentos vivenciados pelos cristãos no alvorecer do Cristianismo (BROOK e GWYTHER, 2003, p. 13).

Este trabalho tem como fundamento metodológico a indução e como base procedimental e técnica a pesquisa bibliográfica. Dessa forma, é buscada uma fundamentação a partir das fontes escritas que dão suporte ao tema pesquisado. Tais fontes constituem-se de textos editados, sendo a principal o próprio livro do Apocalipse, que será estudado através da tradução da Bíblia de Jerusalém (2002) pela sua significativa aceitabilidade nas produções científicas. Além disso, é importante destacar que essa edição leva em consideração a crítica textual, que visa aproximar o texto o quanto possível de sua forma originária.

A título de roteiro, o presente trabalho está dividido em três capítulos, que correspondem aos três objetivos específicos da pesquisa. No primeiro, discute-se as características sociopolíticas, econômicas, culturais e religiosas na segunda metade

do século I que contextualizaram a produção do texto apocalíptico, elucidando condições históricas pertinentes às diversas comunidades cristãs situadas sob o domínio do Império Romano e suas relações com a política central de Roma, com os povos de outras tradições culturais e com as próprias comunidades entre si, marcadas pela diversidade cultural e conflitos internos e externos. Para isso, discute-se, inicialmente, sobre as problemáticas a respeito da época em que os textos do Apocalipse foram escritos, as condições históricas das comunidades cristãs no Império Romano, bem como as diversas formas de viver o Cristianismo na segunda metade do século I, os impactos do culto imperial para as comunidades, sociedade e economia nas províncias do Império, os instrumentos de infiltração da ideologia imperial e as perseguições empreendidas contra o Cristianismo nascente.

No segundo capítulo, que trata da utilização de figuras e símbolos do imaginário judaico-cristão como forma de resistência em Ap 17,1-18, faz-se uma apresentação e análise literária da perícopes enquanto texto apocalíptico e busca-se identificar os símbolos do imaginário judaico-cristão utilizados. A partir daí, é feita uma análise de como esses símbolos foram ressignificados no sentido de servir como forma de resistência à opressão e por fim, é feita uma análise da perícopes de acordo com três conceitos de Paul Ricoeur que ajudam na compreensão do uso de textos enquanto comunicação que vai além de seu significado interno, mas que também expressa seu mundo e horizonte que o constitui, o que contribui para a pesquisa, uma vez que a mesma destaca o caráter remissivo do processo de simbolização dos textos apocalípticos. Os conceitos trabalhados evidenciam a importância da leitura do texto de forma contextualizada.

Por último, no terceiro capítulo, são discutidas as principais consequências, para as comunidades cristãs, da utilização da linguagem apocalíptica como forma de resistência política. Nesse sentido, são apresentados conflitos internos e externos às comunidades oriundos de sua oposição ao poder do Império, bem como suas implicações nas discussões acerca da canonicidade do texto apocalíptico.

Com o presente, trabalho espera-se contribuir para um melhor entendimento acerca da importância de uma hermenêutica do Apocalipse que vá ao encontro não só de sua significação interna, mas que também ponha em questão seu conteúdo de crítica à opressão promovida pelo Império Romano no século I, enquanto parte integrante do mundo e horizonte que constituem o texto.

1 O APOCALIPSE EM SEU CONTEXTO POLITICORRELIGIOSO E SOCIOECONÔMICO

Uma análise mais profunda dos textos bíblicos deve levar em consideração as condições sócio-históricas através das quais houve a produção literária, uma vez que essa nasce em diálogo com o seu contexto. Desse fazem parte, sobretudo, os aspectos sociais, econômicos, políticos e culturais. De acordo com Richter Reimer (2006, p. 72), o entendimento acerca do cotidiano do povo que é protagonizado nas narrativas bíblicas, além de consistir em um dos elementos que compõem uma leitura profunda dos textos bíblicos, pode ajudar na compreensão das experiências de fé das pessoas, cujos testemunhos tais escritos revelam.

Nesse sentido, o presente capítulo tem como proposta analisar os aspectos contextuais que subsidiaram a produção dos textos do Apocalipse. Para isso, apresentar-se-ão, sobretudo, três pontos importantes nessa análise. Primeiramente, o atual estado da questão, em que se evidenciam as principais contribuições das pesquisas nas últimas décadas em relação ao Apocalipse, como as teorias sobre o período histórico em que foi produzido, o gênero literário e a composição dos textos. Em seguida, será analisada a situação polícorreligiosa do Império Romano com a qual os cristãos conviveram no século I. Por fim, serão discutidas as condições socioeconômicas da Ásia Menor e as relações dos primeiros cristãos com as mesmas.

1.1 O ESTADO DA QUESTÃO SOBRE A PESQUISA ATUAL EM TORNO DO APOCALIPSE

As pesquisas sobre o Apocalipse nas últimas décadas têm se desenvolvido em torno dos aspectos literários, do contexto sócio-histórico e das novas ferramentas de interpretação dos textos. O recrudescimento dos conhecimentos sobre tais aspectos possibilitou uma nova perspectiva de abordagem, através da qual o Apocalipse foi reinterpretado e visibilizado sob o viés teórico-metodológico das hermenêuticas hodiernas.

J. J. Collins organizou entre anos 1975 e 1978 uma série de estudos sobre o gênero literário apocalíptico. Para ele, é possível estabelecer elementos invariantes, estruturais e constantes com traços característicos típicos de um gênero literário.

Assim sendo, propôs que o Apocalipse é composto por um gênero cujo formato é narrativo, apresentando uma mensagem que é revelada por um ser de outro mundo para um receptor humano desvelando uma escatologia de salvação relacionada com o mundo sobrenatural (COLLINS, 1979, p. 9). Outros autores não concordam com a tentativa de definição de um gênero literário, como Fowler, este que afirma a necessidade de compreensão de um gênero, a partir de seu contexto histórico e cultural próprios, considerando inviável a busca por aspectos invariantes nos textos (FOWLER, *apud* MOURÃO, 2007, p. 49). O modelo explicativo de J. J. Collins evidencia dois estilos presentes nesse gênero: um que propugna o arrebatamento do vidente para a realidade celeste e outro que se caracteriza pela relação bastante próxima da realidade sócio-histórica, sendo que, nesse último, o conteúdo da mensagem revelada apresenta uma interpretação da história a partir de uma cosmologia própria em relação com uma escatologia de salvação (COLLINS, 2005, p.7).

Por esta análise, percebe-se a ênfase dada por Collins na tentativa de compreensão da forma e do conteúdo do gênero, porém, é notória a lacuna acerca de sua função. Assim, surgiram trabalhos que tentaram problematizar este aspecto dos textos apocalípticos.

E. S. Fiorenza analisou o Apocalipse, tendo em vista a constatação de que ainda não havia um trabalho que o visse como um fenômeno "sui generis", mas como desdobramento da apocalíptica judaica. Para a autora, a análise deve considerar os textos como produção oriunda da apocalíptica cristã primitiva, cuja expressão literária mais notória dá-se pela introdução de mensagens parenéticas¹. A apocalíptica cristã primitiva corroborava uma expectativa da parusia, que inauguraria o tempo da salvação. Além disso, a apocalíptica cristã primitiva, embora tenha sido influenciada pela noção de ressurreição judaica, tem a peculiaridade de inserir-se na lógica do Cristo ressurreto. Fiorenza reconhece a presença expressa do caráter profético no texto (FIORENZA, *apud* MOURÃO, 2007, p. 34).

D. Helloholm contribuiu não apenas quanto à linguagem apocalíptica, mas também na compreensão de aspectos importantes sobre a estrutura formal linguística dos textos do Segundo Testamento (AUNE, 1982, p. 40). Para ele, o aspecto sintagmático dos textos citados não tem em si um sentido próprio.

¹ A expressão "parenéticas" está sendo usada aqui no sentido de eloquência sacra.

Dessa forma, D. Helloholm propõe uma análise que contemple a investigação da macro-estrutura-sintagma. Para que se chegue a esta, salienta a necessidade de dividir o texto em estruturas compostas e sequenciais. O desenvolvimento do texto sinalizaria a relação entre dois mundos: o histórico e o a-histórico.

L. Hartman direcionou seus trabalhos, sobretudo, em relação à problemática do gênero nos apocalipses. Para ele, as proposições em relação ao gênero devem ser entendidas em perspectiva de comunicação, embora sua análise não negligencie o que os pesquisadores chamam de "*Sitz im Leben*", isto é, o contexto primordial da literatura destaca que a estrutura dos textos apocalípticos constitui-se como um ponto intermediário entre o leitor/ouvinte e o autor. Assim, uma das singularidades fundamentais do gênero consiste nos elementos fenomenológicos dos textos, caracterizados pelo seu conjunto linguístico e pela análise minuciosa de sua totalidade e unidades (MOURÃO, 2007, p. 35).

Aune (1982, p. 39-66) destaca em sua análise as principais contribuições dos últimos anos na pesquisa sobre o Apocalipse. Em seguida, faz uma análise na perspectiva literária de três conjunturas fundamentais dos textos, trata-se dos aspectos formais, conteudistas e funcionais. Pela forma, é perceptível o estilo autobiográfico, marcado por narrativas de visões as quais um receptor humano tem acesso e com a incumbência de transmitir às pessoas. Do ponto de vista do conteúdo, o transcendente revela-se, em linguagem escatológica e insere-se na experiência humana. Ao analisar a função, destaca que a mensagem revelada, sob autorização divina, tem a intenção de modificar os comportamentos dos ouvintes/leitores em função da transcendência. Além disso, na análise de Aune (1982, p. 40), o Apocalipse pode ser considerado uma "literatura de protesto", na medida em que tem uma atribuição social e literária, expressando que a revelação divina legitima os direitos da minoria, cuja voz ecoa na mensagem apocalíptica.

D. P. Hanson afirma que o gênero literário apocalíptico foi profundamente marcado pelos aspectos históricos do fenômeno apocalíptico. Em linhas gerais, segundo ele, o Apocalipse está fundamentado em pelo menos dois elementos: o histórico, que exerce notada influência na composição e o formal, que contempla as unidades estruturais do texto (MOURÃO, 2007, p. 45).

F. J. Murphy em seu livro "*Apocalypses and Apocalypticism; the state of the question*", discute de forma ampla e bem fundamentada o percurso da pesquisa apocalíptica, desde o século XIX, quando se buscou analisar as estruturas de

diversos textos apocalípticos utilizados em sociedades antigas até as últimas discussões acerca das características funcionais dos textos. Evidencia que K. Kock faz uma clara distinção entre "apocalipse" enquanto gênero e "apocalíptico" como movimento histórico. Além disso, o apocalipticismo era visto como uma "força ideológica do apocalipse". A busca inicial para a compreensão desse gênero e do seu contexto sociopolítico e religioso deve-se às pesquisas empreendidas por J. Weiss, em 1892 e A. Schweitzer, em 1906. Estes também buscaram averiguar as influências apocalípticas nas mensagens de Jesus. Segundo Murphy, são notórias as contribuições de A. Y. Collins no sentido de problematizar a escatologia apocalíptica. A autora afirma que de fato o que diferencia tal escatologia da profética é que a primeira imagina a intervenção divina para após a morte, enquanto a segunda entende que a ação divina manifesta-se no presente, mesmo que este esteja marcado pela crise. Murphy encerra sua análise destacando que os principais avanços nas pesquisas discutem a questão do gênero e das formas de interpretações nos escritos apocalípticos.

No contexto latino-americano, tem-se destacado uma leitura do Apocalipse a partir das condições sócio-históricas da América atual, sobretudo, evidenciando a luta dos pobres contra todo tipo de opressão. Por este viés, autores como Carlos Mesters e Francisco Orofino interpretam os textos apocalípticos como literatura de resistência sociorreligiosa e política, cujo conteúdo tem por objetivo iluminar a vida hoje e ajudar as pessoas a perceberem a mensagem que Deus revela aos oprimidos e esconde aos opressores (MESTERS e OROFINO, 2008, p. 57).

Também por esta perspectiva é que Pablo Richard, Eduardo Arens e Manuel Díaz Mateos abordam o Apocalipse. O ponto de partida fundamental para a interpretação da história é o próprio Cristo, que libertará a todos dos seus sofrimentos (RICHARD, 1999, p.120). O desafio da interpretação do Apocalipse está estabelecido entre a "fidelidade ao passado do texto e a atualidade sentida no presente" (ARENS e MATEOS, 2000, p. 17), assim convém ler o texto percebendo Cristo como libertador não só das opressões presentes no Cristianismo primitivo, mas também nos tempos atuais.

Outro aspecto relevante a ser abordado são as diversas teorias acerca do provável período em que se deu a produção literária do Apocalipse, uma vez que a problematização sobre o contexto histórico da obra também foi um assunto importante no campo das atuais pesquisas sobre o livro.

1.1.1 Teorias acerca do contexto histórico do Apocalipse

O período no qual o Apocalipse foi escrito ainda permanece como uma questão aberta (TUÑI e ALEGRE, 1999, p. 248). Desde os primeiros séculos do Cristianismo existem preocupações em situar os textos apocalípticos em seu contexto histórico. Segundo Arens e Mateos (2000, p. 68), hoje, os pesquisadores, predominantemente, acreditam que o Apocalipse foi escrito entre o governo de Nero e o fim do reinado de Domiciano, em 96 d.C., na região da costa do mar Egeu, na Ásia Menor.

De acordo com Böcher (*apud* TUÑI e ALEGRE, 1999, p. 250), essa datação certamente é a mais provável. Porém, é importante evidenciar que nem todos os autores estão de acordo com esta afirmação. J. A. T. Robinson² acreditava que a composição havia sido feita antes mesmo da queda de Jerusalém, no ano 70 d. C.

Existem pesquisas hoje, que contrariamente à opinião da maioria, tentam provar que o Apocalipse não foi escrito nem mesmo no final do século I, como A. Bell (*apud* LEITE, 2003, p. 29). Já dentro de uma perspectiva mais conciliatória com as afirmações tradicionais, recentemente M. Hengel afirmou que a obra foi iniciada na época de Nero e concluída no reinado de Domiciano (ARENS e MATEOS, 2000, p. 68).

De acordo com Priori (2011, p. 18), as cartas às sete Igrejas revelam sinais do contexto histórico em que se inseriam as comunidades. O conteúdo das cartas alude a situações específicas vividas na segunda metade do século I. São expressas tensões internas comuns na segunda e terceira gerações de cristãos (MATOS, 1997, p. 55), tais como gnosticismo, enfraquecimento da fé, influência dos nicolaítas, bem como grupos que se declaravam judeus e não eram. Arens e Mateos (2000, p. 68) ainda afirmam que de toda forma a produção do Apocalipse deu-se quando os cristãos enfrentavam hostilidades e conflitos.

As pesquisas atuais que versam sobre o contexto histórico do Apocalipse, de acordo com Abreu (2011, p. 39), estão fundamentadas basicamente em três teorias que não são necessariamente opostas. A primeira destaca que na época as comunidades cristãs passavam por uma perseguição sistemática por parte do Império Romano. A segunda teoria focaliza a existência de conflitos internos vindos

² Disponível em: <http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=1586644>

de um Cristianismo sincrético, típico da Ásia Menor no século I. A terceira, por fim, evidencia que o principal problema enfrentado pelas comunidades, na época, era a conformação à sociedade corrompida, o que gerou um certo esfriamento do *kerigma*, assim expresso em Ap 2,4: "esfriou o primeiro amor".

A perspectiva de que o Apocalipse foi produzido numa época em que os cristãos passavam por uma perseguição sistemática, tanto por parte do Império como de alguns grupos de judeus, evidencia que os textos tinham como objetivo instigar a esperança de libertação iminente. Ao mesmo tempo em que buscava encorajar as comunidades perseguidas a permanecerem fiéis às práticas cristãs, apesar das hostilidades encontradas. Além disso, serviria como alerta para que os cristãos não tomassem parte nos pecados do Império, a fim de que não tivessem também participação em seu julgamento, esperado para breve.

A segunda teoria, ao colocar os problemas internos das comunidades da Ásia Menor como principal influência na composição da obra, embora não acredite na ausência de conflitos externos, destaca que o maior problema enfrentado pelas comunidades consistia na vivência de um Cristianismo sincrético, sobretudo, marcado pela influência dos chamados "nicolaítas", seguidores de Balaão. O movimento nicolaíta instigava a conformação às práticas das diversas culturas com as quais os cristãos tinham contato. Dessa forma, o texto apocalíptico teria como objetivo fortalecer a fé dos adeptos do Cristianismo, em meio a um contexto religioso sincrético e que, ao mesmo tempo, levava muitos a abandonarem a fé.

Por fim, a terceira teoria, que aponta para um contexto marcado pela conformação à sociedade corrompida, destaca que as comunidades sofriam uma pressão para aderirem às práticas religiosas e culturais das províncias do Império na Ásia Menor no século I. A resistência das comunidades a determinadas práticas da cultura provincial romana era fonte de hostilidades por parte, sobretudo, de quem não pertencia ao Cristianismo. O culto imperial, por exemplo, constituiu-se como um desses pontos de conflito. Os cristãos não aceitavam a prestação de tal culto porque além de conceberem tal prática como exclusiva a Deus, era um sinal externo de lealdade cívica (ARENS e MATEOS, 2000, p. 72). Além disso, as cidades cujos habitantes resistiam à tal prática eram punidas pelo Império, o que fortalecia a tensão interna. Assim sendo, muitos aderiram às exigências externas impostas e assim, o Apocalipse seria uma resposta às pressões sofridas pelos primeiros

cristãos. Como essa resposta deu-se também através da literatura, faz-se importante aprofundar as características literárias do Apocalipse.

1.1.2 O gênero literário apocalíptico

A questão do gênero literário do Apocalipse é um dos aspectos que têm mais se beneficiado no campo das pesquisas sobre esse livro. No Colóquio Internacional sobre o apocalipticismo, ocorrido em Uppsala em 1979, foram produzidos 34 artigos, dentre os quais, doze foram dedicados à investigação acerca do gênero literário. Após a compilação feita por D. Hellholm, foram publicados em 1983, com o título: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Segundo Mourão (2007, p. 47), as questões que nortearam as discussões sobre o gênero apocalíptico problematizaram de qual tipo de escrito se trata, se a obra pode ser considerada apocalipse ou profecia, bem como as implicações hermenêuticas ao se buscar definir um gênero literário.

De acordo com Abreu (2011, p. 32), as pesquisas sobre o gênero apocalíptico têm se desenvolvido em torno de três posições acerca de suas classificações. A primeira a considera como um escrito apocalíptico, em que estão contemplados os aspectos típicos desse gênero como uma tendência formal própria. A segunda considera a obra como uma profecia, fazendo jus à própria afirmação do autor ao usar a expressão "palavras desta profecia" (Ap 1,3). A terceira posição considera que há nos textos uma combinação de gêneros, sendo sobretudo, uma profecia que usa alguns elementos típicos da apocalíptica em uma estrutura pertencente ao gênero de carta.

Dentro da primeira perspectiva, um dos trabalhos bastante significativos na tentativa de caracterização do gênero literário do Apocalipse foi o de J. J. Collins, este assim o define:

Apocalipse é um gênero da literatura reveladora com um/a composição/formato narrativo no qual a revelação é mediada por outro mundo, tendo um receptor humano, que desvenda e revela a realidade transcendente, ambos temporais, com uma visão escatológica de salvação e espacial, que envolve o mundo sobrenatural (COLLINS, 1979, p. 9).

A partir de suas pesquisas, J. J. Collins afirmou que dois estilos caracterizam os apocalipses: um que direciona o vidente ou a visão para a realidade de um outro mundo e outro que tende a inseri-lo na própria história.

Os proponentes da segunda posição afirmam que o Apocalipse é uma profecia e que dessa forma muitos elementos classificados como pertencentes a esse gênero estão ausentes no texto. Para E. S. Fiorenza, (*apud* MOURÃO, 2007, p. 33), profecia e apocalíptica cristã primitiva correspondem ao mesmo fenômeno religioso. Ainda segundo a autora, na forma apocalíptica há a utilização de pseudonímia, bem como ausência de profecia "*ex eventu*", porém, no Apocalipse há evidências da autoria e o uso da profecia.

Por fim, a terceira posição, compreende que há uma mistura de gêneros e propõe analisar tais gêneros que estão sintetizados nos textos, cujas mensagens estão inseridas em uma corrente teológica que pode ser chamada de apocalíptica. Molina (1991, p. 30) procurou analisar os traços não apocalípticos do livro. Segundo ela, tais traços podem ser expressos na ausência de um negativismo ou pessimismo soteriológico, a presença de bem-aventuranças que denotam a tentativa de consolo diante da opressão e ao mesmo tempo, esperança de libertação, o uso por sete vezes das expressões: "palavras desta profecia" (Ap 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7-14). Destaca também as características proféticas, tais como revelação, predição e exortação. Conforme ela, o Apocalipse apresenta gêneros misturados. Para muitos estudiosos, o Apocalipse está muito ligado à profecia e até mesmo deriva dela (ABREU, 2011, p. 32). Além disso, a partir de aprofundamentos acerca desta perspectiva, notou-se a presença do aspecto epistolar no texto. Partindo do princípio de que as cartas, do ponto de vista do seu uso nas comunidades cristãs do século I, preparam a ida do seu autor para a comunidade, o "autor divino" estaria preparando sua ida, mediante o seu escritor profeta. Nesse sentido, fica claro que essa mistura de gêneros coloca o Apocalipse como uma profecia que utiliza recursos da apocalíptica, a partir de uma emolduração epistolar.

1.1.3 A composição dos textos

À primeira vista, o Apocalipse pode levar o leitor não familiarizado com seu estilo a uma concepção da estrutura dos textos, focalizando desordenações e estratificações. Porém, existe uma unidade no texto. Em todo ele pode ser também perceptível uma similaridade de estilo, interrelações, combinações. Todavia, há uma significativa divergência nas pesquisas quanto ao seu processo de confecção. As

teorias de composição perpassam basicamente as proposições de compilação, fragmentação e revisão (ABREU, 2011, p. 27).

Sob a perspectiva da composição dos textos a partir de um processo de compilação, pode-se dizer que foram utilizados documentos de épocas diferentes, que influenciaram diretamente tanto na forma, quanto no conteúdo. Isso explicaria a existência de diversas repetições. Seus proponentes propugnam que os textos do Apocalipse foram escritos por um único autor em períodos diferentes e no final da redação, foram feitas complementações.

A hipótese da fragmentação propõe que o Apocalipse foi composto por fragmentos de textos diversos que eram utilizados nas comunidades cristãs, tendo por base a tradição oral. Porém, tais fragmentos foram sendo modificados a partir dos desafios enfrentados pelos cristãos, que iam adequando as mensagens às suas necessidades socioeconômicas e politicorreligiosas. Por fim, foi editado por volta do ano 95 d. C.

A proposta de composição, do ponto de vista da revisão, acredita que um único autor foi o responsável pela confecção de todo o texto, fazendo por fim uma espécie de revisão geral. Segundo seus proponentes, foram utilizadas diversas fontes, sendo que a principal foi o Primeiro Testamento.

Quanto à autoria, existem autores que afirmam tratar-se de escrito produzido por um profeta cristão que exercia um ministério itinerante na Ásia Menor (ABREU, 2011, p. 30). Também é notória a hipótese de que a autoria pertence a um discípulo, que com autoridade sobre as comunidades colocou-se como João no texto (TUÑI e ALEGRE, 1999, p. 248).

Para alguns autores, como Tuñi e Alegre (1999, p. 248), as discussões acerca da autoria não são consideradas fundamentais para a compreensão do conteúdo do livro. Assim, já seria suficiente a informação de que o autor era um cristão oriundo da tradição religiosa judaica e tinha um profundo conhecimento dos textos do Segundo Testamento.

1.1.4 Síntese

Nas últimas décadas, as pesquisas sobre o Apocalipse têm investigado aspectos fundamentais para compreensão da obra em seu "*Sitz im Leben*". Embora não haja consenso acerca de aspectos como autoria, local de composição, gênero

literário e estrutura textual, é notório que as problematizações feitas promoveram novas formas de abordagens dos textos apocalípticos, que contribuíram para fomentar interpretações que perpassam não só sua dimensão teológica e escatológica, mas também literária, sócio-histórica e cultural.

A amplitude de ferramentas interpretativas em relação aos textos apocalípticos permitiu a visibilização de aspectos que nem sempre foram considerados relevantes, tais como o contexto politicorreligioso através do qual a produção literária ocorreu.

1.2 CONTEXTO POLITICORRELIGIOSO

Claude Geffré (2004, p. 40), ao problematizar o que chama de "boa situação hermenêutica", evidencia que está pautada numa correlação crítica entre as experiências da fé cristã e a experiência histórica do sujeito interpretante. Dessa forma, serão discutidos abaixo aspectos importantes quanto ao contexto politicorreligioso no qual se insere o Apocalipse, a fim de facilitar a compreensão de suas mensagens, oriundas da situação concreta das comunidades durante a dominação romana no alvorecer do Cristianismo.

1.2.1 O Império Romano no século I

A história política de Roma costuma ser dividida em três grandes fases: Monarquia (753 a 509 a. C.), República (509 a 27 a. C.) e Império (27 a. C. a 476 d. C.). Todavia, foi durante o Império que Roma atingiu o nível mais alto de dominação e de extensão territorial, chegando a 4 milhões de km² e uma população superior a 70 milhões de habitantes (MONTANELLI, 1966, p. 23).

A palavra império teve origem no latim *imperium* (soberania/comando). No caso de Roma, esse vocábulo foi adaptado às características cosmopolitas da cidade, no sentido de ir além da conotação política, mas perpassando a dimensão cultural e sociorreligiosa (MENDES; BUSTAMANTE e DAVIDSON, 2005, p. 18).

De acordo com Mendes; Bustamante e Davidson (2005, p. 18) o processo de construção de um governo imperial romano deu-se de forma complexa e merece ser analisado com atenção. Ele estabelece alguns pontos importantes que devem nortear a análise sobre a questão.

Primeiramente, levando em consideração a diversidade de culturas presentes no Império, que o caracteriza como cosmopolita, era necessária a existência de um sistema administrativo que fosse capaz de lidar com a diversidade presente na sociedade, seja no campo econômico, político, religioso ou étnico.

Depois, segundo ele, era notória a importância da criação de um sistema de transporte oficial que tivesse como objetivo servir o poder central, seja do ponto de vista militar ou econômico. O que ao mesmo tempo favorecia o acesso às diversas localidades pertencentes ao Império, contribuindo para um melhor controle das populações.

Uma das consequências importantes da criação do sistema de transporte era a ajuda em relação à organização de um sistema de comunicação integrado que permitiria ao poder central, estabelecido em Roma, administrar as regiões submetidas, mediante um rígido sistema de controle. Além disso, era necessária a monopolização da força dentro do Império, tendo em vista as constantes ameaças externas que preocupavam o exército. A unidade no Império, a partir da construção de um projeto imperial, constituiu uma das grandes tentativas de fortalecimento do poder romano.

De acordo com Mendes; Bustamante e Davidson (2005, p. 21), o imperialismo deve ser visto como "ação de pensar, colonizar, controlar terras, que não são suas, são distantes, habitadas e pertencentes a outros povos." Portanto, uma análise bem fundamentada acerca do Império Romano deve levar em consideração não só seus aspectos políticos e administrativos, mas também os mecanismos ideológicos e funcionais em relação às características próprias dos povos subjugados.

1.2.1.1 A organização política

Com a formação de um Império em Roma, aspectos da antiga ordem administrativa republicana foram alterados. A pessoa que concentrava o maior poder em suas mãos era o imperador, que agora passava a sentar-se entre os cônsules e dirigir as ações do senado.

Os poderes do imperador tornavam-no centro de toda a administração, de forma que sua aceitação nas províncias, mesmo que de forma impositiva, era

condição básica para que de fato os interesses imperiais fossem efetivados (SERIQUE, 2011, p. 122).

O imperador concentrava poderes tribunícios e proconsulares. No primeiro caso, tinha autoridade em relação ao governo civil, o que lhe outorgava, por exemplo, a possibilidade de presidir e também de controlar o senado. No segundo, exercia autoridade sobre o exército romano. Tinha também sua guarda pessoal, chamada de "Guarda Pretoriana". Além disso, controlava a religião no Império na qualidade de *pontifex maximus*, isto é, a considerada mais alta dignidade, do ponto de vista da administração da religião romana (SAULNIER e ROLLAND, 1983, p. 19). O poder imperial era dinástico, isto é, transmitido hereditariamente e segundo as principais dinastias que exerceram domínio sobre Roma, foram as chamadas Júlio-Claudiana, dos Flávios, dos Antoninos e dos Severos.

O senado romano era uma importante parte da administração política, dele faziam parte os magistrados patrícios que numa política de alinhamento ao poder imperial eram designados, sobretudo, para a elaboração de leis e fiscalização. A manutenção do senado durante o período imperial é interpretada por alguns historiadores como um exemplo da política do imperador de esconder seus poderes autocráticos com traços característicos de republicanismo. Em outras palavras, essa conservação aparente de instituições republicanas servia para esconder a monopolização por parte do imperador de certo número de funções e também de títulos que lhe proporcionavam a garantia do poder político, militar e religioso.

Do ponto de vista político e administrativo, as províncias romanas foram divididas durante o Império em províncias imperiais (militares) e senatoriais (civis). (SAULNIER e ROLLAND, 1983, p. 17). As províncias consideradas pacíficas eram governadas por procônsules, porém, aquelas nas quais se aquartelavam legiões, eram submetidas diretamente ao imperador. Algumas localidades que apresentavam uma situação especial eram administradas por um prefeito ou procurador e este dependia do legado imperial mais próximo (SAULNIER e ROLLAND, 1983, p. 25).

O procurador romano era um funcionário que dependia diretamente do imperador e sua seleção era feita a partir daqueles que faziam parte da chamada ordem equestre, ou seja, tinham renda acima de 400 mil sestércios. Em geral, tinham atribuições variadas. No tempo da dinastia Júlio-Claudiana (14 a 68 d. C.), tinham encargos de administrar pequenos territórios. A administração dos procuradores era, sobretudo, fundamentada na política central de Roma e tinha a

função básica de manter a região administrada sob total controle do poder imperial, evitando revoltas e movimentos que pudessem influenciar negativamente na estrutura política vigente.

A fim de garantir uma administração sem grandes tensões sociais e políticas, o Império contava com uma série de estratégias que eram expressas na chamada "*pax romana*", cujas características serão apresentadas a seguir.

1.2.1.2 A *pax romana*

Diante da diversidade cultural presente nas províncias do Império, do início do regime imperial no ano 27 d. C. até o século II d. C., fora adotada em Roma uma série de ações políticas, militares e ideológicas que objetivavam a manutenção da ordem política e social do Império. Essas práticas foram condensadas no que se chamava de *pax romana* (SERIQUE, 2011, p. 120).

De acordo com Wengst (1991, p. 19), além da romanização³, os imperadores romanos criaram outra estratégia para lidar com a diversidade cultural no Império e, ao mesmo tempo, conseguir manter a segurança e a tranquilidade: a *pax romana*. Esta era feita pelos romanos e para eles. O poder central com ela também visava manter a unidade territorial, a política do Império. Dessa forma, destaca Wengst (1991, p. 19), a *pax romana* era estabelecida a partir de cima, do centro do poder e a mesma estava em função deste. Ela não oferecia possibilidades de desenvolvimento econômico para classes sociais mais baixas. Era caracterizada ainda por uma ideologia que encobria os atos de perseguição, assassinatos, bem como de explorações, oriundos da severa política administrativa imperial.

Por tratar-se de ações que visavam a manutenção da ordem política estabelecida e ao mesmo tempo, mascarar as contradições sociais do Império, os fomentadores da *pax romana* não levavam em consideração o sofrimento daqueles que se tornavam vítimas da famigerada brutalidade, com a qual soldados romanos tratavam muitas pessoas nas províncias. Sendo assim, de acordo com o testemunho de um historiador da época pode-se dizer que:

³Romanização aqui é entendida como um processo de transformação fundamentado na tentativa de controle social a partir de uma identidade específica (MENDES, 2002, p. 307).

(...) mais perigosos do que todos são os romanos (...) Esses ladrões do mundo, depois de não mais existir nenhum país para ser devastado por eles, revolvem até o próprio mar (...) Saquear, matar, roubar - isto é o que os romanos falsamente chamam de domínio, e ali onde, através de guerra, criam um deserto, isto eles chamam de paz (...) As casas são transformadas em ruínas, os jovens são recrutados para a construção de estradas. Mulheres quando conseguem escapar das mãos dos inimigos, são violentadas por aqueles que se dizem amigos e hóspedes. Bens e propriedades transformam-se em impostos; a colheita anual dos campos torna-se tributo em forma de cereais; sob espancamentos e insultos, nossos corpos e mãos são massacrados na construção de estradas através de florestas e pântanos (...) (TÁCITO, *apud* RICHTER REIMER, 2006, p. 74-75.)

A *pax romana* era utilizada muitas vezes como uma forma de legitimar atrocidades, objetivava-se manter a ordem, bem como a funcionalidade do Império independentemente do meio utilizado para tal, e em geral, um dos meios mais utilizados era a violência. Esta que era praticada, sobretudo, tendo em vista os interesses particulares dos administradores do Império. Além da violência, também eram utilizadas práticas religiosas que tinham conotação política, como o culto imperial.

1.2.1.3 O culto Imperial

O culto ao Imperador de Roma era uma expressão clara de submissão por parte dos povos pertencentes às províncias romanas, e ao mesmo tempo, expressão de lealdade política. De acordo com Lohse (2004, p. 209), o culto imperial, que crescia significativamente, era usado para fins políticos.

A prática de cultuar uma autoridade política não foi uma invenção dos romanos. Na verdade, segundo Mendes e Otero (2005, p. 205), teve origem nas cidades que estavam sob o domínio grego, também chamadas de cidades helenísticas, quando estas tiveram que aprender a lidar com líderes políticos que eram muito mais de origem grega do que das próprias cidades-estados. No caso de Roma, tais cultos existiam desde o início do Império. Segundo Arens e Mateos (2000, p. 73), no ano 29 a. C., Augusto aceitou o pedido de algumas províncias da Ásia Menor para que uma imagem sua fosse erigida na cidade de Pérgamo para fins culturais, conjuntamente ao culto à deusa Roma. Esse é considerado o culto imperial romano mais antigo presente na Ásia Menor. Segundo Price (*apud* ARENS e MATEOS 2000, p. 73), em 34 cidades da região da Ásia Menor havia sacerdotes especificamente responsáveis pela veneração de Augusto.

O culto imperial era um elemento constitutivo e fundamental do sistema imperial romano, que autoritariamente reunia em torno do seu chefe supremo não só o poder político, mas também a centralidade da magnificência religiosa. Desse modo, as práticas cultuais em prol do imperador eram também uma forma de expressar publicamente lealdade política. Além disso, partindo do princípio de que o imperador era a mais alta personalidade romana e que dele dependia o bem-estar e a prosperidade de toda a sociedade, então tal culto era interpretado por diversas pessoas como um ato de gratidão cívica ao chefe político.

A religião era controlada diretamente pelo estado e estava a serviço deste, no sentido de legitimar as ações políticas e promover a aceitação incondicional do imperador. Suetônio, historiador da época, afirmava que Domiciano (81-96 d. C.) atribuía a si mesmo o título de "senhor e deus nosso".

Arens e Mateos (2000, p. 74) fazem uma distinção entre a vivência da religião em Roma e nas regiões das províncias orientais do Império. Os habitantes de Roma, enquanto o imperador era vivo, não o adoravam, no entanto, não proibiam tal prática nas regiões orientais. Somente após a morte do imperador é que o Senado o proclamava como *divus*, isto é, divino, portanto, digno de ser cultuado. Ele, quando ainda vivo, era considerado como o maior de todos os seres humanos, aquele ao qual todos deviam submeter-se, contudo, ainda necessitava da proteção dos deuses. Assim, o imperador ficava numa posição intermediária entre os deuses e os homens e quando este falecia, era tornado um deus.

Nas províncias orientais do Império, não se enfrentavam muitas dificuldades quanto à aceitação do culto ao imperador enquanto este ainda estava vivo. Pelo contato dessas províncias com a cultura grega, é notório que era comum a prestação do culto como uma forma de gratidão por um ato heroico, bem como lealdade e reconhecimento de alguma autoridade política. Havia diversas estátuas que eram erigidas com o objetivo de serem usadas para rituais de louvor ao chefe político.

Não obstante esta situação, Mendes e Otero (2005, p. 205) afirmaram que houve por parte dos grupos ligados ao monoteísmo, uma resistência à prestação de tais cultos, uma vez que eles eram considerados incompatíveis com a adoração exclusiva a um único deus. Todavia, os romanos diante do monoteísmo judaico buscaram uma forma de evitar conflitos diretos com os judeus exigindo deles que ao

invés de prestarem culto diretamente ao imperador, fossem oferecidos a ele sacrifícios diários no templo.

Momigliano (1996, p. 51) destacava também que havia uma multiplicidade de formas para a prestação do culto imperial nas províncias romanas, para tanto, eram utilizados instrumentos como poesias, rituais próprios e objetos iconográficos e destaca ainda que nem todos aceitavam tal prática e chegavam mesmo a oporem-se a cultuar o imperador, como foi o caso de muitos cristãos.

1.2.2 O Cristianismo frente à sua realidade politicorreligiosa

O Cristianismo, que se desenvolveu a partir do contexto de dominação do Império Romano, enfrentou diversos desafios, não só na esfera política, mas também social e religiosa. O culto ao imperador como realidade incompatível com os valores do evangelho, o sistema de legitimação da ideologia imperial através da *pax romana* e os conflitos oriundos da difusão de crenças religiosas contrastantes com a fé cristã, ocasionaram reações específicas no Cristianismo nascente. Tais reações foram reflexo da tentativa de desenvolvimento e preservação da identidade cristã, pautada pelas interpretações das ações e ensinamentos de Jesus a partir da ótica das comunidades, que faziam uma leitura crítica da sua realidade socioeconômica e politicorreligiosa, tendo em vista sua experiência religiosa.

1.2.2.1 O ambiente religioso das comunidades cristãs

De acordo com Matos (1997, p. 31), pode-se afirmar esquematicamente que as primeiras comunidades cristãs desenvolveram-se em três ambientes diferentes do ponto de vista religioso: o Judaísmo tradicional da região da Palestina; o Judaísmo da chamada diáspora⁴, que passou por adaptações a partir do contato com a cultura helênica, e o paganismo greco-romano.

O Judaísmo no século I não apresentava uma crença monolítica, mas era formado por várias tendências, que cada qual a seu modo, fazia interpretações específicas da lei. Diante das divergências internas por parte dos grupos judaicos, é possível afirmar, segundo Matos (1997, p. 32), que eram apenas dois os pontos de convergência entre os diversos grupos: a crença no monoteísmo e a observância da

⁴ Diáspora quer dizer dispersão. Aqui se refere aos judeus dispersos no território do Império Romano.

lei mosaica. Porém, a própria lei era interpretada de forma diferente pelos vários grupos. O monoteísmo judaico concebia seu *lahweh* como aquele que fez aliança com seu povo, considerado eleito, e que por intermédio de Moisés, revelou a sua lei e prometeu-lhes ajuda, caso permanecessem fiéis a essa aliança e seguissem rigorosamente os rituais religiosos expressos na Torá.

Matos (1997, p. 32), destaca que na região da Palestina os cristãos conviviam com judeus tradicionais. Além disso, era considerável o fato de que os convertidos ao Cristianismo que tinham origem judaica continuaram, pelo menos até o ano 70, frequentando as sinagogas e também guardando o sábado. Sentiam-se ainda ligados ao Judaísmo. Na interpretação de Matos (1997, p. 32), isso foi possível em decorrência do fato de o Judaísmo da época de Jesus ser bastante tolerante quanto às questões dogmáticas e doutrinárias. Nele havia grupos que tinha nitidamente um pensamento contrastante, como foi o caso dos fariseus e saduceus. Do ponto de vista prático, essa tolerância tinha seus limites bem claros, pois era aceitável pensar de forma diferente quanto ao futuro e ao céu, por exemplo, mas era errado viver nesta terra fora da observância da Lei.

No ambiente fora da Palestina, no chamado Judaísmo da diáspora, era nas sinagogas que se desenvolviam as liturgias judaicas, bem como a leitura e interpretação dos textos sagrados. A condição de proximidade do Judaísmo da diáspora com as outras culturas dificultava por um lado a observância estrita da lei, e por outro, facilitava a transição do Judaísmo para o Cristianismo (Matos, 1997, p. 33).

O paganismo greco-romano deve ser visto como um conjunto de crenças heterogêneas que eram manifestadas através de cultos cujos rituais eram de origem oriental e pelo culto ao imperador. Os cristãos interpretavam o paganismo como sendo caracterizado por crenças em falsos deuses e com doutrinas, ritos e costumes condenáveis (BEARD; NORTH e PRICE, 2004, p. 48).

No mundo pagão, segundo Matos (1997, p. 35-38), cinco aspectos merecem ser destacados, do ponto de vista religioso. O culto ao imperador, a religião tradicional dos gregos e dos romanos, as novas religiões ditas "mistéricas", as superstições e crenças populares e algumas correntes filosóficas do mundo helênico.

Além do culto ao imperador, que era incompatível com o monoteísmo judaico e cristão, a religião tradicional dos gregos e dos romanos era muito influente.

Eles acreditavam em muitos deuses, inclusive alguns representavam forças da natureza. Os romanos assimilaram diversos deuses gregos e seus cultos oficiais estavam ligados aos templos e aos sacerdotes.

As novas religiões místicas, cuja origem remontava ao oriente, como Egito, Pérsia e Síria tinham uma estrutura de organização baseada em associações fechadas, nas quais só podiam entrar pessoas devidamente iniciadas. Cada fiel era identificado com um deus específico e este conduziria o indivíduo à salvação. Tais religiões, mesmo reconhecendo o sofrimento e a morte, pregavam a ressurreição e a imortalidade.

As superstições e as crenças populares relacionavam-se com diversas expressões de magia e feitiçaria, bem como crenças na astrologia e tentativas de adivinhação do futuro. Seus adeptos tinham uma busca constante pelo milagre e uma atenção especial ao maravilhoso. Por fim, são consideráveis também a influência de algumas correntes filosóficas cujas ideias tinham também uma implicação moral religiosa. Segundo Matos (1997, p. 38), destaca-se sobretudo os cínicos, os estoicos e os epicureus.

Uma das preocupações do Império era com a manutenção da unidade de dominação, tendo em vista a grande diversidade cultural presente em suas províncias. Dessa forma, a religiosidade em Roma não poderia estar em contradição com os interesses políticos do Império, mas alinhada à *pax romana*. Por esta perspectiva, as implicações desta última para os cristãos serão apresentadas a seguir.

1.2.2.2 As implicações da *pax romana* para os cristãos

Wengst (1991, p. 115) propõe que a *pax romana* deveria também ser vista a partir das camadas populares, que viveram um intenso sofrimento em decorrência das constantes ameaças e violências que visavam extinguir qualquer risco de desestruturação do poder político estabelecido e da própria hegemonia romana. Chama a atenção para o fato de que os cristãos, a partir dessa situação, tiveram reações diversas, uns se conformando à lógica do Império e outros buscando formas sutis de resistência.

Segundo Mesters e Orofino (2008, p. 46), foi no final do primeiro século que a *pax romana* aumentou o nível de opressão em meio às comunidades cristãs. Uma

vez que o objetivo da mesma consistia em expandir e também legitimar a hegemonia romana na antiguidade, bem como potencializar o comércio internacional e a cobrança de tributos, o luxo e a riqueza em Roma aumentaram consideravelmente. Enquanto as pessoas cumprissem suas obrigações para com o Império, não eram perseguidas, porém, se houvesse revoltas ou hostilidades, estas seriam combatidas fortemente. Dentre as obrigações estavam o reconhecimento da autoridade divina do imperador, prestando-lhe cultos e também a prática de cultuar as divindades romanas.

Os cristãos, ao resistirem às exigências impostas pela *pax romana*, eram perseguidos e molestados, não só por parte do Império, mas também pelas populações locais. Isso se dava, segundo Arens e Mateos (2000, p. 75), devido ao fato de que Roma concedia diversos benefícios às cidades que se destacavam no cumprimento rigoroso de suas imposições. A cidade cuja população era alinhada à política do Império recebia o título de *neokoros* e com isso tinha um tratamento diferenciado. A insubordinação de diversos grupos cristãos era interpretada como algo bastante prejudicial ao desenvolvimento das cidades, o que tornava suas relações com as populações locais bastante fragilizadas.

1.2.2.3 Os cristãos e o culto imperial

De acordo com Matos (1997, p. 37), a prática do culto imperial era considerada pelos cristãos como uma ação incompatível com a fé no Deus único. Essa interpretação dos cristãos gerou muitos conflitos para as comunidades cristãs no século I. O culto imperial enquanto fenômeno social era parte integrante de uma complexa rede de poder. Assim, não apenas os líderes políticos de Roma eram beneficiados com ele, mas também, de certa forma, os membros da elite e o restante da população. Os que faziam parte da elite econômica beneficiavam-se na medida em que patrocinavam tais cultos, realçando ainda mais o seu status, bem como através deles conseguiam obter relações com os funcionários imperiais e também aumentar os seus negócios. Já para as camadas populares, era uma forma de experienciarem a sensação de inclusão social (BROOK e GWYTHYR, 2003, p. 137).

Pode-se afirmar que no caso do Cristianismo, a rejeição ao culto imperial, embora não tenha sido uma atitude geral, serviu como motivo de perseguições,

assassinatos, bem como conflitos com as próprias populações locais que se beneficiavam com o culto imperial e que viam nos cristãos um empecilho para que suas cidades fossem elevadas à dignidade de *neokoros*, obtendo privilégios do Império.

De acordo com Brook e Gwyther (2003, p. 137), a rejeição do culto ao imperador por parte dos cristãos fazia parte de uma rejeição total do Império, tendo como pano de fundo a inseparabilidade das esferas políticas e religiosas na antiguidade. As comunidades cristãs questionavam-se da seguinte forma: seria possível seguir a Jesus Cristo e ao mesmo tempo cultuar o imperador romano? De que forma os seguidores de Jesus podiam viver no contexto do Império? Essas questões suscitaram respostas que se fundamentavam na premissa de que os cristãos não podiam "servir a dois senhores", resultando na não aceitação da participação no culto e na rejeição da ideia do imperador como deus.

Uma das formas de resistência dos cristãos à prática do culto imperial foi através da literatura, como por exemplo, o livro do Apocalipse considerado como uma resposta à imposição desse culto. De acordo com Bauckham (*apud* ARENS e MATEOS 2000, p. 205), o conjunto da teologia profética do Apocalipse desenvolveu-se em torno de uma veemente condenação do Império, uma vez que para os cristãos este tentava usurpar uma soberania que pertencia somente a Deus.

A partir do pensamento de Bayet (1984, p. 78), ao rejeitar o culto imperial, os cristãos estavam submetidos a duas questões importantes, do ponto de vista sociopolítico. Primeiramente, autoexcluía-se da participação na comunidade política, o que já os colocava em uma situação problemática, no tocante à relação com as autoridades locais, e, por conseguinte, com o próprio poder central. Também é importante destacar que a rejeição a tais cultos também evidenciava para a sociedade em geral que os cristãos negavam claramente a divindade do imperador.

1.2.3 Síntese

No século I d. C., as comunidades cristãs situadas na Ásia Menor estavam sujeitas, do ponto de vista político, ao poder do Império Romano e às dissidências do mesmo na conjuntura política regional. Os imperadores romanos buscavam as mais diversas formas para manterem a hegemonia de Roma sobre os demais povos. Dentre os mecanismos utilizados, dois podem ser sublinhados: a *pax romana* e,

associada a esta, o culto imperial. O primeiro fazia uso de repressões para evitar ameaças à manutenção da estrutura sociopolítica imperial e o segundo utilizava rituais religiosos como forma de celebrar a divindade do Imperador.

Os cristãos consideravam o culto imperial e também as práticas religiosas dos povos locais como incompatíveis com a fé no Deus único e por se negarem à prática de tais cultos, sofriam hostilidades. Muitos cristãos eram até mesmo excluídos do convívio social nas cidades e chegavam a propor um modo de organização social alternativo àquele experienciado pelas sociedades que os circundavam.

1.3 CONTEXTO SOCIOECONÔMICO

A compreensão de aspectos socioeconômicos, a partir dos quais nasceram textos bíblicos é uma das ferramentas de fundamental importância para uma leitura aprofundada dos mesmos. Assim se expressa Richter Reimer:

Uma leitura profunda de textos bíblicos deve buscar entender o cotidiano vivido pelas pessoas, pelo povo que protagoniza nessas narrativas, a fim de melhor entender também a fé vivenciada e o seu testemunho que chega até nós através destes escritos. Desse cotidiano fazem parte a construção das relações de gênero, relações econômicas, políticas culturais (...) (RICHTER REIMER, 2006, p. 72).

Uma análise dos textos bíblicos que leva em consideração o seu contexto socioeconômico deve estar pautada em pelo menos duas questões básicas: a origem de tais textos deu-se a partir de situações sócio-históricas concretas e que seus autores comunicavam-se com comunidades que experienciavam condições socioeconômicas, religiosas e políticas específicas.

De acordo com Arens e Mateos (2000, p. 65), embora o local de composição dos textos do Apocalipse ainda seja uma questão aberta, muitos autores concordam que foram produzidos na Ásia Menor, onde já havia a presença de comunidades cristãs; algumas destas inclusive foram mencionadas nos capítulos 2 e 3, que apresentam as cartas às sete igrejas.

Dessa forma, pode ser considerado importante um estudo sobre os aspectos sociais e econômicos da Ásia Menor, para melhor compreensão dos textos cuja produção se deu nesse ambiente.

1.3.1 Aspectos sociais da Ásia Menor no século I

Desde o ano 133 a. C. que a Ásia Menor era considerada como uma província romana (ARENS, 2008, p. 46). Uma das características da administração dos romanos em relação às suas províncias era o respeito às estruturas sociais e administrativas dos povos subjugados, desde que estas não estivessem em contradição com os interesses políticos do Império. Na Ásia Menor do século I, havia uma organização social, que em parte era semelhante às sociedades típicas de uma cidade helênica e por outro lado também comportava particularidades.

As sociedades da Ásia Menor eram piramidais, isto é, havia uma hierarquia social, cujos critérios para sua definição relacionavam-se à tradição familiar, além da ostentação ou não de riquezas, bem como a necessidade ou não de trabalhar para sustentação da família. Além disso, é importante destacar que nessas sociedades havia o reflexo do sistema patriarcal judaico e romano, sendo que, sobretudo, este último era caracterizado pelas tentativas de dominação e ocupação geopolítica (RICHTER REIMER, 2006, p. 90).

Do ponto de vista sociológico, pode-se afirmar que a organização social na Ásia Menor era estamental, isto é, tinha níveis cuja ascensão era difícil e que os mais altos níveis logravam de um "*status quo*" mantido ideologicamente e ostentado pelas riquezas e pelo luxo. De acordo com Arens (2008, p. 47), o que determinava a posição social não era simplesmente a riqueza, mas se esperava que essa posição social se manifestasse mediante símbolos externos que evidenciavam o grau de bem-estar destes grupos. A posição social não significava apenas uma etiqueta, mas privilégios, direitos, influências, poder. Era no foro legal e também jurídico que era possível distinguir a pessoa que era "honorável" e a que era "vulgar".

No ponto mais alto da pirâmide social havia os membros da aristocracia (*honestiores*). Estes pertenciam às famílias tradicionais, que eram ricas e estavam envolvidas com o poder público. Pertenciam a esse grupo os senadores, os decuriões e também os equestres. G. Alföldy (*apud* ARENS, 2008, p. 48) apresentou quatro características básicas dos chamados níveis superiores: eram ricos, livres, honoráveis, podiam assumir funções administrativas na província. Da *ordo* senatorial faziam parte tanto os senadores, como também os membros de suas famílias. Da *ordo* equestre faziam parte os que viviam do comércio ou participavam da administração local e outros assumiam funções militares. Os decuriões eram

aqueles que faziam parte dos conselhos das cidades e também das magistraturas. Além de grandes comerciantes, estes também eram donos de terras.

A maior parte da população da Ásia Menor era composta pelos pobres. Segundo G. Alföldy (*apud* ARENS, 2008, p. 81), estes além de não possuírem riquezas, dependiam economicamente de outras pessoas ou então trabalhavam para elas e não tinham o direito de assumir funções na administração pública local. Um dos critérios básicos para a classificação como "pobre" na Ásia Menor era a necessidade que a pessoa tinha de trabalhar. Mesmo que ela tivesse uma certa quantidade de bens, contudo, se não pudesse viver no ócio e garantir suas propriedades era considerada pobre.

Segundo Arens (2008, p. 81), havia duas principais classificações de pobres: o *penês*, também chamado de *pauper*, e o *ptôchos*. *Penês* era considerado todo indivíduo que não possuía propriedades suficientes para viver e não trabalhar. Destes faziam parte os que tinham trabalhos manuais, médicos, artistas, pastores, bem como pequenos camponeses. *Ptôchos* eram aqueles que viviam numa situação tão precária, que para conseguirem sobreviver, tinham que mendigar. Não possuíam instrumentos de trabalho, nem mesmo tinham habilidades laborais específicas. Estes constituíam o nível mais baixo da pirâmide social, do ponto de vista socioeconômico.

Havia também dois grupos que merecem ser destacados. Trata-se dos escravos e dos libertos. O escravo na Ásia Menor, como em Roma, era desprovido de liberdade e considerado como propriedade do seu senhor. Uma pessoa tornava-se escrava na época, sobretudo, por ter nascido de uma mãe escrava, por ter sido um prisioneiro de guerra ou mesmo algumas pessoas submetiam-se à escravidão para pagar suas dívidas. Quanto aos libertos, havia principalmente duas classificações: os que já nasceram livres, uma vez que eram filhos de pais que já estavam nessa condição e os que nasceram como escravos, mas que posteriormente, adquiriram a liberdade.

1.3.2 A economia na Ásia Menor

Pelo viés econômico, as condições geográficas da Ásia Menor favoreceram o desenvolvimento da agricultura, da pecuária e também do comércio. De acordo com D. Magie (*apud* ARENS, 2008, p. 96), um dos pontos importantes a serem

considerados, do ponto de vista geográfico, era a hidrografia. Assim afirma: "os rios foram os fatores principais no desenvolvimento da vida cultural e econômica da Ásia Menor." A região era composta por grandes planícies e também por montanhas acidentadas, além de vales e regiões áridas.

As cidades que eram localizadas na costa possuíam uma variada fauna marinha e gozavam dos benefícios próprios de uma cidade portuária, como um aumento na riqueza em decorrência das exportações e importações. Na região ocidental da Ásia Menor, destacava-se a criação do gado ovino e caprino, que servia tanto para a alimentação, quanto para o fornecimento de couro. Havia também a criação de aves. Nas regiões montanhosas, era possível a obtenção de metais como ouro, prata, ferro, estanho e cobre.

Como em todo o Império Romano, a agricultura constituía uma das bases da produção econômica. Mesmo com o crescimento das colônias urbanas, do ponto de vista econômico, havia na agricultura uma significativa relevância.

Na medida em que a agricultura também era base da economia na Ásia Menor, havia uma nítida atenção dada à propriedade de terras. Porém, a riqueza de uma cidade não se relacionava apenas com a propriedade latifundiária, mas dependia de diversos fatores, como o próprio atrativo arquitetônico, rendas advindas de atividades esportivas, festas religiosas, ser ou não uma cidade portuária, bem como a organização do trabalho e as próprias condições geográficas locais.

De acordo com Arens (2008, p. 104), uma cidade como Éfeso tinha uma riqueza considerável em função de sua movimentação portuária, produção "industrial", a popularidade de seus templos, bem como os cultos em relação à deusa Ártemis (At 19).

Do ponto de vista industrial, a que mais se destacava na Ásia Menor era a atividade têxtil, mediante a produção de lã. Não obstante, havia também outros tipos de negócios que amparavam necessidades humanas, como o trabalho de barbeiros, padeiros, açougueiros, prestamistas e serviços de hospitalidade como hotéis e tabernas.

O comércio era, conjuntamente à agricultura, uma das atividades principais. As práticas comerciais, além de contribuírem para o aumento da riqueza, serviam para o contato com outras culturas. Também era favorecido pelas construções de imensas estradas. Normalmente, em cidades portuárias havia um destaque para o comércio atacadista, tanto de importação, quanto de exportação. Já o comércio

varejista estava limitado ao processo de compra e venda, tanto na cidade, como em seus arredores, realizado nas feiras e mercados e também potencializado quando havia festas religiosas e atividades esportivas, que aumentavam os contingentes populacionais (ARENS, 2008, p. 114).

Outro fator importante a ser destacado é a questão dos impostos e tributos aos quais a população estava sujeita. Tanto a quantidade de impostos a serem cobrados quanto a forma e sua distribuição eram diferentes de um lugar para outro. Tal variação dependia de alguns fatores, como se a região era considerada uma colônia romana, ou era uma província senatorial ou ainda imperial. Os impostos não eram cobrados somente por Roma, mas também pelos próprios governos municipais. Eram destinados ao pagamento de funcionários do governo, construções de obras públicas e eram cobrados sobre o movimento comercial.

Naquele tempo, havia basicamente dois tipos de impostos: os que eram referentes à posse de propriedades, como a posse de terras e de seus produtos e o chamado imposto pessoal, que representava uma quantia fixa que deveria ser paga anualmente por pessoa. Os que eram incumbidos por Roma para a coleta de impostos, chamados de publicanos, costumeiramente, cobravam valores acima do estabelecido para ficarem com a diferença, o que fazia com que crescessem as hostilidades do povo em relação a eles. Além disso, é importante destacar que uma das maiores causas de conflitos com o Império e o poder local era a questão tributária. Para muitos cristãos, por exemplo, essa era uma das formas significativas da exploração econômica do Império (ARENS, 2008, p. 119-120).

1.3.3 As primeiras comunidades cristãs no contexto socioeconômico da Ásia Menor

As comunidades cristãs, situadas na Ásia Menor no século I, enfrentavam problemas internos e externos. Do ponto de vista interno, havia conflitos em relação à apostasia da fé, ao esfriamento religioso, à conformação a cultura politeísta, bem como os conflitos com grupos judaicos que contrastavam com princípios cristãos. Em relação aos problemas externos, segundo Brook e Gwyther (2003, p. 151-152), as comunidades cristãs constituíram-se como alternativas às organizações sociais com as quais conviviam. Na medida em que os cristãos se opunham ao modo de vida das comunidades locais e do próprio Império eram hostilizados. Por esta perspectiva, pode-se afirmar que:

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 (BROOK e GWYTHYR, 2003, p. 155).

As cartas do Apocalipse situadas nos capítulos 2 e 3 apresentam sinais de conflitos vivenciados pelos cristãos na Ásia Menor. Em Éfeso, por exemplo, existiam líderes que se diziam apóstolos, no entanto, não eram e estavam confundindo as pessoas. Existia também um grupo, que pertencia às correntes gnósticas, denominado de nicolaítas. Em Pérgamo, eram muito influentes os seguidores dos nicolaítas e também de Balaão. Em Tiatira, havia uma profetiza que levava as pessoas à idolatria e que difundia heresias gnósticas. De acordo com Mersters e Orofino (2008, p. 42), apesar de tudo isso, o problema maior que os cristãos enfrentavam era em relação à infiltração da ideologia imperial.

A ideologia do Império conseguia infiltrar-se através de diversos mecanismos presentes na vida das comunidades. Dentre eles, podem ser mencionados o comércio, que tinha uma forma de administração que era favorecida através das cobranças de taxas e tributos, da cultura grega e do seu modo de organização citadino, das atividades esportivas, da propagação das ideias de filósofos de linhas como gnosticismo e epicurismo, da política do Pão e Circo, das festas religiosas, bem como da repressão militar aos revoltosos (MESTERS e OROFINO, 2008, p. 42-43). Na Ásia Menor, havia um alto funcionário, que era responsável pela promoção de festas anuais e práticas esportivas em comemoração ao imperador.

Pelo viés econômico, os templos podiam ser considerados como centros financeiros. Também havia muitas pessoas, cuja renda dependia diretamente dos serviços prestados neles. Nesse sentido, a pregação contra o culto aos ídolos não tocava apenas no campo religioso, mas também econômico e político. Segundo Mesters e Orofino (2008, p. 43), era quase impossível uma pessoa viver sem participar desses cultos. Também destaca o fato da infiltração crescente da ideologia imperial ser feita de forma bastante sutil, chegava a incomodar mais os cristãos, do que até mesmo, as perseguições diretas e sangrentas.

É importante destacar também que na Ásia Menor havia uma concorrência entre as cidades para ver qual seria a que mais se destacava no tocante ao culto imperial, uma vez que a cidade campeã conseguia diversos privilégios e recebia o título de *neokoros*. Contudo, para que de fato isso fosse concretizado, a cidade precisava evidenciar que seus habitantes não se opunham a tal culto, o que estava dentro da linha da *pax romana*. Os grupos que se demonstravam contrários a tal culto eram hostilizados e interpretados como inimigos do "progresso" local. Nesse campo, estavam muitos cristãos, que apesar dos desafios que enfrentavam por oporem-se à ideologia imperial, continuavam buscando combater tais práticas culturais. Com a oposição das populações locais e expressiva repressão romana, os cristãos acentuaram o sentimento de impotência diante do poder imperial (ARENS, 2008, p. 124).

1.3.4 Síntese

A Ásia Menor, enquanto província romana, tinha características socioeconômicas que estavam profundamente relacionadas com a perspectiva administrativa do Império. A sociedade piramidal, em que somente membros da aristocracia tinham direito à participação política e à busca por arrefecer movimentos sociais contestatórios à ordem estabelecida, eram nítidas influências do jeito romano de administrar as províncias.

Os cristãos, nesse contexto, propunham valores que eram incompatíveis com a estrutura social e econômica estabelecidas. Buscavam formas alternativas de vida que terminaram favorecendo para que fossem perseguidos e oprimidos. Assim sendo, muitos cristãos buscaram caminhos de resistência e libertação, cujas vias de expressão também estavam contempladas em suas produções literárias.

Dessa forma, no próximo capítulo será feita uma análise das narrativas, presentes em Ap 17,1-18, do ponto de vista exegético e hermenêutico, com o intuito de possibilitar uma melhor compreensão desse texto, que pode ser considerado como uma das formas de resistência política das comunidades cristãs.

2 ANÁLISE DE Ap 17,1-18

Com este capítulo, objetiva-se analisar, do ponto de vista hermenêutico, a narrativa presente em Ap 17,1-18, apresentando uma visão geral acerca da estrutura literária do Apocalipse e as teorias que visam problematizar sua estruturação. Em seguida, apresentar-se-á a perícopes em questão, no intuito de familiarizar o leitor em relação aos traços característicos do texto. Por fim, será feita uma análise hermenêutica, que poderá levar o leitor a ter uma visão mais pormenorizada do texto.

2.1 A ESTRUTURA LITERÁRIA DO APOCALIPSE

Existem muitas propostas que visam estabelecer uma estrutura literária para o Apocalipse, uma vez que a compreensão da estrutura de um texto pode levar o leitor a um melhor entendimento do conteúdo e dos significados do mesmo. Dessa forma, a estrutura literária pode ser considerada como um instrumento importante no processo hermenêutico.

Em relação à estrutura do livro em questão, pode-se dizer que se encontra um dos problemas principais do ponto de vista literário e somado a isso, as diversidades de teorias sobre o assunto são tão significativas que sua estrutura literária pode ser considerada ainda como uma questão aberta (TUÑI e ALEGRE, p. 218). Existem autores como Adela Yarbro Collins, que resistem às tentativas de estruturação, considerando-as perigosas e prejudiciais ao entendimento do conteúdo do texto (ABREU, 2011, p. 19).

Dessa forma, é notório que não se deve considerar uma única proposta como definitiva, uma vez que não há consenso nem sobre a viabilidade de estruturar o texto, nem tampouco há uma só possibilidade de estruturação. Nesse sentido, "a completa falta de consenso sobre a estrutura do Apocalipse deveria acautelar o leitor, para que este não aceite qualquer aproximação como definitiva" (MOUNCE, 1998, p. 32). Expresso isso, é importante destacar que esta pesquisa parte da concepção de que a compreensão da estrutura literária pode contribuir para o estudo aprofundado dos textos bíblicos.

2.1.1 A importância da compreensão da estrutura literária dos textos bíblicos

O estabelecimento da estrutura literária de um livro ou de um texto passa pela necessidade de observação das suas formas literárias e de identificação da maneira pela qual o autor as trabalha, umas em relação às outras. Os elementos que compõem cada microestrutura são importantes para a caracterização da macroestrutura (ABREU, 2011, p. 19). Assim, compreender os aspectos literários levando em consideração a estruturação textual pode permitir ao leitor a produção de um estudo aprofundado e sistemático, favorecendo um melhor entendimento sobre o conteúdo e as formas de comunicação estabelecidos.

De acordo com Silva (2009, p. 94-95), não se pode confundir análise da estrutura literária com análise estrutural ou estruturalismo. Esta última visa o estabelecimento da estrutura, tendo em vista as funções da linguagem utilizadas no texto, estas estariam no campo da metalinguística, uma vez que são caracterizadas por abstrações que ultrapassam o sentido literal do mesmo. No caso da análise da estrutura literária, o caminho é outro. Esta compreende que a estruturação deve ser resultado de relações existentes entre as palavras e as frases, preocupando-se com a organização e o próprio sistema do texto. Ela não se fecha apenas aos aspectos formais, mas tem por objetivo explicitar os conteúdos que este transmite.

Um dos aspectos fundamentais para a compreensão do conteúdo de um texto é ele mesmo ao oferecer diversas possibilidades de interpretação mediante seus vocábulos, figuras literárias e frases, por exemplo. Por esta perspectiva, pode-se dizer que a análise de sua estrutura pode ser considerada como um lugar privilegiado em relação à busca de seu sentido (EGGER, 2005, p. 29).

2.1.2 Teorias acerca da estrutura literária do Apocalipse

São muitas as teorias que visam estabelecer uma estrutura literária própria para o Apocalipse. Nesse sentido, cada uma propugna referenciais literários e recortes temáticos específicos que emolduram uma estruturação fornecedora de sentido para os textos.

Dentre as diversas propostas, de acordo com Abreu (2011, p. 19), pode-se destacar as seguintes: bipartida, tripartida, quaternária, de quiasmo concêntrico e a septenária. Esta última, atualmente, é a que mais tem sido aceita.

Os proponentes da teoria bipartida divergem quanto à escolha das unidades literárias. Sendo mais difundidas a divisão que vai do capítulo 4 ao 11, que alude à dimensão cósmica e do 12 ao 22, que faz referência à dimensão histórica e também a divisão que estabelece os capítulos de 1 a 3 como uma introdução geral aos textos, o endereçamento das cartas às sete igrejas da Ásia e os capítulos 4 ao 22, caracterizada por uma estrutura mais complexa e subdividida em 5 partes.

As propostas de estruturação tripartida desenvolveram-se a partir de três eixos analíticos específicos. O primeiro focaliza o desenvolvimento de três septenários, sendo eles: os selos, as trombetas e as taças. O segundo eixo, que a partir de uma perspectiva fundamentalista, estabelece que o livro divide-se em visões que expressam "as coisas que viste, as que são e as que vão acontecer depois destas" (Ap 1, 19). E, por fim, o terceiro eixo, que interpreta a estrutura do livro, a partir da relação entre suas partes, sendo que estas formam um espécie de "dobradiça" que interliga seus conteúdos que se referem ao anúncio da breve chegada do domínio de Deus, o julgamento que será feito por ele e a criação de novos céus e de uma nova terra (MESTERS e OROFINO, 2008, p. 74).

A teoria quaternária interpreta que o livro possui quatro quadros que fazem parte da sua macroestrutura. São eles: a apresentação da visão do Cristo glorificado (1,10), a visão do trono (4,2), as visões sobre a grande meretriz (17,3) e a visão da esposa do Cordeiro (21,10). De forma que as duas últimas visões são contrastadas, expressando a vitória da segunda sobre a primeira.

A proposta do quiasmo concêntrico tem como uma das representantes principais Schüssler Fiorenza. Esta teoria propõe que o aspecto fundamental de interpretação do livro está no centro. Porém, quanto aos textos que devem estar no centro, existem duas posições diferentes. Uma estabelece que tal centro é composto pelas imagens presentes nos capítulos 10 e 11 e de 12 a 15 e uma outra que considera apenas o capítulo 12, que contrasta a Mulher e o Dragão, como centro.

Por fim, a teoria da estruturação septenária fundamenta-se nos constantes usos da simbologia numérica significativamente presente no Apocalipse, sobretudo do número sete. Por este viés, R. Loenertz, um dos pesquisadores que mais desenvolveu essa proposta (TUÑI e ALEGRE, p. 225), estabelece a existência de sete setenários. São eles: das cartas (1,9 – 3,22); o dos selos (4,1 – 7,17); das trombetas (8,1 – 11,14); dos sinais no céu (11,15 – 14,20); das taças (15,1 – 16,16); das vozes do céu (16,17 – 19,5) e o das visões sobre o fim (19,6 – 22,5).

2.1.3 Síntese

Diante da diversidade de teorias que visam estabelecer uma estrutura literária para o Apocalipse, a estruturação do mesmo pode ser ainda considerada como uma questão aberta. Não existe um consenso entre os pesquisadores acerca do assunto. As teorias que versam sobre o tema podem ser agrupadas em cinco grupos: bipartida, tripartida, quaternária, quiasmo concêntrico e septenária.

A compreensão da macroestrutura de um texto deve ser construída em função da análise de sua microestrutura. Há de se dimensionar que é imprescindível o estudo pormenorizado do texto para uma interpretação bem fundamentada, e a realização do mesmo pode ser facilitada pela caracterização de sua estrutura literária.

2.2 APRESENTAÇÃO DA PERÍCOPE

A perícopie em estudo (Ap 17,1-18) faz parte de uma unidade literária que se inicia no capítulo 17 e vai até o capítulo 19,10. De acordo com Arens e Mateos (2000, p. 234), esta unidade versa sobre o julgamento por Deus em relação à "Babilônia", em que se evidencia a soberania absoluta de Deus, que é visto como o "Senhor dos senhores e Rei dos reis" (17,14). Em Ap 17,1-18, é narrada a visão sobre o julgamento da mulher, vista como uma grande Prostituta e identificada com a "grande cidade" que tem poder sobre os reis de toda a Terra.

2.2.1 O julgamento por Deus de Babilônia (Ap 17–19,10)

Na unidade literária em questão, as narrativas sobre o julgamento de Babilônia são divididas em três textos: o julgamento da mulher (Ap 17,1-18) que é identificada como "a grande Prostituta", a queda da grande cidade e do seu imperialismo opressor (Ap 18,1-24) e a conclusão dos julgamentos precedentes, mediante a narrativa da celebração celeste triunfal (Ap 19,1-10).

O uso das linguagens e imagens que retratam a Babilônia tem como referência passagens proféticas das Escrituras hebraicas. Tais passagens expressam e ao mesmo tempo denunciam as injustiças políticas e econômicas de cidades-estado do antigo Oriente que abusavam de sua autoridade, mas que teriam

seu julgamento marcado para breve. Dessa forma, Roma está sendo apresentada como portadora das entidades imperiais do passado (BROOK e GWYTHYR, 2003, p. 201).

De acordo com Arens e Mateos (2000, p. 234), o julgamento por Deus em relação à Babilônia traz claramente o anúncio de que aqueles que se colocaram como inimigos de Deus, inclusive derramando o sangue dos santos, serão destruídos. Será manifestada a absoluta soberania de Deus. Ele triunfará, bem como todos aqueles que estão unidos ao Cordeiro e deles são suas testemunhas.

Em Ap 17,1-18, o Império Romano é simbolizado como uma mulher prostituta, cuja condenação será estendida a todos aqueles que têm parte com ela. Destaca-se que será vencida pelo Cordeiro, bem como pelos "chamados, os eleitos, os fiéis" (v. 14). Segundo Prigent (1993, p. 299), são também importantes dois simbolismos presentes carregados de críticas a aspectos políticos do Império: o da Besta e o das cabeças.

O texto de Ap 18,1-24 anuncia a queda da "grande cidade", uma vez que "deu de beber a todas as nações do vinho do furor de sua prostituição." De acordo com Mesters e Orofino (2008, p. 308), enquanto o capítulo 17 descreve a queda de Roma, o capítulo 18 evidencia os significados da mesma, através de quatro cânticos, que se desenvolvem a partir dos eixos temáticos: anúncio da vitória de Deus, um pedido de vingança, lamento dos que lucravam com o Império e a redução do mesmo a nada.

Por fim, em Ap 19,1-10 é expresso um canto de triunfo oriundo de uma numerosa multidão celeste. O canto é motivado pelo fato de Deus ter julgado a grande prostituta que corrompeu a Terra, por isso, a multidão celeste grita "aleluia", um termo de aclamação litúrgica que vem do hebraico, *halleluyah*, composto por *hallelu*, que significa "louvai" e *Yah* que é uma forma contraída de *Yahweh* (SCHÜLER, 2002, p. 33). Somado a isso, há o convite que sai do trono de Deus para o louvor (v. 5), bem como a expressão de que é feliz quem é convidado para a ceia das núpcias do Cordeiro.

2.2.2 Estrutura da perícopé

A narrativa sobre o julgamento da "grande Prostituta" presente em Ap 17,1-18 permite que se estabeleça estruturas literárias diferentes entre si, a depender

do referencial adotado. Para o presente trabalho será considerada a estrutura proposta por Mesters e Orofino (2008, p. 299), uma vez que a mesma possibilita uma compreensão do texto a partir dos referenciais adotados neste trabalho, enfatizando a relevância dos símbolos aí presentes.

- vv. 1-2 Convite para o vidente contemplar o julgamento da "grande prostituta"
- vv. 3-6 A visão da grande prostituta
- v. 7 Anúncio de que um anjo 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

De acordo com Mesters e Orofino (2008, p. 298), a visão propriamente dita do julgamento da Mulher-Prostituta é descrita apenas dos versículos 3 ao 6. Os versículos posteriores (7-18) tratam da explicação dada ao vidente, por parte de um anjo intérprete, que fala sobre o mistério que envolve a mulher sentada sobre a Besta, que possui nomes blasfematórios, sete cabeças e dez chifres. Por outro lado, os versículos precedentes (1-2) expressam o convite feito por um dos sete anjos que seguravam as taças para que o vidente contemplasse a "condenação da grande Prostituta que se assenta à beira das muitas águas" (Ap 17,1).

2.2.3 Síntese

As narrativas que estão presentes em Ap 17,1-18 fazem parte de uma unidade literária, que iniciada estende-se até o capítulo 19, versículo 10. Nela é evidenciada a sentença da Babilônia, isto é, seu julgamento por Deus, que dessa forma, faz justiça aos santos e mártires, cujo sangue havia tornado ébria a Mulher-Prostituta.

Na perícopie em estudo, podem ser destacadas subunidades que perpassam basicamente três elementos fundamentais: o convite para que o vidente contemple a visão que anuncia a condenação da Mulher-Prostituta, a visão propriamente dita que expressa simbolicamente a sua condição enquanto mãe da prostituição e das abominações da Terra e a explicação dos simbolismos por parte do anjo intérprete.

2.3 ANÁLISE DO TEXTO

A seguir, será feita uma análise da perícopie em questão na perspectiva hermenêutica, no intuito de compreender aspectos relevantes, no tocante às narrativas, sobre o julgamento da Mulher-Prostituta, a partir dos aspectos trazidos pelo próprio texto, cuja trama desenvolve-se tendo em vista a impotência da "grande cidade" diante da soberania de Deus.

Para uma melhor compreensão da perícopie em questão, segue a narrativa em grego a partir da 27ª Edição da versão de Nestle-Aland e, ao lado, a tradução para o português a partir da Bíblia de Jerusalém (2002).

<p>¹Καὶ ἑλθεν εἰς τὸν πρῶτον ἀγγέλου τῶν ἑπτὰ φησὶ καὶ ἔλεγε μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δεῦξω σοὶ τὸ κρῖμα τῆς πόλεως τῆς μεγάλης τῆς καθήμενης ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ, μεθ' ἧς ἔπιπνευσαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ μεθίσθησαν οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν ἐκ τοῦ οἴνου τῆς πορνείας αὐτῆς.</p>	<p>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."</p>
<p>³καὶ ἔπεινεγκόν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι. Καὶ εἶδον γυναῖκα καθήμενη ἐπὶ θηρόν κέκκινον, γέμον [τα] ἔνυματα βλασφημίας, ἔχων κεφαλῆς ἑπτὰ καὶ κέρατα ὀκτώ. ⁴καὶ ἦ γυνὴ ἐν περιβεβλημένη πορφύρῳ καὶ κέκκινον καὶ κεχρυσωμένη χρυσοῦ καὶ λίθοι τιμῆ καὶ μαργαρίταις, ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦ ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμον βδελυγμάτων καὶ τῶν ἐκθήρατα τῆς πορνείας αὐτῆς. ⁵καὶ ἐπὶ τῷ μτώπῳ αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον, μυστήριον, Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἡ μτήρ τῶν πόρνων καὶ τῶν</p>	<p>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; e 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</p>

<p>βδελυγμάτων τῶς γῶς. ⁶καὶ ἐδὸν τὴν γυναῖκα μεθούσαν ἐκ τοῦ αἵματος τὴν ἴγων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τὴν μαρτύρων ἴησοῦ. Καὶ θαύμασα δὲν ἀτὴν θαύμα μῆγα.</p>	<p>dos santos e com o sangue das testemunhas de Jesus. E vendo-a, fiquei profundamente admirado.</p>
<p>⁷καὶ ἐπὶν μοι ὁ ἄγγελος, Διὲ τὴν θαύμασας; ἴγὼ ἴρῳ σοι τὴν μυστήριον τῶς γυναικῶς; καὶ τοῦ θηρῶου τοῦ βαστάζοντος ἀτὴν, τοῦ ἴχοντος τῶς ἴπτῳ κεφαλῶς καὶ τὴν δῆκα κῳρατα.</p>	<p>⁷O Anjo, porém, me disse: "Por que estás admirado? Explicar-te-ei o mistério da mulher da Besta com sete cabeças e dez chifres que a carrega.</p>
<p>⁸Τὸ θηρῶον ὁ ἐδὲς ἴν καὶ οἴκ ἴστιν καὶ μῆλλει ἴναβαῖνειν ἐκ τῶς ἴβῳσσου καὶ ἐῶς ἴπῳλειαν ἴπῳγει, καὶ θαυμασθῳσονται οἱ κατοικοῖντες ἴπῳ τῶς γῶς, ἴν οἱ γῳγραπται τὴν ἴνομα ἴπῳ τὴν βιβλῳον τῶς ζῳῶς ἴπῳ καταβολῶς κῳσμου, βλεπῳντων τὴν θηρῶον ἴτι ἴν καὶ οἴκ ἴστιν.</p>	<p>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.</p>
<p>⁹ἴδε ἴ νοῶς ὁ ἴχων σοφῳαν. Αἴ ἴπτῳ κεφαλαἴ ἴπτῳ ἴρη ἐῳσῳν, ἴπου ἴ γυνῳ κῳθηται ἴπ' ἀτῳν. καὶ βασιλεῶς ἴπτῳ ἐῳσιν· ¹⁰οἱ πῳντε ἴπεσαν, ὁ ἐῳς ἴστιν, ἴ ἴλλος οἱπῳ ἴλθεν, καὶ ἴταν ἴλθῳ ἴλῳγον ἀτῳν δεῳ μεῳναι. ¹¹καὶ τὴν θηρῶον ὁ ἴν καὶ οἴκ ἴστιν καὶ ἀτῳς ἴγδοῶς ἴστιν καὶ ἐκ τῳν ἴπτῳ ἴστιν, καὶ ἐῳς ἴπῳλειαν ἴπῳγει.</p>	<p>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.</p>
<p>¹²Καὶ τὴν δῆκα κῳρατα ὁ ἐδὲς δῆκα βασιλεῶς ἐῳσιν, οἱτινες βασιλεῳαν οἱπῳ ἴλαβον, ἴλλ' ἴξουσῳαν ἴς βασιλεῶς μῳαν ἴραν λαμβῳνουσιν μετῳ τοῦ θηρῳου. ¹³οἱτοι μῳαν γνῳμην ἴχουσιν καὶ τῳν δῳναμιν καὶ ἴξουσῳαν ἀτῳν τὴν θηρῳῳ διδῳασιν. ¹⁴οἱτοι μετῳ τοῦ ἴρνῳου πολεμῳσουσιν καὶ τὴν ἴρνῳον νικῳσει ἀτῳς, ἴτι κῳριος κυρῳων ἴστῳν καὶ βασιλεῶς βασιλῳων καὶ οἱ μετ' ἀτῳ κλητῳ καὶ ἴκλεκτῳ καὶ πιστῳ.</p>	<p>¹²Os dez chifres que viste são dez reis que ainda não receberam um reino. Estes, porém, receberão autoridade como reis por uma hora apenas, 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.</p>

<p>¹⁵Καὶ λέγει μοι· τὰ ὕδατα οὗ εἰδες οὗ πῶρην κῆται, λαοὶ καὶ ἄχλοι ἐσὺν καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσαι.¹⁶καὶ τὰ δέκα κέρατα οὗ εἰδες καὶ τὸ θηρῶν οἱ τοὶ μισσοῦσιν τὴν πῶρην καὶ ῥημωμῶν ποιῶσιν αὐτῶν καὶ γυμνῶν καὶ τῶς σῶρκας αὐτῶς φῶγονται καὶ αὐτῶν κατακαῶσιν ἕν πυρ.¹⁷ὁ γὰρ θεὸς ἔδωκεν ἐς τῶς καρδίας αὐτῶν ποιῶσαι τὴν γνῶμην αὐτοῦ καὶ ποιῶσαι μὴαν γνῶμην καὶ δοῦναι τὴν βασιλείαν αὐτῶν τῷ θηρῶν ἵνα χριτελεσθῶσονται οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ.¹⁸καὶ ἡ γυνὴ ἡ εἰδες ἐστὶν ἡ πόλις ἡ μεγάλη ἡ χουσα βασιλείαν ἡπὸ τὴν βασιλέων τῶς γῆς.</p>	<p>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 sejam cumpridas. ¹⁸A mulher que viste, enfim, é a Grande Cidade que reina sobre os reis da terra."</p>

A fim de aproximar o leitor dos detalhes da narrativa, serão analisadas cada subunidade após a apresentação dos conteúdos dos versículos que as compõem. Dessa forma, acredita-se que será possível problematizar elementos da visão descrita no texto, que fazem parte da tessitura simbólica da linguagem apocalíptica com considerável cunho de crítica à opressão experienciada pelos primeiros cristãos.

2.3.1 Convite para o vidente contemplar o julgamento da Grande Prostituta (vv. 1-2)

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."

O vidente de Patmos é convidado no trecho acima para contemplar o julgamento e a condenação da mulher, interpretada como prostituta. Como é comum na literatura apocalíptica, um anjo assume no texto a função de desvelar os "últimos acontecimentos" e dar um sentido à história. No trecho em questão, o anjo faz parte de um grupo composto por mais seis, que carrega as últimas sete pragas que serão utilizadas como meio para expressar o furor de Deus (Ap 1,1). Estes traziam sete taças de ouro, cada qual estava cheia da ira de Deus (Ap 15,7).

O convite para que o vidente contemple algo que será revelado mediante visões, pode ser visto como um dos traços característicos dos escritos apocalípticos (ARENS, 2000, p. 109). Já no início do livro, pode ser encontrada a ordem dada a João: "escreve pois as coisas que viste..." (Ap 1,19). Ele é convidado para ver o juízo de Deus sobre a mulher que é identificada como uma prostituta assentada sobre muitas águas. Segundo Brook e Gwyther (2003, p. 206), o uso da expressão "prostituta" já era conhecido no Primeiro Testamento (Ez 16,26.28-29) e designava a infidelidade ao parceiro de aliança. Além disso, sugere que a causa da infidelidade é a sedução. Ninguém é levado à traição sem que antes tenha sido seduzido. No contexto da dominação do Império Romano, poder-se-ia indagar: qual a razão do poderio político e econômico de Roma? A resposta parece estar justamente no caráter sedutor de "Babilônia".

É nesta passagem que Roma é pela primeira vez no livro interpretada como "Cidade-Prostituta". Segundo Mesters e Orofino (2008, p. 299), a referência ao fato de que ela estava sentada sobre muitas águas é uma aproximação com a imagem construída acerca da antiga Babilônia, que durante o período de 587 a 538 a. C., oprimiu o povo de Judá com o exílio. Em Jr 51,13, lê-se que a Babilônia está sentada "à beira de águas copiosas", em Jr 51,7, é expresso que ela embriagava os habitantes da Terra.

A Mulher-Prostituta embriagava as pessoas através do seu vinho. Segundo Prigent (1993, p. 267), essa embriaguez poderia ser traduzida no fato dela fazer as nações compartilharem de sua idolatria. O autor ainda chama a atenção para o fato

de que não se deve confundir com a simbologia do "vinho derramado", como em Is 51,17; Jr 25,15; e Sl 75,9, uma vez que esta última sinaliza para a cólera de Deus. Dessa forma, a idolatria pode ser vista como uma forma de embriaguez contagiosa e, ao mesmo tempo, como provocadora da ira de Deus, que, ao derramar o "vinho do seu furor", pune os que lhe são infiéis e os que perseguem os seus eleitos.

Ao afirmar que os reis da Terra também se prostituíram com ela, o texto alude a um aspecto importante em relação ao poder do Império: os reis das sociedades subjugadas por Roma terminaram cedendo às suas atrações e, dessa forma, contribuíram para que muita gente passasse a fazer parte da dinâmica do Império, bem como corroborar sua ideologia política. Havia trocas de favores entre o poder local e central que fortaleciam as relações de dominação e subordinação.

De acordo com Mesters e Orofino (2008, p. 299), o objetivo dessa primeira visão consiste em desvelar como essa cidade que concentra um enorme poderio político e econômico vai ser julgada. O julgamento anunciado em Ap 17,1 está empregado como sinônimo de condenação. A sentença divina já foi decretada e, portanto, não impedirá que ela seja executada. Tal sentença será aplicada não só à Cidade-Prostituta, mas também a todos aqueles que tiveram participação em sua embriaguez e que se deixaram iludir pela sua sedução. O foco da narrativa que segue não é somente expressar o fim do poderio de Babilônia, mas sobretudo, evidenciar a soberania absoluta de Deus, que é o "Senhor dos senhores, e o Rei dos reis".

2.3.2 A visão da Cidade-Prostituta (vv. 3-6)

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; e tinha na mão um cálice de ouro cheio de abominações; são as impurezas da sua prostituição. ⁵Sobre a fronte estava escrito um nome, um mistério: "Babilônia, a Grande, a mãe das prostitutas e das abominações da terra."

Sobre a mulher, no trecho em questão, são ditos cinco aspectos: estava sentada sobre uma Besta, era vestida luxuosamente, possuía na mão um cálice de ouro cheio de abominações, tinha na fronte um nome envolto em mistério:

"Babilônia" e estava embriagada com o sangue dos mártires e das testemunhas de Jesus.

Em Ap 13,1, a Besta já havia sido descrita numa perspectiva alusiva a Roma. Já em Ap 17,3, a Besta é apresentada como aquela que dá sustento a Roma, uma vez que a mulher está sentada sobre ela. A mesma traz como identidade a expressão de nomes blasfematórios e é possuidora de grande poder, tem "dez chifres". Por esta perspectiva, a Besta aparece como a encarnação do mal, expressa na tirania implacável do governo imperial e que se opõe a Deus e aos seus eleitos (MOUNCE, 1998, p. 314).

Ao mesmo tempo em que a mulher é apresentada sendo caracterizada pelo luxo e ostentação, carrega também um cálice de ouro cheio de abominações e com as impurezas de sua prostituição. O uso das cores púrpura e escarlate, de acordo com Arens e Mateos (2000, p. 40), denota a força e o poder econômico da Cidade-Prostituta que pela aparência parece invencível. O uso de símbolos cromáticos no texto, portanto, não é simplesmente questão de gosto ou de estética, mas sobretudo de significado. Por eles entra-se no mundo da afetividade e das emoções, dessa forma expressam comportamentos e atitudes humanas.

O nome Babilônia, escrito em sua frente, traz uma referência à antiga Babilônia que exilou o povo de Judá e é interpretada em textos do Primeiro Testamento, como inimiga do povo de Deus. É assim que é apresentada em Isaías e em Ezequiel. Segundo Minear (*apud* BROOK e GWYTHER, 2003, p. 202), o melhor procedimento, seria não buscar no texto uma referência à cidade babilônica, mas entender o caráter dos pecados a ela associados e perceber que onde estes forem encontrados, ali está simbolicamente a Babilônia. De acordo com Brook e Gwyther (2003, p. 202), tais pecados podem ser exemplificados como prostituição, homicídio, arrogância e também a exploração econômica.

Na interpretação de Mesters e Orofino (2008, p. 300), o texto ao expressar que a mulher está embriagada com o sangue dos mártires, deixa claro que, de fato, trata-se de Roma. Aludindo às perseguições sofridas pelas comunidades cristãs, por não aceitarem nem a política nem a ideologia do Império, uma vez que esse tinha práticas inaceitáveis em relação aos valores cristãos, como a divinização e as práticas cultuais em relação ao Imperador. A admiração do vidente, frente à embriaguez da mulher está baseada na admiração de muitos cristãos diante da aparente invencibilidade do poder imperial. Porém, não obstante essa realidade, seu

juízo estava marcado para breve. Mediante seu juízo, seria evidenciado a quem cabe todo o poder, a honra e a adoração, sendo nesse caso, manifestada a soberania de Deus, que fará justiça ao sangue derramado das suas testemunhas e dos seus eleitos.

2.3.3 Anúncio de que um anjo explicará o mistério da Cidade-Prostituta (v. 7)

⁷O Anjo, porém, me disse: "Por que estás admirado? Explicar-te-ei o mistério da mulher da Besta com sete cabeças e dez chifres que a carrega.

A partir da admiração do vidente, o anjo anuncia que irá explicar os significados dos simbolismos anteriormente descritos. De acordo com Aune (2006, p. 241), a presença de um anjo na qualidade de intérprete, presente em Ap 17, embora seja algo que pode ser encontrado em outros textos apocalípticos da tradição judaica ou cristã, tem na perícopa em questão uma função peculiar, na medida em que o anjo faz comentários alegóricos acerca das características da visão de João. Dessa forma, o anjo contribui para que o vidente busque compreender de que forma os simbolismos apresentados devem ser articulados com os acontecimentos que fazem parte da realidade dos destinatários e cuja correspondência histórica será transformada a partir da intervenção divina libertadora.

Prigent (1993, p. 299) chama a atenção para o fato de que nesse trecho apocalíptico há dois simbolismos distintos que merecem uma análise particular, dada a sua relevância no decurso da visão. Trata-se dos simbolismos da Besta e das cabeças. Ele destaca que a ascensão de todas as realidades que fazem parte do campo satânico geralmente são apresentadas, dentro da visão dos apocalipses, como fadadas a um declínio que é seguido de um reerguimento antes de serem aniquiladas. Assim sendo, a admiração do vidente diante do poder quase inquebrantável da Besta e da mulher por esta carregada, pode estar fundamentada em apenas uma fase do processo de destruição da mesma, cujo reerguimento e força deslanchará na súbita derrota por parte do poder salvífico de Deus.

Nos versos que seguem, quatro simbolismos serão explicados pelo anjo intérprete ao longo da narrativa compreendida entre os versículos 8 e 18: a Besta (Ap 17,8), os significados das sete cabeças (Ap 17, 9-11), os dez chifres (Ap 17,12-14) e a cidade-mulher (Ap 17,15-18).

2.3.4 Explicação do simbolismo da Besta (v. 8)

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.

Aqui a Besta é descrita da seguinte forma: ela existia, porém, não existe mais, só que ainda vai subir do abismo, mas está a caminho da sua perdição que acontecerá brevemente. Dessa forma, pode-se dizer que era e não é mais e vai subir do abismo. Segundo Mesters e Orofino (2008, p. 300), o texto sugere pelo menos duas coisas. A primeira, que a Besta tem características contrárias às de Deus, uma vez que este último "era, é e vem". Assim se faz uma crítica às pretensões do Imperador de autodivinização. A segunda alude à popularidade de uma lenda que afirmava o retorno do Imperador Nero César (54-68 d. C.).

Suetônio afirmou que depois do suicídio de Nero, nas províncias orientais as pessoas passaram a acreditar que, na verdade, ele não estava morto e que haveria de voltar. Essa crença espalhou-se significativamente ao ponto de tornar-se uma lenda popular (SUETÔNIO, 2002, p. 39). De acordo com a narrativa em questão, o anjo não se impressiona com isso, uma vez que tem plena convicção de que a força política do Império está na iminência da destruição. No entanto, aqueles cujo nome não figura entre os eleitos, registrados no livro da vida, ficam admirados porque sua análise não é feita a partir de dentro, isto é, só percebem a aparente força e o poderio ostensivo do Império.

Segundo Arens e Mateos (2000, p. 238), Nero havia se tornado um importante símbolo da arbitrariedade e da violência imperial. Contudo, o texto refere-se possivelmente a um outro imperador, cujos traços de seu poder político apresentam semelhanças profundas com a política de Nero. Por esta perspectiva segue a explicação dos próximos simbolismos.

2.3.5 Explicação do simbolismo das sete cabeças (vv. 9-11)

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.

A explicação do simbolismo das sete cabeças requer uma análise mais profunda e uma "inteligência penetrante". O alto teor de crítica política presente faz com que o conteúdo seja significativamente enigmático, até mesmo para evitar que os censores do Império tivessem acesso a um conteúdo que, pela censura instrumentalizada em função da *pax romana*, poderia ser facilmente causa de perseguição. Por isso, essa passagem constitui-se como uma das menos transparentes do Apocalipse (TUÑI e ALEGRE, 1999, p. 252). Por esta perspectiva e tendo em vista a própria linguagem apocalíptica, a análise deve ser feita não simplesmente pelo caminho da racionalidade, mas da polivalência do símbolo. Assim, Arens e Mateos (2000, p. 237) chamam a atenção para o fato de que embora fique claro, a partir de uma análise conjuntural, a quais aspectos o simbolismo das cabeças refere-se, mas seus detalhes continuam envoltos em mistério.

As sete cabeças mencionadas no texto são interpretadas pelo anjo a partir de dois simbolismos que não são necessariamente opostos. Primeiramente, fala-se que são "sete montanhas sobre as quais se assenta a mulher". Partindo-se da informação de que Roma foi construída sobre sete colinas (PIRATELI, 2010, p. 17), o texto parece utilizar a figura da mulher para referir-se à cidade de Roma. Mas também o anjo afirma, de acordo com o texto, que as sete cabeças são também sete reis. E é aqui que se estabelece um dos pontos mais enigmáticos do texto.

Na narrativa são apresentadas as seguintes informações acerca dos sete reis: "cinco já caíram, um subsiste, o outro ainda não veio; e quando vier, deve permanecer pouco tempo. Quanto à Besta, que era e já não é, ela mesma é um oitavo rei. Todavia, é um dos sete e caminha para a perdição". De acordo com Prigent (1993, p. 297), muitos exegetas concordam que por trás do simbolismo das sete cabeças estão sete imperadores sobre quem se deve saber discernir. E é justamente no campo das modalidades de cálculo que surgem as dificuldades e divergências de opiniões.

Dessa forma, uma das possibilidades viáveis de análise seria considerar que se o texto foi escrito no final do reinado de Domiciano (81-96 d. C.), o autor usou um recurso já conhecido em textos apocalípticos do Primeiro Testamento ao retroceder

no tempo para descrever melhor os acontecimentos do presente. O sexto rei, que "ainda subsiste", poderia ser considerado como Vespasiano (69-79). Assim, a sequência dos cinco que já caíram começaria com Augusto (31-14 d. C.) uma vez que este iniciou a dinastia imperial. A ele sucederiam os seguintes: Tibério (14-37 d. C.), Calígula (37-41 d. C.), Cláudio (41-54 d. C.) e Nero (54-68 d. C.). Por esta perspectiva, desconsiderando a rápida passagem dos sucessores de Nero (Galba, Oton e Vitélio), que não figurariam na lista e que não são tão expressivos do ponto de vista da história política do Império no século I, Vespasiano seria o rei ainda vivo.

O sétimo que ainda viria, mas que reinaria por um curto tempo, seria Tito, cujo governo só durou de fato pouco mais de dois anos (79-81 d. C.). Quanto ao oitavo rei que era também um dos sete e caminhava para a perdição, pode ser interpretado como Domiciano, que possuía a fama de tão tirano quanto Nero. Assim sendo, a narrativa coloca-o como um dos sete por aproximá-lo de Nero César, que era o quinto da lista. Segundo Mesters e Orofino (2008, p. 302), está aí uma clara referência à lenda de Nero redivivo, cuja força e opressão eram notáveis também em Domiciano. Por fim, este último já estava a caminho da perdição e portanto, com o reinado dele já se deveria esperar o julgamento final de Deus, esperado para breve, o que poderia ajudar as comunidades a fortalecerem a fé e serem perseverantes em relação à mesma.

2.3.6 Explicação do simbolismo dos dez chifres (vv. 12-14)

¹²Os dez chifres que viste são dez reis que ainda não receberam um reino. Estes, porém, receberão autoridade como reis por uma hora apenas, 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.

Ao explicar o simbolismo dos dez chifres, percebe-se no texto uma clara influência do livro de Daniel 7,24, que estabelece uma relação entre os chifres e os "dez reis" da terra. De acordo com Ap 17,13, os reis trazem como característica principal o seu devotamento à Besta: "Eles têm o mesmo pensamento: transmitir à Besta a sua força e o seu poder." Eles somarão forças à mesma, quando houver a manifestação da última batalha dela contra o Cordeiro, sendo que será derrotada

definitivamente por este último. Nesse sentido, constituem-se, sobretudo, como forças que se alinham à Besta no combate contra o Cordeiro, sendo adversários escatológicos do mesmo.

Segundo Arens e Mateos (2000, p. 239), é admissível que a referência a esses reis seja associada à aliança feita por Roma com reis do Oriente, sátrapas partos, o que pode já ter sido expresso em Ap 16,12, quando se apresenta a narrativa da sexta taça do furor de Deus: "O sexto derramou a sua taça sobre o grande rio Eufrates: e a sua água secou, abrindo-se caminho para os reis que vêm do Oriente."

Prigent (1993, p. 308) afirma que também pode ser considerada uma outra forma de interpretação, na qual os soberanos retratados no texto podem ser os mesmos simbolizados pelas cabeças, só que desta vez tendo como referência uma lista mais completa, na qual se incluiria os imperadores que sucederam a Nero e que tiveram pouco tempo de reinado (Galba, Oton e Vitélio).

A expressão "chifre", que no texto tem conotação metafórica, refere-se à ideia de energia, poder, sob múltiplas nuances, sendo descrito de forma negativa. Por este viés, Girard (1997, p. 640), afirma: "o termo 'chifre', em sentido figurado, conota sempre a mesma ideia de poder, mas com uma valência claramente negativa. Desta vez, é a representação do animal de chifres agressivo, belicoso e hostil que está subjacente na imagem."

O autor ainda destaca que podem ser distinguidas três formas de sentido em relação ao símbolo mencionado. Uma forma na qual seria caracterizado como uma simples metáfora, podendo representar várias espécies de violência humana, ou até mesmo a brutalidade de um exército devastador, bem como a impiedade de chefes opressores. Outra através da qual, o chifre pode fazer alusão às forças do mal, que transcendem os seres humanos e fazem ataques misteriosos aos mesmos, para torná-los doentes e os levarem à morte. E, por fim, pode também representar um rei ou até mesmo um Império corrupto que de alguma maneira tem participação no mistério do mal do mundo.

Acrescenta ainda que esta última forma de sentido é a que se inscreve nas visões apocalípticas dos textos bíblicos, fazendo parte de narrativas que integram a descrição de grandes monstros como representantes das forças do mal, o que estaria contemplado no texto em questão.

A mensagem dita pelo anjo ao vidente denota ainda a busca por alimentar a esperança dos cristãos, quanto à iminência de sua libertação do Império opressor, uma vez que o Cordeiro sairá vitorioso na batalha final e terão participação também todos aqueles que são "os chamados, os escolhidos, os fiéis". Dessa forma, será manifestada a soberania divina, em detrimento do poder político temporal.

No Primeiro Testamento, é perceptível que o título: "Rei dos reis" já era conhecido e atribuído aos reis babilônicos e persas (Ez 26,7 e Dn 2,37). Esse título também é dado a Deus, como se pode perceber em: Dt 10,17; Sl 136, 6; Dn 2,47, alargando-o: "Senhor dos senhores", "Senhor dos reis", "Deus dos deuses". É importante destacar também que pode ser encontrada também no segundo testamento como em I Tm 6,15 e em outras passagens do Apocalipse como em 1,15 e 19,16 atribuindo a expressão ao Cordeiro, o que elucida a tendência do texto numa leitura cristológica da teologia.

2.3.7 Explicação do destino da Cidade-Prostituta (vv. 15-18)

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 sejam cumpridas. ¹⁸A mulher que viste, enfim, é a Grande Cidade que reina sobre os reis da terra.

Por fim, a narrativa descreve que a Cidade-Prostituta cairá a partir de suas próprias contradições, uma vez que a própria Besta que a carrega, juntamente com os seus dez chifres voltar-se-ão contra ela. Os diversos povos, multidões, nações e línguas contemplaram a queda daquela, que outrora ostentava luxo e riqueza, mas diante da soberania de Deus é reduzida a nada.

Para Mesters e Orofino (2008, p. 303), aqui fica claro que o texto alude à destruição do domínio universal de Roma. Do ponto de vista histórico, no século I, Roma ainda estava firme e ostentava um grande poder, que deixava os cristãos numa grande sensação de impotência diante do Império opressor. Porém, a narrativa anuncia um grande contraste: apesar do poder imenso sobre os diversos povos e nações, cairá pela própria contradição à qual está submetida. Os reis que a ela demonstram estar alinhados e a própria Besta, por terem ódio à cidade, aguardam um momento oportuno para posicionarem-se contra ela.

Segundo Arens e Mateos (2000, p. 240), o juízo anunciado no texto foi inspirado nos oráculos de Deus contra Jerusalém, que estão expressos em Ez 16,35ss e 23,25ss. Nessas passagens é dito que a cidade será entregue nas mãos tanto dos que amou quanto dos que detestou, será despojada de seus vestidos e ficará nua. No caso de Roma, o que antes representava a opulência, agora é causa de abominação e de vergonha perante as nações.

Para Mounce (1998, p. 321), Roma, simbolicamente representada pela mulher, havia seduzido e influenciado os povos que habitavam todas as regiões ao redor do Mediterrâneo. Os que por ela foram seduzidos não serão atraídos a ela para sempre, mas "comerão suas carnes e a queimarão no fogo". Não é descartada a possibilidade do texto fazer alusão à revolta dos judeus da Palestina contra Roma, ocorrida nos anos 60 (MESTERS e OROFINO, 2008, p. 303).

No Primeiro Testamento, já eram conhecidas ocasiões nas quais Deus se serviu até mesmo de nações pagãs como instrumentos seus. Serviu-se, por exemplo, dos babilônios, quando estes eram chefiados por Nabucodonosor e dos persas para corrigir o povo de Judá das suas transgressões à lei. Por este viés, pode-se ler Ap 17,17: "Porque Deus lhe incutiu o desejo de executarem os seus desígnios, de concordarem em ceder sua soberania à Besta, até que se cumpram as palavras de Deus".

2.4 Síntese

O alto teor de crítica política presente na perícopé, que foi objeto de análise no presente capítulo, fez com que o texto fosse produzido com um nível enigmático ainda maior, fazendo-o ser considerado um dos menos transparentes do livro do Apocalipse.

Ao denunciar os pecados da Roma Antiga e anunciar o iminente julgamento da mesma, o texto busca tanto alertar os cristãos para que não cedam às pressões da ideologia imperial, quanto fortalecer a fé dos que estavam desesperançosos quanto ao fim do sofrimento oriundo da opressão política, tão presente na vida do Cristianismo primitivo.

O Império Romano é interpretado como fadado ao declínio pelas suas próprias contradições internas, mas também, e sobretudo, em decorrência de suas pretensões de divinização de seus líderes e do derramamento de sangue dos santos

e das testemunhas do Cordeiro. Sua derrota, no dia do julgamento final, expressa a soberania absoluta de Deus, que é "Senhor dos senhores e Rei dos reis."

Por esta perspectiva, no próximo capítulo serão analisados três símbolos presentes nessa perícopes, que serviram como forma de resistência à opressão política empreendida pelo Império Romano. Tais símbolos são: a Prostituta, a Besta e a Babilônia. A análise poderá levar o leitor a repensar a religião, no sentido de interpretá-la como capaz de contribuir para a não resignação frente a condições de opressão.

3 O USO DE SÍMBOLOS EM Ap 17,1-18 COMO FORMA DE RESISTÊNCIA POLÍTICA

Na perícopes em questão é possível encontrar uma variedade de símbolos que estavam associados à história e tradição judaica e cristã. Símbolos, como a Mulher-Prostituta, a Besta com sete cabeças e dez chifres e a Babilônia, integram um conjunto que pode levar o leitor a outra realidade além daquela imediatamente expressa pela sua elaboração estética, podendo deslanchar em motivações mais profundas constituintes da realidade sociocultural de quem os utilizava.

Dessa forma, buscar-se-á compreender como determinados símbolos, em Ap 17,1-18, foram utilizados na perspectiva de resistência política às condições opressoras vivenciadas pelas comunidades cristãs no século I, associando-se a experiência religiosa em sua configuração simbólica e resistência sociorreligiosa. Para isso, serão desenvolvidos os seguintes aspectos: as expressões simbólicas da experiência religiosa, o uso de símbolos na perícopes em questão e a expressão simbólica da resistência política das comunidades cristãs presentes no texto.

3.1 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM SUA EXPRESSÃO SIMBÓLICA

A experiência religiosa, enquanto experiência humana, é uma vivência relacional, seja com o mundo, com outro indivíduo ou mesmo com um grupo humano em níveis como família, clã, etnia e nação, mas é, sobretudo, uma relação com a transcendência (CROATTO, 2010, p. 41). Esta experiência expressa-se na linguagem, caracterizando-a como religiosa, comunicada, por exemplo, em símbolos, mitos e ritos. Segundo Tillich (2005, p. 166), uma vez que a experiência

religiosa estabelece-se na experiência geral, o que a distingue é a relação com o sagrado ou com o mistério. Uma das formas de mediatização da relação imanência-transcendência é o uso de símbolos, uma vez que a realidade inobjetivável pode ser nele epifanizada.

Por este viés, pode-se dizer que os símbolos são geradores de vínculos, seja entre os que convencionalmente os aceitam, seja entre estes últimos e a realidade para a qual ele remete (CROATTO, 2010, p. 113). Estudar a experiência religiosa em sua expressão simbólica implica, portanto, analisar uma linguagem de comunicação profunda, através da qual se remete ao sagrado. A seguir, serão apresentados os aspectos conceituais sobre símbolos, uma análise dos mesmos enquanto matrizes da experiência religiosa e o uso deles em textos sagrados.

3.1.1 Aspectos conceituais de símbolo

A palavra "Símbolo" provém do termo grego *συμβολον* (*sumbolon*), é uma derivação do verbo *συμβάλλειν* (*Sumbállein*), que significa "lançar com, pôr junto com, juntar". Segundo Girard (1997, p. 26), do ponto de vista etimológico, o símbolo implica primeiramente uma dualidade e depois uma unificação: juntam-se duas coisas e depois estas são unificadas. De forma que essas duas realidades unificadas não se constituíram a partir de uma redução à unidade, nem a unificação é feita por fusão, mas por ajustamento.

O autor explica ainda que *sumbolon*, em seu sentido substantivo, referia-se a qualquer objeto que, tendo sido partido em dois pedaços, era utilizado para uma finalidade específica, a saber: eram entregues a pessoas que estabeleciam entre si um contrato, de forma que os pedaços entregues serviam para um eventual reconhecimento mútuo. Os dois pedaços foram feitos para estarem juntos. Assim sendo, o que constitui o *sumbolon* é justamente a possibilidade de comunicação mútua por parte dos portadores das metades.

De acordo com Croatto (2010, p. 85-86), dois aspectos do símbolo merecem uma atenção especial: o seu sentido primário e a transignificação do mesmo em função do seu sentido secundário. Através do primeiro caso, percebe-se que cada realidade possui o seu próprio sentido, como o sol que regula as estações, bem como a rotação da Terra e estabelece a sequência do dia e da noite. Porém, os seres humanos podem ir além dessa primeira perspectiva fenomênica e

vislumbrarem, diante do pôr do sol, uma emoção especial e experienciar uma nostalgia do que fenece nesse momento. De forma que essa segunda experiência pode ser vivida de forma singular por parte de cada indivíduo. Pode-se estabelecer que o símbolo à medida em que possui um caráter remissivo, já que sempre aponta para uma outra realidade, além de seu sentido primário, pode ser caracterizado pela transignificação e pela polissemia.

Ainda para Croatto (2010, p. 117), o símbolo pode ser visto como a representação de uma ausência. Como exemplo, pode ser citado o ato de dar presentes. O objeto utilizado para presentear pode remeter ao carinho e ao afeto que se tem para com outra pessoa, nesse caso, a que foi presenteada. Assim sendo, não se poderia confundir a materialidade do objeto com a atitude de afeto nele representada, nem tampouco se faz uma busca por racionalizar uma distinção entre o símbolo e o simbolizado.

Para Ricoeur (1978, p. 28), o símbolo constitui-se de toda estrutura de significação em que um sentido primário e literal tem um acréscimo de outro que é indireto, secundário e figurado, mas que não perde a relação com o sentido primário. Dessa forma, pode-se afirmar que:

O símbolo é assim constituído no sentido em que ele confere sentido mediante um sentido primário, literal, mundano, frequentemente físico, remete a um sentido figurado, espiritual, frequentemente existencial, ontológico que de forma alguma é dado fora dessa designação indireta. O símbolo leva a pensar, faz apelo a uma interpretação, justamente porque ele diz mais do que não diz, porque jamais terminou de levar a dizer (RICOEUR, 1978, p. 28).

Do ponto de vista antropológico, Geertz (2008, p. 127) afirmou que os símbolos podem ter a função de sintetizar o *ethos* de um povo, ou seja, sua qualidade de vida, seus padrões tanto morais quanto estéticos, bem como visões de mundo e valores. Tais aspectos compõem o universo simbólico de uma cultura. Assim sendo, o autor preocupa-se não somente com o conceito de símbolo, mas sobretudo, com os significados do mesmo em cada cultura.

Ao analisar o poder do símbolo, Bourdieu (1989, p. 15) afirma que este é quase mágico, permitindo obter o equivalente do que se consegue pela força, seja ela física ou econômica, isso pelo que chama de "efeito específico de mobilização". Destaca a influência que o mesmo exerce sobre aqueles que convencionalmente os aceitam e assim são dominados, tanto por aqueles que os utilizam, quanto pela entidade neles manifestada. Traz, como exemplo, o poder das palavras de ordem

quando estas buscam manter ou mesmo subverter a ordem, tendo como parâmetro sua própria legitimidade, mas também de quem as propugnam.

O processo de simbolização é elemento fundamental da cultura. O homem transcende sua experiência mediante sua inserção no mundo simbólico. De acordo com Leslie White, antropólogo norte-americano contemporâneo, o que marcou a passagem do estado animal para o humano foi justamente a capacidade de gerar símbolos:

Todo 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, 2005, p. 55).

A produção simbólica confere sentido à experiência humana, levando as pessoas a participarem de uma rede de significados que são compartilhados por todos que aceitam, convencionalmente, aqueles símbolos como integrantes da identidade de seu grupo cultural.

3.1.2 O símbolo como matriz da linguagem religiosa

Para Croatto (2010, p. 90), o transcendente por essência é inobjetivável, portanto, para que se torne acessível às pessoas, precisa de uma mediação, sabendo-se que seu sentido não será esgotado na realidade simbólica. De forma que as palavras sobre ele proferidas não são mais do que um símbolo da transcendência, ao invés de uma linguagem objetiva, constituindo-se como uma forma específica de experimentar o sagrado religiosamente. Em outras palavras, uma infinita variedade de elementos permite a visualização do sagrado de múltiplas formas, mas nenhuma o esgota.

O símbolo pode ser considerado como a palavra inicial da experiência religiosa ou mesmo como a matriz da mesma. O *homo religiosus* precisa falar em símbolos para expressar as suas vivências (CROATTO, 2010, p. 114). Assim, pode-se afirmar que:

Partindo do pressuposto de que existe uma realidade inexprimível, porém vital para o ser humano, como se poderia falar dela? Como o inexprimível pode chegar a ser expresso? É essencial que o inexprimível, seja expresso. A impossibilidade de expressá-lo não poderia ser suprimida. Pois não se trata, em última instância, de recuperar o inexprimível no domínio do exprimível por um truque ou por uma extensão sutil da linguagem corrente. Chegamos ao eixo de nossa reflexão e precisamos introduzir o conceito de símbolo (OTT *apud* CROATTO, 2010, p. 64).

Dentro desta perspectiva, a expressão das vivências do *homo religiosus*, mediante símbolos, está na base da sua relação com o sagrado, que agora manifesto, torna-se acessível por realidades cuja materialidade foi transignificada e a partir de então mostra-se como via de acesso ao sagrado.

Tillich (2005, p. 247), ao analisar os símbolos religiosos, afirmava que os mesmos possuem dois gumes: ao mesmo tempo em que se dirigem ao infinito, têm no finito a sua forma de expressão, fazendo com que o infinito desça à finitude e o finito suba à sua infinitude. Além disso, o símbolo religioso, uma vez que aponta para o divino, só pode ser considerado verdadeiro, na medida em que participa do poder divino para o qual remete.

O autor ainda diferencia os símbolos religiosos dos signos. Estes últimos não possuem necessariamente alguma relação com aquilo que apontam, enquanto o símbolo tem participação na realidade a qual representa. Dessa forma, o signo pode ser mudado arbitrariamente, no entanto, o símbolo cresce e morre na correlação entre o simbolizado e as pessoas que o aceitam como tal. O que na experiência religiosa aproxima imanência e transcendência, revelando dimensões da alma que correspondem a dimensões da realidade.

Segundo Eliade (1972, p. 1118), o símbolo ajuda o homem religioso a alcançar o universal, pois é por meio deste que as pessoas saem de suas situações particulares e passam a integrar experiências voltadas para o geral e o universal. Assim sendo, os símbolos transmutam a realidade individual em ato espiritual.

Os símbolos, ao mediar concepções de Deus, por exemplo, à consciência humana, fazem sempre de um modo dialético. Portanto, através de nenhum é possível conhecê-lo totalmente, uma vez que do ponto de vista epistemológico é impossível uma compreensão objetiva do sagrado. Segundo Haight (2004, p. 160) pode-se depreender o seguinte:

A questão envolvida na problemática da linguagem religiosa é bastante objetiva. Deus é transcendente; Deus é qualitativamente outro e todo

diferente do conjunto do ser finito. É desse modo que Deus é experienciado e essa experiência foi codificada no mistério absoluto e incompreensível de Deus. Não obstante, falamos a respeito de Deus em linguagem humana e conceitos que são extraídos das coisas deste mundo. Na medida em que seu significado e sua inteligibilidade estão vinculados à experiência intramundana, nossos predicados acerca de Deus parecem ser radicalmente deslocados da realidade de Deus, visto que Deus é infinita e qualitativamente outro. De que maneira devemos entender nossa linguagem acerca de Deus, de sorte que nossos conceitos não sejam pura projeção, meras conjecturas, por assim dizer, sem aderência à realidade de Deus?

Uma vez que Deus é sempre mistério absoluto, bem como incompreensível totalmente, os símbolos apontam sempre para aquilo que não são. Seria considerado inviável confundir a realidade simbólica com o mundo ao qual por meio desta remete-se, caindo assim na sacração do fenomênico. Por esta perspectiva, a literalização da linguagem religiosa pode ser considerada como equívoca (HAIGHT, 2004, p. 160).

De acordo com Croatto (2010, p. 81), “o símbolo é a chave da linguagem inteira da experiência religiosa.” Configura-se como elemento do mundo fenomênico que traz como traço fundamental a transignificação, enquanto expressa algo que está além de seu sentido primário. Este viés evidencia:

Por isso podemos descrever o símbolo como “remissivo”; envia para outra realidade que é a que importa existencialmente. O sol, como símbolo, remete à máxima energia vital, que se expressa como Ser Supremo, ou à “verdade” (o sol vê tudo em seu percurso luminoso) que é, por exemplo, o atributo do Varuna do Hinduísmo, do Mitra iraniano, do Shamash assírio-babilônico ou do lahweh bíblico. Na experiência do *homo religiosus*, o transcendente que o símbolo convoca não é objetivável nem definível em palavras. Percebe-se como mistério, como claro-escuro, por isso é preciso a mediação das coisas de nossa experiência comum (CROATTO, 2010, p. 87).

O uso de símbolos também está presente na linguagem religiosa expressa em textos sagrados das religiões. Nesse sentido, as características dos mesmos, presentes nesse tipo de literatura, serão abordadas a seguir.

3.1.3 O uso de símbolos em textos sagrados

De acordo com Zabatiero e Leonel (2011, p. 21), toda literatura deve ser compreendida a partir do que chama de “*mimesis*”, isto é, imitação e representação

da realidade e "*poieses*", ou seja, criação e também transformação dessa realidade. Dessa forma, o acesso, por exemplo, a informações sobre algo passado mediante a literatura, dá-se através de alguém que escreve e assim revela seu modo de interpretar, tendo por base o seu horizonte hermenêutico. Tendo em vista a noção de *poiesis*, pode-se dizer que um texto não se constitui apenas de reprodução do passado, mas há a criação de uma nova realidade dialeticamente construída entre o texto e o leitor.

Por esta perspectiva, o uso de textos como literatura sagrada, não tem a função de esgotar num sentido único os conteúdos revelados, mas de permitir aos leitores o acesso a mitos, orações, memórias, narrativas, bem como ensinamentos que estejam em conformidade com a realidade transcendente, no intuito de modificar algo na vida de quem os lê.

Textos sagrados podem ser considerados como narrativas ou textos orais ou escritos considerados como fundamentais para orientar a vivência dos membros de uma religião em conformidade com o transcendente, conforme Haroldo Reimer⁵. Para Silva (2004b), o que torna um texto sagrado é justamente o fato deste ser entendido como portador de um conteúdo de inspiração divina. De forma que mesmo obedecendo aos critérios próprios de cada cultura quanto à produção da escrita, não possui uma origem totalmente humana, mas sua origem é divina. Assim sendo, o que o distingue dos outros textos não são simplesmente os aspectos tipológicos da literatura, mas sua sacralidade.

Pelo viés do texto sagrado enquanto literatura, pode-se afirmar, segundo Zabatiero e Leonel (2011, p. 22), que "é imperativo que a abordagem religiosa conviva com o fato literário e o respeite." Ao considerar que os textos sagrados são primariamente textos literários, os autores chamam a atenção para que ao se pesquisar sobre os mesmos, leve-se também em consideração a interação que há entre texto, contexto e mensagem.

Um postulado básico, que subjaz às noções de texto em Koch (2007, p. 42), é de que o sentido deste não se esgota no que está escrito, mas se constrói a partir do texto. No campo da linguística estruturalista, merecem destaque as concepções de Saussure (2006, p. 82) acerca do signo linguístico como unidade significativa de qualquer linguagem. Toda palavra que tem um sentido pode ser considerada como um signo, afirmando que este é composto por um "significado" e um "significante".

Assim, o primeiro refere-se ao conceito e o segundo à união entre a representação gráfica e o som.

A partir da linguística saussuriana, pode-se questionar de que forma se insere o símbolo em um texto. Assim sendo, é nessa perspectiva que o autor destaca o seguinte:

⁵ Disponível em: http://www.haroldoreimer.pro.br/pdf/Textos_Sagrados_e_seus_Ensinamentos.pdf.

Utilizou-se a palavra símbolo para designar o signo linguístico ou , mais exatamente, o que chamamos de significante. Há inconvenientes em admiti-lo, justamente por causa do nosso primeiro princípio. O símbolo tem como característica não ser jamais completamente arbitrário; ele não está vazio, existe um rudimento de vínculo natural entre o significante e o significado. O símbolo da justiça, a balança, não poderia ser substituído por um objeto qualquer, um carro, por exemplo (SAUSSURE, 2006, p. 82).

Uma das diferenças entre signo e símbolo estabelecidas por Croatto (2010, p. 99) consiste no fato de que no signo o significado é limitado, enquanto que no significante pode ser considerado como infinito. No caso do símbolo, tanto o significado quanto o significante são infinitamente abertos. Portanto, o mesmo símbolo pode tanto remeter às realidades diversas, quanto possibilitar interpretações bastante diferentes.

Uma vez que os símbolos utilizados em textos assumem a função de signo, do ponto de vista daquilo que está expresso literariamente e levando em consideração que o sentido do texto não é ele mesmo, mas constrói-se a partir dele, afirma-se que o uso de símbolos em literatura ultrapassa a elaboração estética e denota o mundo que o projeta e o horizonte que o constitui.

Por este viés e a partir de Croatto (2010, p. 83), pode-se afirmar que os símbolos expressos em textos sagrados fazem parte da complexidade e multiformidade das linguagens da experiência religiosa. A simbologia do fogo, por exemplo, pode ser vista na sarça ardente em Ex 3,1-6 e na teofania do Sinai em Ex 19,1.18 como um meio de expressão da força de Javé. Já pelo viés da escatologia iraniana, o fogo pode fazer referência ao juízo ou à renovação final, conforme os textos do Avesta, enquanto que no antigo Hinduísmo, Agni (fogo) era considerado um dos deuses mais celebrados (CROATTO, 2010, p. 103).

O uso de símbolos em textos sagrados pode levar o leitor a uma dimensão mais profunda em relação à experiência religiosa, ao possibilitar que o mesmo tenha acesso a uma mensagem considerada sagrada e à qual subjaz uma elaboração sapiencial mais solta, que toca não apenas nos aspectos gnosiológicos em questão, mas que envolve a mística e a contemplação.

3.1.4 Síntese

Os símbolos constituem-se como a matriz da linguagem religiosa, de forma que esta última deve ser compreendida a partir da experiência do sagrado, esta que a própria linguagem quer comunicar. Tal comunicação dá-se, sobretudo, a partir do uso de símbolos. Estes podem ser considerados como elementos mediatizadores entre a realidade humana e a transcendente, caracterizados como polissêmicos, isto é, abertos a diversos significados e também relacionados à transsignificação, na medida em que são sempre remissivos, comunicando uma realidade que está além de sua materialidade.

O uso de símbolos em textos sagrados, mesmo que expressos em signos, não tem o seu sentido esgotado no texto, mas remetem o leitor à mística e à contemplação. Um dos textos canônicos do Cristianismo, o livro do Apocalipse, possui também uma considerável variedade de símbolos que remetem aos mais diversos significados. Assim sendo, serão apresentadas a seguir características de símbolos presentes em Ap 17,1-18.

3.2 A UTILIZAÇÃO DE SÍMBOLOS EM Ap 17,1-18

Fiorenza (1998, p. 20) apresenta o Apocalipse como um livro constituído de um discurso retórico que busca persuadir o leitor. A ressonância dessa persuasão relaciona-se com as ideologias que estão por trás da interpretação das imagens e dos símbolos presentes no texto. Assim, a análise dos símbolos utilizados em textos apocalípticos pode contribuir para a compreensão da situação retórica que está inscrita e também enraizada numa matriz sócio histórica particular.

Serão analisados a seguir alguns símbolos importantes apresentados em Ap 17,1-18, no intuito de possibilitar uma melhor compreensão acerca dos conteúdos simbólicos presentes na perícopes em questão. Para isso, foram selecionados, sobretudo, três símbolos: a Mulher-Prostituta descrita como a mãe de todas as abominações da Terra, a Besta, sobre a qual a mulher assenta-se e também constituída por sete cabeças e dez chifres e a Babilônia enquanto mãe das prostitutas da Terra. Além disso, será evidenciada a relação entre esses três símbolos no decurso da narrativa e em textos do Primeiro Testamento, cuja influência é perceptível no emprego dos mesmos.

3.2.1 A Prostituta

O uso conceitual de prostituição como símbolo já era conhecido no Primeiro Testamento, como se pode observar por exemplo em: Ex 34,15-16; Ez 16,26.28-29 e Is 23,15.16.17. No livro do Êxodo quando o grupo mosaico estava na iminência de entrar na terra de Canaã, Javé anunciou que seu povo não deveria fazer aliança com os deuses dos habitantes daquele lugar. Dessa forma, deveriam evitar se "prostituírem com os deuses deles". Isso não indica que o povo de Israel era obsecado por práticas sexuais, mas o uso da expressão "prostituição" representava uma traição em relação à mensagem de Javé, evidenciada, por exemplo, na adoção de práticas culturais relacionadas a outros deuses. De forma que as práticas idolátricas significavam muito mais do que adorar estátuas ou outros objetos, implicava em fazer uma aliança com outros deuses, o que contrariava a aliança feita com Javé (BROOK e GWYTHER, 2003, p. 206).

A prostituição subentende a infidelidade em relação a um parceiro, com o qual fora feita uma aliança. Brook e Gwyther (2003, p. 206) destacam que a prostituição na tradição hebraica estava relacionada com tudo que fizesse com que as pessoas se afastassem da fidelidade devida a Javé e essa incluía não apenas práticas culturais, mas também a construção de uma ordem humana baseada na igualdade social e econômica. Adoração a ídolos e dedicação ao comércio explorador poderiam ser consideradas como violação da aliança.

No texto apocalíptico, o julgamento da grande Prostituta, faz referências a traços de uma mulher prostituta que estava sentada à beira de muitas águas, sobre uma Besta, vestida luxuosamente, embriagada com o sangue dos santos e dos mártires e tinha na frente o nome de Babilônia. De acordo com Rocha (2004, p. 97),

vários autores afirmam que as prostitutas romanas geralmente usavam em suas testas rótulos nos quais estavam escritos seus nomes. A do texto em questão é relacionada à Babilônia, cujo simbolismo será discutido mais adiante, porém, desde já, é importante salientar que a referência babilônica sobre a identidade da Prostituta, ao mesmo tempo que denota força econômica e política, típicas da antiga Babilônia, também alude à efemeridade de sua influência e poderio.

Para Prigent (1993, p. 303), as diversas alusões no Apocalipse a nomes marcados na fronte devem ser compreendidas como uma característica que revela a realidade última de um ser. Além disso, o simbolismo da prostituição no texto também se relaciona com as concepções proféticas. Em Ezequiel (cf. 16,26.28-29), por exemplo, o discurso profético denuncia as alianças imperiais de Israel como forma de prostituição.

Ainda segundo Prigent (1993, p. 266), a concepção de que a Babilônia fez com que todas as nações bebessem do vinho de sua prostituição, está pautada numa imagem tradicional presente nos textos do Primeiro Testamento que relacionam características semelhantes à cidade de Nínive, que era capital da antiga Assíria (Ha 3,4), de Tiro, cidade fenícia de grande destaque do ponto de vista econômico (Is 23,15ss) e a própria Sião, que em Isaías é questionada: "como se prostituiu a cidade fiel, cheia de retidão?" (Is 1,21).

Ao descrever a Babilônia como prostituta "sentada sobre uma Besta escarlate cheia de títulos blasfemos", essa construção simbólica pode também ter sido influenciada pela lenda popular da deusa Cibele que montava em outra fera, o leão. De forma que uma imagem dela ficava em um lugar de destaque na antiga cidade de Pérgamo e no Palatino romano que ficava no templo da Vitória (BROOK e GWYTHHER, 2003, p. 208).

O fato de ser evidenciado que a Prostituta estava "sentada à beira de águas copiosas" e embebedava com o vinho de sua maldade e corrupção (cf. Ap 17,1.15), denota que a identidade da prostituição descrita construiu-se a partir da corrupção, da idolatria e dos maus costumes e uma vez que é mãe de todas as abominações da Terra (cf. Ap 17,5), é responsável por todas as iniquidades que cometem os povos que ela conquistou e dominou (STRABELI, 1992, p. 137).

3.2.2 A Besta

No Apocalipse, são feitas 29 menções à Besta. Esta é apresentada de diversas formas, porém, sempre em condições antagônicas ao Cordeiro. Uma descrição da mesma já aparece de forma mais elaborada em Ap 13,1-10. Nesta passagem, ela já é apresentada com algumas características que são descritas também em Ap 17,3, como o fato de ter sete cabeças e dez chifres.

Em Ap 13,1, afirma-se que a Besta sobe do mar e sobre os seus dez chifres havia dez diademas e um nome blasfemo. Nos versículos seguintes, são apresentadas outras características, como a relação da aparência dela com uma pantera, contudo com pés semelhantes aos de um urso e a boca com uma mandíbula parecida com a de um leão. Além disso, foi o dragão quem entregou autoridade à Besta. Ela foi adorada pela Terra inteira e seu poder era visto como inquebrantável (cf. Ap 13,4). Além de blasfemar contra Deus, ela recebeu a permissão de guerrear contra os santos e vencê-los, tendo também "autoridade sobre toda tribo, povo, língua e nação." (Ap 13,7).

Para Prigent (1993, p. 197), não há contradições entre a descrição da Besta no capítulo 13 e no capítulo 17 de Apocalipse, mas as construções simbólicas em torno de suas características e ações estão relacionadas e são até mesmo complementares. Assim, é importante compreender uma levando em consideração a outra.

Ainda segundo Prigent (1993, p. 198), algumas características da Besta descritas nesses textos foram inspiradas em Daniel, capítulo 7, quando ao escrever em linguagem apocalíptica sobre os quatro animais, afirma que o quarto tinha dez chifres e que "tinha o poder de fazer guerra aos santos e levar-lhes vantagem" (cf. Dn 7,21), o que está contemplado nas narrativas do Apocalipse em 13,7 e em 17,6. O simbolismo da Besta nestas passagens articula-se em torno da origem real da hostilidade manifestada pelo mundo em relação às testemunhas do Cordeiro e, embora ela tenha recebido permissão para guerrear e vencer, seu poder é oriundo do Dragão e não de Deus, o que aponta para a fragilidade e efemeridade de seu poderio, bem como impotência diante da soberania absoluta de Deus, ratificada pela vitória do Cordeiro e de suas testemunhas.

Nas narrativas sobre a Besta presentes no Apocalipse, não existe apenas a influência de textos do Primeiro Testamento, mas também de histórias da mitologia grega que circulavam nas províncias romanas. Um exemplo disso, encontra-se em Ap 12,3ss, com a apresentação das características do "Dragão", que concede

autoridade à Besta (cf. 13,2). Em tais narrativas, imagens mitológicas e políticas são usadas diferentemente para designar a fonte de poder da Besta que provém do mar. O mito grego, que está contemplado na narrativa, envolve uma deusa grávida que estava sendo perseguida por um grande dragão que desejava devorar o filho nascituro dela. Dessa forma, o elo entre esse mito grego e o Império Romano está expresso na relação feita entre o dragão e a Besta (BROOK e GWYOTHER, 2003, p. 256).

Assim sendo, o texto apocalíptico relaciona poder, autoridade e trono como um capítulo mais recente no tocante ao antigo mito de combate, descrevendo o conflito primeiro entre a força do criador e uma criatura, que ao mesmo tempo possui força e rebeldia.

Em Ap 17,3, afirma-se que a Prostituta assentava-se sobre uma Besta escarlata que estava cheia de nomes blasfematórios e possuía sete cabeças e dez chifres. O nome, enquanto expressão identitária de um ser é apresentado nesse versículo como relacionado à blasfêmia, de forma que a Besta não possui apenas um nome, mas vários. Portanto, seus diversos nomes são caracterizados como blasfematórios.

No tocante à explicação dada pelo anjo quanto ao simbolismo das sete cabeças, novamente a imagem da Besta é expressa envolta em mistério. Segundo Ap 17,9-11, as sete cabeças são duas coisas distintas. Elas representam sete colinas, sobre as quais a mulher assenta-se e também representam sete reis, sendo que, dentre estes, cinco já caíram, um ainda existe e exerce poder, virá outro cujo reinado será breve e um oitavo que também faz parte dos sete. Para Strabeli (1992, p. 136), este cenário simbólico fornece um sentido ao poder político estabelecido pelos reis. Ao mesmo tempo em que possuem, reconhecidamente, um grande poder sobre as pessoas de vários povos, línguas e nações, todos estão fadados à queda.

Os chifres na perspectiva dos simbolismos bíblicos possuem um sentido metafórico, conotando geralmente a ideia de poder e energia, com nuances múltiplas. De acordo com Girard (1997, p. 639-640), esse simbolismo geralmente é associado a duas leituras, uma positiva e outra negativa. Dentro da primeira perspectiva, o mesmo é associado com poder e prestígio devidos, sobretudo, a Javé, como se lê em Sl 148,14 e em Hb 3,4. Em outros textos, os chifres aparecem com uma conotação cuja valência é claramente negativa. São associados a animais

que demonstram postura agressiva, belicosa e hostil. É a partir desta perspectiva que esse simbolismo é utilizado, por exemplo em Ap 17,3.12.

O anjo, em Ap 17,8 descreve a Besta da seguinte forma: "ela existia, mas não existe mais, porém, vai subir do abismo, e caminha para a perdição." Também se diz que ela "era - não é - vai subir do abismo". Segundo Mesters e Orofino (2008, p. 300), esta última descrição a contrasta com Deus, que é apresentado nos textos apocalípticos como aquele que "era - é - vem." Por este viés, a Besta possui uma existência efêmera em relação à eternidade de Deus. Aqueles que a adoram confiam num poder que logo passará, bem como passarão rapidamente aqueles que com ela se envolveram, enquanto que os santos e as testemunhas do Cordeiro, mesmo que perseguidos por ela, alcançarão a vitória no final e poderão gozar para sempre de céus e terra novos.

Torna-se perceptível que o simbolismo da Besta é bastante recorrente no texto apocalíptico e além de fazer uso de imagens referenciadas no Primeiro Testamento, é composto a partir de elementos da mitologia grega presentes no Império Romano. A aglutinação de variadas características nas narrativas sobre ela, ao mesmo tempo em que se constrói um simbolismo multireferencializado, torna o texto ainda mais enigmático, sendo que para conseguir de fato acessá-lo de forma mais profunda, faz-se necessário o uso mais acurado da atenção e inteligência como se lê em Ap 17,9: "Aqui se requer uma inteligência penetrante."

3.2.3 A Babilônia

Segundo Ap 17,5, a Mulher-Prostituta trazia na frente um nome simbólico: "Babilônia, a Grande, a mãe da prostituição e das abominações da terra." Antes deste versículo, por duas vezes já havia sido feita menção à Babilônia no Apocalipse (cf. 14,8; 16,19). O uso simbólico deste nome evoca, sobretudo, um período da história do povo de Judá, em que estiveram sob domínio babilônico, exilados, sem templo, sem rei e com suas tradições religiosas ameaçadas frente ao politeísmo local.

Na imaginação popular, tanto judaica quanto cristã, a Babilônia representava uma grande potência imperial. Em escritos proféticos como Isaías, Jeremias e Ezequiel já era possível encontrar críticas a esta cidade que foi responsável pela experiência do cativo, que tanto influenciou a vida do povo de Judá.

Segundo Echegaray; Asurmendi e Martínez (2000, p. 213), o reino de Judá passou por três deportações principais sob o poderio babilônico. Na última, ocorrida por volta de 587 a. C., o templo de Jerusalém foi saqueado, mais pessoas foram levadas para o cativeiro e o último rei, Sedecias, foi deposto. Segundo Lm 1,1, Jerusalém, que na época era a capital de cidade tão povoada, passou a ficar abandonada. A destruição do templo e as duras condições de vida no cativeiro fizeram o povo de Judá refletir sobre alguns problemas teológicos. Passou-se a questionar se determinadas divindades poderiam ser consideradas como superiores a Javé ou se Deus tinha rejeitado seu povo em decorrência da infidelidade à aliança, o que já tinha sido alertado anteriormente no discurso profético jeremiano (KONINGS, 2011, p. 59-60).

Por esta experiência e com a criação do "mito de Babilônia", que era formado pelas interpretações em torno da opressão imperial desta cidade, diversos textos bíblicos aludem a uma imagem da mesma, a partir de seus pecados, como prostituição, homicídio, exploração econômica e arrogância, o que também está expresso no texto apocalíptico (BROOK e GWYTHER, 2003, p. 202).

Dessa forma, ao analisar textos que fazem referência ao simbolismo da Babilônia, antes de procurar identificar sua localização enquanto cidade e até mesmo atribuir os pecados supracitados a ela, deve-se buscar entender o caráter desses pecados e saber que onde estes forem encontrados, ali pode ser considerada uma Babilônia (BROOK e GWYTHER, 2003, p. 202).

Para Croatto (1991, p. 112), algumas vezes, a Babilônia é descrita a partir do poder, do luxo e da influência cultural que possuía. Na visão do autor, tais discursos, como os presentes em Is 40-55 e em Ap 17, constituem-se como o que chama de "intenção retórica", isto é, o que se quer expressar são muito mais do que frases simples. Essa cidade recebe títulos divinos como eternidade, transcendência, unicidade e são devidos a Deus, contudo com a sua queda e destruição fica evidente que a mesma não passa de uma realidade efêmera em detrimento da soberania de Deus.

Por esta perspectiva, o Apocalipse relaciona essa cidade, considerada tão grande e poderosa, com a prostituição e as abominações da terra. De forma que ela era vista como responsável por diversas depravações morais e as corrupções religiosas da idolatria, além de seduzir povos e nações para o seu domínio, tendo em vista que a sua opulência encantava a muitos.

Na visão descrita em Ap 17, afirma-se que a Babilônia, identificada como prostituta, estava embriagada com o sangue dos santos e das testemunhas do Cordeiro. Tal visão gira em torno da imagem do "cálice" e descreve que os reis da Terra prostituíram-se com ela e que também os habitantes da Terra embriagaram-se com o vinho da sua prostituição. Uma descrição semelhante já era encontrada em Jr 51,13, no qual se lê que a Babilônia estava sentada à beira de águas copiosas, o que pode ser relacionado à descrição de Ap 17,1 e também em Jr 51,7, em que se afirma que a Babilônia era como uma taça de ouro nas mãos do Senhor, que embriagava toda a terra, as nações bebiam do seu vinho e enlouqueciam (MESTERS e OROFINO (2008, p. 299).

3.2.4 Síntese

A utilização de símbolos como a Prostituta, a Besta e a Babilônia, em Ap 17,1-18, faz relação não só com o sentido imediato dessas realidades enquanto pertencentes ao imaginário cristão no século I, mas também aludem às narrativas de textos do Primeiro Testamento, que de uma forma ou de outra, expressam interpretações judaicas acerca de seus correlatos históricos.

Além disso, a utilização de tais símbolos em literatura cristã denota a relevância dos mesmos enquanto fomentadores de sentido para as experiências de comunidades cristãs no primeiro século. Assim sendo, tais símbolos serão analisados a seguir, a partir de sua relação com situações problemáticas enfrentadas pelo Cristianismo nascente, especificamente no tocante à resistência à opressão política.

3.3 HERMENÊUTICA DA RESISTÊNCIA POLÍTICA DAS COMUNIDADES CRISTÃS A PARTIR DE Ap 17,1-18

Diante da opressão política empreendida pelo Império Romano, os cristãos buscaram formas de resistir à mesma, que estão expressas em literatura, como em Ap 17,1-18. Na perícopes em questão, é perceptível que foi utilizada uma linguagem cifrada, rica em símbolos do imaginário judaico-cristão. De forma que as características dessa linguagem ao mesmo tempo em que pertencem a um fenômeno literário denominado de apocalíptica, constituem-se como uma forma de

resistência política por parte de cristãos aos quais não havia o direito de se posicionarem abertamente frente às exigências do Império.

Por esta perspectiva, serão apresentados a seguir aspectos relevantes no que diz respeito à resistência política dos cristãos, na segunda metade do século I, através do uso de símbolos no texto apocalíptico. Para isso, será discutido como a religião pode servir como forma de resistência sociopolítica, em detrimento de uma leitura reducionista do fenômeno religioso, que a vê como forma de alienação, os meios de resistência das comunidades cristãs e o uso dos símbolos: a Prostituta, a Besta e a Babilônia como críticas ao Império Romano no século I.

3.3.1 A religião como forma de resistência sociopolítica

No século XIX, Karl Marx elaborou reflexões críticas acerca da religião, interpretando-a como "ópio do povo", embora a análise de seu pensamento deva ser feita a partir das condições socio-históricas nas quais estava envolvido. No entanto, é notório que ele concebia que a religião poderia não servir para a libertação de estruturas socioeconômicas injustas, mas levar as pessoas à conformação diante das injustiças. É importante destacar que essa forma de interpretar a religião não era uma característica apenas do pensamento marxista, a mesma concepção já havia em outros autores como Immanuel Kant, J. G. Herder, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess e Heinrich Heine (LÖWY, 2007, p. 2).

Contudo, é possível encontrar inúmeros exemplos de compromisso social por parte das mais diversas religiões ao longo da história. De forma que cada uma ao seu modo, de uma maneira ou de outra, pode também ter contribuído para a transformação de condições sociopolíticas e econômicas injustas. Vieira (2007, p. 16-26), chama a atenção para o fato de que muitas religiões atentaram e atentam para que os despossuídos da sociedade não sejam massacrados pelos que detêm os meios de produção.

Por esta perspectiva, já era possível encontrar em práticas religiosas do antigo Egito um compromisso social, tendo em vista as desigualdades econômicas e as injustiças políticas. No "Livro dos Mortos", base das concepções sobre a vida após a morte, é dito que no julgamento diante do tribunal de Osíris, o sujeito deveria testemunhar que ajudou os mais necessitados, dando-lhes, por exemplo, comida, bebida e roupas. No Budismo, Buda rejeitou a sociedade de castas, bem como o

tratamento desigual entre os homens. Já para o Islamismo, o compromisso social é interpretado como tendo a mesma importância do jejum e da oração (VIEIRA, 2007, p. 17-20).

Na tradição cristã e a partir de sua literatura sagrada, a Bíblia, é possível encontrar posicionamentos de Jesus que demonstram que não estava alheio aos problemas da dominação romana. Nesse sentido, fora crítico em relação a Herodes, a quem chegou a chamar de "raposa" (cf. Lc 13,31-33), teve também uma postura crítica em relação ao Sinédrio⁶ (cf. Lc 20,2-8; Jo 18,19-23). Além disso, posicionou-se com coragem e ousadia em relação ao poder representado pelo governador (cf. Jo 18,33-38). Também fazia referência à importância das pessoas ajudarem os mais necessitados como se lê em Mt 25,31-46.

Vale ressaltar também, um exemplo mais recente do uso da religião como resistência sociopolítica ocorrido no Brasil, entre os anos 1893 e 1896, que foi o movimento de Canudos. Os habitantes do Arraial do Belo Monte, sertão da Bahia, sob a liderança de Antônio Conselheiro, tiveram uma experiência religiosa que os levou a questionar aspectos problemáticos para eles em relação à nova ordem republicana, como as oligarquias e o sistema de distribuição de terras (VASCONCELLOS, 2004, p. 15).

Para Berger (1985, p. 41), a religião, desde a antiguidade, também serviu como forma de ordenamento da sociedade. Por este viés, estaria aí o fundamento da atuação social das religiões. Na medida em que o autor compreende que o sagrado pertence à esfera macrocós mica na estruturação do universo e interfere na microcós mica, passa a existir uma relação dialética entre ambas. Além disso, a pessoa religiosa ao exteriorizar o sagrado, concebe-o como algo que "está lá", isto é, como uma realidade que se projeta fora dela, depois o interioriza, e é modificada pelo mesmo.

Dentro desta perspectiva, a religião pode ter um papel importante na modificação dos comportamentos dos indivíduos em sociedade e ordenar a mesma, tendo como referência a interpretação sobre a vontade divina. Dessa forma, quando esta se manifesta como contrária às práticas de injustiça e exploração, o poder de transformação social e resignação assume agora características que estão em função do cumprimento dessa vontade divina.

Assim sendo, a tentativa de redução das práticas religiosas a apenas forma de conformação a injustiças e instrumento de alienação perante a realidade política

e social, merece ser analisada com mais cautela, a fim de que não se invisibilize experiências religiosas, que diferentemente desta perspectiva, foram capazes de utilizar a religião como meio de libertação. Um exemplo importante quanto a isso é a resistência política do Cristianismo primitivo, que tendo em vista as perseguições do

⁶ Era considerada como corte suprema de Israel, onde se dirimiam questões referentes às leis judaicas (SAULNIER e ROLLAND, 1983, p. 55).

Império Romano, do Judaísmo e da própria sociedade local, não esmoreceram nos trabalhos da expansão do evangelho.

3.3.2 A resistência política das comunidades cristãs no século I

Diante da estrutura político administrativa do Império Romano, orientada pela *pax romana* e das exigências cívicas e religiosas para com o imperador, houve por parte dos cristãos reações diversas. Segundo Brook e Gwyther (2003, p. 151), como acontece com frequência, na medida em que o tempo vai passando e que a organização de uma sociedade vai ficando mais formal, os custos de ser diferente vão se tornando cada vez mais cansativos. Por isso, algumas comunidades cristãs acomodaram-se ao poder romano. Até mesmo porque isso significava a obtenção de determinados privilégios e a possibilidade de uma convivência mais pacífica com a população local, que desejava o alinhamento de todos os habitantes da cidade ao poder central de Roma.

Entretanto, diferentemente de tal postura, diversos cristãos espalhados no Império consideravam a conformação à ideologia imperial romana, como algo incompatível com os seus princípios religiosos. Uma vez que havia a pretensão por parte da mesma de depositar sobre a figura do Imperador a soberania, a divindade e a glória devidas a Deus.

De acordo com Matos (1997, p. 40), além da divinização do imperador, os cristãos interpretavam Roma como sendo contrária ao projeto de Jesus, não só pelo fato dele ter sido condenado à morte sob beneplácito de representantes do poder romano, mas também por perseguir os cristãos e tentar impedir o desenvolvimento do Cristianismo nascente.

Para Mesters e Orofino (2008, p. 33), uma das formas de resistência política de significativa importância por parte dos cristãos era o movimento apocalíptico. A

exploração e a brutalidade da dominação romana, aliada à secular frustração vivida pelos cristãos e por diversas pessoas da sociedade local, alimentaram as correntes apocalípticas que buscavam denunciar profeticamente abusos políticos, prisões, torturas e mortes.

De 63 a. C. até 70 d. C., as ideias apocalípticas alimentaram revoltas populares contra Roma. Foi nesse período que Jesus viveu e exerceu seu ministério público, através do qual pregou, inclusive, sob influência do movimento apocalíptico (MESTERS e OROFINO, 2008, p. 33). A partir do ano 66 d. C., os judeus organizaram uma revolta contra Roma, a qual teve participação de diversos grupos judaicos insatisfeitos com a política romana local, porém, os cristãos não tiveram participação significativa nessa revolta, mas não se livraram das consequências da repressão de Roma diante do movimento (MATOS, 1997, p. 45). No ano 70, houve a destruição do templo de Jerusalém, o que causou um grande impacto tanto para o Judaísmo quanto para o Cristianismo nascente, que ainda estava muito próximo da cultura judaica.

Segundo Mesters e Orofino (2008, p. 303), essas condições históricas nas quais se evidenciavam as repressões romanas, sem nenhuma piedade, acentuavam nas comunidades cristãs o sentimento de total impotência frente ao poder político do Império.

Por esta perspectiva, pode-se afirmar, segundo Arens e Mateos (2000, p. 47-48), que tendo em vista as censuras do Império quanto a qualquer crítica ao poder estabelecido, muitas comunidades cristãs resistiram à opressão política através da literatura. Tratava-se de textos apocalípticos que circulavam entre eles, contendo mensagens enigmáticas e de difícil compreensão para aqueles que não conheciam a tradição judaica e cristã. Dessa forma, o conteúdo de crítica que havia não era identificado facilmente.

A resistência política presente na literatura já era conhecida pelos judeus e por cristãos, através de textos do Primeiro Testamento. Em Dn 7 a 12, por exemplo, já era possível encontrar, em linguagem apocalíptica, referências às perseguições empreendidas por Antíoco IV Epífanes, no tempo do domínio grego em relação ao povo de Judá. Assim sendo, o Apocalipse nasceu a partir dessa realidade de hostilidades e opressões, que ao mesmo tempo em que evidenciavam a fraqueza dos cristãos diante do Império Romano, alimentavam as esperanças de que mediante a fidelidade a Deus e a perseverança, os cristãos poderiam experimentar

num futuro esperado para breve as alegrias da vitória do Cordeiro e das suas testemunhas.

3.3.3 A Mulher-Prostituta, a Besta e a Babilônia como críticas à opressão política do Império Romano

A simbologia da Prostituta, da Besta e da Babilônia, em Ap 17,1-18, possibilitam uma análise de como os cristãos interpretavam o Império Romano na segunda metade do século I. A utilização de símbolos, que já faziam parte do imaginário judaico expresso em sua literatura sagrada e a atitude de reinterpretá-los a partir das condições sócio históricas vigentes, foi uma das grandes características do Apocalipse, enquanto literatura de resistência politicorreligiosa (ARENS e MATEOS, 2000, p. 47-48).

De acordo com Arens e Mateos (2000, p. 235), a utilização desses símbolos no texto permite que a narrativa desenvolva-se a partir de diferentes significações: a cidade de Roma, o Império e o imperador. Estes que são considerados como hostis à palavra de Deus expressada em Jesus e pregada pelos cristãos. A Roma imperial era expressão de luxo, ostentação de riquezas e também centro do poder político e administrativo. Apesar do texto referir-se a uma condição histórica concreta, tais símbolos possuem um caráter "atemporal", na medida em que o Império representa um conflito fundamental na história da humanidade, que consiste no sistema de dominação que se baseia na tentação do ter e do poder.

Como foi explicitado no capítulo anterior, o uso simbólico da prostituição para designar uma cidade em decorrência de sua infidelidade e corrupção já era conhecido nos textos do Primeiro Testamento. Como exemplo, pode ser evidenciado que na tradição profética esse termo foi associado com cidades como Jerusalém (cf. Is 1,21), Nínive (cf. Na, 3,4) e também Tiro (cf. Is 23,17). Nesse sentido, Nínive era denunciada pelo fato de escravizar as nações com a sua libertinagem e Tiro, por através de seus lucros, prostituir todos os reinos da Terra. No texto apocalíptico, ao denunciar os pecados de Roma, cidade Prostituta, o texto faz referência não à

perversão sexual, mas à corrupção generalizada e à absolutização do poder, que na época, transformara-se em idolatria (FIORENZA, 1998, p. 220).

O Apocalipse foi influenciado pela tradição hebraica, que se utilizou da fidelidade e infidelidade sexuais como uma metáfora para ajudar a compreender os antagonismos entre a fidelidade a Javé e as estruturas imperiais da época (BROOK e GWYOTHER, 2003, p. 206). Nesse sentido, no texto apocalíptico, o poder opressor do Império Romano é interpretado como "grande Prostituta", que tinha o poder de seduzir a muitos.

Em Ap 17,2, lê-se que a Prostituta contaminou os reis da terra e inebriou os habitantes dela com o vinho da sua luxúria. Para Arens e Mateos (2000, p. 181), os reis aqui mencionados fazem referência aos monarcas que se sujeitaram ao Império Romano nas mais diversas regiões provinciais. Roma usava o seu poder sedutor para conseguir atrair também membros das comunidades cristãs, no intuito de fazer com que eles se acomodassem à ideologia imperial. Além disso, os chamados "habitantes da terra", constituídos pelos homens livres e escravos, ricos e pobres, habitantes da cidade e do campo, foram também por ela seduzidos.

A sedução da Roma prostituta podia ser evidenciada, por exemplo, através dos mitos imperiais. As pessoas que viviam em condições desiguais tinham a sensação de um mundo unificado e também seguro. Tinham privilégios os que participavam dos cultos imperiais locais, sentiam-se incluídos na sociedade, assim como os que se dedicavam ao comércio imperial, que tinham a possibilidade de prosperar um pouco.

Para muitos cristãos que não aceitavam a política imperial, o luxo de Roma e sua prosperidade eram uma poderosa forma de sedução. Por essa leitura, interpretavam que a imagem de Roma como prostituta era uma "piada subversiva" que, além da tradição hebraica, baseava-se também em narrativas míticas da própria cultura romana. Nesse caso, tinha a influência do mito dos bebês fundadores de Roma, os irmãos Rômulo e Remo, que foram alimentados por uma loba, em latim *lupa*, que tinha uma conotação relacionada à "Prostituta" (AUNE, 2006, p. 925).

O simbolismo da Besta expresso em Ap 17,1-18 remete a aspectos importantes da Roma Imperial. Esses são referenciados a partir das características da Besta descritas no texto. Sobre ela é dito que estava carregada de nomes blasfematórios (cf.17,3), possuía sete cabeças, que posteriormente são interpretadas pelo anjo como sendo sete colinas e também sete reis (cf. 17,3.9-10) e

que tinha dez chifres, que são descritos na explicação dos simbolismos por parte do anjo intérprete, como dez reis que ainda não receberam o reino.

Segundo Arens e Mateos (2000, p. 236), ao dizer que a Besta estava coberta de nomes blasfematórios, faz alusão às práticas de idolatria do poder experienciadas em Roma, ou até mesmo, à própria sacralização do sistema político, bem como das pessoas que o representavam. Chama a atenção também para o fato de que tais nomes blasfematórios não são descritos como situados sobre a cabeça da Besta, mas sobre todo o seu corpo, isto é, sobre toda ela, indicando que o Império, como um todo, blasfemava contra Deus. Para Prigent (1993, p. 303), o ato de blasfemar, além de ser identificado com a idolatria, também se caracterizava pela oposição a Deus.

As sete cabeças que a Besta possuía, de acordo com o próprio anjo intérprete, eram sete colinas e também sete reis. Para Mounce (1998, p. 90), não há dúvida de que as colinas são uma alusão sobre as colinas ao redor das quais a Cidade de Roma foi construída. Enquanto que as sete cabeças fazem referência a sete imperadores romanos, conforme apresentado e discutido no capítulo dois do presente trabalho.

Por esta perspectiva, o texto apocalíptico em questão, faz uma forte crítica ao sistema de dominação política do Império Romano, baseado na centralização do poder por parte dos imperadores e que ao mesmo tempo que são vistos pelos habitantes provinciais como divinos, são interpretados por alguns cristãos como fadados à ruína, frente ao poder inquebrantável do Cordeiro que vencerá a eles e seus reis aliados, porque é "senhor dos senhores e rei dos reis" (Ap 17,14).

Para Collins (2005, p. 13), os dez chifres fazem referência ao grande poder político de Roma e também relacionam-se com os reis que a ela estavam subordinados. Estes últimos, por terem uma política alinhada à mesma, ganhavam força e, no texto, recebem diferentes significações. Para Arens e Mateos (2000, p. 239), é provável que o texto refira-se aos reis do oriente, mais precisamente de Partia. Já para W. Foerster (*apud* PRIGENT, 1993, p. 45), estes podem indicar todos os reis da terra que contrastavam ao Cordeiro ou mesmo poderiam ser os mesmos soberanos simbolizados pelas sete cabeças, só que agora contados a partir de uma lista mais completa.

Dessa forma, torna-se perceptível que o simbolismo da Besta pode levar o leitor da narrativa apocalíptica a se deparar com críticas à idolatria praticada pelo

Império Romano quando, por exemplo, divinizava os seus imperadores. Também pode-se observar críticas à cidade de Roma, anteriormente interpretada como uma prostituta que seduz pela ostentação de riquezas, mas será derrotada, assim como o poder opressor dos imperadores romanos e dos reis que a eles se aliaram.

O uso da simbologia construída em relação à cidade de Babilônia, que no século VI a. C., levou para o cativeiro os habitantes de Judá, de acordo com Collins (2005, p.15), é uma forma de chamar a atenção para as semelhanças entre os pecados do Império opressor babilônico e o Império de Roma.

É possível encontrar inclusive, já em I Pd 5,13, uma referência à cidade de Roma que recebe o título de Babilônia. Segundo Arens e Mateos (2000, p. 63), o uso dessa expressão já demonstrava um tratamento pejorativo que havia contra a cidade de Roma.

Segundo Fiorenza (1998, p. 221), a associação entre Babilônia e Roma não é um símbolo da "inimizade arquetípica" contra Deus ou da decadência de toda a civilização. Na verdade, a simbologia da Babilônia, ao ser utilizada nos textos apocalípticos como uma forma de reter o poder político de Roma, faz pensar em relação a esta última como uma poderosa encarnação da exploração internacional, opressão e assassinatos empreendidos por seus líderes ou pessoas alinhados a eles.

Por este viés, Roma estava embriagada, não só com o sangue dos santos, mas também com o de todos aqueles que foram mortos a partir de sua opressão. Assim como em Babilônia, o poder implacável de Roma e sua riqueza oriunda da exploração econômica eram enormes (FIORENZA, 1998, p. 223).

Na visão apresentada sobre a Babilônia no Apocalipse, busca-se passar uma ideia desta cidade, sendo caracterizada pela sedução, coerção e também exploração econômica. Tais atitudes são frutos de sua arrogância imperial. Para Brook e Gwyther (2003, p. 217), os textos Jr 50,29-32 e Is 47,7-9 são fontes para a construção dessa imagem.

O Império jamais admite suas fragilidades e sua finitude, seja no tempo, seja no espaço. Assim sendo, Roma não estava em uma posição diferente da Babilônia. O mito romano de eternidade, que instigava as pessoas a pensarem que o domínio da mesma seria para sempre, era uma manifestação clara dessa imprevidência. A arrogância política pode levar os governantes a uma exploração desenfreada, sobretudo, numa sociedade que vê essa arrogância como forma legítima de exercer

o poder. Nesse sentido, o Apocalipse compreende que tal arrogância é autodestrutiva na medida em que por sua própria natureza, está destinada a cair (BROOK e GWYOTHER, 2003, p. 217).

3.3.4 Síntese

Diferentemente das leituras sobre a religião que a interpreta como forma de conformação ao sistema sociopolítico vigente e meio de alienação, existem experiências religiosas que contribuíram para resistir a condições de injustiça ao longo da história. No alvorecer do Cristianismo, havia tanto cristãos que se conformavam à ideologia imperial romana, quanto cristãos que viam nela uma realidade inconciliável com os princípios e valores por eles pregados.

Diante do sistema de censura do Império Romano, que considerava como passíveis de repressão as pessoas que faziam críticas a este. Um dos instrumentos de resistência política utilizado pelos cristãos foi a literatura apocalíptica. Dessa forma, diversos símbolos utilizados no Apocalipse fazem referência a Roma e seu poder político, em linguagem enigmática, sobretudo, para quem não tinha conhecimento das tradições judaicas e cristãs. Símbolos como a Prostituta, a Besta e a Babilônia são utilizados em Ap 17,1-18, com diferentes níveis de significação e denotam a rejeição de cristãos à opressão política romana.

CONCLUSÃO

O presente trabalho, na medida em que buscou compreender de que forma símbolos utilizados em Ap 17,1-18 serviram como forma de resistência política pelas comunidades cristãs situadas na Ásia Menor no século I, possibilitou um melhor entendimento acerca da leitura de um texto sagrado da literatura cristã, a partir das condições sócio históricas nas quais estava situada.

Essa leitura da experiência religiosa, como forma de resistência, oferece uma forma de compreender as práticas religiosas de uma maneira diferente das teorias que interpretam a religião como forma de conformação à realidade e alienação frente às injustiças sociopolíticas vigentes. Dessa forma, é possível identificar que o Apocalipse, ao utilizar uma linguagem enigmática e rica em símbolos do imaginário judaico e cristão, ao mesmo tempo em que faz jus ao fenômeno literário apocalíptico do qual faz parte, expressa também uma corrente crítica do Cristianismo que via no Império Romano um poder opressor, cuja força aparente seria destruída pelo Cordeiro e suas testemunhas.

Assim sendo, com o objetivo de compreender o contexto histórico que subsidiou o nascimento do Apocalipse, facilitando uma leitura do mesmo engajada com as problemáticas socioeconômicas e politicorreligiosas do seu tempo, foram discutidos, sobretudo, três aspectos relevantes: o atual estado da questão sobre as pesquisas acerca do Apocalipse, o seu contexto politicorreligioso e também o socioeconômico.

No tocante ao atual estado da questão sobre o Apocalipse, verificou-se que existem aspectos como a autoria, o período exato no qual foi escrito e a estrutura literária que ainda são consideradas como questões abertas. Porém, alguns autores concordam que é muito provável que o período de sua redação esteja situado no final da segunda metade do século I e que mesmo não havendo uma perseguição sistemática aos cristãos, como na época de Nero (54-68 d. C.), estes sofriam

hostilidades tanto por parte dos judeus quanto por autoridades políticas alinhadas a Roma, bem como da população das cidades locais com as quais conviviam.

Do ponto de vista do contexto político no qual o Apocalipse estava situado, observa-se que a centralização política imperial e a ostentação do poder que também se expressava na divinização do imperador, era interpretado por diversos cristãos como uma forma de idolatria, uma vez que eles concebiam que somente a Deus devia-se prestar culto. Esse pensamento também levou à rejeição do culto ao imperador por boa parte das comunidades cristãs. Tendo em vista que tais cultos não representavam apenas uma ação litúrgica, mas também um ato de lealdade cívica para com o Imperador. Estava aí um ponto de divergência muito significativo entre os cristãos e as pessoas que estavam alinhadas com a ideologia imperial e com a política da *pax romana*.

As condições socioeconômicas da Ásia Menor no século I estavam diretamente ligadas à posição da região no sistema político do Império, de forma que na qualidade de província romana, a Ásia tinha que pagar tributos a Roma e estava subordinada ao poder central. A sociedade era estamental, tendo posições sociais rigidamente estabelecidas que iam da aristocracia fundiária a escravos e libertos. A maioria da população era pobre, isto é, nessa sociedade não tinha condições de se sustentar sem trabalhar. Além disso, havia também os que nem trabalho tinham e dependiam das ajudas que as pessoas lhes davam (ARENS, 2008, p. 129).

No segundo capítulo, cujo objetivo foi analisar do ponto de vista exegético e hermenêutico as narrativas sobre o julgamento da Mulher-Prostituta, presente em Ap 17,1-18, verificou-se que existe uma significativa influência de textos do Primeiro Testamento na composição desta perícope, o que denota uma ressignificação de elementos da tradição judaica presentes em sua literatura em função das condições históricas nas quais as comunidades cristãs estavam situadas.

Após a apresentação de teorias acerca da estrutura literária do Apocalipse como a bipartida, tripartida, quaternária, quiasma concêntrico e septenária e também após uma análise da importância da estrutura literária de um texto bíblico para um estudo do mesmo, partiu-se para um estudo mais pormenorizado do texto, que revelou a expressão da expectativa cristã em relação ao julgamento de Roma.

Dessa forma, a Mulher-Prostituta é identificada com a Babilônia "mãe da prostituição" e das "abominações da terra" (cf. Ap 17,5), e que era interpretada como sendo a cidade de Roma, tinha julgamento esperado para breve. Mesmo diante da

aparente vitória dela contra os santos e as testemunhas do Cordeiro, ao ponto de estar embriagada com o sangue deles (cf. Ap 17,6), será derrotada no final por este último, que é "senhor dos senhores e rei dos reis" (Ap 17,14).

Por fim, no terceiro capítulo, através do qual se objetivou analisar como os símbolos presentes em Ap 17,1-18 serviram como crítica ao Império Romano no século I, tornou-se perceptível que a simbologia em torno da Prostituta, da Besta e da Babilônia tinham um alto teor de crítica ao poder imperial romano. De forma que a identificação de tais símbolos com o Império permitiu aos cristãos uma interpretação da opressão política por eles experienciada, como sinal de que logo Deus atuará julgando o mesmo. Busca-se instigar os cristãos para que perseverem em sua fé e não se conformem à ideologia imperial.

A prostituição é vista na perícopes em questão não como promiscuidade sexual, mas como uma infidelidade a Deus expressa através da idolatria, cuja prática mais comum na época relacionava-se com a divinização do imperador. A simbologia da Besta utilizada no texto remete tanto aos imperadores que passaram por Roma até a época da produção da narrativa, quanto aos reis de diversas sociedades que a eles alinhavam-se. A identificação de Roma com a Babilônia denota que as características opressoras presentes no antigo Império Babilônico estavam presentes também nessa cidade. Sua arrogância política e exploração econômica teriam o mesmo fim que a Babilônia, isto é, a queda.

Como se vê, a simbologia da resistência política, presente em Ap 17,1-18, revela uma perspectiva de experiência religiosa que além da relação com símbolos que tocam no campo da mística e da contemplação, possibilitou aos cristãos um novo sentido para a opressão política, não mais como uma fatalidade, mas como um sinal da proximidade da vitória do Cordeiro e de seus aliados marcada para breve. Tendo participação nessa vitória aqueles que permanecerem fiéis ao evangelho, apesar das perseguições.

REFERÊNCIAS

ABREU, Vítor de Oliveira. *Ap 1,7: "Idou érchetai metá tôn nephelôn": o oráculo apocalíptico do advento de Jesus Cristo no escopo introdutório do Apocalipse Joanino*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João*. São Paulo: Paulus, 2008.

ARENS, Eduardo.; MATEOS, Manuel Díaz. *O Apocalipse: a força da esperança*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

AUNE, E. D. *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity*, Michigan, 1982.

BAYET, J. *La religión romana: historia política y psicológica*. Madrid: Cristiandad, 1984.

BEARD, M; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1997.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. rev. São Paulo: Paulus, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

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

CEBI (Centro de Estudos Bíblicos). *Evangelho de João e Apocalipse*. São Paulo: Cebi/Paulus, 2000.

COLLINS, John J. *Temporalidade e política na literatura apocalíptica judaica*. Oracula, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 2, 2005, p. 4-22.

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

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2010.

CROATTO, José Severino. *El discurso de los tiranos en textos proféticos y apocalípticos*. *Revista de la interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito/Ecuador, v. 8, p. 39-53, 1991/1.

ECHEGARAY, J. González; ASURMENDI, Jesús M.; MARTÍNEZ, F. García. *A Bíblia e seu contexto*. São Paulo: Ave Maria, 2000.

EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento: Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

FIORENZA, Elizabeth Schüssler. *The Book of Revelation: justice and judgment*. Philadelphia: Fortress, 1998.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da Teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 1996. 200 p.

GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia*. São Paulo: Paulus, 1997.

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

Haight, Roger. *Dinâmica da Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.

HOORNAERT, Eduardo. *Origens do Cristianismo: uma leitura crítica*. Brasília: Editora Ser, 2006.

KLEIN, Ralph W. *Israel no exílio: uma interpretação teológica*. São Paulo: Paulinas, 1990.

KOCH, Ingedore Grunfeld Villaça. *O texto e a construção dos sentidos*. São Paulo: Contexto, 2007.

KONINGS, Johan. *A bíblia: sua origem sua leitura*. Petrópolis: Vozes, 2011.

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

LEITE, Judá Barbosa. *Ap 22, 12: A cristologia e a tradição escatológica no âmbito do Apocalipse de João*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2003.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do novo testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2004.

LÖWY, Michael. *Marxismo e religião: ópio do povo? In: A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas* BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina, 2007. Disponível em:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.11.doc>. Acesso em: 6 mai. 2013.

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.

MENDES, Norma Musco; BUSTAMANTE, Regina M. da Cunha. DAVIDSON, Jorge. *A Experiência Imperialista Romana: Teorias e Práticas*. *Tempo*, Rio de Janeiro, nº 18, pp. 17-41.

MENDES, N. M. *Sistema político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso*. Rio de Janeiro, DP&A, 2002.

MENDES, N. M.; OTERO, U. B. *Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no Império Romano*. Phoênix, Rio de Janeiro: Mauad, ano XI, p. 196-20, 2005.

MESTERS, C.; OROFINO, F. *Apocalipse de São João: A teimosia da fé dos pequenos*. Vozes: Petrópolis, 2008.

MOLINA, F. C. *El señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis*. Salamanca: Sigueme, 1991.

MOMIGLIANO, A. *De paganos, judios y cristianos*. México: Fondo de Cultura Economica, 1996.

MONTANELLI, Indro. *História de Roma*. São Paulo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural, 1966.

MOUNCE, Robert H. *The Book of revelation*. Michigan: B. Erdmans, 1998.

MOURÃO, Vilcilane Vaz. *Ap 10,1-11: o tempo está consumado e ainda profetizas? A experiência da tradição profética do livro do Apocalipse*. Tese (Doutorado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

MURPHY, F. J. *Apocalypses and Apocalypticism; the state of the question*. CR2, 1994.

NUNES, Benedito. *Introdução à Filosofia da Arte*. São Paulo: Ática, 1999.

- PIRATELI, Marcelo Augusto. *O caráter educativo das tragédias de Sêneca*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2010.
- PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. São Paulo, Edições Loyola. 1993.
- PRIORI, Márcio Luiz. *Os cristãos, de ontem e de hoje ante a tentação de se acomodarem ao mundo: uma abordagem a partir de Ap 2-3*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2011.
- RICHARD, Pablo. *Apocalipse: reconstrução da esperança*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- RICHTER REIMER, Ivoni. *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006.
- RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1994.
- RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1978.
- ROCHA, Violeta A. *Entre la fragilidad y el poder: Mujeres en el Apocalipsis*. *Revista de la interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito/Ecuador, v. 48, p. 95-104, 2004/2.
- SAULNIER, Christiane; ROLLAND, Bernard. *A Palestina no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1983.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cutrix, 2006.
- SERIQUE, Israel. *Pax Romana e a Eirene do Cristo. Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 21, n. 1/3, p. 119-134, jan./mar. 2011.
- SCHÜLER, Arnaldo. *Dicionário enciclopédico de Teologia*. Canoas: Ulbra, 2002.
- SILVA, Cassio Murilo Dias. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- SILVA, Valmor da. As religiões e seus textos sagrados. In: LAGO, Lorenzo; REIMER, Haroldo e SILVA, Valmor da (organizadores). *O sagrado e as construções de mundo*. Goiânia: UCG e Universa, 2004b. p. 97-110.
- STRABELI, Mauro. *O Apocalipse*. São Paulo: Ave-Maria, 1992.
- SUETÔNIO, Caio. *A Vida dos Doze Césares*. Prestígio Editorial, 2002.
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática: três volumes em um*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

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

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Terra das promessas, Jerusalém maldita: memórias bíblicas sobre Belo Monte (Canudos)*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

VIEIRA, Ednaldo Rodrigues. *Religião e compromisso social: um estudo a partir do movimento de Jesus*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2007.

WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade: experiências e percepções em Jesus e no Cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 1991.

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