



Moema Maria Marques de Miranda

**O Apocalipse no Antropoceno:
uma leitura libertária para tempos dissonantes**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a. Déborah Danowski

Rio de Janeiro,
março de 2023



Moema Maria Marques de Miranda

**O Apocalipse no Antropoceno:
uma leitura libertária para tempos dissonantes**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Prof. Déborah Danowski

Orientadora

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Eduardo Viveiros de Castro

Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/UFRJ)

Prof. Alyne de Castro Costa

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Moysés Pinto Neto

Programa de Pós-Graduação em Educação – ULBRA, PUCRS

José Fernando Diaz Fernández,

Doutor em Teologia Dogmática

Rio de Janeiro, 24 de abril de 2023

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem a autorização da universidade, da autora e da orientadora.

Moema Maria Marques de Miranda

Graduou-se em Ciências Sórias no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ), em 1983 e fez Mestrado em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/UFRJ), em 1991. Atua em movimentos sociais vinculados aos conflitos socioambientais desde os anos 90. Sua principal área de pesquisa é Filosofia e Questão Ambiental.

Ficha Catalográfica

Miranda, Moema Maria Marques de

O Apocalipse no Antropoceno: uma leitura libertária para tempos dissonantes / Moema Maria Marques de Miranda; orientadora Déborah Danowski. – 2023.

388 f.; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2023.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Tese. 2. Apocalipse. 3. Antropoceno. 4. Cosmopolítica. 5. História. I Déborah Danowski. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III Título.

Para meus netos, Teo e Valentin,
com amor.

Agradecimentos

À Déborah Danowski, minha orientadora querida, pela generosidade, incrível curiosidade intelectual no debate dos temas desta tese e pela delicadeza nas críticas e nas dúvidas sobre algumas das ideias que foram sendo testadas. E, ainda mais, por ajudar a definir o Apocalipse, um livro tão *estranho*, como objeto de tese.

Li o Apocalipse pela primeira vez no final dos anos 90, pouco depois de minha conversão ao cristianismo e muito antes de me tornar franciscana. Sinceramente, já nas primeiras páginas achei que o autor estava falando de uma viagem psicodélica com uso de alucinógenos, que eu não tinha nenhuma possibilidade de decifrar: sozinha, não consegui encontrar sentido naquela profusão vertiginosa de imagens quiméricas. Mas como fiz a leitura para participar de um encontro de estudos populares da Bíblia, com mulheres muito experientes, quando elas "abriram" o livro de João para mim, tive a sensação de ter atravessado um umbral de entendimento, depois de um intenso nevoeiro de ignorância. Ainda hoje, me parecem meio misteriosos os caminhos pelos quais me encontrei escrevendo uma tese de filosofia sobre este tema, mais de trinta anos depois. Por outro lado, indiscutivelmente, ela marca uma longa e profunda relação de afeto com João. Terminei a tese mais apocalíptica do que era antes. Minha gratidão àquelas mulheres e a Maria Helena Arrochellas que organizou o encontro.

Ao departamento de Filosofia da PUC-Rio, pelos anos de estudo e de debates. Atravessar a pandemia da Covid terminando créditos foi uma tarefa que exigiu de todos uma enorme capacidade inventiva. Agradeço de forma especial a Edna Sampaio, que teve uma paciência sem limites para todas as dúvidas e complicações administrativas. Ao CNPq, pela bolsa de doutorado.

Aos membros da banca, Eduardo Viveiros de Castro, Alyne Costa, Moyses Pinto e Fernando Días, por terem gentil e prontamente aceitado o convite.

Aos amigos queridos que foram simplesmente essenciais nestes anos de doutorado: José Márcio F. Fragoso, com quem, depois de assistirmos a um curso de Emanuel Taub sobre o *Séfer Yetzirá* e a mística judaica, continuei nos últimos dois anos estudando e debatendo assiduamente muitos dos temas desta tese; Fernando Díaz, pela indicação de livros indispensáveis, por me apresentar ao Pós-teísmo e, mais ainda,

pela forma maravilhosa com que nos conta sobre o mundo dos espíritos, que tão bem conhece; José Corrêa Leite, companheiro de muitos caminhos, de outros mundos possíveis, que foi de uma generosidade incrível em toda a etapa de decisão e preparação do projeto de doutorado. Com ele, agradeço também ao nosso Coletivo 660. E a Yanna de Miranda Neiva Moreira, minha filha, que leu e debateu vários capítulos e muitos temas direta e indiretamente misturados nesta tese, ajudando a decifrar enigmas.

Aos amigos que ajudaram a encontrar livros na internet, a escolher editor de texto e todas estas coisas que facilitam demais a vida: Janaina, Cora, João, Myrela e a minha filha Martina. A Ana Paula Tietze Cunha, pela revisão e pela paciência.

Aos amigos e amigas da Ordem Franciscana e da Rede Igrejas e Mineração, minhas comunidades, que ajudaram e apoiaram este trabalho de muitas formas, mas que, além disso, compartilham ideias, sentido de vida, risos e um monte de lágrimas: Rosa, Viviana, Carlos, Alberto, Eleazar, Tânia, Dário, Assunta, Pedro, Daniel, Pedro, Guilherme, Daniela, Rodrigo, Vicky, Rubens. E ao Terranias, grupo de estudos e amigos da PUC-Rio.

Aos meus filhos Yanna, Vicente e Martina, pelo amor que não existiria sem eles. Às minhas irmãs e irmãos que, sendo muitos, fizeram da vida em família uma maravilha e um tremendo desafio: Jussara, Jades, Janaina, Guaira e Joari. Aos meus pais, Lourdes e Jayr, que amaram em liberdade. E aos meus netos, Teo e Valentin, para quem esta tese é dedicada.

Ao Jorge, pelo amor, pelo senso de humor e por tudo o mais. Com ele, ganhei a estrela da manhã (Ap 2,28).

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Moema Maria Marques de Miranda. **O Apocalipse no Antropoceno: uma leitura libertária para tempos dissonantes**. Rio de Janeiro, 2023, 388 páginas. Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

O Antropoceno, signo de um tempo de profundas mutações e colapsos, o nosso tempo do mundo, tem assistido ao ressurgimento do uso abundante da palavra "apocalipse". Este termo fundamental da escatologia ocidental, originariamente referido ao Apocalipse de João, último livro da Bíblia cristã, tem sido empregado – mesmo por acadêmicos e cientistas – com o sentido comum de grande e generalizada destruição, ou, se quisermos, fim do mundo. No contexto da *civilização ocidental*, no entanto, a influência da interpretação canônica do Livro do Apocalipse, consolidada pelos chamados Pais da Igreja na emergência da Era Comum, se constituiu também em um dos pilares de sustentação do regime de verdade, da noção de tempo e do sentido de História, que, justamente no Antropoceno, entram em crise agônica.

Nesta tese, um estudo filosófico que considero preambular, propõe-se uma reflexão a partir de referências não normativas – logo, dissonantes – sobre a mensagem, as disputas e o conturbado processo de recepção do Livro do Apocalipse na cultura ocidental, que ele também contribuiu para definir. Recusando a adesão aos sistemas hermenêuticos que, como parte da escatologia secularizada na Modernidade, foram apropriados em termos políticos pela esquerda como utopia milenarista e, de forma cada vez mais perigosa, pela direita, como justificção para a violência cristã, a tese se propõe a apresentar uma leitura vinculada aos esforços contemporâneos do pensamento crítico, que contribua para convocar uma aliança imanente entre humanos e não humanos, que ajude a frear os fins de tantos mundos ameaçados pelo avanço insustentável das formas capitalistas de predação material e ontológica do planeta.

Palavras-chave

Apocalipse, Antropoceno, história

Abstract

Moema Maria Marques de Miranda. **The Apocalypse in the Anthropocene: a libertarian reading for dissonant times.** Rio de Janeiro, 2023, 388 pages. Graduate Program in Philosophy at the Department of Philosophy at PUC-Rio.

The Anthropocene, sign of a time of survival and profound collapses, our time of the world, has witnessed the resurgence of the abundant use of the word "apocalypse". This fundamental term of Western eschatology, originally referred to the Apocalypse of John, the last book of the Christian Bible, has been used – even by academics and scientists – with the common sense of great and generalized destruction, or, if you like, end of the world. In the context of Western civilization, however, the influence of the canonical interpretation of the Book of Revelation, consolidated by the so-called Fathers of the Church in the emergence of the Common Era, also constituted one of the pillars of support for the regime of truth, the notion of time and of the sense of History, which, precisely in the Anthropocene, are intertwined in an agonizing crisis.

In this thesis, a philosophical study that I consider preambular, a reflection is proposed based on non-normative references – therefore, dissonant – on the message, the disputes and the troubled process of reception of the Book of Revelation in Western culture, which it also contributed to define. Refusing to adhere to the hermeneutical systems that, as part of secularized eschatology in Modernity, were appropriated in political terms by the left as a millenarian utopia and, in an increasingly dangerous way, by the right, as a justification for Christian violence, the thesis proposes to present a reading linked to contemporary efforts of critical thinking that contributes to convening an immanent alliance between humans and non-humans. An alliance that helps to curb the ends of so many worlds threatened by the unsustainable advance of capitalist forms of material and ontological predation of the planet.

Keywords

Apocalypse, Anthropocene, history

Sumário

1. Introdução: Antes do tempo comum	14
2. Apocalipse e Antropoceno: apresentando a questão ou, de impérios, traições e cosmopolítica	31
2.1. A estranha presença do Apocalipse	34
2.2. Lendo outramente a palavra apocalipse	41
2.3. Escatologia: sem fim não haveria História	46
2.4. “Nenhum investimento espiritual no mundo como está”: entre Jacob Taubes e Eric Voegelin, para retornar a Bruno Latour	53
2.5. Traição do [ou ao] Império?	61
2.6. Para fora da ordem	72
3. O caleidoscópio apocalíptico e o tempo do vazio	75
3.1. A potente vigência do A/apocalipse	80
3.2. Em busca da apocalíptica	87
3.3. No tempo em que o Império era o inimigo	103
4. Revelação: os incontáveis caminhos	117
4.1. O Livro	120
4.1.1. Antes de ler: mitos, linguagem, misturas	120
4.2. Comunitário e popular: os desafios apocalípticos do "coletivo"	133
4.3. O terror veio "de cima"	144

5. Cosmos, pertencimento e a trama da apocalíptica: medo, mal e liberdade	153
5.1. O colapso e a cripta	153
5.2. Evasão do mundo: medo, transcendentalização e progresso. O primeiro nó da trama	165
5.3. Sem lar no mundo estranho. Resumindo e retomando o argumento antes de dar um passo à frente	179
5.4. A questão do mal: demonologia, angelologia e o direito de pecar. O ponto de amarração da trama apocalíptica	187
5.5. Diante de Gaia, tudo se mistura	203
6. O longo percurso da força <i>impotente</i> do Apocalipse: "nem <i>theos</i> , nem senhor!"	213
6.1. Prólogo (a)	213
6.2. Termos iniciais – Prólogo (b)	216
6.3. Amigos de deus, inimigos do rei	225
6.4. Estado e família nuclear: paz, guerra e violência	235
6.5. "Povo": invenção inacabável	256
7. Sobre povos e deuses/as: luta, acordes e abraços em tempos de demolição	274
7.1. Deus contra o império: o não-theos. Jaspe, sardônica, relâmpagos e espíritos (cf. Ap 4)	277
7.2. Povos do conflito: o "problema coletivo" e o "eu"	313
8. Conclusão	321
9. Referências bibliográficas	341

Bem-aventurado quem lê e [bem-aventurados] os que ouvem as palavras da profecia e observam as coisas que nelas estão escritas, pois o tempo [está] próximo. (Ap 1,3)

Enquanto os xamãs ainda estiverem vivos, eles poderão evitar a queda do céu, mesmo que ele fique muito doente. (Kopenawa, 2010, p.489)

1

Introdução: Antes do tempo comum

"[O tempo] de destruir os que destroem a terra." (Ap 11,18)

O Livro do Apocalipse foi escrito em torno do ano 90 do primeiro século da Era Comum, por um judeu itinerante de nome João, integrante do movimento de Jesus. Destinava-se às comunidades diaspóricas localizadas na Ásia Menor. Por caminhos conturbados, tornou-se o último texto da bíblia cristã, quando o cânone foi fixado, pouco mais de três séculos depois. Certamente, é o livro mais complexo, controvertido e espetacular do Novo Testamento, o que suscitou fortes e numerosas disputas quanto à procedência, autoria e às motivações para a canonização.¹ É também o texto do Novo Testamento que apresenta as mais intrigantes imagens teomórficas: cósmicas, oníricas e quiméricas, evidenciando o universo mítico comum aos povos do Mediterrâneo, que habitavam, segundo Vigil, uma "mesma noosfera espiritual, na qual tudo estava em comunicação com quase tudo" (2021, p. 201). E o único que narra uma viagem ao mundo dos deuses, da qual decorre sua formulação: "Estive em espírito no dia dominical e ouvi atrás de mim uma voz ingente como uma trombeta dizendo: 'Aquilo que estás vendo, escreve[-o] num livro e manda[-o] às sete congregações.'" (Ap 1,10-11)².

As expressões plásticas e imagéticas da obra de João marcaram a alma do Ocidente. Mesmo os não cristãos têm a referência de seus símbolos arquetípicos,

¹ Como indica Frederico Lourenço, tradutor do Apocalipse que utilizaremos nesta tese (ver nota 2), nas listas de textos sagrados que comporiam o Novo Testamento, o "estatuto canônico do Apocalipse não era ainda consensual, como sabemos pelo fato de grandes figuras da Igreja do século IV – Eusébio, Cirilo de Jerusalém e Gregório Naziano – terem exprimidos dúvidas, nos seus próprios escritos, quanto à canonicidade do Apocalipse de João" (2021, p.13.).

² Para as citações do Apocalipse, dos demais textos do Novo Testamento, dos Salmos e dos Livros Proféticos, foi utilizada a versão da Bíblia traduzida por Frederico Lourenço, publicada no Brasil pela Companhia das Letras. Os demais volumes da coleção ainda não estão disponíveis. Segundo consta na edição, trata-se da "tradução integral da Bíblia do grego para o português (...) pelo premiado tradutor que já verteu obras clássicas como a *Iliada* e *Odisseia*". É importante lembrar que os vinte e sete livros que compõem o Novo Testamento foram escritos em grego. Uma apresentação mais detalhada se fará no capítulo 2. Para referência, Lourenço [2016] 2020 e Lourenço [2017] 2021. Para facilitar, ao final da tese encontra-se uma versão do Apocalipse, copiada da Bíblia Online, Edição Almeida Revista e Atualizada.

presentes em incontáveis romances, filmes, pinturas e poemas³, tais como: o sétimo selo (Ap 8,1); os cavaleiros do Apocalipse (Ap, 6); a sinagoga de Satanás (Ap 2,9); as chaves do Hades (Ap 1,18); o lugar da ira de Deus (Ap 14,19); o número da Besta (Ap 13,18); Babilônia, a mãe das prostitutas (Ap 17,5); o rio de água viva (Ap 22,1); as vestes branqueadas com sangue (Ap 7,14) e incontáveis outras visões, suscitadas pela viagem celestial não apenas de um escritor com mente brilhante, mas do integrante⁴ de um movimento político-religioso. No relato, abundam personagens extraordinários: Miguel e seus anjos; os Anciãos sentados em tronos, cercados de relâmpagos; a Besta com dez chifres e sete cabeças; as almas dos mortos sob o altar; a grande Serpente, Satanás; a Mulher vestida de Sol, com uma coroa de doze estrelas; a Terra que socorre a Mulher; o Cordeiro Degolado e muitos outros. No livro de João, composto séculos antes de "os verdadeiros cristãos entrarem em cena" (Lawrence, 1990, p. 47), o "cosmos é um imenso organismo vivo do qual ainda fazemos parte" e "o Todo Poderoso é ainda mais claramente uma maravilha cósmica" (Lawrence, 1990, p. 36 e 46).

Esse livro arcano, escrito em meio à derrota de mais de dois séculos de resistência judaica ao Império Romano, é, segundo Pagels, – em termos cosmopolíticos – um "panfleto de *propaganda anti-romana*" (2013, p. 16). Por antonomásia, caracteriza a apocalíptica como gênero bíblico, de disputada delimitação. E, talvez, sua característica mais constitutiva, seja o fato de ser um chamado à esperança e à resistência de coletivos marginais, em tempos nos quais, como ocorreu com milhares de outros povos antes e depois, os visionários foram "perseguidos pelo pressentimento de uma catástrofe sociocósmica" (Clastres, 2017, p.188). É, portanto, um livro sobre a guerra, que revela os "padrões fatais" e repetitivos nela envolvidos (Keller, 2021, p. xiii). Uma guerra de dimensão sociocósmica, travada desde antes da existência do tempo comum.

Apesar de todos estes – e muitos outros – atributos únicos, a ideia de que o texto é uma brochura escatológica, sobre o trágico fim do mundo, de certa forma, marca a

³ "Ao visitante da Capela Sistina, que levanta os olhos para admirar os célebres afrescos, causará sempre alguma estranheza o fato de que o último livro da Bíblia, no qual a concepção de Michelangelo se baseou, só a custo ter entrado no cânone do Novo Testamento. O mesmo sentirá o melômano, sentado na sala de concerto (ou igreja), ouvindo a sublime cantata *Wachet auf, ruft uns die Stimme* de Johann Sebastian Bach (ou então o *Quatuor pour la fin du temps* de Olivier Messiaen) – obras cuja motivação proveio igualmente do Apocalipse." (Loureiro, 2018, p.549).

⁴ A identidade de João foi tema de intensas disputas ao longo da história do cristianismo. No apocalipse, ele se apresenta como "escravo", que recebe, do anjo de Deus, as coisas que vêm dele (Ap 1,1). Em seguida, para as comunidades às quais dirige suas cartas, diz: "eu, João, vosso irmão e coparticipante na aflição e no reino e na perseverança em Jesus" (Ap 1,9). Finalmente, afirma: "bem-aventurado quem lê e [bem-aventurados] os que ouvem as palavras da profecia e observam as coisas que nelas estão escritas" (Ap 13).

"onipresença do termo *apocalipse*" (Latour, 2020, p. 305) no Antropoceno. Nos, provavelmente, milhares de artigos jornalísticos e também nos textos acadêmicos das mais diversas procedências, a palavra "apocalipse" está, em geral, limitada ao sentido de "tempo do fim", a catástrofes, hecatombes e calamidades terminais. Na filosofia, a presença mais reconhecida da referência à apocalíptica está no marcante livro de Günther Anders, publicado em 1960, *Le temps de la fin*, produzido, como o de João, em um momento de perigo inédito, no auge das ameaças de inverno nuclear, no pós-guerra. Anders registrou com imagens poderosas "a modificação de nosso estatuto metafísico: nossa passagem da espécie de mortais à espécie mortal" (1960, p.11) e anunciou tanto o risco iminente de um "apocalipse sem reino", quanto a urgência do "apocalipse profilático". Foi, possivelmente, a principal obra filosófica na qual as categorias apocalípticas produziram um pensamento profundo e original sobre os desafios dos tempos presentes. Esse esforço, no entanto, não teve desdobramentos expressivos e, aos poucos, "apocalipse" voltou a ser uma palavra curiosa para dizer algo catastrófico – em geral, fazendo referência a fenômenos externos ao controle humano, inevitáveis – ao qual, justamente por esta impossibilidade de alteração, já nem se presta muita atenção: é o fim. Tal designação permaneceu até que uma nova onda de medo coletivo se apresentasse e despertasse imagens arcaicas como elementos de retórica.

Até a década de 80 do século XX, também foram relativamente poucos os estudos profundos realizados sobre o livro de João, mesmo no campo acadêmico ao qual esteve mais afeito: o da teologia. A partir dali, no entanto, a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto e de Nag Hammadi, trazidos a público após anos de esforços de tradução, provocou uma verdadeira revolução. Como afirmaram estudiosos da apocalíptica, entre os anos 1980 e 2000, foram publicados mais livros sobre o Apocalipse do que nos três séculos precedentes. E essa produção não parou de crescer desde então. As hermenêuticas são as mais diversas e divergentes e as possibilidades de novas interpretações causam uma espécie de superabundância de conhecimento, ampliando em muito as possibilidades de pensamento, crítica e reflexão. Os trabalhos coordenados por John Collins, os de Paolo Sacchi e os de Thomas Altizer, a produção de teólogas como Elisabeth Fiorenza e Adela Yarbro Collins e, mais recentemente, Anthea Portier-Young, Elaine Pagels, Karen King, Catherine Keller e tantos outros permitiram uma leitura infinitamente mais complexa e abrangente não apenas do livro de João, de seu ambiente e contexto de formulação,

das questões em disputa e das divergências político-religiosas, mas de todo um mundo que havia ficado soterrado por séculos de hermenêutica normativa, essencialmente racionalista e declaradamente desmitologizante.

Na América Latina, nesse mesmo período, no contexto da Teologia da Libertação e de seu esforço de ampliação das bases da leitura popular da Bíblia, novos vínculos entre a apocalíptica e as lutas populares foram propostos. Dinâmica semelhante ocorreu pouco antes nos Estados Unidos, no ambiente protestante, com referências apocalípticas marcantes nos discursos e na prática das ações afirmativas não violentas, implementadas pelo reverendo Martin Luther King. A partir dos anos 70/80, portanto, na teologia, foi como se se abrisse a cripta onde parte fundamental da memória negada e derrotada estava enterrada, justamente no momento em que o grande constructo da *civilização ocidental* entrava em acelerado processo de demolição. No entanto, ao que parece, no campo acadêmico, os efeitos dessa prodigalidade de novas possibilidades heurísticas ainda ficaram relativamente restritos a um grupo de especialistas.

Mas houve um outro âmbito no qual o Apocalipse ganhou expressão pública crescente a partir das décadas finais do século XX, deslocando em termos conceituais e políticos, o pêndulo da hermenêutica: as imagens e a exegese fundamentalista presentes no crescente uso político de referências religiosas pela extrema direita, fenômeno que pode ser observado em todo o mundo ocidental, embora não tenha se limitado a ele. O crescimento do neoliberalismo e da expressão política da direita e da extrema direita, cujos componentes *fascistas* são cada vez mais reconhecidos e estudados, devem ser lidos – nos termos propostos nesta tese – tendo como referência, também, a concomitante virada fundamentalista que marcou as três principais religiões monoteístas. A partir do final dos anos 1980, começou a ser reconhecido por alguns estudiosos o "processo de mutação na relação entre religião e política" (Kepel, 1991, p. 1), que o cientista político Gilles Kepel caracterizou como a "revanche de Deus". Kepel chamou a atenção para a necessidade de "superar o uso de categorias simplificadoras e oblíquas [tais como *fundamentalismo*] que, como parte dos velhos monóculos teóricos que usamos em caso de urgência, não fazem senão confundir mais nossa percepção" (Kepel, 1990, p. 14).

No século XXI, com o aprofundamento da mutação identificada por Kepel, na vertente cristã, as versões que ainda continuamos a identificar como *fundamentalistas* mobilizam um número crescente de fiéis e atuam como catalisadores em todas as

denominações tradicionais. Em países como o Brasil, nos últimos anos, os afetos *fascistas*⁵ que disputam o ordenamento institucional evidenciam o poder político-emocional do retorno à cena pública do mais perigoso e violento de todos os deuses dos monoteísmos: o "Deus acima de todos", que a Modernidade havia trabalhado intensamente para manter "suprimido" (Latour, 1994, p. 38). Para nosso estudo, é necessário ter em conta que parte expressiva das novas teologias do domínio, doutrina do combate espiritual e teologia da prosperidade, identificadas sob a também imprecisa e insuficiente nomenclatura de *neopentecostais*, com expressão em todas as denominações cristãs, utilizam diversos tropos apocalípticos para elaborar a gramática com que lêem e atuam no mundo. Embora estes fenômenos não tenham sido o objeto principal de nossa reflexão, tivemos como referência os estudos de teólogos como Elizabeth Fiorenza que, já na década de 1980, afirmavam que o Apocalipse é importante (e perigoso) demais para ser deixado disponível apenas para a extrema direita. Esperamos que o estudo aqui apresentado contribua para as leituras apocalípticas e cuidadosas do quadro político-religioso do Antropoceno, que estão sendo realizadas com diferentes perspectivas e abordagens.

O percurso da pesquisa filosófica desta tese está marcado por este quadro de intensidades: pelo contraste entre muitos e muito poucos. Por um lado, há a presença cada vez mais intensa do apocalipse, efetivamente, sua onipresença, em uma profusão de derivações, versões, emanações, sentidos e propósitos. E, por outro lado, há uma espécie de exiguidade de categorias filosóficas com as quais compreender tanto os fenômenos contemporâneos, nos quais suas imagens e tropos são acionados, quanto o texto de João e todo o percurso de sua disputada recepção (ou aversão) no Ocidente. Um texto religioso e político; lírico e colérico; esperançoso e violento; mítico, místico e poético; cristão, pagão e judeu. Um sem-lugar próprio. Uma multidão de referências e a imprecisão e insuficiência das categorias para uma análise cosmopolítica consistente parecem marcar o quadro atual, no qual esta reflexão se desenvolve. No texto que escreveu em 1978 para a apresentação da edição francesa de *Apocalypse*, de D. H. Lawrence, Gilles Deleuze afirmou que era melhor ter "lido e relido o texto do

⁵ Em um estudo para o Conselho Pastoral Arquidiocesano, da Diocese de Belo Horizonte, realizado em dezembro de 2022, o professor emérito da PUC de Minas Gerais e psicanalista Willian Castilho indicou: "uma segunda característica da relação com Deus vem sendo utilizada pelos atuais movimentos pré-eleitorais e pós-eleitorais no Brasil. Trata-se da idolatria, enquanto paixão excessiva entre Deus e o líder político de massa. A proximidade da figura deísta com a figura humana é muito perigosa e libidinalmente excitante. Ela arrebatada e proporciona sensação de fascínio dos cinco sentidos corpóreos. Promete-se sedutoramente a experiência do absoluto, afugentando a angústia frente às perdas e à incompletude humana."

Apocalypse" (Deleuze, 2019, p. 52), antes do livro de Lawrence. Mas, como qualquer um que se disponha a tal tarefa perceberá, já nas primeiras páginas, não se trata de um texto exortativo ou epistolar aborrecido e usual. Portanto, não é possível começar a sério essa leitura sem um mínimo de referências hermenêuticas e exegéticas – o que ajuda a identificar uma espécie de estrela-guia, embora não impeça a impressão de estarmos imersos no relato de um delírio ou dentro da mitosfera de um povo desaparecido, com seus deuses desconhecidos e estranhos (*queer*, segundo a definição de Keller).

Por todos esses componentes, bem como por minha fragilíssima formação filosófica e, finalmente, por ter sido escrita durante a pandemia de Covid-19, esta tese é, efetivamente, o relato de um percurso de pesquisa, de busca, de tentativa de interpretação ainda incipiente⁶.

Grande parte do tempo inicial de pesquisa foi dedicado ao estudo da bibliografia específica sobre o Apocalipse e a apocalíptica, em seu contexto de emergência: os sentidos teológicos e políticos dos textos, as divergências de interpretação entre os estudiosos e os elementos determinantes de seu conturbado momento inaugural. A apocalíptica emergiu em um tempo histórico bem determinado: século III antes da Era Comum, e teve no Apocalipse de João seu ápice. Os textos que vieram depois já entraram em uma espécie de ocaso do gênero. Os apocalípticos não fizeram a travessia para o tempo comum. Foram derrotados no que alguns estudiosos denominam a "grande catástrofe": a aliança entre um grupo de cristãos, auto-denominados católicos, e o Império Romano, em torno do século IV daquilo que, a partir de então, definiu um novo calendário e a determinação impensável até aquele momento, de um "tempo comum" para o mundo e um sentido único para a História. Se temos como referência que a "afinidade eletiva entre monoteísmo e império" (Viveiros de Castro & Danowski, 2020) teve relevância axial para a conformação do mundo em que vivemos – e para a

⁶ No começo da tese, como se verá nos primeiros capítulos, esse caminho tateante se identificou em vários momentos à atitude do "idiota," figura filosófica destacada por Deleuze e retomada diversas vezes por Isabelle Stengers a partir do personagem de Dostoiévski. Mas há pouco, já no final da redação, relendo o livro clássico de Arthur Koestler, de 1959, *Os Sonâmbulos*, que se refere aos "dilemas de nosso tempo que têm raízes na cisão entre ciência e religião", encontrei o seguinte parágrafo: "a história das teorias cósmicas, em particular, pode, sem nenhum exagero, ser chamada de história de *obsessões coletivas* e *esquizofrenias controladas* (grifo meu), e o modo pelo qual obtiveram alguns dos descobrimentos individuais mais importantes faz nos lembrarmos mais das atitudes de *sonâmbulos* do que das atitudes do cérebro eletrônico" (Koestler, 1961, p. xvi). Esse andar como "sonâmbulos", certamente, não se refere apenas aos gênios da ciência que ele estuda. Pode ser estendido a quem anda no meio do nevoeiro, em busca de certas ideias, das quais não tem muitas referências além de suas poucas obsessões. Interessante que Valentino e outros autores chamados "gnósticos" (designação complexa, como se verá), também utilizam a imagem dos "sonâmbulos" para falar desses espécimes que vagueiam em busca de algo que não reconhecem muito bem. Minha identificação com tais personagens foi crescente.

época do Antropoceno – este acontecimento, corresponde a uma mutação paradigmática e deve ser observado com atenção: trata-se da emergência do primeiro império monoteísta⁷. E, exatamente nesta passagem, o Apocalipse expressa uma das vozes dissonantes do grande constructo em formação. Como afirmou Assmann, a "nova religião" monoteísta "só apareceu plenamente nos escritos do judaísmo rabínico e da patrística cristã" (Assmann, 2021, p. 21). Na Bíblia, especialmente no Antigo Testamento, ela enfrenta frontalmente a experiência religiosa cosmoteísta, a religião arcaica, de inserção no mundo, presente especialmente nos escritos sacerdotais, "perceptível fragmentariamente sob a grossa mão de pintura da redação moniteísta" (Assmann, 2021, p. 20). O Apocalipse pertence a essa outra "experiência religiosa", antagonista e em confronto.

Compreender como e por que um livro anti-romano e cosmoteísta foi integrado ao cânone da Grande Igreja tem sido uma importante tarefa das novas hermenêuticas do Apocalipse. Após dois milênios de civilização cristã, é como se, para a filosofia, houvesse uma espécie de apagamento das condições iniciais de montagem desse enorme aparato, no que se refere à complexa e conturbada vida das comunidades judaicas, entre as quais as que participaram do movimento de Jesus, criando um caleidoscópio de cristianismos. A versão hegemônica dos Pais da Igreja ganhou um impressionante estatuto de realidade: é como se seus inimigos e adversários, rotulados com categorias de acusação como *heréticos*, *gnósticos*, *judeus* ou *pagãos*, efetivamente, tivessem pouco a acrescentar diante da impressionante edificação do pensamento Ocidental, que se construiu por dentro das categorias cristãs normativas, tanto a favor quanto contra elas. Avançada a Modernidade, séculos de demolição e secularização dos principais conceitos religiosos tornaram o tempo imediatamente antes do começo ainda menos relevante.

Assim, o ponto de partida da pesquisa foi (re-)encontrar e significar conceitualmente a apocalíptica em meio à miríade de judaísmos, de propostas gnósticas e de cristianismos; os apocalípticos de diferentes matizes, estóicos, zelotas,

⁷ Agradeço a Moyses Pinto Neto – na banca de defesa da tese – a indicação do livro de Alan Strathern, *Unearthly Powers*, para este e outros temas aqui discutidos. Infelizmente, só li o livro após a finalização da tese. O debate proposto por Strathern teria enriquecido e complexificado esta reflexão. Como ele indica: "As tradições transcendentalistas – consideradas aqui na forma de Budismo e Cristianismo – se apresentaram com propostas de reconfiguração do campo religioso. Por uma profunda ironia, sua transcendência – até mesmo repúdio – ao político, terminou por configurar uma afinidade com uma dinâmica bem diferente na própria esfera política. Na medida em que os governantes ampliaram sua reivindicação de domínio [sobre o mundo], mais eles tenderam a articular sua hegemonia em referência a deuses 'últimos' [ou únicos] e a concepções de Céu e Paraíso." (Strathern, 2019, p 153)

comunidades de Qumran. Não deixa de ser um esforço intelectual e cosmopolítico evitar ativamente reduzir todos os grupos e seus distintos sentidos teológicos, conflitivos, combativos, divergentes, fluindo em disputas de ideias, de projeto eclesiológico, político e existencial, aos clichês de "gnósticos" ou "heréticos", cunhados pelos ortodoxos. Ridicularizar foi, também, uma das formas de deslegitimar os adversários, ativamente utilizada pela normativa anti-apocalíptica, que se tornou vitoriosa por sua aliança imperial.

Dado que a seta do tempo do Gênesis-ao-Apocalipse marcou o "sentido de História" ocidental (Karl Löwith, *apud* Viveiros de Castro e Danowski, 2020), talvez seja filosoficamente significativo reconhecer que essa definição foi estabelecida contra e não com os apocalípticos. Nossa concepção dominante da temporalidade foi, portanto, resultado também (pois as causas são muitas) da imposição de uma determinada leitura escatológica que supôs a hermenêutica normativa, ortodoxa, unidimensional e desmitologizante não apenas de um livro, mas do combate a um intenso movimento de resistência, uma potente dinâmica político-religiosa contestatória à ordem do Império e a seu regime de verdade, cuja derrota implicou, por um lado, na assimilação distorcida de seus tropos e, por outro, na quase completa invisibilidade de sua própria existência.

Aceita – mesmo quando ainda não inteiramente compreendida – a exuberância *caosmática*⁸ e extremamente violenta das condições iniciais de montagem do aparato religioso do Ocidente, lidas do ponto de vista dos apocalípticos, as implicações para a continuidade da pesquisa foram diversas: como entrar em um mundo inteiramente outro, quando se esperava algo familiar. Um mundo organizado por fora da normativa do tempo comum, porque anterior ao dogma da *creatio ex nihilo*; com monoteísmos fluidos, cambiantes e cósmicos; com indefinição sobre a messianidade e a identidade de Jesus; sem um clero cristão profissional com poder de determinação da

⁸Aqui, o termo remete à sua utilização por Catherine Keller, na hermenêutica feminista que propõe do livro do Gênesis e que vamos estudar no capítulo 6. Ela, por sua vez, se refere à formulação de James Joyce em *Finnegans Wake*. "O *caosmos* de Joyce sustenta uma infinidade de alusões – 'movendo-se e transformando-se a cada parte do tempo' – de uma gramática não linear, um texto aberto, criatividade sem fim ou começo; ou originalidade *sempre de novo*, *depois* da perda, *depois* do fim" (Keller, 2004, p. 12). Em seguida, ela vincula também o termo com a Teoria do Caos, como veremos também no capítulo 6. Em *Metafísicas Canibais*, Eduardo Viveiros de Castro utiliza o conceito para aprofundar a reflexão sobre o "discurso mítico", que "consiste em um movimento de atualização do presente estado das coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência – um 'caosmos' onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente" (Viveiros de Castro, 2021, p.56).

hermenêutica ortodoxa, portanto, sem poder de condenar os hereges ao silêncio ou à fogueira.

Mais ainda, um mundo sem cânone: sem Bíblia, sem história da salvação, anterior à História. Nesse universo, quando João retoma temas do Gênesis – diante do conflito fatal no qual estava envolvido –, o sentido escatológico de seu livro pode ser melhor compreendido a partir do que Thomas Altizer definiu como *coincidentia oppositorum* (Altizer, 1967, p. 226)⁹. No Apocalipse, como no Gênesis, fim e começo se implicam mutuamente. Portanto, não se tratava de predizer o futuro, nem de prometer qualquer recompensa além-tumba, mas de animar uma disputa cosmopolítica: "des/fechar" o futuro, abrindo, pelo combate às forças do império, um pluriverso de possibilidades (Keller, 2021, p. xiii). A *Cidade de Deus* ainda precisaria de três séculos para ser escrita. Isso não significa que o mundo de João era um mundo sem *Theos*.¹⁰ Mas o Apocalipse (e a apocalíptica) evidencia a possibilidade de aproximações extremamente diversas e mesmo divergentes dentro do aparato teísta. Era, portanto, um mundo sem o Eu-Criador que pensávamos já estar lá desde antes da existência do tempo, sempre com o mesmo estatuto, em sua absoluta solidão. Era um espaço-tempo cheio de espíritos, de anjos, de demônios, no qual os humanos ainda conviviam com as "hordas de pequenos deuses que vagavam pelo mundo" (Viveiros de Castro, 2011, p. 911)¹¹.

⁹ Thomas Altizer, teólogo protestante, ficou conhecido nos anos 1960/70 por sua proposta da Teologia Radical, identificada como "teologia da morte de Deus". Foi um grande estudioso do Apocalipse e da apocalíptica. Propôs uma hermenêutica inovadora, partindo da poesia de William Blake.

¹⁰ A referência aqui é a formulação pós-teísta, proposta pelo teólogo José María Vigil: "É importante nos darmos conta que, pelo que hoje já acreditamos saber, em 97% do tempo do desenvolvimento evolutivo do *homo sapiens* não se encontra Algo/Alguém semelhante ao que, depois, se chamará deus, *theos* (...). Na realidade, *theos* é um recém-chegado, quando falamos em termos 'geológicos'" (Vigil, 2021, p.188). Embora o autor apresente essa informação, bem sabemos que Deus se tornou a pedra de sustentação da abóboda da civilização cristã ocidental.

¹¹ Como Alan Strathern afirma, o termo "religião", "notoriamente difícil de definir", tende a "encapsular" dois fenômenos distintos: o primeiro é "a tendência a imaginar que o mundo abriga forças e seres sobrenaturais, com os quais devemos nos relacionar para viver. Estes seres são 'sobrenaturais' porque o conhecimento científico não encontra lugar para eles no mundo natural: eles incluem fantasmas, espíritos, demônios, ancestrais, deuses bem como os habitantes dos totens, máscaras, fetiches ou acidentes da paisagem. O antropólogo Marshall Sahlins descreve estes seres como 'metapessoas', porque eles têm agência e motivação exatamente como as pessoas têm" (Strathern, 2019, p. 4). Strathern se refere a esta compreensão como "imanentista" e a distingue do segundo fenômeno ao qual termo religião se refere: "transcendentalismo". As religiões transcendentalistas, por sua vez, "compreendem o sagrado com a visão do que é literalmente inefável, transcendendo a capacidade da mente humana de representação. Mesmo assim, seus seguidores anseiam por atingir esse estado: isto é salvação" (Strathern, 2019, p. 5). Ao longo da tese, utilizo a definição "cosmoteísta", como empregada por Jan Assmann, para o que, nos termos de Strathern, com mais precisão, deveria ser definido como "imanetismo". Como Strathern explica: "é requerido um grande esforço mental para distinguir o fenômeno imanentista do transcendentalista, uma vez que o monoteísmo fundiu as duas dimensões, conectando salvação com a adoração de uma metapessoa." (Strathern, 2019, p. 5)

Os primeiros três capítulos da tese relatam essa etapa do trabalho de pesquisa. Uma espécie de longa justificativa de um objeto de difícil delimitação filosófica, associando a compreensão compartilhada sobre os desafios do Antropoceno especialmente com as leituras de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, Isabelle Stengers e Bruno Latour. Da leitura proposta por Latour veio a referência de legitimidade inicial para o trabalho que estava em curso: o reconhecimento e a definição da onipresença contemporânea do termo *apocalipse*. No entanto, sua mediação, que não visava a interpretação do texto, mas a compreensão da repercussão contemporânea do Apocalipse, foi estabelecida a partir de um livro de Eric Voegelin, intitulado *A Nova Ciência da Política*. Como se explicará nos capítulos três e quatro, essa não me pareceu uma boa alternativa interpretativa. Voegelin explicitou – com o rigor de grande intelectual católico que foi – a conformação de sua reflexão à hermenêutica de Santo Agostinho, indiscutivelmente, um dos ícones do Ocidente, cuja contribuição seria impossível avaliar criticamente sem grande consistência intelectual. No entanto, por ter sido o principal definidor da exegese ortodoxa, dogmática e normativa; por ser o paradigma da Cristandade; o Pai da Igreja por excelência; e um reconhecido anti-apocalíptico de primeira hora, é quase impossível pensar com ele sobre o Apocalipse sem trair o horizonte anti-romano e cosmoteológico (ou imanentista) de João e do movimento político-religioso do qual participava. Assim, outros autores e autoras se apresentaram como melhores guias para estes três primeiros capítulos, dos quais, além das referências já indicadas, deve ser destacada a contribuição, de grande importância para a concepção inicial do trabalho, de Jacob Taubes. Os capítulos iniciais têm uma estrutura que procura indicar explicitamente os autores utilizados para a formulação da proposta apresentada.

Quando a parte inicial da tese estava concluída, três livros aos quais só tive acesso tardio tiveram papel (re)definidor para os capítulos seguintes por motivos distintos. Refiro-me a *Poder e Salvação: Teologia e Política no Antigo Egito, Israel e Europa*, de Jan Assmann; *Apocalipse*, de D. H. Lawrence; e o prefácio francês do livro de Lawrence, *Nietzsche e São Paulo, D. H. Lawrence e João de Patmos*, de Gilles Deleuze.

Assmann teve uma presença expressiva entre as referências utilizadas nos primeiros capítulos, mas o livro anteriormente mencionado, em particular, estabelece uma distinção clara com a teologia política de Carl Schmitt, significativa nos termos da reflexão cosmopolítica sobre o Apocalipse. O autor caracterizou Israel, em sua primeira auto-identificação etno-política, bíblica, como uma conformação tribal com

postura antiestatal, que se afirmou em oposição ao Egito, naquele momento o "paradigma de Estado forte" (Assmann, 2015, p.51)¹². Assmann tomou como ponto de partida para a caracterização de Israel os estudos de Pierre Clastres sobre a etnologia ameríndia, realizados nas décadas 1960/70, que se tornaram referência a partir do conceito de *sociedades-contra-o-Estado*. Aqui, duas dimensões foram particularmente relevantes. Reconhecer a existência de uma vertente antiestatal, que atravessou a formação judaica, deu aos apocalipses um campo político de pertencimento mais claramente definido – ou, definido em termos que *para nós* se tornam mais claros, por serem significativos nos debates contemporâneos e por ajudarem a compreender as disputas estruturantes presentes desde o início da apocalíptica. Como veremos, alguns dos antagonismos irreconciliáveis que ali emergiram se mantiveram politicamente expressivos – embora assumindo distintas configurações ou sendo reivindicados por diferentes coletivos – através da história do Ocidente. Como indicou Assmann, em 1922, Carl Schmitt identificou os anarquistas, libertários anti-estatais, como inimigos fatais e *históricos* do autoritarismo – inimizade que, vamos vendo agora, teve início antes do começo do tempo comum.

A partir daí, em termos da tese, João passou a ter uma identidade política clara, ainda que fluida e relacional. As divergências fraticidas entre os diferentes cristianismos não eram questões diletantes ou etéreos debates teológicos. Não por outro motivo, a hermenêutica normativa só pode ser imposta e perpetuada sem reformas ou *protestantes* radicais, enquanto durou a aliança entre o "altar e o trono", ou seja, a "cruz e a espada". Na verdade, desde antes do tempo comum, já no século II, o combate no qual a apocalíptica se consagrou opôs *Apocalipse contra Império*, título do magistral livro de Anatheia Portier Young. Tal delimitação político-religiosa, seguindo o empenho das novas hermenêuticas, contribui para pensar os tropos apocalípticos a partir de referências que disputam o estatuto de verdade da versão normativa, construída em consonância com a formulação de Agostinho de Hipona, que os estigmatizou como "fábulas ridículas" (*apud* Voegelin, 1979, p. 86). Como vemos, não se trata de um exercício de memória de vidas passadas, mas de temas que retornam à cena política, cada vez que um déspota aciona o "Deus acima de todos" como seu guia

¹² Eu não trabalhei e também Jan Assmann não se refere nos textos aqui empregados – o que será importante em qualquer continuidade que esta pesquisa filosófica venha a ter – à dimensão contemporânea do Estado de Israel. Evidentemente, isto abrirá uma "caixa de Pandora" que, no tempo de elaboração desta tese, não teria sido possível lidar.

e protetor. Esses vínculos serão melhor delimitados no debate que apresentamos nos capítulos quatro e cinco.

Mas, ao fazer referência a Clastres, Jan Assmann abriu para a pesquisa um outro mundo, ao qual ele fez uma breve, mas definitiva, menção: o da etnologia ameríndia. Aproximado do mundo não cristão de João com a autoridade de um grande egiptólogo, esse caminho foi apenas tangenciado nesta tese, mas espero que já tenha ficado evidente seu potencial para desdobramentos da pesquisa. Tendo início no capítulo cinco, a leitura de Pierre Clastres *convocou* a formulação de Eduardo Viveiros de Castro, especialmente com sua proposta no livro *Metafísicas Canibais*¹³.

Como ficará evidente, não pretendi realizar algo como uma hermenêutica ameríndia do Apocalipse, talvez impossível, quiçá indesejável, e que em todo caso exigiria muito mais profundidade, tempo de leitura, debates e competência. Mas abriu-se a possibilidade de uma *aproximação interpretativa*, a partir de alguns conceitos da etnologia, além do de sociedades-contra-o-Estado, já mencionado. Uma das dimensões mais reconhecidas dos apocalipses (utilizada, também, para a delimitação do gênero literário bíblico) é o tema da viagem ao mundo celeste, travessia na direção da morada dos deuses. Para alguns estudiosos, esse é o ponto de mutação em relação ao profetismo judaico, o qual, em termos cronológicos, cósmicos e teológicos, a apocalíptica sucedeu e suplantou, antes de ser definitivamente derrotada. Como mencionamos antes, João escreveu esse texto por uma delegação especial. É assim que lemos: "Depois que vi essas coisas, eis que [se mostrou] uma porta aberta no céu; e a voz, a primeira que eu ouvira como uma trombeta, estava falando comigo, dizendo: 'Sobe até aqui e eu te mostrarei as coisas que é preciso que aconteçam depois dessas'" (Ap 4, 1). Embora na tradição judaica o trânsito entre mundos não fosse desconhecido, na imensa maioria das vezes, foram os emissários celestes (ou mesmo Deus) que desceram à Terra. Pouca vezes há referência ao trânsito no sentido inverso.

Essa perigosa travessia foi realizada pelos apocalípticos. Seus relatos de viagem ficaram registrados em alguns trechos dos livros dos Profetas, especialmente Elias, Isaías e Ezequiel, no Livro de Daniel e no Apocalipse de João, em termos dos textos canônicos. A maioria dos apocalipses foi tornada apócrifa ou herética a partir do começo do tempo comum e, uma pequena parte foi preservada em esconderijos

¹³ Leitura previamente recomendada por Déborah Danowski, que foi a primeira a antever a importância dessa perspectiva para o debate que estava sendo desenvolvido na tese. O livro foi estudado e debatido em diversos encontros com José Marcio F. Fragoso, a quem agradeço imensamente.

encontrados apenas no século XX, nas já mencionadas bibliotecas do Mar Morto e de Nag Hammadi.

Não cabe adiantar aqui, nessa apresentação, os caminhos de aproximação que proponho na relação entre João e os ameríndios, estudados por Clastres e Viveiros de Castro. Apenas indico que esse movimento está vinculado, por um lado, à tentativa de interpretar (de traduzir, melhor dizendo?¹⁴) de formas não normativas, portanto não anti-apocalípticas, as experiências e a cosmoteologia do Apocalipse. E, por outro, registro que tal aproximação me permitiu indagar em outros termos tanto sobre a epistemologia que os apocalípticos desejaram "revelar" quanto refletir sobre questões que seguem vigentes depois de "ler e reler" o livro de João: de que mundos falaram os apocalípticos? A que *verdades* sobre um possível "mundo comum" estavam se referindo? Em que termos anteviram a "catástrofe sociocósmica" que se avizinhava? E por que, dois mil anos depois, o Apocalipse segue não apenas *onipresente* mas, nos termos de Deleuze, *atualizado* no Antropoceno?

Para tentar responder a essas perguntas, uma *teoria* apresentada em *Metafísicas Canibais* teve particular relevância. Tal teoria, embora esteja disponível em outras "metafísicas", na formulação feita pelo autor, permitiu pensar o Apocalipse incorporando a presença dos espíritos, sem desconhecer os nexos, os fluxos e os trânsitos entre mundos. E, especialmente, sem reduzir o relato de João a mera alegoria:

A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a *uma teoria cosmopolítica* (grifo meu) que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos e não humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e artefatos – todos, providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas ou, em poucas palavras, de uma "alma" semelhante. (Viveiros de Castro, 2021, p. 45)

Como disse D. H. Lawrence ao reconhecer o *cosmos vivo e magnífico* dentro do qual foi escrito o Apocalipse: "João de Patmos, fosse quem fosse, está claro que não tinha medo de símbolos pagãos, nem mesmo ao que parece de todo um culto pagão. As velhas religiões cultivavam a vitalidade, a potência, o poder: jamais devemos esquecer esse fato. (...) O Apocalipse é uma verdadeira festa pagã" (Lawrence, 1990, p. 44).

¹⁴ "Hoje é um clichê dizer que a tradução cultural é a tarefa distintiva da antropologia. O problema consiste em saber o que exatamente é, pode ou deve ser uma tradução e, como se realiza tal operação. (...) E se traduzir é sempre trair, uma tradução digna deste nome é aquela que trai a língua de destino, não a língua original" (Viveiros de Castro, 2021, p. 86). Como veremos, essa foi uma preocupação recorrente em muitos dos estudiosos da apocalíptica que utilizamos na tese. Ver, entre outras, as obras de John Collins, Paolo Sacchi e Elizabeth Fiorenza, amplamente mencionadas nesta tese.

A *aproximação interpretativa* proposta aqui, no entanto, só pode acontecer com a transgressão de interditos fundantes da ordem religiosa e epistemológica ocidental que, embora em colapso, segue operando. A aproximação proposta indica a presença do *imanentismo* no tecido religioso, místico e social de formação do Cristianismo, religião monoteísta, *transcendentalista*, que, especialmente a partir de sua conformação como religião do Império Romano atuou – como veremos nos capítulos dois e três – como contrarreligião, demarcando não apenas diferença, mas superioridade em relação ao tecido religioso do qual pretendeu se distinguir¹⁵. Como indicou Strathern, retomando a distinção axial inicialmente proposta por Karl Jaspers:

Deve ser sublinhado que o imanentismo é um dado universal da religião, encontrado em toda e qualquer sociedade sob o sol. O transcendentalismo, ao contrário, é efetivamente resultado de uma série de revoluções intelectuais que tiveram lugar em particular em partes da Eurásia no que foi chamado de "Era Axial" da história humana – a partir da metade do primeiro milênio anterior à Era Comum. Ele sempre se manteve em uma relação de aproximação-distanciamento [push-me-pull-you] com o imanentismo, enquanto o reverso não é verdadeiro (...). (Strathern, 2019, p.7)

Segundo Strathern, a distinção imanentismo-transcendentalismo tem sido utilizada "sem problemas, por muitas gerações de antropólogos" – "como conceitos que se referem a categorias *éticas*" –, definindo uma taxonomia segundo a qual um dos sistemas da "religião mundial" (imanetista) foi, em geral, identificado com termos tais como "'pagão', 'primitivo', 'primário', 'local', 'tradicional'" (Strathern, 2019, p.7). A distinção axial entre religiões imanentistas e transcendentalistas, com ênfase especial no monoteísmo, em seu sentido *ênico*, no entanto, foi marcada por intensas disputas políticas, epistêmicas e colonizadoras. Assim, não é absolutamente sem conflito que a dimensão imanentista (animista ou pagã) das religiões transcendentalistas – em especial das monoteístas – pode ser apontada e levada à sério.

Assim, a interpretação do texto de João nos termos propostos aqui, o aproxima "(mutatis muito mutandis) do *Livro do Apocalipse* indígena, *A Queda do Céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, em especial pelas alusões ao xamanismo (viagem ao céu,

¹⁵ Como afirmou Strathern, em uma referência que deverá ser tratada de forma mais consistente em futuros desenvolvimentos da pesquisa da qual se originou esta tese: "No capítulo 1 argumentei que as tradições transcendentalistas incorporaram o imanentismo *desde o começo*. Se o Cristianismo pode ser considerado, de uma perspectiva de longo prazo, como aprofundando e fortalecendo a lógica transcendentalista, Jesus em si mesmo mantém a dimensão viva do imanentismo. Da perspectiva do Judaísmo ele poderia ser visto como uma negação grotesca da unicidade do deus único; em críticas antigas, foi acusado de ser um mágico errante, enganando as massas com truques baratos e superstições, cujos seguidores praticavam rituais de sangue e sacrifício após sua morte" (Strathern, 2019, p. 231). Essas acusações, bem conhecidas, foram feitas com frequência durante a vida de Jesus, segundo relatos presentes em vários Evangelhos e seguiram presentes nas acusações comuns aos primeiros cristãos.

crítica ao império, etc) que se fazem nesta tese."¹⁶ Os elementos "pagãos" amalgamados no Cristianismo – que serão tratados a partir do capítulo dois – negados, ocultados ou relativizados pelas hermenêuticas normativas, tem no Livro de João uma espécie de pedra de tropeço, que fez com que, desde o princípio de sua circulação, fosse tanto tão amado quanto odiado.

A leitura que D.H Lawrence fez do Apocalipse de João é muito diferente da que compartilho. Mas não resta dúvidas de que ter encontrado esse texto e a apresentação de Deleuze me permitiram formular o debate teísta, que apresento mais especificamente no capítulo seis, em *acordes* muito mais próximos ao que as teólogas feministas contemporâneas, como Catherine Keller, estão propondo: uma leitura a partir do profundo, aberta ao sopro do espírito. Hermenêutica apocalíptica e não apenas do Apocalipse, como "prática *ecopolítica*" no Antropoceno (Keller, 2021, p. xv): um caminho de volta ao terrestre. Essa perspectiva pretende ser, também, uma abertura na direção dos debates pós-teístas. Aqui, usei como referências, principalmente, as formulações elaboradas contemporaneamente por José Maria Vigil que, em parte, retomam a reflexão da Teologia Radical dos anos 1970/80, e as propostas de Dietrich Bonhoeffer, desenvolvidas durante os dois anos em que esteve preso, antes de ser assassinado pelos nazistas, em abril de 1945.

Como já deve ter ficado claro, do lugar, do tempo do mundo e da forma como lemos o texto de João, há muito mais do que uma concepção escatológica não normativa em disputa. Uma das dificuldades de uma tese como esta, que é ainda um experimento incipiente, é delimitar um objeto que se apresenta para o estudo filosófico de modo fluido, indistinto e caosmático. O recorte escolhido – inevitavelmente temerário – implicou que temas tradicionalmente conectados ao pluriverso apocalíptico fossem deixados fora de nosso trabalho de pesquisa. Refiro-me especialmente a três deles: milenarismo, messianismo e guerra. Os movimentos milenaristas – em sua profusão de formas e desdobramentos – se assentaram, segundo Norman Cohen, na passagem de João em "Ap 20, 4-6, onde afirma que, após sua

¹⁶ Esta aproximação foi proposta por Eduardo Viveiros de Castro, membro da banca da tese, tanto durante a defesa quanto posteriormente, em *com pess.* Uma leitura mais consistente desta aproximação, infelizmente, não pode ser realizada na tese, dado que a referência – de importância seminal – foi feita após sua conclusão. Já tendo lido e estudado *A Queda do Céu*, exatamente pelos "interditos" a que me refiro aqui, terminei optando durante a elaboração dos capítulos 3 e 6 especialmente, por evitar uma referência explícita. Os leitores que conheçam ambos os textos, a partir desta referência de Eduardo Viveiros de Castro, não terão dificuldades em reconhecer as profundas relações, sempre "mutatis mutandis", entre as experiências apocalíptico-xamânicas narradas pelos dois visionários. Minha imensa gratidão a Eduardo Viveiros de Castro por estas aproximações.

Segunda Vinda, Cristo vai estabelecer um reino messiânico na terra e reinará aqui por mil anos, antes do Juízo Final" (1969). Essa interpretação do texto de João¹⁷, tanto quanto os milenarismos medievais e seus desdobramentos modernos, tem sido objeto de estudos e abrem, sem dúvida, um interessante campo de reflexão que, embora conectado ao nosso, não pudemos abordar. A questão messiânica, por outro lado, ultrapassa em muito a apocalíptica. Mas o messias de João, o Cordeiro Degolado, aporta para o debate messiânico uma perspectiva única e fundamental. Uma reflexão qualificada dessa questão exigiria um estudo de fôlego e mesmo uma tese dedicada.

Também o tema da guerra foi deixado de fora deste trabalho. Mencionado nos capítulos iniciais, poderia ter sido mais desenvolvido a partir dos textos de Pierre Clastres, especialmente, de sua *Etnologia da Violência*. Aqui, pela contemporaneidade do tema, de suas apropriações pela hermenêutica de direita e extrema direita, uma elaboração da temática ultrapassaria tanto o tempo de pesquisa disonível, quanto minha capacidade de análise. A compreensão mais consistente do que vem sendo chamado por alguns pesquisadores de "ação transnacional da extrema direita", está ainda em uma etapa inicial, embora já existam dados bastante consistentes. A rede de formulação, divulgação e sustentação do "discurso de ódio" mobilizado em termos de "guerra cultural", propõe uma "cruzada" em defesa do que define como "valores judaico-cristãos ocidentais" associados ao "livre mercado". Os elementos religiosos estão intrinsecamente articulados aos temas econômicos e morais na elaboração de "histórias emocionalmente envolventes", conectando uma significativa engrenagem de organizações, grupos e *think tanks* com atuação ampla, financiada e consistente. O Brasil tem um papel importante nesta montagem internacional. Entre as muitas estratégias utilizadas está a inversão de termos formulados e utilizados pela esquerda, agora com um viés direitista. Entre esses, está a bela palavra "libertário". Tradicionalmente associada ao movimento anarquista, começou a ser empregada pelos novos "influenciadores" da extrema direita, como forma de auto-identidade¹⁸. A palavra foi usada no título da tese em seu sentido, digamos, "tradicional", ou seja,

¹⁷ Literalmente, o texto diz: "E vi tronos; e eles sentavam-se em cima deles; e era-lhes dado julgamento. E [vi] as almas dos que tinham sido decapitados devido ao testemunho de Jesus e devido à palavra de Deus. E aqueles que não tinham adorado a besta nem a imagem dela e não receberam a marca na testa e nas suas mãos: também esses viveram e reinaram com Cristo durante mil anos. Os demais mortos não viveram até se cumprirem os mil anos" (Ap 20,4-6). A interpretação milenarista desse texto tem sido rediscutida por diferentes autores, entre os quais Keller, no livro de 2005.

¹⁸ Ver, por exemplo, <https://apublica.org/2015/06/a-nova-roupa-da-direita/>.

contestatário da ordem capitalista¹⁹. Portanto, como parte das disputas e dos combates que distanciam nosso trabalho das devastadoras “guerras” dos impérios.²⁰

Ao final, o que emerge como empenho desta tese é a modesta tentativa de ampliar e adensar a compreensão filosófica da dimensão religiosa do nosso tempo do mundo, o Antropoceno. O fazemos identificando as perspectivas cosmopolíticas em disputa, a partir de uma leitura contemporânea do Apocalipse, livro de combate anti-imperial, que desvela um outro mundo, anterior, de dentro do qual o nosso emergiu. Reconhecendo o nosso como o tempo de vitória (até agora) da normativa anti-apocalíptica, podem ser propostos, assim espero, elementos significativos para fazer desta interpretação uma *prática ecopolítica*, mística e libertária. Uma interpretação, entre outras, em combate, em um esforço de, como indicou Deleuze, intensificar a *física das relações* com *acordes dissonantes*, em um cosmos vivo e, assim, contribuir para ampliar a *margem* de onde humanos e não humanos seguimos lutando contra os que destroem a terra.

¹⁹ Em geral, nos dicionários, o sentido contemporâneo da palavra "libertário" é ainda o de "anarquista; que é seguidor do anarquismo, da doutrina política que afirma ser a sociedade uma instituição independente do poder do Estado", in <https://www.dicio.com.br/libertario/>, consulta em 15/05/2023.

²⁰ Estudiosos e jornalistas investigativos têm se dedicado a "desvendar" as articulações internacionais da extrema direita que tem tido, até aqui, a impressionante capacidade de manter seus nexos, redes e estratégias quase invisíveis e, ao mesmo tempo, impactar de forma cada vez mais evidente a ordem política nacional e internacional. Ver, entre outros: <https://www.intercept.com.br/2017/08/11/esfera-de-influencia-como-os-libertarios-americanos-estao-reinventando-a-politica-latino-americana/>. Ver também o recente estudo elaborado pela Comissão Europeia que mapeia o investimento da extrema direita em organizações que atuam na Europa visando diminuir ou impedir legislações de proteção aos direitos sexuais e reprodutivos: <https://www.epfweb.org/sites/default/files/2021-06/Tip%20of%20the%20Iceberg%20June%202021%20Final.pdf>

2

Apocalipse e Antropoceno: apresentando a questão ou, de impérios, traições e cosmopolítica

O século XXI começou sob a égide do fim. Consuma-se lenta e aceleradamente – *tudo demorando em ser tão ruim*²¹ – a virada do progresso ao colapso, com a destruição da utopia antropocêntrica de desenvolvimento ilimitado, promessa da civilização ocidental, iniciada no século XX. Vai ainda acompanhada de lentidão agônica na constituição de uma percepção de senso-comum, compartilhada, sobre o que acontece *realmente*, do que se define como realidade no contexto de hiper-realidade das mudanças que conformam a *grande aceleração*²² da degradação ambiental do Sistema Terra. Nessa ambiência confusa, de temporalidades discrepantes, multiplicam-se impulsos contraditórios entrelaçando percepções e afirmações divergentes.

O *Novo Regime Climático* marca essa perda de referência de comum e exige traçar “*mapas das posições ditadas por essa nova paisagem*”, para que saibamos *como nos orientar* em meio à plena imprevisibilidade (Latour, 2020b, p. 11). Intensificam-se as lutas de povos indígenas, comunidades tradicionais, afrodescendentes e as manifestações de juventudes e ambientalistas. Proliferam dados científicos, narrativas literárias, filmes e um número crescente de filósofos e filósofas e cientistas sociais que tematizam o fim do mundo (Danowski & Viveiros de Castro, 2014). Por outro lado, ou entremeado a isso, em uma mistura de negacionismo e *agnontologia* (Oreskes & Conway, 2011), cresce o empenho na ocultação das conexões intrínsecas entre “o sistema tecno-econômico dominante”, a “ruína da civilização global” e a acelerada degradação das condições de vida no planeta (Danowski & Viveiros de Castro, 2014,

²¹“Desde que o samba é samba”, Caetano Veloso.

²² Em 2004, o Programa Internacional da Geosfera-Biosfera (IGBP) lançou um trabalho de referência sobre as mudanças no Sistema Terra: “*Global Change and the Earth System: a planet under pressure*” (http://www.igbp.net/download/18.56b5e28e137d8d8c09380001694/1376383141875/SpringerIGBPSynthesisSteffenetal2004_web.pdf). Nesse livro, aparecem os gráficos que ficaram famosos alguns anos depois, evidenciando a *grande aceleração* das transformações em curso no planeta. Ali já se falava de uma “mudança global” acontecendo a partir de 1950, afetando todo o Sistema Terra em “profunda aceleração”, a partir das ações do *Homo Sapiens* (IGBP, 2004, p. v). Em 2015, o coordenador do Programa, Will Steffen, publicou na *Review of Anthropocene*, um artigo como primeiro autor, intitulado “*The Great Acceleration*”, em que estão todos os gráficos de forma ordenada e sintética (<https://www.stockholmresilience.org/publications/publications/2016-04-18-the-trajectory-of-the-anthropocene-the-great-acceleration.html>). Como afirmou Luiz Marques, em comunicação pessoal, foi a partir daí que “a *grande aceleração* caiu na corrente sanguínea das ideias”.

p. 12): da consolidação de “padrões letais” (Keller 2021, p. xvi), se quisermos utilizar termos propriamente apocalípticos.

Tempos violentos e extremamente perigosos. A violência cresce na medida em que, na dinâmica imposta pelo capitalismo em fase de necropolítica, “não tem mais mundo para todo mundo” (Danowski, 2020) e, por isso, muitos mundos entram em guerra. A intrusão de Gaia (Stengers, 2015) redefine tectonicamente o próprio sentido dos agentes que vão sendo reconhecidos como integrando os campos em disputa, embaralhando fronteiras que antes pareciam nítidas entre humanos e não humanos, entre geofísica e geopolítica ou entre Cultura e Natureza.

Embora as batalhas aconteçam cotidianamente em múltiplos territórios, aumentando incessantemente o número de vítimas humanas e não humanas, os campos em disputa pelo reconhecimento da “Realidade (no singular absoluto)” (Valentim, 2018, p. 5) não se demarcam claramente. As identidades políticas hegemônicas até as últimas décadas do século XX, tais como aquela expressa pela lógica binária direita/esquerda, não alinham mais discursos, alianças e percepções com a nitidez que pretendiam ter. Tampouco o fazem dualidades como Norte/Sul, ou sociedade civil/governo, ou intelectuais/massa ou centro/periferia. Muito mais do que um “conflito insolúvel em torno a realidades (no plural)” (Valentim, 2018, p. 5), o colapso ambiental vai acontecendo em meio a um embaralhamento de percepções e temores, em uma disputa que também é ontológica, pelo ‘real’. Enfim, uma “conjunção cosmológica nefasta de transformações das coordenadas objetivas e subjetivas do tempo e do espaço – do sentido da história e das condições da vida na Terra – expressa pelos signos ‘Antropoceno’ e ‘Gaia’”. Nessas condições de “agravamento das condições socioambientais do planeta”, também há a “consolidação da resistência às forças da morte” (Viveiros de Castro, 2022, p. 7 e 9).

É nesse contexto que tematizar o fim do mundo marca o tom do nosso *século*. “Século” usado aqui tanto como indicação do tempo cronológico inscrito no calendário hegemônico, cristão ocidental, o século XXI, quanto em referência à esfera que, na Modernidade, pretendeu se separar definitivamente do religioso e do sagrado: o secular. No Ocidente, o substantivo comum, o termo secular, para dizer “fim do mundo” é “apocalipse”. Embora essa seja uma palavra grega, não entrou para o vocabulário contemporâneo – como outras de mesma ascendência – pelo caminho da Filosofia. Apocalipse é uma palavra de origem religiosa, referida – em termos

canônicos – ao léxico judaico-cristão e, mais exatamente, ao título do último livro da Bíblia cristã²³.

Bruno Latour, em uma série de conferências proferidas em 2013 em Edimburgo, as Gifford Lectures, depois transformadas no livro *Diante de Gaia: Oito Conferências sobre a Natureza no Antropoceno*, ao reconhecer a contemporânea “onipresença do termo *apocalipse*” (2020, p. 305), identificou aí um indicador da origem religiosa do que considera uma das atitudes mais danosas do nosso tempo: a *desinibição*²⁴ diante da Natureza, ou seja, a “decisão de seguir em frente apesar de tudo” (Latour, 2020, p. 302). O vínculo entre Antropoceno e apocalipse emerge em sua reflexão de forma inequívoca. É a partir desse mesmo nexos que este capítulo inicial está organizado. A relevância da contribuição de Bruno Latour para compreender a Modernidade explica a escolha de seu *Diante de Gaia* como ponto de partida para a reflexão proposta, ainda que seja para “pensar ‘outramente’, pensar outra mente, pensar com outras mentes” (Viveiros de Castro, 2021, p. 25²⁵); pensar sobre os imensos desafios do Antropoceno, como sugere Latour, levando a sério o potencial do componente apocalíptico desse tempo que se marca pela perspectiva do fim; mas também – talvez distinto de sua proposta – tomar o livro do Apocalipse de João como *matter of concern*: como parte do real profundo, componente da criptosfera do mundo ocidental, secularizado na Modernidade, e que deve ser relido em termos contemporâneos, ou seja, com uma hermenêutica consonante com o Antropoceno e, como veremos, dissonante em relação ao uso mais frequente do substantivo comum *apocalipse*, por nexos complexos – que devem ser levados à sério – conectada à exegese canônica do Livro de João.

²³A palavra é, ainda hoje, usada em quase todos os idiomas ocidentais em referência ao original: apocalipse, apocalypse, apocalipsis, apokalypse. "Independente de que dia do juízo final (doomsday) nós enfrentemos, o termo grego usado no Novo Testamento, *apocalipse*, não significa 'fim do mundo'. Nada semelhante ao anúncio de que acabou o tempo ou algo parecido com o grito de 'apaguem as luzes'. Não significa fechar, mas sim, des/fechar. Abrir e não encerrar. Originalmente, a palavra se refere ao momento carregado de sentido sexual, no qual a noiva suspendia o véu após a cerimônia tradicional de casamento." (Keller, 2021, p. xvi).

²⁴Bruno Latour utiliza o termo “desinibição” tendo como referência a proposição apresentada por Jean-Baptiste Fressoz, no livro *L'Apocalypse joyeuse*, de 2012. Ver Latour, 2020, p. 302.

²⁵A frase completa da qual destacamos esta citação é: "Aceitar a oportunidade e a relevância desta tarefa de '*penser autrement*' (Foucault) o pensamento – de pensar 'outramente', pensar outra mente, pensar com outras mentes – é comprometer-se com o projeto de elaboração de uma teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano." (Viveiros de Castro, 2021, p. 25)

2.1

A estranha presença do Apocalipse

No prefácio à edição brasileira de *Diante de Gaia*, de 2020, Bruno Latour identificou a *aterrorizante* crise multiescalar vivida no país como constitutiva do *Novo Regime Climático*, que estava na base das conferências proferidas em 2013: uma "tempestade perfeita – moral, política, sanitária, ecológica e religiosa". Diante do agravamento do colapso ambiental e tendo como referência sua declinação brasileira, afirmou Latour (2020, p. 11):

no meio destas ruínas, nesta guerra multiforme, devemos enfrentar Gaia. (...) Gaia são todos os seres vivos e as transformações materiais que eles submeteram à geologia, desviando a energia do sol em benefício próprio. (...). É nessa rede, nessas trajetórias de seres vivos, que os viventes que somos (...) encontram-se irreversivelmente emaranhados. Ou mantemos as condições que tornam a vida habitável para todos os que chamo de terrestres, ou não merecemos continuar vivendo. É essa a escolha que obriga a nos posicionarmos "diante de Gaia".

Gostaria de partir do colapso e, simultaneamente, da necessidade de "escolha" anunciada por Latour, como condições que não podem ser negadas ou amenizadas dada sua crescente profundidade e irreversibilidade. Elas estão, também, na base da sexta conferência do livro citado, *Como (não) terminar com o fim dos tempos?*, na qual Latour identificou a origem religiosa da pior atitude que se poderia ter diante do colapso: a *desinibição* quanto à “mutação ecológica em curso (...). Como se, no fundo, nada mais pudesse ocorrer conosco.” (Latour, 2020, p. 300). Na conferência, seguindo caminho aberto em textos e reflexões anteriores, ao afirmar a "origem religiosa" da *desinibição*, Latour propôs um nexos relevante e inovador entre apocalipse-antropoceno (Latour, 2020, p. 305):

Por que tenho tanta certeza de que é na religião que está a origem dessa curiosa forma de indiferença aos alertas sobre o estado atual da natureza? *É por causa* do ressurgimento, ou mesmo da onipresença, do termo *apocalipse* (grifos meus).

A presença do termo apocalipse, portanto, atua na formulação de Latour, em um primeiro momento, como marcador ou como indicador da presença da religião como um dos fatores de ordenação do mundo em que vivemos. Essa evidência não deixa de provocar uma mistura de surpresa e suspeita, após quatro séculos de

Modernidade, que havia pretendido construir a ordem pública como esfera exclusivamente secular. No clássico *Jamais fomos Modernos*, publicado em 1991, Latour havia justamente indicado que a Modernidade “resolveu a questão de Deus” por sua “supressão” (Latour, 1994, p. 38 e 39):

ninguém é realmente moderno se não aceitar afastar Deus do jogo tanto das *leis da natureza quanto daquelas da República*. Deus tornou-se o *Deus suprimido* da metafísica, tão diferente do Deus pré-moderno. (...) *A espiritualidade foi reinventada*, isto é, a *transcendência do Deus todo-poderoso guardada no foro íntimo* sem que Ele interviesse em nada no foro exterior (grifos meus).

No Antropoceno, no século XXI, a onipresença da palavra religiosa *apocalipse* no cenário público tem, portanto, a marca do retorno de uma dimensão que havia sido trabalhosamente recalcada no "foro íntimo". A "supressão" de Deus havia sido o acordo possível e indispensável após anos de guerras religiosas que devastaram a Europa, nos séculos XVI/XVII. O afastamento de Deus, por um lado, das "leis da natureza", definidas e conhecidas a partir de então pela ciência e, por outro, da República, era a condição da Modernidade. Retomando os argumentos hobbesianos para a criação do Leviatã, ou seja, para a emergência do Estado Moderno, afirmou Latour: "Hobbes explica ao longo do livro²⁶ que [a criação do Estado Moderno] foi necessária para que as pessoas parassem de degolar umas às outras" (Latour, 2020, p. 236).

No Antropoceno, com o colapso civilizacional que, a partir do Ocidente, envolve todo o planeta, as distâncias e supressões se complexificam. Assim é que, por um lado, Latour identifica a presença efetiva da religiosidade na esfera pública e, por outro, com razão, afirma que “seria mais tranquilo, admito sem problemas, não abordar a questão religiosa. Como todos nós gostaríamos que a religião estivesse atrás de nós!” (Latour, 2020, p. 240). Efetivamente, não é fácil falar sobre religião no contexto atual. A partir dessa constatação, Latour propôs um argumento sofisticado para explicar a equação que vincula religiosidade-desinibição com a conjunção apocalipse-antropoceno, partindo da releitura de um livro clássico do filósofo católico alemão Eric Voegelin, *A Nova Ciência da Política*, publicado em 1952. Nesse pequeno livro, que tem muitos aspectos em comum com as formulações de Carl Schmitt,

²⁶ Referência ao clássico *Leviatã: ou Matéria, Forma e Poder de um estado Eclesiástico e Civil*, que citamos a partir da edição brasileira: Hobbes, 2012

Voegelin²⁷ identifica a Modernidade como uma espécie de decaimento da ordem política e histórica do Ocidente, resultado do afastamento herético (*gnóstico*) em relação a seus fundamentos clássicos, cristãos. Embora para Eric Voegelin “o gnosticismo [seja] a natureza da Modernidade”, considera fundamental distinguir a *sociedade ocidental* da *modernidade*, ou seja,

não se deve esquecer jamais que a sociedade ocidental não é inteiramente moderna, e sim que a *modernidade é um tumor dentro dela*, em oposição à tradição clássica e cristã (grifos meus). (Voegelin, 1979 p. 127)

Na leitura de Latour, o que deve ser destacado da formulação de Voegelin é o vínculo que estabelece entre "gnosticismo" – que seria a forma como a “incerteza, que é a *própria essência do cristianismo*” foi superada na Modernidade – e o complexo aparato de “imanentização” (Voegelin, 1952, p. 178 *apud* Latour, 2020, p. 317) que daí deriva. Antes de seguir com o argumento de Latour, duas observações são importantes sobre a formulação de Voegelin, a qual voltaremos nos próximos capítulos. A primeira é que o livro em questão foi escrito em 1952, quando todas as referências de que os pensadores modernos dispunham sobre o que definiam como "gnosticismo" derivavam dos textos formulados pelos chamados Pais da Igreja, nos primeiros séculos da Era Comum, especialmente Irineu de Lyon e Agostinho de Hipona, mas também Eusébio de Cesareia, Tertuliano e Atanásio de Alexandria eram citados com frequência, ou seja, os chamados "gnósticos" eram conhecidos apenas pelos textos de seus vitoriosos adversários. Nem mesmo o estudo clássico de Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, de 1958, havia sido publicado. Como veremos, com a descoberta dos Documentos do Mar Morto e de Nag Hammadi, que só chegaram ao público no começo dos anos 1980, a possibilidade de compreensão das formulações chamadas gnósticas aumentou imensamente. Até então, a palavra dos ortodoxos era, em geral, aceita de forma bastante acrítica. Voltaremos ao tema, mas é importante ter esta referência para pensar sobre os termos a partir dos quais Latour pensou, quando utilizou Voegelin como base de sua compreensão.

O segundo aspecto a ter em conta é que Voegelin, como boa parte dos pensadores católicos liberais que escreveram no contexto do pós-guerra, estava

²⁷ Eric Voegelin, diferentemente de Carl Schmitt, rejeitou com veemência o nacional-socialismo alemão. Emigrou da Alemanha para os Estados Unidos ainda em 1938. No entanto, como afirma Jan Assmann, “Voegelin e Schmitt coincidem especialmente na avaliação da modernidade, cujo caráter ambos abominam, pois viam na ‘autolegitimação’ do homem moderno em direção à transformação radical do mundo um ato de rebelião contra o criador.” (Assmann, 2015, p. 20, nota 21)

preocupado com as ameaças que os "totalitarismos", de direita e de esquerda, representavam para a civilização Ocidental. Segundo ele, naqueles anos "as famosas massas [estavam] prontas a dar o bote fatal" (Voegelin, 1979, p. 127), inspiradas pelos "conceitos de revolução 'parcial' e 'radical', desenvolvidos por Karl Marx" (Voegelin, 1979, p. 127, nota 5). Assim, sua compreensão sobre o gnosticismo moderno está associada ao suposto desejo herético de realizar na terra as promessas do "reino de Deus", como antecipação e imanentização do Paraíso pós-apocalíptico. No começo da Era Comum, relembra Voegelin, Santo Agostinho, especialmente com a *Cidade de Deus*, havia projetado para a vida além-tumba as "promessas de Cristo". Foram os hereges medievais (especialmente Joaquim de Fiore) que, uma vez mais, retomando os temas gnósticos, permitiram sua secularização na Modernidade. No momento do pós-guerra, essa dinâmica era compreendida por Voegelin com uma derivação à direita, na forma do nacional-socialismo, e outra à esquerda, expressa pelo Estado Soviético, dois totalitarismos tão distintos nas propostas, quanto semelhantes em origem. Em ambos os casos, há a promessa de fim da história e de chegada ao reino prometido na terra. Assim, a Modernidade, um "tumor" dentro da sociedade Ocidental, poderia levar à falência absoluta da civilização ocidental cristã, clássica, ou poderia ser superado, caso os elementos não modernos que ainda lutavam pela recuperação dos valores tradicionais obtivessem vitória. O perigo antevisto por Voegelin está claramente resumido no último parágrafo do livro (Voegelin, 1979, p. 134):

Há uma centelha de esperança nesta situação, pois as democracias norte-americanas e inglesa, em cujas instituições está mais solidamente representada a verdade da alma, são, ao mesmo tempo, as potências mais fortes. Mas todos os nossos esforços serão necessários para transformar essa centelha em chama, pela repressão da corrupção gnóstica e pela restauração das forças da civilização. Atualmente, o desfecho é incerto.

A reflexão de Voegelin foi retomada por Latour, especialmente no que se refere ao conceito de "imanentização". O argumento é complexo e tentarei resumir fidedignamente, para pensar com outra mente, partindo dos importantes nexos religiosidade-desinibição e apocalipse-antropoceno, propostos por Latour. O início da reflexão parte do reconhecimento de que as religiões monoteístas assumiram, segundo a definição de Jan Assmann, a forma de contrarreligiões: termo contraintuitivo, que caracteriza a "divisão mosaica"²⁸, através da qual o monoteísmo pretendeu distinguir

²⁸ Segundo Assmann: "Uso o conceito de 'distinção mosaica' para designar o ponto essencial desta guinada [monoteísta]. O aspecto decisivo, a meu ver, não é a distinção entre Deus Uno e os muitos

religiões verdadeiras, deuses verdadeiros de falsas religiões e falsos deuses. O monoteísmo, à diferença das formas religiosas anteriores, ou seja, das religiões primárias, tidas como "politeístas" ou "cosmoteístas", se caracteriza pela intolerância em relação a outros deuses. A convicção e a certeza de critérios de distinção entre verdade e falsidade marcou, segundo Jan Assmann, os monoteísmos²⁹. Assmann associou essa forma de produção de verdade religiosa ao que, na ciência moderna, identificou como "distinção de parmenidiana" (Assmann, 2021, p. 25)³⁰. Também, aqui, se distingue entre conhecimento verdadeiro, ou científico, e falsas formas de saber ou conhecer: superstições, magia, mitos etc³¹.

As condições de emergência da Modernidade e especialmente o século XVII foram então marcados, por um lado, pela secularização da "divisão mosaica", na forma da ciência moderna e sua nova garantia de certeza, e, por outro, conectado a isto, pela consolidação do Estado Moderno, o Leviatã, como forma de superação das guerras religiosas, no que Latour definiu como o "armistício do século XVII". A partir daí, Deus passou a estar "suprimido" tanto das leis da natureza, quanto das da República. Na estranha forma de (i)religiosidade da Modernidade, é como se, por um lado, o regime de historicidade do cristianismo, marcado pela formulação de Santo Agostinho, segundo o qual apenas na *Cidade de Deus* seria alcançado um reino de justiça e paz, tivesse sido "imanentizado" no "estranho projeto de trazer o paraíso para a Terra" (Latour, 2020, p. 305). Segundo Voegelin, a origem desse projeto – que, uma vez mais, é o de busca de certeza e controle humano – está em uma antiquíssima forma religiosa que, desde o início da Cristandade, a ameaçara e que havia retornado à cena pública na Idade Média: o gnosticismo.

A busca de conhecimento seguro (científico e político), a partir do desejo humano de controle, provocou um “deslizamento ao mesmo tempo inevitável e

deuses, mas a distinção entre verdadeiro e falso na religião, entre a doutrina verdadeira e as heresias, entre conhecimento e ignorância, entre fé e incredulidade." (Assmann, 2021, p. 8)

²⁹ Segundo Assmann, "em algum momento entre a Idade de Bronze e a Antiguidade Tardia, uma guinada determinou o mundo em que vivemos de modo mais decisivo do que todas as alterações políticas. Foi a transição das 'religiões 'politeístas' para as 'monoteístas'(...) Em suma: das religiões 'primárias' para as 'secundárias'. (...) A distinção entre religiões 'primárias' e 'secundárias' remonta a uma sugestão do pesquisador Theo Sundermeier." (2021, p. 7)

³⁰ "Do mesmo modo que a religião monoteísta se baseia na distinção mosaica, a ciência se baseia na distinção 'parmenidiana'. A primeira permite distinguir entre religião verdadeira e falsa; a segunda, entre conhecimento verdadeiro e falso." (Assmann, 2021, p. 25)

³¹ Segundo Latour, "o que quer que se pense dos Modernos, por mais incrédulos que sejam, quão liberados de todas as divindades se imaginem, eles são de fato os herdeiros dessa 'divisão mosaica', pois continuam ligando autoridade suprema e verdade, exceto pela nuance e que a divisão passa agora, entre por um lado, acreditar em uma religião qualquer e, por outro, conhecer a verdade da natureza." (2020, p. 250)

calamitoso: gnosticismo, como a etimologia³² indica, é o *conhecimento garantido*. A fé se apropria de nós; o conhecimento nós nos apropriamos dele” (Latour, 2020, p. 320). A *tentação gnóstica* da certeza terminou conduzindo a Modernidade, por um lado, à imanentização da relação com o mundo e, por outro, a uma espécie de superação do apocalipse, que seria entendido em sua forma secular como algo já passado, que não pode voltar a acontecer, portanto, algo que podemos *negligenciar*. Nessa litania, a “desinibição”, que tem consequências devastadoras no Antropoceno, seria expressão do “desprezo pela matéria, que é uma das características antigas do gnosticismo” (Latour, 2020, p. 327). Em síntese, a domesticação do medo do fim, medo do apocalipse, e da incerteza, própria ao cristianismo – que é entendido por Voegelin como uma religião superior em relação à heresia gnóstica – foi superada por uma estranha forma de vida na terra, que implica desprezo, negligência e domínio em relação a matéria:

Segundo Voegelin, os Modernos não são secularizados (...) ao contrário, eles são imanentizados. Consequência inevitável: *eles não têm nenhuma espécie de contato possível com o terrestre*, pois neste só enxergam o transcendente que tentaria se curvar, desajeitadamente, ao imanente. E isso falha, é inevitável! Nasce aí o fundamentalismo, cujas metástases não têm fim. (Latour, 2020p. 321. Grifos no original)

O emprego por Bruno Latour de palavras religiosas e contrarreligiosas fortes – apocalipse e gnosticismo – para construir sua leitura do Antropoceno tem grande relevância para a reflexão desenvolvida nesta tese. Essas palavras se relacionam com o que o autor identifica como o desafio fundamental de nosso tempo: “é preciso retornar à palavra apocalíptica, tornando-se presente na situação de enraizamento terrestre” (Latour, 2020, p. 333). Mas, ainda mais profundamente, “Gaia é uma injunção para rematerializar o pertencimento ao mundo, obrigando-nos a voltar para *antes do parasitismo das contrarreligiões pelo gnosticismo* (grifos meus). (...) Da maneira ainda mais simples, como o nome indica, Gaia é o sinal de retornar à terra” (Latour, 2020, p. 343).

³² Não está claro a partir de que referência Bruno Latour apresenta a etimologia da palavra “*gnosis*”. A interpretação proposta, de toda forma, não confere com a que vem sendo identificada nos estudos contemporâneos sobre gnosticismo. Como indicou Karen King, no discurso elaborado pelos polemistas, “os verdadeiros Cristãos seriam salvos pela graça de Deus e pela fé em Jesus Cristo (*pistis*), enquanto os heréticos falsamente acreditavam que seriam salvos pela natureza, através da revelação de um Salvador (*gnosis*). (...) Os verdadeiros Cristãos seriam humildes diante de Deus e os heréticos, arrogantes e assim por diante. Portanto, a heresia foi representada tanto como a ausência de um elemento positivo, tal como fé ou piedade, quanto pela presença de algum erro teológico ou deficiência moral. Em todos os casos o ponto central era o mesmo: os hereges não têm acesso à verdade, portanto, caem em erro, imoralidade e divisão entre eles” (King, 2003, p. 30) O sentido de *gnosis*, em todas estas formulações, está vinculado a “revelação” ou a “iluminação”, a um “despertar” e não apenas ao ato humano deliberado de apropriação de um conhecimento disponível.

Considerando a relevância do nexos apocalipse-antropoceno proposto por Latour para compreender o mundo no qual vivemos, no entanto, gostaria de sugerir que a formulação do argumento a partir de palavras religiosas arcanas – e, especialmente, da hermenêutica normativa e liberal de Eric Voegelin – merece maior atenção. O que tais palavras falam, acionam e conjuram para além do “escrito”³³ deve, efetivamente, ser transformado em *matter of concern*, como de forma brilhante Latour sugeriu em outras ocasiões. Palavras que desdobram conceitos paradoxais, imagens míticas, metáforas e signos polissêmicos não são evidentes. Por isso, a construção argumentativa que Latour faz da “*onipresença do apocalipse*” em uma “modernidade *gnóstica*”, utilizando não apenas os termos de Eric Voegelin mas especialmente sua exegese, permite que cada uma das palavras grifadas seja discutida, pensada outramente e ressignificada, sugerindo uma nova conformação cosmopolítica do argumento. A hipótese que gostaria de apresentar neste capítulo é a de que a explicação proposta por Latour mantém e reforça o compromisso com uma leitura ortodoxa e normativa do monoteísmo, da Cristandade e da civilização ocidental. Segundo essa interpretação, tanto o problema da desinibição frente ao colapso ambiental, quanto o de uma suposta imanentização que leva à distância da Terra são atribuídos ao “parasitismo das contrarreligiões pelo gnosticismo”. Sendo assim, há aqui uma assimilação que deve ser problematizada dos argumentos ortodoxos, dos Pais da Igreja, de Eusébio da Cesaréia a Agostinho de Hipona, segundo o qual a tradição “cristã e clássica” é permanentemente *parasitada* ou atacada por forças alheias à ordem, classificadas como heréticas ou inimigas. A reativação desses argumentos eminentemente contrarreligiosos, após quatrocentos anos de secularização, mantém ativa uma perigosa forma fantasmática de ortodoxia, que deve ser superada com a emergência de

³³A questão da passagem de ideias, imagens e palavras religiosas ao mundo secular mereceu, já no século XX, grande atenção; e, hoje, quando os poderes imperiais seguem implementando essas práticas, certamente ainda mais. Em um artigo que integra a série “A História das Ideias Europeias”, David Ohana nos conta: “A discussão de Scholem sobre a linguagem messiânica deve muito à elaboração prévia de Walter Benjamin, escrita no contexto da Primeira Guerra Mundial. A teoria da linguagem desenvolvida por Benjamin a partir de 1915 é uma espécie de lamento sobre a desvalorização da linguagem, que degenerou de língua divina, que expressava a essência das coisas, para uma linguagem de signos, funcional aos humanos. (...) Dez anos depois, foi isto o que Scholem escreveu para Rosenzweig [em uma carta] sobre a secularização do hebreu como linguagem, alertando sobre os riscos de transformar o Sionismo de um movimento histórico em um fenômeno messiânico secular na Palestina: ‘Este país é um vulcão e a linguagem habita aí. (...) Esta linguagem sagrada com a qual alimentamos nossos filhos não é uma espécie de abismo, que deverá ser aberto um dia? As pessoas não sabem o que estão fazendo. *Elas acham que secularizando o hebreu podem simplesmente esquecer sua dimensão apocalíptica* (grifos meus). Mas isto evidentemente não é verdade: a secularização de uma língua não é mais do que uma maneira de falar, uma expressão já pronta. É impossível esvaziar palavras tão cheias de significado, a menos que se sacrifique a língua mesma. (...) Esperemos que a leviandade que nos levou a este caminho apocalíptico não termine por nos destruir.’” (Ohana, 2008, p. 180)

horizontes apocalípticos comprometidos com "a resistência às forças da morte" que, hoje, de dentro do sistema capitalista ocidental e não de fora, levam ao colapso civilizacional e ambiental, cujo desfecho efetivamente "ainda é incerto".

2.2

Lendo outramente a palavra apocalipse

Apocalipse é uma palavra obscura, sinistra, profunda e ao mesmo tempo uma palavra saturada. Mesmo em seu uso mais elementar, ou seja, como substantivo comum significando “fim do mundo”, remete a um tema forte do imaginário ocidental, ao horizonte escatológico que fundamentou a orientação do tempo e o sentido da história inerentes ao monoteísmo euro-cristão: o tempo pretensamente universal do Ocidente. Portanto, ela é uma dessas palavras que, secularizadas, conservam o ligame com sua densidade de origem. Apocalipse³⁴ – cuja tradução mais direta seria “revelação” – desdobra e multiplica, segundo Altizer não apenas os diversos sentidos de “fim”, mas também os da complexa *coincidentia oppositorum* entre fim e começo (2003, p. 337).

Além disso, ainda que dispensando por ora a atenção devida aos aspectos mais especificamente teológicos – isto é, aqueles do discurso “autorizado” para tratar de termos religiosos próprios ao léxico judaico e cristão – a palavra remete ao que, “na linguagem dos antigos, foi chamado de *Invisível*” (Romandini, 2018, p. 2021). Ela expressa uma abertura sobrenatural que tem repercussões ontológicas definidoras, na

³⁴ Para os conceitos de apocalipse e apocalíptica, adotarei aqui as formulações de John Collins, que têm sido aceitas, embora com algum debate. “Mais recentemente, os estudiosos abandonaram o uso do termo 'apocalíptico' como adjetivo genérico e distinguem entre *apocalipse* como gênero literário, *apocaliptismo* como uma ideologia social e *escatologia apocalíptica* como um conjunto de idéias e temas que podem também ser encontrados em muitos outros gêneros literários e movimentos sociais (grifos meus). (...) A noção de que existe uma classe de escritos que pode ser classificada como 'apocalipse' tem sido aceita desde que Friedrich Lücke publicou o primeiro estudo abrangente sobre o tema em 1832” (Collins, 1998, p. 2/3). A definição mais aceita para o gênero bíblico chamado "apocalipse" foi formulada em 1979, na *Revista de Estudos Bíblicos Semea*, como resultado de um amplo estudo comparativo, possível após as traduções dos textos recentemente descobertos no Mar Morto. Como gênero literário, apocalipse é definido como “um gênero de literatura revelatória, que segue uma estrutura narrativa na qual a revelação é mediada por um ser de outro mundo a um destinatário humano. As informações dizem respeito a realidades transcendentes que têm dimensão temporal contemporânea e, simultaneamente, indicam um horizonte de salvação escatológica. E tem, também, uma dimensão espacial relativa tanto ao mundo natural quanto ao sobrenatural” (Collins Ed, 1979, p. 9)

medida em que implica lidar com a presença de seres espectrais – angélicos ou demoníacos – em um mundo pretensamente secular, dessacralizado e desencantado, onde a capacidade de relação com os espectros³⁵ está envolvida em seculares processos de desqualificação – como superstição ou primitivismo –, de negação ou de assimilação à esfera do patológico, do alucinatório ou do esquizofrênico. O Apocalipse – tanto o livro escrito por João, quanto outros textos judaicos e cristãos do mesmo gênero literário, canônicos ou apócrifos – segundo Portier-Young, abre o nosso mundo para o “outro mundo” e, a partir dessa comunicação, do trânsito entre-mundos, demarca um campo epistemológico, político e cosmológico específico, em conflito com outros (2021, p. 24). Nessa dimensão, o Apocalipse contém e supõe, segundo Scholem, uma controversa e intensa relação com o messianismo – tanto judaico, quanto cristão – em uma combinação paradoxal de “catástrofe” que anuncia ou precede a “redenção” (1995, p. 28).

O Apocalipse de João é, de acordo com Collins, um “livro de guerra” (1984), uma guerra simultaneamente terrena e cósmica, guerra de mundos. Ele integra diferentes tradições míticas e místicas do Oriente Médio à formulação judaica e se inscreve em um gênero bíblico específico, a *apocalíptica*. Como gênero literário próprio, formulado por visionários que “resistiram ao Império” (Portier-Young, 2021), a apocalíptica emergiu no período do Segundo Templo de Jerusalém, um tempo conturbado, identificado na história da religião cristã como “inter-testamentário”: período de vácuo, de vazio da “palavra de deus”³⁶, quando os profetas antigos tinham se calado e a cristandade, com seu tempo messiânico e sua “escatologia realizada”, tanto quanto o judaísmo rabínico tal como o conhecemos hoje, ainda não existia. Não pode deixar de suscitar uma reflexão cuidadosa o fato de que, no Antropoceno, tempo

³⁵ Nesta tese utilizamos a definição de “espectros” desenvolvida por Fabián Ludueña Romandini em seus livros *A Comunidade dos Espectros*. Segundo o autor, “por espectros, deve-se entender não só os mortos que anulam a finitude em um *Nachleben* definível pós-metafisicamente como objetividade acossante, mas também seres que a ontologia clássica designava como deuses ou seres mitológicos. Também são espectrais, nesta perspectiva, entes do pensamento. Em suma, a espectralidade, em um sentido mais amplo, pertence ao conjunto do Invisível (*tô aóraton*)” (2021, p. 29). Agradeço a José Márcio F Fragoso por termos estudado juntos a obra de Fabián Ludueña. Sem sua ajuda, teria sido impossível.

³⁶ “A última parte do período do Segundo Templo, que vai da ascensão dos Macabeus (160 AEC) até a destruição do Segundo Templo 70 (EC), foi um capítulo riquíssimo da história judaica. Esta foi a era das seitas (fariseus, saduceus, essênios, a comunidade de Qumran, cristãos, sicários, zelotas e outros) e da literatura sectária; de apocalipses e de várias especulações sobre o controle de Deus sobre as ações humanas, a natureza do Mal e os segredos do fim dos tempos; do crescimento das sinagogas, da literatura litúrgica e dos estudos das Escrituras; foi a ‘época de ouro’ da diáspora do judaísmo, especialmente com a ida ao Egito, que produziu uma riquíssima literatura em grego, adaptando as ideias judaicas ao esquema helenista; de intensa interação entre o judaísmo e seu ambiente cultural, produzindo em alguns um ódio ao judaísmo mas em muitos outros uma grande atração.” (Cohen, 2006, p. 5)

de “guerras multiformes”, “não convencionais”, “de transformação do sentido da história”, apocalipse seja uma palavra religiosa que se torna onipresente.

Por sua forma e conteúdo marcadamente disruptivos, a apocalíptica, já no início da Era Comum – ou seja, da constituição do espaço-tempo que agora entra em crise – durante os processos de canonização tanto da Bíblia judaica, quanto da católica e, séculos depois, a de Lutero, recebeu acusações de paganismo e suspeitas de heresia (Fiorenza, 1985; Collins, 1984). Gilles Deleuze, lendo o Apocalipse a partir da obra homóloga de L.H Lawrence, que manifesta “horror” ao livro original, afirma que “não é difícil mostrar a cada instante o fundo judaico do Apocalipse (...). Porém mais interessante é a presença e a reativação de um fundo pagão desviado”³⁷ (2019, p. 58). E, efetivamente, ainda que seja para refletir sobre o “horror”, sobre esse elemento “desviado”, é fundamental reconhecer que o Apocalipse comporta multivalências e uma “polissemia exuberante” (Reed, 2017, p. 27), rebelde e resistente às infundáveis tentativas de simplificação, alegorização ou racionalização. Ele resistiu até mesmo às modernas propostas de “desmitologização”, formuladas pela hermenêutica crítica, que tiveram enorme repercussão nos séculos XIX e XX (Collins, 1998; Reed, 2017).

No entanto, embora contendo essas – e outras – dimensões e contradições, o uso onipresente do termo apocalipse nos discursos e reflexões filosóficas sobre as “transformações expressas pelos signos ‘Antropoceno’ e ‘Gaia’” não parece ter tomado em consideração sua complexidade intrínseca quase como se a urgência de pensar os tempos presentes e a dificuldade de formular conceitos suficientes permitisse um uso secularizado simplificado, não mítico, de palavras religiosas profundamente místicas. Mas é importante notar que os pensadores do século XXI e do Antropoceno não foram os primeiros a utilizar essa palavra para compor o “discurso ecológico”. Na verdade, eles herdaram do século XX e da hermenêutica crítica um esquema de referência conceitual que reproduziram com poucas alterações. Em um ensaio sobre a “genealogia do discurso ecológico”, Hicham Afeissa mostrou que, na Europa, a partir dos anos 1980 do século passado, o emprego da palavra *apocalipse* revelou e contribuiu para produzir “homologias discursivas” (Afeissa, 2014, p. xii) “entre as catástrofes nuclear e ambiental” (Afeissa, 2014, p. x)³⁸. A proposta seminal de Günther Anders,

³⁷ Voltaremos ainda a este tema do que é aqui definido como “fundo pagão desviado”, que Lawrence, segundo Deleuze, explica como “um estrato pagão, um judeu e um cristão, é isso que marca as grandes partes do Apocalipse, com o risco que um sedimento pagão se infiltre numa falha do estrato cristão, preenchendo um vazio cristão.” (Deleuze, 2019, p. 59)

³⁸ O livro de Hisham Afeissa contribui para a reflexão aqui desenvolvida, embora ele ocupe um lugar cosmopolítico distinto daquele com o qual me identifico. Ele considera “antropocenólogos” (*anthropocénologues*) os que, segundo sua perspectiva, “têm a tendência a fabricar uma humanidade

nos anos 1960, de um “apocalipse profilático” que permitisse enfrentar o que ele brilhantemente caracterizou como o risco atômico de um “apocalipse sem reino” (Anders, 1960, p. 87), foi estendida para o discurso ambiental. Mas – e esse é um aspecto fundamental para o argumento que organiza este trabalho – os termos com os quais o “imaginário apocalíptico” (Afeissa, 2014, p. xii) foi construído receberam pouca atenção por parte dos pensadores que o empregaram ao fazer a homologia entre as “catástrofes nuclear e ambiental”

como se o fato de um certo número de pensadores contemporâneos sobre a ecologia terem sentido a necessidade de solicitar os recursos da apocalíptica para articular sua concepção de mundo não fosse filosoficamente significativo, como se tal recurso não fosse outra coisa, no melhor dos casos, que a expressão de um fato de humor ou um estado de espírito³⁹. (Afeissa, 2014, p. xiii)

No entanto, como o emprego dessa palavra perigosa e fascinante conjura temas escatológicos fundantes do mundo em que vivemos e que vai entrando em colapso – e apenas por isso –, as condições de seu uso merecem ser analisadas mais detidamente. Não deveríamos seguir negligenciando as possibilidades e os riscos de sua apropriação. Ao contrário, devemos empregá-las com a atitude que Latour define como o religioso em seu melhor sentido: “ficar atento ao que os outros prezam” (Latour, 2020, p. 244). Daí, a proposta de pensar com e sobre o apocalipse, “tomando cuidado” (ibid.)⁴⁰ para não negar, não “desmitologizar” e não despontecializar seus polivalentes e “exuberantes” sentidos. Para não impor aos múltiplos autores dos apocalipses – a partir de nossos medos ou de nossa moderna racionalidade, como indica John Collins – uma exigência de “consistência inteiramente anacrônica” (Collins, 1998), que desfigura o que eles revelaram, o que contaram e o que tinham a dizer a partir de um mundo ainda não cristianizado.

Pelo “regime de urgência” (Benjamin, 2003, p. 392 *apud* Goldman, 2006, p. 145) imposto ao pensamento nos tempos de “fim do mundo”, sugiro que o Apocalipse, em

abstrata, indiferenciada, coletiva e uniformemente exposta ao perigo ecológico”, adotando a “Grande Narrativa” do Antropoceno (2014,249).

³⁹ No original: “*comme si le fait qu'un certain nombre de penseurs contemporains de l'ecologie aient éprouvé le besoin de solliciter les ressources de l'apocalyptique pour articuler leur conception du monde ne pouvait pas être philosophiquement significatif, comme si un tel recours ne pouvait pas être autre chose, dans le meilleur des cas, que l'expression d'un fait d'humeur ou d'un état d'âme.*”

⁴⁰ Como “definição provisória do termo religião”, em sua Sexta Conferência, Bruno Latour “toma emprestado de Michel Serres a definição que me parece mais adequada (...): a palavra ‘religião’ nada mais faz do que designar isso com que nos preocupamos, que protegemos cuidadosamente e que, portanto, tomamos cuidado de não negligenciar. (...) Em outras palavras, ser religioso é, antes de tudo, ficar atento ao que os outros prezam.” (Latour, 2020, p 243 e244)

seu vínculo com o Antropoceno, pode ser mais bem entendido no marco da cosmopolítica, tal como formulada por Isabelle Stengers⁴¹. É a partir daí que parecem emergir condições de possibilidade para sua abertura conceitual e mítica. A cosmopolítica, um “neologismo sempre vulnerável”, explica Isabelle Stengers, afirma-se como proposição de desaceleração destinada não aos “generalistas”, mas aos que, “nas situações concretas, (...) trabalham como praticantes” (Stengers, 2018, p. 443). Efetivamente, a cosmopolítica fornece uma casa, um *oikós*, para os que estamos envolvidos com a “consolidação da resistência às forças da morte.”

Para lidar com a onipresença do apocalipse, tendo como referência a obra escrita por um judeu deslocado da Palestina para Patmos, seguidor de um messias recém crucificado pelo Império Romano,⁴² usando um grego “excêntrico e gramaticalmente desconcertante” (Lourenço, 2017, p. 550)⁴³, nada melhor do que seguir os passos do “personagem conceitual do idiota” que, segundo Stengers, tem afinidades com o que o filósofo Gilles Deleuze propôs, inspirado por Dostoiévski:

o idiota, no sentido grego, é aquele que não fala a língua grega, e que por isso está separado da comunidade civilizada (...). É aquele que sempre desacelera os outros, aquele que resiste à maneira como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação. E resiste não porque a apresentação seja falsa, não porque as urgências sejam mentirosas, mas porque ‘há algo de mais importante’. (Stengers, 2018, p. 444)

A cosmopolítica abre um caminho incerto e desacelerado – “carregado pela memória de que vivemos em um mundo perigoso, *onde nada é óbvio* (grifos meus)” (Stengers, 2018p, 453) – para pensar sobre o pensamento. Marca o passo, justamente, porque se “propõe a acompanhar aqueles e aquelas que já realizaram o ‘movimento

⁴¹ O termo “cosmopolítica” tem sido utilizado com frequência cada vez maior tanto no discurso filosófico quanto político. Aqui, partiremos do sentido empregado por Isabelle Stengers mas, ao longo da tese, teremos em conta também a formulação de Eduardo Viveiros de Castro, que voltaremos a citar especialmente no capítulo 6: “a etnografia da América indígena contém um tesouro de referência a uma *teoria cosmopolítica* (grifo meu) que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agência ou agentes subjetivos, humanos e não humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma ‘alma’ semelhante. (...) A semelhança das almas não implica a homogeneidade ou identidade do que estas almas exprimem ou percebem”. (Viveiros de Castro, 2021, p. 43 e 44)

⁴² Para esse debate, que será retomado no Capítulo 5, ver a referência de Chakrabarty 2009.

⁴³ O grego empregado por João para escrever o Livro do Apocalipse foi alvo de inúmeros estudos e diferentes opiniões. Já no século III, o bispo egípcio São Dionísio de Alexandria mencionou o “grego desajeitado” empregado neste Livro (Pagels, 2012, p. 2) para diferenciar o autor do “Evangelho de João”, de João de Patmos. Frederico Lourenço, em sua tradução da Bíblia do grego para o português, comenta na “Nota Introdutória ao Apocalipse” que, para o grego com que “está escrito o livro do Apocalipse, não encontramos qualquer paralelo nos demais 26 livros do Novo Testamento.” (Lourenço, 2017, p. 550)

político’ associado à ecologia política, e que aprenderam a rir não das teorias, claro, mas da autoridade a elas associada” (Stengers, 2018, p. 443). Começamos, então, nesse caminhar desacelerado, cosmopolítico, apocalíptico, definindo fronteiras, ainda que fluídas, para o espaço de pesquisa no qual nos moveremos nesta tese.

2.3

Escatologia: sem fim não haveria História

A perspectiva cosmopolítica nos permite pensar com a arte delicada dos antigos químicos, “arte de catálise, de ativação, de moderação” (Stengers, 2018, p. 456) e nos aproxima das práticas que alguns “ousam chamar ‘magia’”, respondendo a um grito de alerta: “o que fizemos, o que continuamos fazendo *quando utilizamos palavras que nos fazem herdeiros daqueles que erradicaram as bruxas* (grifos meus)” (Stengers, 2018, p. 458). Um estado de alerta que deve acompanhar a reflexão sobre a longa presença do Apocalipse na História, dado que, de certa forma, é a partir do Apocalipse – se nos ativermos por ora ao seu significado de “fim do mundo” – que se funda a concepção e o sentido do tempo e da História no Ocidente. A razão é que – pode parecer óbvio, mas vale ser registrado – sem a certeza transcendental, religiosa, da existência do fim, não seria possível identificar um começo, uma gênese, nem, consequentemente, poderia ser definida “a essência do tempo que está compreendida por sua unidirecionalidade” (Taubes, 2010, p. 21)⁴⁴. É, portanto, essa certeza a que inaugura a própria existência da “História”⁴⁵, tal como afirmada no Ocidente. Tal *coincidentia*

⁴⁴ Essa compreensão, evidentemente, tem sido complexificada tanto pela etnologia e pela filosofia, quanto pela física desde o início do século XX. Como afirmou o físico Carlo Rovelli: “No final, portanto, em vez de muitos tempos possíveis, podemos falar em um tempo único: o tempo de nossa experiência uniforme, universal e ordenado. Ele é uma aproximação de uma aproximação de uma aproximação de uma descrição do mundo a partir da perspectiva particular que nós, seres humanos, alimentados pelo crescimento da entropia e ancorados no passar do tempo temos. Nós para quem, como diz o Qohélet, há um tempo para nascer e um tempo para morrer. Para nós o tempo é isto: um conceito estratificado, complexo, com múltiplas propriedades distintas, que provém de diversas aproximações” (Rovelli, 2017, p. 151). Portanto, a concepção ocidental do tempo linear e irreversível, o tempo religioso judaico-cristão do Qohélet ou do Gênesis-ao-Apocalipse, é apenas isto: uma das possíveis aproximações das aproximações das aproximações que, pela hegemonia, impõe a aparência de universalidade.

⁴⁵ Jacob Taubes, em sua tese de doutorado, escrita durante a Segunda Guerra Mundial e publicada com o título *Escatologia Ocidental*, inicia com a pergunta: “Cabe perguntar pela essência da história (...). Só se alcança um parâmetro e um ponto de vista na pergunta pela essência da história quando se interroga a

oppositorum instaura uma das marcas de distinção e – segundo essa concepção – de sua excepcionalidade. Sua superioridade em relação a outros povos se estabelece – segundo a cosmovisão aqui inaugurada – pelo rompimento com a subordinação da “história humana” à “história natural”. No tempo hegemônico do Ocidente, história natural e história humana não voltarão a se encontrar até o Antropoceno⁴⁶, com a intrusão de Gaia. Mas avancemos desaceleradamente.

Entre o final do século XIX e o começo do XX, a Modernidade parecia ter consumado o atribulado processo de secularização⁴⁷ da escatologia, que, originalmente, se referia ao campo da Teologia que “especula sobre o fim dos tempos, o julgamento final, o estabelecimento do Reino de Deus e a salvação da humanidade” (Styfhals, 2019, p. 65): todos tropos apocalípticos. Existem intensas divergências sobre a definição, a datação e a periodização desse processo que, a partir da Segunda Guerra Mundial, especialmente depois do Holocausto e das bombas de Nagasaki e Hiroshima, foram marcadas por profundas polarizações.

A “querela da secularização” (Romandini, 2010, p. 12) mobilizou pensadores europeus conservadores, liberais e de esquerda. Envolveu católicos, protestantes, judeus e ateus. As interpretações polarizadas partem todas da constatação de que a civilização ocidental se moveu hegemonicamente dentro do conceito de tempo linear judaico-cristão, que é radicalmente diferente das concepções prévias – chamadas “pagãs”, a partir do século IV (King, 2003) –, todas elas imersas na circularidade do tempo cósmico, do tempo natural. Karl Löwith, que definiu a visão moderna de progresso como “escatologia secularizada”, representa nesse espectro de pensadores a “perspectiva ortodoxa cristã”, próxima à concepção teológica de Rudolf Bultmann e Hans Urs Von Balthasar (Styfhals, 2019, p. 64). Como muitos outros, eles estiveram de acordo que o advento do cristianismo marcou o início de uma “vida superior, a vida

partir do *éschaton*. Pois é o *éschaton* da história que rebaixa seus limites e faz com que ela mesma seja visível.” (Taubes, 2010, p. 21)

⁴⁶ Voltaremos a esse tema no Capítulo 5. Ver a contribuição fundamental para os termos desse debate em Chakrabarty 2009.

⁴⁷No século XX, a retomada do debate sobre a secularização dos conceitos teológicos, que remete à teologia política, está marcada pela formulação fundante de Carl Schmitt. Segundo Jan Assmann: “Carl Schmitt encontra no teórico anarquista Mijail Bakunin o conceito de teologia política e o converte em algo positivo; de instrumento de denúncia, o transforma em instrumento normativo de luta: sem Deus não há poder e sem poder não há sistema” (Assmann, 2015, p. 17). A famosa formulação de Carl Schmitt consta de seu pequeno livro *Teologia Política*, editado em 1922, onde se lê: “Todos os conceitos centrais da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados. O que aconteceu não apenas em razão da evolução histórica, segundo a qual foram transferidos da teologia para a teoria do Estado, convertendo por exemplo o Deus onipotente no legislador todo-poderoso, mas também em razão de sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é imprescindível para a consideração sociológica do conceito. O estado de exceção tem na jurisprudência significação análoga ao milagre na teologia” (Schmitt, 2009, p. 37). Voltaremos a esse tema no Capítulo 5.

histórica” (Bultmann, 2014, p. 27). A partir daí, a história humana, “universal”, não foi mais concebida como um infinito ciclo de padrões recorrentes, a infeliz repetição do mesmo, subordinada à cadeia natural por imutáveis e férreas “leis naturais”. Ao contrário, para os humanos, haveria “uma evolução linear e progressiva em direção a um fim: da criação à redenção” (Styfhals, 2019, p. 66), Ou seja, com tal ruptura no sentido de história, definido pelo cristianismo a partir (e indo além de) sua herança judaica, a “consciência foi emancipada de sua subserviência à repetição infundável dos ciclos naturais” (Taubes, 2007, p. 39 e 40). Na formulação clássica de Löwith (1949, p. 1):

O termo “filosofia da história” foi inventado por Voltaire, que o usou pela primeira vez no sentido moderno, distinto da interpretação teológica da história. Em Voltaire (...) *o princípio que orienta o sentido da ação não é mais a vontade de Deus e a divina providência, mas a vontade do homem e a razão humana* (grifos meus). (...) Na discussão que se segue, o termo “filosofia da história” é usado para significar a interpretação sistemática da história universal de acordo com o princípio segundo o qual os acontecimentos históricos e sucessivos são unificados e se *dirigem por um sentido último* (grifos meus). Assim tomada, a filosofia da história é inteiramente dependente da teologia da história, em particular da concepção teológica da história, do cumprimento das promessas e da salvação.

Nessa cosmologia, o fim é o que dá sentido à existência do percurso. O fim é o cumprimento, a plena realização da promessa, a vida humana em uma etapa superior. Aqui pode ser distinguida com clareza a consagrada marca antropocêntrica do Ocidente cristão. A “humanidade” se afirma como uma ordem à parte, como um “império dentro de outro império”, operando em uma temporalidade própria, histórica, distinta da que rege a “natureza”.

A proposta de “desmitologização” do Novo Testamento, desenvolvida pelo teólogo protestante Rudolf Bultmann⁴⁸ – um dos mais importantes do século XX –, se

⁴⁸ Rudolf Bultmann (1823-1976) foi professor catedrático em Marburg, onde trabalhou muito próximo a Martin Heidegger. Foi professor e co-orientador da tese de Hans Jonas, publicada em inglês, logo após a Segunda Guerra, em um livro que se tornou seminal para todo o debate teológico e filosófico sobre o gnosticismo no século XX: *The Gnostic Religion*. No Prefácio à Terceira Edição, Jonas afirmou: “sem certos professores, influências e conjunto de tarefas em um momento ou em outro e sem a combinação de determinadas circunstâncias, que no meu caso estão centrados especialmente em dois nomes, os de Martin Heidegger e Rudolf Bultmann, eu não teria me tornado quem sou e o estudo do Gnosticismo, para o bem ou para o mal, teria seguido sem a participação de Hans Jonas” (2001, p. xiv). E um pouco adiante: “Muito cedo, em 1924, eu era um membro ativo do Seminário sobre o Novo Testamento de Bultmann junto com outra estudante judia de Heidegger, a quem uma amizade de toda a vida me vincula desde então (...). Ela é Hannah Arendt, cujo nome é conhecido como filósofa política. Nós éramos os dois únicos judeus a participar do Seminário de Bultmann” (2001, p. xvi). Após o fim da Guerra e com sua ruptura definitiva com Heidegger, Jonas fez questão de visitar Bultmann e entregar-lhe o livro publicado. Bultmann publicou, em 1954, com Karl Jaspers, o livro *Religião sem Mito*. Voltaremos a este tema nos capítulos 2 e 5.

inscreve no esforço de racionalização da base teológica da escatologia cristã⁴⁹. A hermenêutica crítica – formulada por ele em diálogo com filósofos como Martin Heidegger, Karl Jaspers e Hans Jonas (Bultmann 1997:33) – se propõe a superar os aspectos que faziam do Novo Testamento algo “sem sentido”, “inverossímil para o ser humano de hoje”, porque baseado em uma concepção mítica de universo (Bultmann, 2014, p. 7). Essa virada “desmitologizante” teve enorme repercussão nos debates filosóficos sobre a secularização do *éschaton*. A conceituação neotestamentária a ser superada a partir da hermenêutica crítica é a da “*apocalíptica judaica* e a do *mito gnóstico da redenção*” (Bultmann, 2014, p. 19), segundo a qual:

esse éon encontra-se sob o poder de Satã, do pecado e da morte (que precisamente são considerados poderes). Rapidamente ele se encaminha para o seu fim, mais explicitamente para um fim próximo, que ocorrerá em uma catástrofe cósmica. São iminentes as “dores de parto” do tempo final, a vinda do juiz celeste, a ressurreição dos mortos, o julgamento para a salvação ou perdição. (...) Ou seja, ambos [apocalíptica e gnosticismo] concordam na visão dualista fundamental segundo a qual o mundo presente e os seres humanos nele existentes são dominados por poderes demoníacos, satânicos, estando necessitados de redenção. (Bultmann, 2014, p. 6)

Para Bultmann, se a “proclamação cristã” quisesse ser aceita, precisaria entrar em um processo de desmitologização⁵⁰, adaptando-se à concepção científica vigente, já que “a experiência de mundo e o domínio do mundo desenvolveram-se tão amplamente na ciência e na técnica que *nenhuma pessoa* (grifo meus) pode seriamente sustentar, nem sustenta, a concepção neotestamentária do universo.” (Bultmann, 2014,

⁴⁹ É importante registrar que o século XIX marcou, também para o judaísmo, um caminho semelhante de racionalização. Segundo Gershom Scholem, “O século XIX e o judaísmo do século dezanove legaram para a mentalidade moderna complexas ideias sobre o messianismo, que levaram a distorções das quais não conseguimos nos livrar facilmente. (...) As tendências racionalistas desenvolvidas na filosofia judaica (...) tentavam provar que o monoteísmo judaico e a religião baseada na revelação conformavam um sistema de pensamento consistente com o de uma religião racional. No século XIX o racionalismo judaico, como parte do Iluminismo Europeu, estabeleceu uma concepção religiosa distinta daquela que havia prevalecido durante a Idade Média. Assim, o messianismo se converteu em uma ideia de progresso e em uma tarefa humana de eterno aperfeiçoamento como parte de um utopismo racionalista.” (1995, p. 35 e 37)

⁵⁰ “Por *desmitologização* entendo um *procedimento hermenêutico* que interroga enunciados ou textos mitológicos quanto a seu teor de realidade. Ao fazer isso se pressupõe que *o mito fala da realidade, porém de maneira inadequada*. Pressupõe-se igualmente uma determinada compreensão da realidade. Ora, o termo *realidade* pode ser entendido em um duplo sentido. Usualmente entende-se por ele *a realidade do mundo representada na visão objetivadora*, a realidade dentro da qual se encontra o ser humano, *na qual ele se orienta* ao confrontar-se com ela, com cujo nexa ele *conta e calcula a fim de dominá-la* e, assim, assegurar sua vida. *Essa maneira de ver a realidade foi formada na ciência natural e na técnica possibilitada por ela [e] é, como tal, desmitologizadora*, na medida em que elimina a atuação de poderes sobrenaturais acerca dos quais fala o mito (grifos meus)” (Bultmann, 2019, p. 91 Os grifos originais não estão destacados).

p. 8). Assim, uma visão “universalizante”⁵¹ deve substituir a outra, mantendo o sentido do que ele considera a “perspectiva cristã não mítica do Novo Testamento.”

A crise da escatologia ocidental moderna e de sua “fé” no progresso científico e tecnológico universalizante e linear – já abalada pelo contundente niilismo de Nietzsche e pelo romantismo alemão do século XIX, entre outros – passou por uma profunda mutação com a Segunda Guerra Mundial, chegando ao que poderia ter sido seu ponto de ruptura com o Holocausto e as bombas de Nagasaki e Hiroshima. A perspectiva do Terceiro Reich como autoproclamado “cumprimento da promessa”, indicou o terrível perigo associado à secularização do *éschaton*. Assim, o pós-guerra foi marcado por uma longa e complexa transição escatológica. Por um lado, os chamados “anos gloriosos” foram responsáveis por uma espécie de grande euforia desenvolvimentista, com a suposta possibilidade de universalização do padrão de consumo das chamadas “economias desenvolvidas”. Embora já a partir do final dos anos 1980⁵² tivesse sido possível reconhecer cientificamente a insustentabilidade desse modelo, como indicou Latour, a escolha hegemônica foi “negar a situação e fugir, em um escapismo cada vez mais descabido. [Intensificado] a partir dos anos 1990 com o início do *ceticismo climático*” (Latour, 2020, p. 9). A crescente produção de desinformação em relação aos efeitos insustentáveis da forma de produção e predação capitalista, em um processo definido por Naomi Oreskes como de “agnontologia”, a produção intencional de desinformação se entretela a uma teia cada vez mais complexa de “falsas verdades”, guerra e violência, formando o complexo tecido sociocósmico do nosso tempo do mundo, marcado pelo signo do Antropoceno, que tem justamente nas bombas atômicas de Nagasaki e Hiroshima um de seus possíveis marcadores de início. De novo, a *coincidentia oppositorum*: fim e começo.

Mas aqui se produziu uma alteração paradigmática pouco perceptível naquele momento, em um mundo já pretensamente secularizado: os níveis de poder destrutivo a que a “humanidade” ascendeu não poderiam ser acomodados em nenhum imaginário apocalíptico prévio. Como Günther Anders indicou, 1945 marcou a emergência de “novos homens”, com a “modificação de seu estatuto metafísico” (Anders, 1960, p. 11) e o acesso a um nível de poder destruidor inédito e inimaginável no marco do monoteísmo. Entramos no reverso e não na secularização do *éschaton*. Não naquele

⁵¹ Como afirma Isabelle Stengers, “o pecado mais recorrente na tradição à qual pertencemos: transformar em chave universal neutra, isto é, válida para todos, um tipo de prática da qual nos orgulhamos particularmente” (2018, p. 445).

⁵² Ver, entre muitos outros estudos sobre o contexto de emergência do Antropoceno e o pós-guerra, Bonneuil e Fressoz, 2017; Hansen, 2013; Klein, 2014; Marques, 2015.

deslocamento que no início da Modernidade Voltaire havia reivindicado, afirmando que a história teria um novo mestre: “o princípio que orienta o sentido da ação não é mais a vontade de Deus e a divina providência, mas a vontade do homem e a razão humana” (*apud* Löwith, 1949, p. 1). Para Voltaire e para os Modernos de um modo geral – até aquele momento –, embora a História seguisse a razão humana e não mais as ordens de qualquer divindade, o sentido e a direção não haviam sido alterados, uma vez que a ideia de progresso pode servir como secularização da aspiração ao “reino” e de cumprimento da “promessa”. Nessa cosmovisão, o fim estava definido por seu sentido de finalidade, ou seja, pelo atingimento de uma meta, um “estágio superior de desenvolvimento”.

Mas a possibilidade que Anders identificou – ainda nos anos 1960 – a partir do poder nuclear plenamente revelado em Nagasaki e Hiroshima, de um “apocalipse sem reino”, era, como ele indicou, uma impossibilidade em termos religiosos tanto judaicos, quanto cristãos. Na cosmologia monoteísta, apenas Um tem o poder definitivo de criação: Deus, considerado Todo-Poderoso. Não há nenhum ente com similar poder de destruição. Todos os oponentes do Deus monoteísta, seja Satã ou Leviatã, são entes subordinados e de menor poder. O que Anders reconheceu foi a chegada de um tempo *contra-apocalíptico*, ainda mais impossível de acomodar (ou secularizar) a partir do referencial judaico-cristão, por não se tratar de uma força devastadora transcendente ou divina (como no dilúvio bíblico), mas sim da emergência de um agente dotado de poder mortífero, fatal, o “novo homem”.

Aqui, efetivamente, teve origem um tempo totalmente outro em relação à História do Ocidente iniciada na Era Comum: um tempo que não pode mais ser pensado com os termos religiosos disponíveis até então. E aqui há um aspecto que deve ser adiantado, embora vá ser mais trabalhado nos próximos dois capítulos. O livro do Apocalipse de João integra a tradição da apocalíptica judaica, que emergiu no século II antes da Era Comum, como formulação de resistência ao Império, inicialmente, o Selêucida e, posteriormente, o Romano. A apocalíptica, como formulação de um povo subordinado, em duras condições de resistência e guerra, parte justamente da afirmação religiosa de um limite à pretensão de domínio absoluto por parte do Império. O discurso apocalíptico pretende disputar e negar a narrativa imperial, “impugando sua retórica” de poder. O ponto chave de nosso argumento no momento é reconhecer que a emergência de um poder humano com a capacidade

nuclear de destruição, como aconteceu em 1945, não podia ser identificada nos termos escatológicos, apocalípticos, com os quais a Civilização Ocidental se erigiu.

Por esse deslocamento inédito, Anders indicava que “o momento apocalíptico ou, mais exatamente, o momento do risco de um possível apocalipse, *nos oferece a chance de re-encontrar o não-ser, e torna-se o momento em que as reflexões ontológicas encontram pela primeira vez plena justificação*, como um ‘*kairós* da ontologia’(grifos meus)” (Anders, 1960, p. 24). No entanto, o deslocamento era profundo demais e as bases religiosas para o pensamento estavam desfeitas. Assim, a possibilidade de *kairós*, esse importante conceito religioso de tempo oportuno, tempo exato, imperdível, tal como antevisto por Anders, não pode ser aproveitado. Não houve, no pós-guerra, uma parada reflexiva em relação ao percurso atômico. Ao contrário, ali se desprende a *grande aceleração*, que engendrou o Antropoceno. Apesar dos alertas inerentes à apocalíptica, tais como anunciados também no começo da Era Comum, com o Livro de João, que identificou os "padrões letais" de “destruição da terra”, no contexto do pós-guerra, eles não foram escutados nem decodificados. Os "novos homens", apesar de integrarem a partir de então uma nova "espécie mortal"; apesar de serem os "primeiros dos últimos homens" (Anders, 1960, p. 27); atuando a partir de novas "alianças" que sustentaram tanto a construção, quanto a possibilidade de acionamento das bombas atômicas, estavam por demais empoderados para aproveitar ‘*kairós* da ontologia’. Ou por demais submersos pelo que, ainda segundo Anders, se assemelhava a uma "esquizofrenia moral", capaz de conduzir ao "suicídio nuclear", pelo qual ninguém se tornava efetivamente responsável, uma vez que "não somos agentes, mas co-agentes (...). Se há algo que simboliza bem o caráter diabólico de nossa situação é esta inocência" (Anders, 1960, p. 53).

Assim, a virada niilista imposta pela Segunda Guerra ao processo de secularização da escatologia implicou a “onipresença” de outro termo próprio ao universo religioso para explicar o novo sentido da Modernidade. Tal termo foi citado por Latour, a partir da afirmação de Voeglin, já mencionada anteriormente: “o gnosticismo é a natureza da Modernidade” (1952, p. 178 *apud* Latour, 2020, p. 317). A partir de então, "gnosticismo" estaria associado à apocalíptica no imaginário filosófico do Ocidente, sendo utilizado muitas vezes como sinônimo nos “discursos ecológicos”. É, também, o fato de que tenha sido acionado por Bruno Latour para explicar a “desinibição” dos modernos em sua relação com a natureza que justifica nossa atenção a ele.

Em seu retorno ao discurso filosófico do pós-guerra, “gnosticismo” se converteu em “metáfora para a crise da modernidade Ocidental (...) tanto quanto em seu diagnóstico e cura” (Styfhals, 2019, p. 29)⁵³. A forma como essa palavra se associou a apocalipse no discurso contemporâneo – tanto quanto a possibilidade de compreender o caminho, os riscos e o potencial epistemológico da apropriação de palavras religiosas pelo discurso filosófico para pensar os tempos presentes, exigem aqui um desvio que permita tomarmos em consideração a associação entre gnosticismo e apocalíptica no pensamento da segunda metade do século XX, e seus desdobramentos no nosso século.

2.4

“Nenhum investimento espiritual no mundo como está”: entre Jacob Taubes e Eric Voegelin, para retornar a Bruno Latour

Segundo a concepção hegemônica entre os filósofos do século XX, a marca do “gnosticismo”, na Antiguidade, tinha sido a afirmação da existência de um deus transcendente, incognoscível e incommunicável – um deus *alienígena* – em oposição dualista ao mundo criado por um demiurgo satânico, usando uma materialidade ontologicamente pecaminosa. Com a secularização gnóstica moderna do mito – e, segundo tal perspectiva, também no gnosticismo clássico – a imanência ganhava

⁵³ Em seu livro *No Spiritual Investment in the World: Gnosticism and Postwar German Philosophy*, Willem Styfhals parte dessa famosa afirmação de Jacob Taubes, em um debate com Carl Schmitt, para compreender os termos em que o conceito, a metáfora ou o pseudo-conceito de gnosticismo foi utilizado pelos filósofos alemães do pós-guerra, nomeadamente: Eric Voegelin, Hans Blumenberg, Odo Marquard, Gershom Scholem e Jacob Taubes. A posição defendida por Blumenberg foi relevante naquele contexto. Como indica Styfhals: “A posição de Voegelin sobre a teoria da modernidade foi explicitamente contestada por Hans Blumenberg. Embora Blumenberg também conecte Gnosticismo com a Idade Moderna, ao contrário de Voegelin, ele afirmou que a modernidade teria sido a segunda superação do gnosticismo”, (Styfhals 2019, p.26). Assim, embora ele também tenha usado “gnosticismo” como metáfora, adotou uma perspectiva distinta da de Voegelin. “Blumenberg ainda define a modernidade em relação ao Gnosticismo, no entanto, em sentido negativo. Em oposição à afirmação de Voegelin de que o gnosticismo é a ‘natureza da Modernidade’ (*apud* Voegelin 1952, p. 107), Blumenberg compreendia a era moderna como “a segunda superação do Gnosticismo” (*apud* Blumenberg p.126). Não trataremos com mais detalhes da posição de Blumenberg, embora esta seja uma perspectiva que em trabalhos futuros deva ser tomada em maior consideração.

autonomia em relação à transcendência⁵⁴. Para alguns pensadores, isso não implicava, necessariamente, a degradação do mundo natural. Ao contrário, a humanidade, liberta da tutela de um deus que estabelecia pactos, alianças, leis e uma férrea vigilância sobre a história humana, história da salvação, estava agora entregue à sua própria liberdade. A autonomia da esfera imanente representaria, nessa mitologia, a alforria da humanidade em relação ao controle divino e a condição de possibilidade para seu pleno domínio tecnológico e científico do mundo.

Como os estudos recentes demonstram – independentemente de sua valoração positiva ou negativa –, o termo gnosticismo estava referido ao que teria sido um fenômeno histórico, religioso, da Antiguidade tardia ou do cristianismo primitivo. No âmbito da filosofia alemã do pós-guerra, seguindo a formulação de Hans Jonas, que se tornou clássica, gnosticismo foi tomado como um “conceito que poderia ser compreendido e aplicado independentemente de seu delineamento histórico tradicional (...) designando tanto a ausência de deus quanto o niilismo” (Styfhals, 2019, p. 11). No entanto, como demonstrou Willem Styfhals, “embora inicialmente se tratasse de um conceito real, ele foi transformado em metáfora e essa metáfora operava, efetivamente, como um pseudo-conceito” (Styfhals, 2019, p. 22), de forma que podia significar quase qualquer coisa relativa à Modernidade e também o seu contrário. Como foi descrito não sem humor por um estudioso do gnosticismo:

Houve um tempo em que acreditei que o gnosticismo era um fenômeno bem definido que pertencia à história da religião relativa à Antiguidade tardia. No entanto, muito rapidamente percebi quão ingênuo eu havia sido. Não apenas a Gnosis era gnóstica, mas os autores católicos eram gnósticos, os neo-platônicos também, a Reforma era gnóstica e o comunismo era gnóstico. O nazismo era gnóstico, o liberalismo, o existencialismo e a psicanálise eram gnósticos também. A moderna biologia era gnóstica, Blake, Yeats, Kafka, Rilke, Joyce, Musil, Hesse e Thomas Mann foram gnósticos. De um intérprete autorizado aprendi que a ciência era gnóstica e a superstição era gnóstica; poder, contra-poder e ausência de poder são gnósticos. (...) Quanto mais eu estudava mais me dava conta de que os gnósticos haviam tomado conta de todo o mundo e nós nem tínhamos percebido. Fui tomado por um misto de sentimentos de grande ansiedade e admiração, porque não tinha como deixar de reconhecer que estes alienistas seqüestradores-de-corpos tinham realizado de fato um trabalho notável. (Culianu, 1984 *apud* Styfhals, 2019, p. 16)

A possibilidade de uma compreensão mais profunda e complexa não apenas do uso do termo, mas de seus múltiplos empregos metafóricos pelos pensadores da

⁵⁴ Apesar das explícitas e manifestas diferenças e divergências entre Gershon Scholem e Jacob Taubes, Willem Styfhals argumenta, especialmente nos capítulos 2 e 3, que a contribuição de ambos para a “desconstrução da ortodoxia” foi marcante. Isso se deve, segundo ele, também ao fato de que, vindo do universo judaico, tinham menor vínculo com a ordem ortodoxa cristã.

Modernidade – processo que por uma sincronia inexplicável aconteceu simultaneamente com os estudos sobre a apocalíptica – se deu com uma verdadeira revolução nos estudos da Antiguidade tardia e do cristianismo primitivo.

Em 1945, um camponês egípcio chamado Muhammad Ali foi para um pequeno morro próximo a cidade de Nag Hammadi cavar em busca de fertilizante. Por serendipidade encontrou uma jarra enterrada com papiros do século IV, contendo um conjunto de evangelhos desconhecidos. (King, 2003, p. 1)

Quase desde o início, esse material foi identificado como a Biblioteca Gnóstica. Os estudos, tradução e publicação dos códices encontrados no Egito ainda não estão terminados. Mas, no final do século XX, uma parte expressiva do material se tornou amplamente disponível. Pela primeira vez, os chamados gnósticos puderam dizer sua própria palavra, até então conhecida apenas através das obras de seus vitoriosos adversários: os heresiólogos ou polemistas cristãos (King, 2003; Pagels, 2013). A partir daí, as definições prévias de gnosticismo – o que inclui a mais profunda e complexa delas, formulada justamente por Hans Jonas⁵⁵ – se mostraram não apenas inadequadas para interpretar o material disponível, mas, o que é pior, distorções de seu sentido. “Por que é tão difícil definir o gnosticismo? O problema, como eu argumento, é que um termo retórico foi confundido com uma entidade histórica”, afirmou Karen King (2003, p. 2). Entende-se, então, que não existiu na Antiguidade tardia, como supuseram os estudiosos até o século XX, algo como uma “religião gnóstica”. Como ficou claro pelos estudos cada vez mais completos do material encontrado:

o insight inicial é extremamente simples: o propósito de identificar algo como “gnosticismo” respondeu primeiramente à *preocupação normativa de definição da identidade da Cristandade*. O gnosticismo foi construído essencialmente como o outro herético em relação a uma definição diversa e fluida do que viria a ser a ortodoxia cristã. *Isto significa que a construção histórica moderna do gnosticismo reflete quase todas as características e estratégias utilizadas pelos polemistas cristãos para construir a heresia* (grifos meus). (King, 2003, p. 2)

Segundo a mesma autora, o termo gnosticismo foi criado em 1669, por Henry More, no contexto das polêmicas religiosas entre protestantes e católicos. É, portanto,

⁵⁵ Em 1970, para a terceira edição de sua já citada obra magistral *The Gnostic Religion*, publicada inicialmente em inglês em 1958, Hans Jonas escreveu: “imensas mudanças aconteceram no campo do gnosticismo desde que este livro foi publicado pela primeira vez. Apenas o mais simples início das informações contidas nos famosos documentos de Nag Hammadi chegou ao domínio público. Dos quase quarenta e três tratados, apenas o Evangelho da Verdade, foi publicado e pôde ser inserido em algumas citações no meu texto. Ficou evidente desde o início, e está cada vez mais claro, que as extraordinárias descobertas de 1946 vão marcar um ponto de virada em tudo o que sabemos sobre o gnosticismo. Nunca antes uma única descoberta arqueológica alterou tão radicalmente um campo de estudos.” (Jonas, 2001, p. xxix)

essencialmente Moderno. Nesse debate, o catolicismo foi desqualificado como “uma espécie de velho e tedioso ‘gnosticismo’, um tipo de falsa profecia que seduz os verdadeiros cristãos para a idolatria”⁵⁶ (King, 2003, p. 7). Os signos de “verdade” e “falsidade”, tanto quanto os de afastamento ou proximidade de uma suposta “origem”, na qual haveria a “pureza primitiva” do cristianismo, se apresentam aqui plenamente desenvolvidos. O afastamento da origem corresponde, nessa construção conceitual, a uma deturpação, decaimento ou derivação inferior, sempre valorada negativamente. Esses termos, segundo King, foram definidos pelos polemistas nos primeiros séculos do que chamamos Era Comum, especialmente, por Irineu de Lyon e Tertuliano, que habitavam um mundo ainda não cristão. Os polemistas ajudaram a definir as fronteiras da Cristandade e a estabelecer uma linha demarcatória de pertencimento e exclusão. É justamente nesse contexto que o alerta do *idiota*, citado por Stengers, ressoa com clareza. A partir daqui, todo o cuidado é necessário para saber o “que continuamos fazendo *quando utilizamos palavras que nos fazem herdeiros daqueles que erradicaram as bruxas*” (Stengers, 2018, p. 458).

Como explica King, “heresia parece ser uma categoria muito clara: seu propósito é distinguir certo e errado em termos de crença ou comportamento; definir fronteiras nítidas de pertencimento ou exclusão; e estabelecer as linhas de poder e autoridade. O gnosticismo cumpriu as mesmas funções, demarcando o que é errado, herético, cismático tanto quanto ameaçador, esotérico e arcano. No século XX, no entanto, o gnosticismo serviu ainda a inúmeros outros propósitos” (2003, p. 18).

Ao estudar o gnosticismo como metáfora para pensar a Modernidade, Willem Styfthals – tendo em consideração a compreensão agora possível pelos trabalhos de Karen King e outros – se propôs a compreender por que e como esse pseudo-conceito foi apropriado pela filosofia alemã do pós-guerra; a que propósito atendeu e por que foi necessário utilizar um termo fluido e metaforizável a um ponto tão intenso que já não falava da “realidade” e nem mesmo contribuía para dar contorno aos debates e polêmicas em curso. Marcados pelo contexto da Segunda Guerra, pelo fracasso das perspectivas escatológicas triunfalistas, a principal questão naquele momento (entre o final dos anos 1940 e o começo dos 1970s) era “a de como continuar a viver e dar

⁵⁶ "Henry More provavelmente cunhou este termo a partir do título da obra escrita no século II por Irineu de Lyon, *Expose and Overthrow of what is Falsely Called 'Knowledge'* (comumente traduzido como *Against the Heresies*). O termo 'knowledge' é a tradução do grego *gnosis*, mas com o gnosticismo se transformou em 'falso conhecimento', em resumo, heresia." (King, 2003, p. 7)

‘sentido de mundo’ a um mundo que produziu Hitler e tornou o Holocausto possível” (Styfhals, 2019, p. 262)⁵⁷. Assim:

Gnosticismo foi crescentemente utilizado como metáfora exatamente para aquelas experiências de um mundo em guerra que tornavam impossível seguir pensando como antes: a natureza da crise cultural, o problema do mal, a legitimidade da tradição, a confrontação entre sentido/sem-sentido, a legitimidade da Modernidade e a justificação de Deus. (...) *Gnosticismo não foi uma metáfora para o mal da guerra, mas para os problemas filosóficos que esta realidade deixou em aberto* (grifos meus). (Styfhals, 2019, p. 261)

A questão que se coloca para nós, portanto, não é a de reivindicar um marco conceitual puro ou de questionar a possibilidade aberta pela assimilação de termos religiosos pelo pensamento filosófico. O que se torna necessário, ainda que de forma provisória e tateante, é compreender tanto quanto possível como cada um destes termos religiosos, em sua longa e tantas vezes reconstruída história, ganharam densidade normativa, acusatória ou defensiva. Assim, quando um filósofo conservador como Eric Voegelin utiliza esse termo, ele pretende apresentar um juízo de valor sobre a Modernidade e os tempos que estava vivendo, associando-se ao que os Pais da Igreja, chamados também de “polemistas”, definiram como ortodoxia. Como seu contemporâneo Carl Schmitt, ele não estava interessado diretamente na história da religião, embora afirmasse ter uma base histórica para sua formulação, que, nos termos do que conhecemos hoje, estão superados. Para ambos os autores, o que estava em questão era a relação entre Modernidade e Cristandade⁵⁸:

Voegelin estava efetivamente fazendo uma reivindicação normativa sobre o valor intrínseco da Cristandade e a natureza derivativa da cultura moderna: da perspectiva da Cristandade, a Modernidade é pura heresia. Assim, Voegelin caracteriza o pensamento moderno como ilícita secularização dos conceitos teológicos cristãos. (Styfhals, 2019, p. 97)

⁵⁷ O tema essencial que volta e, segundo Susan Neiman, ressignifica a Modernidade é a questão do “mal” e a dificuldade dos filósofos de tratarem desse tema. Diante de Auschwitz – diferentemente do que havia acontecido em 1755 com o terremoto de Lisboa – “Os filósofos ficaram chocados, e, segundo a opinião famosa expressada por Adorno, o silêncio é a única reação civilizada” (Neiman, 2003, p. 14). Voltaremos a esse tema fundamental porque, segundo Paolo Sacchi, o “mal” é o tema central da apocalíptica.

⁵⁸ Como veremos em mais detalhes a seguir, “cristandade” não é sinônimo de “cristianismo”, termo que deveria ser utilizado no plural, uma vez que existem infinitas declinações dos que se reivindicam ou são identificados como seguidores de Jesus Cristo. Tal termo já estava amplamente estabelecido no século III segundo Boyarin (2019, p. 18). Cristandade, por outro lado, se refere à conformação de mundo, a “ordem” em sentido amplo, definida a partir da transformação de uma seita judaico-cristã em religião oficial do Império Romano (ver Keller 2021). A formação de uma Igreja hierárquica e ortodoxa se consolida como parte dessa mesma complexa e intensa dinâmica: a Igreja Católica Romana. Em geral, a vigência da Cristandade é reconhecida a partir do século IV. O encerramento dessa configuração histórica de articulação de poder secular e religioso foi marcada pela emergência da Modernidade (com diferentes acontecimentos, marcadores, mutações e rupturas, com datação imprecisa e em disputa).

Sendo assim, para Voegelin, Modernidade é o decaimento de um original, ou seja, a ruptura daquele ponto ótimo que marca a “ordem”. Sua definição de ortodoxia e ordem, de pureza e verdade, se baseia, portanto, na normativa hegemônica do monoteísmo eurocristão. Não há, como em outros pensadores que questionaram a “ordem do Império”, uma crítica ao lugar de partida, mas sim uma aliança e a defesa dessa ordem e, logo, uma crítica a tudo que a contesta. Por isso, Voegelin pode, em um salto inexplicável, tanto do ponto de vista histórico, quanto teológico – mas compreensível como estratégica apologética – responsabilizar Joaquim de Fiore, monge calabrês do século XI, pela origem da destruição da civilização ocidental no século XX.

Evidentemente, seria anacrônico esperar que os filósofos do século XX tivessem uma leitura sobre o gnosticismo com a base histórica permitida apenas pelas descobertas de Nag Hammadi. No entanto, pensando no século XXI, não podemos deixar de levar em consideração o sentido com o qual o gnosticismo foi metaforizado na obra de Eric Voegelin. Como afirma Willem Styfhals (2019, p. 17), baseado nos comentários de Ioan Culianu:

Culianu está absolutamente correto em afirmar que até certo ponto tudo pode ser chamado de gnóstico. As teorias de Voegelin são exemplares a este respeito. No trabalho de Voegelin praticamente todos os pensadores modernos e todos os movimentos políticos foram, de alguma forma, associados ao gnosticismo. Para tornar a hilária lista de Culianu ainda mais longa, Voegelin chamou Nietzsche, Hobbes, Joaquim de Fiore e o liberalismo moderno de gnósticos. (...) Assim, se Voegelin pode afirmar que o gnosticismo era a “natureza da Modernidade”, Blumenberg, ao contrário, disse que a “Modernidade era a segunda superação do gnosticismo” [tendo a primeira sido realizada por Santo Agostinho ao enfrentar os maniqueus e marcionitas, no século IV].

Ao reler a Modernidade a partir da obra de Eric Voegelin em sua Sexta Conferência, Bruno Latour propôs um “desvio” que permitisse compreender o sentido gnóstico inerente à desinibição dos modernos “frente aos alertas da natureza”. Mas é preciso seguir o desvio proposto com o passo do *idiota*, porque ele articula diferentes fios em uma mesma trama: no século XXI, Latour utiliza para pensar a Modernidade e o Antropoceno os termos que Eric Voegelin elaborou no século XX, no pós-guerra, para pensar a Modernidade e os totalitarismos. Este, por sua vez, havia acionado e reeditado os argumentos que os polemistas cristãos Tertuliano e Irineu (séculos II/III) formularam contra as heresias de seu tempo, ou seja, contra seus adversários no

conturbado contexto do cristianismo nascente. Esses termos e argumentos foram, mais tarde, retomados por Santo Agostinho (século IV/V) na construção da normativa ortodoxa cristã, “sob os olhos do Imperador” (King, 2003, p. 22). Como se pode notar, temos aqui muitos saltos históricos, teológicos e argumentativos, mas a manutenção e naturalização de um mesmo e inquestionado esquema interpretativo, dado pela cosmologia da ordem do império. A crítica à hermenêutica hegemônica, ortodoxa, não é, evidentemente, um impedimento para a utilização das ideias propostas em outros tempos e contextos. Mas exige cuidado.

Como Jacob Taubes argumentou em um texto tardio, formulado como um diálogo com o legado de Carl Schmitt⁵⁹ – que compartilha com Voegelin a mesma interpretação da Modernidade –, a obra desse jurista tão fundamental para o pensamento Ocidental moderno se destinava, antes de tudo, a atuar como um *katechon* diante do risco de caos e fim de mundo cristão que ele antevia. *Katechon* é outro termo religioso relevante, também pertencente ao universo semântico da escatologia cristã. Foi empregado por Paulo de Tarso, para explicar o que atrasa ou que retarda a esperada e prometida chegada do reino. O tema desse “atraso” é relevante porque, segundo tal cosmologia, é isso que cria o intervalo de tempo que nos separa do fim. Como explica Taubes (2019, p. 164-168, grifos do autor nos termos em latim), sua diferença em relação a Schmitt – e também a Voegelin – é de lugar político:

Me importava então e segue me importando hoje o conceito novo de tempo e a experiência nova da história que se inaugura com o cristianismo como escatologia (a qual é, ela mesma, fruto e consequência da apocalíptica judaica do século I a.C). Carl Schmitt tinha certa sensibilidade para isto, mesmo quando falava, com seu sentimento *anti-apocalíptico e cheio de amor pela forma romana da Igreja*. (...) Na página 29 de *O Nomos da Terra*, escreve: “*Império significa aqui o poder histórico que consegue deter a aparição do Anticristo e o fim do éon atual*; uma força *qui tenet*, segundo diz o apóstolo Paulo na segunda Carta aos Tessalonicenses. (...) Eu não creio que seja possível para a fé originariamente cristã outra imagem histórica que o *katechon*. Crer que algo retém e retarda o fim do mundo lança a única ponte que leva da paralisia escatológica de todos os acontecimentos humanos a um *poder histórico tão magnífico como o do Império Romano e o dos Reis Germânicos*.”

⁶⁰ Carl Schmitt me parecia o *Grande Inquisidor dos Hereges*. Ele *pensa em termos apocalípticos*,

⁵⁹ O texto de Taubes é intitulado *Ad Carl Schmitt, Harmonia de Opostos* (“um epígrafe heracliteano”, segundo seus editores). Tem como primeiro capítulo: *Carl Schmitt, o apocalíptico da contra-revolução*. O texto foi publicado postumamente em conjunto com a transcrição das últimas palestras proferidas por Taubes, em fevereiro de 1987, poucas semanas antes de sua morte. Foram quatro “lições sobre Paulo, que ele mesmo entendia como seu testamento espiritual”, compartilhadas com um grupo pequeno de amigos no Instituto de Investigação da Comunidade Científica Evangélica de Heidelberg. O material foi editado e publicado após a sua morte por Aleida e Jan Assmann, no livro que, em espanhol, tem o título *La Teología Política de Paulo*.

⁶⁰ A tradução em português tem certas diferenças em relação ao texto citado aqui, porque, claramente, Taubes fez alguns recortes em relação ao texto original. Para a versão em português, ver Schmitt, 2013, p. 58.

mas a partir de cima, desde as potências. Eu penso em termos apocalípticos a partir de baixo (grifos meus).

Pensar a partir de “cima” ou escolher a partir de “baixo” não é apenas definir um lugar no espaço político, embora demarque polaridades profundas e definidoras. É, também, fazer uma escolha cosmopolítica. O alinhamento com o Império como referente paradigmático da “ordem” é coerente, na leitura de Taubes, com o lugar “anti-apocalíptico” e histórico de Carl Schmitt: membro do Partido Nacional Socialista alemão. Mas, para Taubes, sua identificação como “apocalíptico a partir de baixo” impede a tradução simples, secularizada, do discurso religioso em termos políticos. Como ele afirmou nesse mesmo texto, sua “apocalíptica da revolução” não se confunde com as leituras marxistas que estavam em curso e nem mesmo com as que alguns de seus amigos, entre os quais Walter Benjamin e Ernest Bloch, tinham assumido. E, de novo, aqui, a calma do passo do *idiota* será inspiração para nosso argumento.

Se para filósofos conservadores como Voegelin qualquer referência ao gnosticismo estava associada a uma valoração negativa da Modernidade, para um conjunto de outros pensadores críticos, o termo foi entendido em sentido oposto. Dado que a única coisa que pode se afirmar sem dúvida sobre o gnosticismo é que se trata de um construto de demarcação e oposição à ortodoxia tanto católica quanto judaica, para muitos desses pensadores, este parecia ser uma espécie de marco revolucionário originário. “Neste sentido, o gnosticismo aparecia como o primeiro movimento genuinamente revolucionário da história e, portanto, precursor dos vanguardistas, anarquistas, reformistas e das revoluções subversivas da modernidade” (Styfhall, 2019, p. 93).

E aqui a secularização como transposição de uma palavra religiosa para a esfera da política – mesmo quando se trata de uma perspectiva de esquerda – pode implicar o risco de apropriação de termos misticamente densos em um sentido simplificador, despotencializado de sua intensidade mítica originária. Na maior parte das vezes, essa apropriação se manteve em um plano sem densidade, em referência a uma imanência desencantada e dessacralizada. Entende-se, por isso, que o uso de termos místicos para compreender realidades seculares supõe um cuidado religioso (no sentido definido por Latour, de ter em consideração e de não negligenciar). Taubes formulou nesse sentido e no mesmo debate a que estamos nos referindo uma frase cuja interpretação indica a complexidade do argumento. Como apocalíptico, anarquista, e

também como gnóstico assumido, afirmou que não tinha “nenhum investimento espiritual no mundo como está” (Taubes, 2007, p.119). Há uma distância complexa, a um só tempo abissal e tênue, entre a perspectiva dualista que afirma o mundo como esfera demoníaca e a perspectiva de ruptura com a ordem de domínio Imperial, por “amor ao mundo” (Arendt, 1996 *apud* Styfhals, 2019, p. 262).

Aqui estamos justamente no ponto em que a apocalíptica pode contribuir – de dentro das culturas judaica e cristã e para além delas – para uma compreensão não dualista do mundo. Aqui, também, entramos no terreno denso de um *matter of concern*, que suscita a delicada arte dos antigos químicos, o cuidado do *pharmakon* quando utilizamos termos religiosos para pensar no e o Antropoceno.

2.5

Traição do [ou ao] Império?

Tanto quanto o gnosticismo, a apocalíptica tem uma marca moderna. Como gênero literário, foi identificada e delimitada apenas no século XX, a partir da formulação de F. Lücke, em 1832. Por coincidência, seu estudo contemporâneo foi revolucionado pela descoberta do que viria a ser um dos maiores sítios arqueológicos relativos ao Segundo Templo de Jerusalém. Em 1947, próximo à cidade de Qumran, na Cisjordânia, foram encontradas cavernas que pertenceram a uma comunidade judaica cuja identidade ainda é controversa⁶¹, onde havia uma biblioteca com textos de diversas origens, que hoje se conhecem como os Manuscritos do Mar Morto. Essas descobertas transformaram profundamente a compreensão sobre a Antiguidade tardia e o cristianismo primitivo. Nos dois casos, os documentos foram ocultados durante o período de definição da ortodoxia e perseguição oficial às heresias. Portanto, embora a descoberta desses códices tenha sido casual, sua ocultação não foi. Vincula-se ao processo histórico de emergência da Cristandade, do nascimento daquela “amada

⁶¹ Inicialmente, essa foi considerada uma comunidade ligada aos essênios. Novos estudos vêm levantando dúvidas sobre a identidade do que atualmente se denomina Comunidade de Qumran (Sacchi, 2004; Cohen, 2006, entre outros).

forma romana da Igreja” (Schmitt *apud* Taubes, 2019, p. 168), tanto quanto da conformação do judaísmo rabínico, tal como o conhecemos hoje.

Talvez mais do que em qualquer outro momento, aqui, no início da Era Comum, pode ser situada a grande mutação que configurou as contra-religiões como realidades históricas, para utilizarmos a definição elaborada por Jan Assman relativa às religiões monoteístas. Uma inigualável operação de inversão pela qual uma “seita de origem judaica subordinada ao império e à cultura greco-romana, e certamente não a mais importante delas” (Cohen, 2006, p. ix), foi transmutada em religião oficial do Império Romano. Foi essa torção que permitiu a emergência do mundo contra-apocalíptico em que vivemos. Muito além do surgimento de uma religião, em sentido clássico, a Cristandade foi fundamental para a emergência da nova ordem do mundo que, apesar da secularização da Modernidade, teve vigência até o Antropoceno, com a definição de novas coordenadas de tempo e espaço, que pretenderam romper e se distinguir de tudo que havia acontecido antes. A partir daí, pela primeira vez, a ordem imperial passou a ser imposta aos territórios subordinados em nome de um “deus único”, Pantocrator, Todo-poderoso. A criação de um novo calendário, com uma nova demarcação do tempo histórico e a definição de um início novo, único e “universal”, indica a profundidade da ruptura operada: antes e depois. Em alguns séculos – não sem muitas guerras –, esse passou a ser o tempo dominante em todo o planeta, embora nunca tenha sido o único. Aqui, também, se demarcaram e distinguiram novas bases de definição de “ordem” e “caos” sustentadas pelo poder militar, jurídico e simbólico do primeiro (e, provavelmente, o mais poderoso) império monoteísta da história. Nada nessa ordem foi garantido sem o exercício da violência: enterrar a memória da resistência foi uma pequena parte da estratégia de dominação e ocultação.

A emergência da Cristandade é, portanto, um movimento histórico irrepetível, que pode ser melhor compreendido como uma catástrofe, no sentido matemático: acontecimento único que define uma bifurcação irreversível.

Pela intensidade desse deslocamento que conformou o mundo que entra em crise no Antropoceno, devemos identificar em seguida apenas alguns dos aspectos essenciais vinculados à articulação entre o Apocalipse e a configuração da Cristandade que podem ser significativos para o nexos com o Antropoceno, nos termos que estamos estudando. Paolo Sacchi (1990, p. 25), estudioso da história do Segundo Templo, sugeriu que:

se vinculamos “apocalipse” a uma certa forma de conhecimento, corremos o risco de expandir seu conteúdo para todas as eras. Há aí um elemento comum, mas não exclusivo. Deste ponto de vista, o *Livro de Daniel*, que é apocalíptico, tem semelhanças e diferenças com outros textos contemporâneos tais como o *Livro dos Sonhos*. Estes dois e o Apocalipse de João são três obras pertencentes a três diferentes correntes do judaísmo, embora seja evidente que há algo em comum que os vincula, algo que atrai a atenção na análise dos textos. *É a este algo que devemos o conceito abstrato de apocalíptica*. Algo ainda não conceitualizado, percebido em especial no nível literário, embora não apenas ali: *trata-se de uma atmosfera, um sintoma*. Uma espécie de *tensão escatológica* que percorre muitos textos judaicos, especialmente aqueles escritos em torno do nascimento da Cristandade. Esta tensão, caracterizada pelo *oxímoro de esperança na catástrofe*, encontra expressão em um tipo de texto que os antigos chamaram “apocalipse”, do qual os autores modernos extrapolaram o termo “apocalíptico”, cujo campo conceitual é vago e assim deve permanecer (grifos meus).

A resistência de Paolo Sacchi a aceitar uma definição simples, um conceito exato para a apocalíptica está vinculado ao risco recorrente na relação estabelecida pela cultura Ocidental com a herança judaica que, muitas vezes, desconsidera suas formulações em termos próprios, reduzindo todo o passado judaico a uma espécie de preparação para o cristianismo. Boa parte da teologia e da historiografia ocidentais tendeu a compreender o que aconteceu em torno do Segundo Templo de Jerusalém através das lentes da Cristandade, que reconceituou, ressignificou e, em uma parte expressiva dos casos, distorceu a seu favor a dimensão da tensão religiosa não conceitualizável, própria à escatologia judaica. Como vimos acontecer em relação ao uso filosófico do termo gnosticismo, também aqui “carregamos os valores e as formulações modernas para dentro do pensamento antigo” (Sacchi, 1990, p. 25), quando “ler um texto antigo através de uma elaboração conceitual moderna significa simplesmente *trair os antigos*, que só poderiam ser relidos dignamente à luz de suas próprias categorias e de nenhuma outra forma (grifos meus)” (Sacchi, 1990, p. 26).

O reconhecimento dessa prática de “traição aos antigos”, recorrente no pensamento moderno, que considera “fábulas ridículas” (Agostinho *apud* Voegelin, 1979, p. 86) ou expressão “esotérica, bizarra e arcana” (Hanson, 1983, p. 49) palavras religiosas constitutivas do que, em sua “atmosfera” e “tensão escatológica”, se apresenta a nós como oxímoro, é um ponto de partida necessário para pensar outramente sobre o Apocalipse. Aqui, a prática cosmopolítica ajuda a manter um estado de alerta com “ênfase na dimensão da ‘ativação’ do que confere a um problema o poder de obrigar a pensar” (Stengers, 2018, p. 460). Como no Antropoceno, é a própria “onipresença do apocalipse” que se impõe ao pensamento, nossa preocupação deve ser não repetir os esquemas conceituais que “traíram os antigos”.

Assim, gostaria de propor três elementos que darão contorno para nosso percurso interpretativo. Aprofundaremos cada um deles nos próximos capítulos. Por ora, devemos apontar o sentido hermenêutico do trabalho, reconhecendo que a arte de interpretar é, em si, uma prática apocalíptica revelatória, e, portanto, frágil e tateante. O primeiro elemento é o aspecto anti-imperialista dos discursos apocalípticos, que produziram uma “transvaloração dos valores” (Taubes, 2005, p. 103 *apud* Gold, 2006, p. 148), redefinindo o sentido de “ordem” e “caos” próprios ao universo greco-romano em que a apocalíptica emergiu. Essa posição afetou a interpretação hegemônica do Apocalipse desde a consolidação da ortodoxia e dos cânones oficiais judaico e cristão até a Modernidade.

O segundo tema, que abordaremos no capítulo 3, é a dimensão coletiva e, simultaneamente, sincrética (para usar uma palavra suspeita) dos textos apocalípticos. Tal aspecto está vinculado ao sentido de emergência cosmopolítica, tal como compreendido por Isabelle Stengers (2018, p. 459): “o mundo emerge da multiplicidade de suas conexões heterogêneas, e essa emergência tem por única 'mecânica' os empreendimentos que eles constituem uns para os outros” (*ibid*). Entre os modelos de emergência estudados, está o que alguns “ousam chamar de magia”, “a arte de suscitar acontecimentos nos quais está em jogo um "tornar-se capaz". Trata-se de uma "arte experimental” (*ibid*.) que também teve impactos determinantes na história da recepção da apocalíptica na Modernidade. E, finalmente, o terceiro elemento é a dimensão cosmológica própria ao universo apocalíptico que, segundo as hermenêuticas dos polemistas cristãos tanto quanto a leitura crítica desmitologizante do século XX, deveria ser contida e limitada em seus aspectos “esotéricos, bizarros e arcanos” (Hanson, 1983, p. 49), exatamente porque confrontou desde sua origem a versão monoteísta "cosmofóbica"⁶²(Santos, 2018:44-51), dócil ao Império, como veremos no capítulo 4.

Começamos, aqui, no encerramento deste capítulo, pela dimensão de contestação à ordem do Império, que marca a apocalíptica e a hermenêutica com a

⁶² O conceito de "monoteísmo cosmofóbico", desenvolvido por Antonio Bispo dos Santos e apresentado, entre outros, em artigo publicado em 2018 na Revista Piseagrama, tem grande relevância nesta tese. Agradeço a José Márcio F. Fragoso – em uma de nossas tantas tardes de estudo – pela indicação do artigo de Rondinely Medeiros, publicado em outro número da mesma revista, a partir do qual, cheguei a este conceito. Segundo Rondinely G. Medeiros: “Antonio Bispo dos Santos, no quilombo Saco do Curtume, no semiárido brasileiro, propôs o termo *cosmofobia* para designar o terror aplicado em larga escala pelos monoteísmos oficiais contra populações dominadas, impondo-lhes práticas corporais, imaginárias, morais e políticas que asfixiam sua relação com o cosmos” (Medeiros, 2021, p. 120-127). Usarei também, muitas vezes, o que me parece a descrição mais sintética e precisa, de “monoteísmo eurocristão”, tal como formulado por Atônito Bispo.

qual nos identificamos nesta tese e que, como vimos, não se reflete na forma como essa palavra se tornou onipresente no pensamento sobre o nosso tempo. A ausência de referência a esse sentido rebelde constitutivo da apocalíptica na reflexão sobre sua evidência no Antropoceno é o que nos faz ficar absolutamente alertas: como não seguir usando as palavras e as hermenêuticas dos que exterminaram tanto as bruxas quanto todos os outros rebeldes à ordem imperial? Como, diante da intrusão de Gaia, dar passos decisivos de desconstrução das bases religiosas que sustentaram a ordem que no Antropoceno nos faz estar “no meio destas ruínas, nesta guerra multiforme, (...) sem condições que tornem a vida habitável para todos os (...) terrestres” (Latour, 2020, p. 11)? Ler o Apocalipse desde “baixo”, do lugar onde ele foi escrito, muda interinamente o sentido dessa palavra, que vem sendo apropriada ainda hoje, em muitos casos, a partir do sentido que lhe deram as potências imperiais, na conformação do mundo à sua ordem.

Partiremos da afirmação forte, densa e peremptória de um autor que manifesta seu “horror” a João de Patmos, o que o torna insuspeito de favorecimento indevido aos apocalípticos. Gilles Deleuze (2019, p. 61) nos diz:

Em virtude de sua experiência vivida, D.H. Lawrence toma João por um mineiro inglês, o terrível operário da última hora. (...) Lawrence reencontra todo o seu desprezo e horror por João de Patmos. (...) “João *aceita o paganismo quase tão naturalmente quanto sua própria cultura hebraica*, e muito mais naturalmente que o *novo espírito cristão, que lhe é estranho*.” *Seu inimigo* não são os pagãos, *é o Império Romano* (grifos meus).

Começemos por esta radical inimizade: a marca anti-imperial. Esse signo não terá sido inventado por João, em Patmos. Ao contrário, o que as descobertas dos documentos de Qumran e Nag Hammadi tornaram evidente é a recorrência da perspectiva anti-imperial entre alguns dos grupos organizados em torno do Segundo Templo de Jerusalém. Como aconteceu com o gnosticismo, também o Apocalipse foi estudado em boa parte do século XX a partir de uma perspectiva modernizante, em muitos aspectos referidos à elaboração dos polemistas cristãos e, em particular, à voz autoritativa de Santo Agostinho. A incrível longevidade e persistência do esquema hermenêutico normativo da ortodoxia (King, 2003, p. 26) é parte do que precisa ser “desconstruído” (Styfals, 2019, p. 113) se escolhemos combater a traição aos antigos.

Desde o início dos estudos críticos sobre a Bíblia, no final do século XIX e início do XX, os especialistas estiveram de acordo que “o gênero apocalíptico surgiu como literatura de resistência” (Collins, 2021, p. 1). No entanto, quase até o final do século

XX, a interpretação predominantemente aceita era de que a apocalíptica, um “fenômeno multifacetado”, teve como “mãe o profetismo judaico e uma paternidade incerta” (Hanson, 1983, p. 402)⁶³, diferenciando-se da escatologia profética em momentos históricos particularmente violentos. A apocalíptica seria, então, segundo essa interpretação, a resposta alienante de grupos subalternos, em contextos de radicalização das condições de dominação. Com a perda de referência e destruição de seu universo simbólico, sob controle direto ou indireto de um império estrangeiro, os visionários produziram um discurso místico, distante da realidade propriamente política. “Muitas destas composições parecem barrocas, altamente ecléticas, esotéricas e mesmo bizarras e arcanas” (Hanson, 1983, p. 432 e 433). Segundo Paul Hanson (1983, p. 432):

As duas [escatologia profética e escatologia apocalíptica] se diferenciam pelo grau segundo o qual a atividade de [mediação divina] é vista como *integrada às estruturas da realidade histórica e mediada pela agência humana* (grifos meus). Ainda que a escatologia profética tenha seu ponto de partida na visão das intenções divinas (Is, 6), esta intenção está vinculada à atuação, aos eventos e às pessoas do mundo político. (...) No contexto de destruição das bases da nação (...) os visionários [apocalípticos] começaram a reconhecer nas versões míticas da escatologia uma maneira mais promissora de manter viva a esperança de uma vingança final de Deus.

Efetivamente, como indicam novos estudos, com destaque para o de Anthea Portier-Young, é “uma idéia errônea embora generalizada a de que a literatura apocalíptica primitiva representa uma fuga da realidade para a fantasia, conduzindo a um distanciamento radical do mundo ou à renegação da realidade corpórea, visível” (Portier-Young, 2021, p. 24).

O livro de Portier-Young tem um título expressivo, *Apocalipse contra o Império*. Nele, a autora propõe uma detalhada reconstrução da origem do gênero conhecido como *apocalipse histórico*, analisando o contexto de emergência de três obras elaboradas nesse momento inaugural, entre as quais o Livro de Daniel, que entrou para o cânone judaico e cristão⁶⁴. Portier-Young estuda as condições de subordinação da Judeia ao Império Selêucida nos anos 170/167 antes da Era Comum e demonstra como, devido às disputas inter-imperiais, a estratégia de dominação chegou a práticas de “terror de Estado” (Portier-Young, 2021, p. 218). No período estudado, um édito imperial

⁶³ Essa formulação foi apresentada de forma sistemática por Paul Hanson no livro que se tornou manual para o estudo da apocalíptica nos seminários teológicos, *The Dawn of Apocalyptic*, publicado em 1975.

⁶⁴ As outras duas obras, embora tenham tido ampla circulação nos séculos seguintes, não foram canonizadas e, como a maioria da literatura apocalíptica tanto judaica quanto cristã, tornaram-se apócrifos no momento de criação do cânone. Trata-se do *Apocalipse dos Animais* e do *Livro dos Sonhos*.

“anulou as leis ancestrais na Judéia, proibindo a religião judaica e impondo uma nova prática religiosa” (Portier-Young, 2021, p. 24), o que resultou na morte e na escravização de milhares de habitantes de Jerusalém e na ocupação da Palestina por mais de 22 mil soldados estrangeiros. Diante dessa realidade,

muitos judeus se submeteram ao programa de terror de Antíoco e salvaram suas vidas e a de seus familiares. Outros opuseram resistência (...) permanecendo fiéis à lei de Moisés (...). Resistiram predicando e ensinando, jejuando e morrendo. Estes são os primeiros mártires da fé judaica e inspiraram gerações de judeus e cristãos (...). Outros resistiram com armas, lutando em sua defesa, para recuperar o templo e a cidade, e conseguiram, finalmente, expulsar as tropas selêucidas ocupantes. (...) Durante este período *surgiu um novo gênero literário*, o apocalipse histórico, com uma cosmovisão apocalíptica que viria a influir enormemente tanto na história do judaísmo quanto na do cristianismo. (...) Resistir à dominação imperial exigia não apenas confrontar os meios de coerção física como também *impugnar os postulados do império. Os primeiros apocalipses fizeram precisamente isto* (grifos meus). (Portier-Young, 2021, p. 24)

Como a autora demonstra, os grupos apocalípticos não eram insignificantes em sua comunidade e não optaram por uma *fuga mundi* – como séculos depois fizeram os ascetas. Em um processo intenso de disputa político-religiosa, coletivos apocalípticos propuseram formas de resistência ao Império em um contexto diferente do que se consolidou séculos depois, com a destruição do Segundo Templo, já no ano 70, quando houve a aniquilação definitiva da base político-territorial dos judeus⁶⁵. A disputa do território é, evidentemente, parte fundante dos processos de dominação. A estratégia de deslocamento forçado levou a que judeus e outros povos subordinados passassem pela experiência recorrente de exílio e diáspora. O Apocalipse de João, escrito em 90, se inscreve nesse contexto conflitivo – identificado pelo historiador Flávio Josefo, no século I, como o das Guerras Judaicas – e expressa *ainda* a possibilidade de resistência ao Império Romano, antes da catástrofe da qual emergiu a Cristandade, já no século IV.

Na origem e por muitos séculos os apocalípticos, além de formularem estratégias políticas de defesa de seu território, refutaram a cosmologia e a epistemologia imperiais. A resposta dada em condições de dominação e de terror de Estado, como indicou Portier-Young e como sabemos todos os que estamos vivendo o século XXI, não é fácil nem unânime⁶⁶. Diferentes propostas e estratégias foram formuladas pelos

⁶⁵ A destruição do Segundo Templo representou a perda da última base de referência territorial dos judeus até 1949, quando se constituiu o Estado de Israel, com as disputas, os conflitos e as violências conhecidas.

⁶⁶ Em seu estudo, Portier-Young identifica três propostas que tiveram grande influência nos anos que se seguiram: a primeira, a resistência pacífica, com a espera de uma intervenção divina no futuro, tal

povos derrotados e pelos que seguiram em “*resistência às forças da morte*”. Propostas divergentes, que muitas vezes geraram divisões fratricidas. Mas, entre as respostas, resistir não era simplesmente uma “fábula ridícula”. Justamente, o que o imenso universo apocalíptico abriu foi a multiplicação de respostas, tentativas e formulações míticas, místicas e político-religiosas para aqueles que desejaram inventar caminhos de resistência. Como indicou Paul Hanson, elas não resultaram de “tranquilas reflexões” (1983, p. 433), ao contrário, expressam pensamento coletivo elaborado em condições de guerra.

Uma das estratégias apocalípticas fundamentais foi a de disputar o sentido de ordem inerente ao Império, reconfigurando, simultaneamente, o de caos. Como Jacob Taubes identificou, a “potência apocalíptica” de questionamento à ordem pode ser incrivelmente devastadora: “se o elemento demoníaco e destrutivo estiver ausente, a ordem vigente se petrifica e sua positividade anterior não pode ser superada. Mas se um ‘novo pacto’ não emergir, o furor revolucionário pode rapidamente cair no vazio do nada” (Taubes, 1989, p. 15 *apud* Gold, 2003, p. 147). Exatamente por isso, o Apocalipse tem, segundo a hermenêutica proposta por Taubes, um elemento necessariamente passivo, mas que não implica passividade nem perda de intensidade crítica à ordem do Império.

Um exemplo de comportamento passivo que os apocalípticos devem assumir para evitar sua auto-imolação nas chamas da intensidade escatológica é o ato de interpretar, que adiciona capacidade hermenêutica ao fervor revolucionário. A ideia de “colocar em palavras” a revolta, indica que a capacidade de comunicar é igualmente necessária. (Gold, 2003, p. 148)

Essa prática de “interpretação apocalíptica” da ordem implica, segundo Taubes, uma “trasvaloração dos valores”, uma inversão – ou subversão – dos princípios ordenadores, com redefinição do lugar cosmopolítico. Por isso, nessa leitura, que desafia a interpretação ortodoxa, é Paulo de Tarso, mais do que Jesus, quem expressa a extraordinária capacidade apocalíptica de criticar a “lei”, não apenas segundo a ordem judaica, mas segundo o *nomos* romano. Como indica Joshua Gold (2006, p. 154) em uma análise da obra de Taubes:

Paulo rejeita a lei imperial como uma “fórmula de compromisso” que garante a estabilidade do Império. “Todos estes grupos religiosos diferentes, especialmente os

como formulado por Daniel; a segunda, a resistência martirial, expressa no *Apocalipse dos Animais*; e, finalmente, a resistência armada, como aparece no *Livro dos Sonhos* e foi implementada exitosamente pelos Macabeus (Mac1,2). Esse será um dos temas de reflexão no Capítulo 3.

mais difíceis, os judeus ... representavam uma ameaça à Lei Romana”, escreveu Taubes. “Mas havia uma aura, uma aura helenista geral, uma espécie de apoteose do *nomos*. Alguns podem declinar esta apoteose em um tom gentio, isto é, em um tom greco-helenista; outros podem fazê-lo em um tom romano, e outros, ainda, podem declinar ao modo dos judeus. Cada um entenderá a Lei como quiser.” Mas Taubes justamente tira desta reflexão um paralelo implícito entre a lei imperial e a democracia liberal: ambos representam formas de governança que *utilizam a linguagem do pluralismo para despontecializar os antagonismos políticos* (grifos meus). Em contraste, Paulo é um “fanático”, uma “zelota”, um “judeu zelota” que rompe com o consenso da perspectiva teológica corrente.

O conteúdo anti-imperial próprio à apocalíptica teve uma longa trajetória. Presente nos primeiros escritos que datam dos séculos III e II antes da Era Comum, continuou a ser desenvolvido por movimentos e grupos judaicos que resistiram ao Império Romano. O Apocalipse de João, considerado o “apocalipse por antonomásia” (Portier-Young, 2013), está associado a essa dinâmica que o antecede em mais de três séculos. Mas, como vemos pelo texto de Taubes, sua presença pode ser identificada em muitos outros aspectos do chamado movimento de Jesus,⁶⁷ incluindo, nessa leitura, até mesmo Paulo de Tarso, o famoso judeu, “apóstolo dos Gentios”. Aprofundaremos tal reflexão nos próximos capítulos. Aqui, no entanto, queremos destacar o fato de que essa dimensão tão fundamental da apocalíptica teve que sofrer o que Eric Voegelin chamou de um *tour de force*, para permitir a adaptação do cristianismo às regras do *nomus* Romano, contra a qual havia se constituído. Como demonstram estudos recentes, esse foi um longo e conflituoso processo, envolvendo os polemistas já mencionados, nos séculos I e II da Era Comum, passando por uma etapa decisiva iniciada com Eusébio de Cesareia (265-339) e sua conexão com o Imperador Constantino.⁶⁸ Também, a atuação de Atanásio de Alexandria (296-373), doutor da Igreja, foi fundamental para a consolidação de “um clero, um cânone, um credo” (Pangels, 2013), traço distintivo da “amada igreja Romana”. Agostinho de Hipona (354-430), santo e doutor da Igreja, teve um papel cuja importância não pode ser facilmente avaliada. Ele foi a principal referência da ortodoxia cristã até o início da Modernidade, ainda que na Idade Média

⁶⁷ No âmbito cristão, foi Albert Schweitzer o primeiro a identificar claramente o elemento apocalíptico como constitutivo do que chamou o “movimento de Jesus”, ligado ao “Jesus histórico” e não apenas ao “Cristo da fé”. O livro de Schweitzer, *A busca do Jesus Histórico*, publicado em 1911, teve um impacto imenso na compreensão da presença apocalíptica no judaísmo e no cristianismo primitivo, para além do livro de João.

⁶⁸ Como indicado na Apresentação, o livro de Alan Strathern, *Unearthly Powers* – a que só tive acesso após a finalização deste trabalho – contribui para uma compreensão mais ampla e intensa deste processo, ao situar o processo de “conversão de Constantino” no quadro da “economia política” das religiões mundiais e ao examinar em profundidade a afinidade entre monoteísmo e império.

a Escolástica e os movimentos pauperistas e milenaristas marquem processos intensos de dissenso interno.

Como afirmou Voegelin, Agostinho teve que enfrentar, entre outros, o problema representado pela inclusão do Apocalipse de João no cânone oficial da Igreja Romana. O Apocalipse, com suas promessas da chegada de um reino – imanente e público⁶⁹ –, mas um reino “outro” em relação ao Império, era o signo do tempo em que a Igreja cristã primitiva, como outros grupos judaicos, havia sido perseguida pela ordem imperial romana. Agora, assentada junto às “potências”, seu lugar cosmopolítico havia sido transformado. Apesar disso, o texto estava lá. Voegelin (1979), assimilando e dando continuidade à hermenêutica normativa, explicou assim esse momento rebelde inicial e sua transmutação:

A expectativa de uma ocorrência iminente do Reino, repetidamente atizada pelo sofrimento resultante das perseguições; e a mais grandiosa expressão do sentimento escatológico, a Revelação de São João (sic)⁷⁰, foi incluída no cânone malgrado as *dúvidas que inspirou quanto à sua compatibilidade com a Igreja*. A inclusão teve *consequências fatídicas*, pois, com a Revelação, foi aceito o *anúncio revolucionário do milênio* em que Cristo reinaria com seus santos *nesta terra* (grifos meus).

Foi contra a presença incontornável da expectativa de uma ordem anti-Imperial “nesta terra”, na imanência revolucionada, na ordem alterada com um apocalipse a partir “de baixo”, que as estratégias de expropriação e torção pró-imperiais tiveram que atuar. E o fizeram com enorme eficácia: transladaram para “o além” as expectativas de justiça terrena⁷¹. Continua Voegelin (1979, p. 86):

⁶⁹ No debate sobre “messianismo”, tema que tem vínculos intrínsecos com a apocalíptica, Gershom Scholem defendeu a ideia de que para o judaísmo esse era um fenômeno “público”, enquanto para o cristianismo, a relação messiânica havia se convertido em uma experiência individual, íntima. Para um debate sobre a divergência apresentada por Jacob Taubes em relação à leitura de Scholem, ver Willem Styfhs, 2019, capítulo 3. Ver também Scholem, 2003, especialmente o artigo seminal para o debate, publicado em 1983, *El mesianismo y su precio*.

⁷⁰ Durante muitos séculos, houve incerteza se o autor do Livro do Apocalipse era São João, autor do quarto Evangelho. Essa questão, em termos históricos, foi superada e não restam dúvidas de que se trata de dois autores (ou coletivos de autores) distintos. Antes disso, a distância entre os dois textos havia sido identificada por muitos estudiosos. Sobre essa diferença, afirma Gilles Deleuze (2019, p. 51): “Lawrence intervém na discussão erudita dos que se perguntam se é o mesmo João que escreveu um evangelho e o Apocalipse. Lawrence intervém com argumentos passionais (...). Pouco importa que cada um desses dois textos seja ele mesmo complexo, ou compósito, e reúna tantas coisas diferentes. A questão não é dos dois indivíduos, os dois autores, mas dos dois tipos de homem, ou de duas regiões da alma, dois conjuntos inteiramente diferentes. O Evangelho é aristocrático, individual, suave, amoroso, decadente, ainda que bastante culto. O *Apocalipse* é coletivo, popular, inculto, rancoroso e selvagem (grifos meus).”

⁷¹ Aqui, já estamos na etapa “final” do processo de conformação da Cristandade. Os primeiros passos haviam sido dados séculos antes, como veremos com mais cuidado no Capítulo 3. O movimento inicial foi a aproximação entre Eusébio da Cesaréia, Pai da Igreja, e o Imperador Constantino, em torno do ano 315. A utilização por Constantino de tropos apocalípticos a favor do Império Romano marcou o início do longo e renovado processo de expropriação e distorção dos elementos anti-imperiais do

No nível da teoria, o problema só podia ser resolvido mediante o *tour de force* interpretativo empreendido por Santo Agostinho no *Civitas Dei*. Nessa obra, Santo Agostinho rejeitou incisivamente a crença literal no milênio como “fábulas ridículas”, declarando corajosamente que o reino dos mil anos era o reinado de Cristo em sua igreja na época presente, a qual duraria até o Juízo Final e o advento do reino eterno no além.

Essa operação – parte de um processo de pelo menos três séculos – vinculou, como vamos vendo, inúmeros movimentos e universos: alterou a ordem cosmopolítica, epistemológica e ontológica anterior. Legitimou um dualismo radical que despotencializou a imanência como esfera em que a emergência de outras ordens políticas pode legitimamente acontecer. Estava marcado, simultaneamente, o início da "evasão dos cristãos" do "cosmo vivo, o cosmo magnífico dos pagãos: o cristianismo e nossa civilização ideal constituem uma longa evasão" (Lawrence, 1990, p. 37). E, ainda mais complexo, essa dinâmica se articulou à necessidade emergencial de distinguir esse cristianismo que se tornou imperial de todos os demais, tanto quanto de demarcar outras distinções e exclusões. Necessidade de criação das regras de definição das heresias, associada ao poder de punir os não ortodoxos, agora com o emprego legítimo da violência de Estado.

Foi neste contexto, em torno ao século IV da Era Comum, que se consumou a intrincada separação da qual emergiram o que nos parecem hoje duas “religiões” distintas: cristianismo e judaísmo. Os cristãos, com a conformação da Cristandade, ajudaram a delimitar também o judaísmo rabínico, tal como o conhecemos hoje (Boyarín, King, 2019; Pagels, 2013). E estabeleceram, ainda, sua pretensa distinção e superioridade em relação aos “pagãos”, aos “gentios”, aos quais Paulo de Tarso havia se dirigido: toda a cultura greco-romana, helenista, na qual até então estavam imersos e com a qual construíram sua teologia. Esse foi um processo profundamente violento e complexo, porque precisou responder às demandas de expropriação e alienação, que Karen King indicou com grande nitidez em uma pergunta de resposta complexa: “*Como proceder quando o objetivo é tanto negar a continuidade quanto se apoderar da tradição de outros?*”(grifos meus)” (King, 2003, p. 48). Foi um incrível movimento de *tour de force*, de

Apocalipse de João. Como indica Elaine Pagels (2013, p. 167): “o Imperador Constantino tomou a visão de João da vitória de Cristo sobre o Dragão como emblema de sua administração. Constantino colocou esta imagem em notória área pública, aparentemente para demonstrar como ele, enquanto Imperador Romano, longe de encarnar 'a Besta', era agora um agente de Cristo, que destruía o Mal. O grande amigo do imperador, Bispo Eusébio de Cesárea, adaptando a visão do profeta Isaías e de João de Patmos, descreve a visão deste emblema como de um 'vitorioso triunfo', através do qual “[o Imperador] mostrou o Dragão sob seus próprios pés (...), perfurado com um dardo e mergulhado nas profundezas do mar.”

*subtração, expropriação, acumulação, perseguição e reordenação*⁷² do sentido de tempo e de espaço que constituíram o fundamento a partir do qual o mundo se tornou o que é hoje. Por isso, faz toda a diferença o lugar cosmopolítico a partir de onde leremos o Apocalipse. A apoderação de seus tropos, suas imagens, sua linguagem, pelos que defendem o Império contra a subversão dos hereges, dos pagãos, dos judeus não cessou. Ao contrário, essa operação segue sendo complexificada a cada século. É nesse sentido e com sentimento semelhante que leio Isabelle Stengers (2008, p. 453):

Eu tinha tido *essa impressão de horror quase surrealista* quando descobri como um tema que eu tomava como associado às práticas dos ativistas americanos – em particular daqueles que buscam se tornar capazes de ações não violentas –, o *empowerment*, tinha, doravante, sido retomada um pouco por toda parte (...) “Nós temos o direito de nos beneficiarmos de nossa situação, nós reivindicamos que nos restituam a possibilidade de tirar plena vantagem dela”, eis o que se tornou o *empowerment*, e o mesmo destino espera, sem dúvida, *qualquer outra possibilidade de pôr em causa a relação entre o Estado e a arbitragem em nome do interesse geral* (grifos meus).

Voltaremos ao longo da tese a esses pontos de começo. Por agora, nossa proposta é afirmar que, se no Antropoceno o apocalipse é onipresente, melhor que seja lido a partir de baixo, mantendo fidelidade à sua perspectiva anti-imperial, evitando tanto quanto possível seguir “traindo os antigos”.

2.6

Para fora da ordem

Todos os impérios chamaram de “paz” e “ordem” ao resultado de suas guerras vitoriosas, uma prática que não começou nem terminou com os romanos. No entanto, em todo império – em qualquer tempo e lugar da Terra – a paz só existiu após a vitória

⁷² As estratégias dos polemistas foram inicialmente formuladas por Irineu, no já citado *Contra as Heresias: denúncias e refutações sobre a falsa gnose*. O termo gnosticismo, formulado inicialmente por Henry More, segundo Karen King, provavelmente, se baseia nesse subtítulo. As estratégias que articulavam a “definição do ensinamento falso”, seguida da “verdadeira noção,” foram formuladas inicialmente por Irineu e seguidas pelos demais polemistas. A segunda estratégia era indicar a genealogia da heresia, atribuindo ao demônio a fonte das falsas informações. As técnicas se complexificaram com Tertuliano e os Padres da Igreja que seguiram. Vale notar que alguns destes escritores, como é o caso de Tertuliano e Orígenes, foram posteriormente condenados como heréticos. Ver King, 2003.

– que é sempre a derrota de “outros” – e antes da guerra seguinte. Não é coincidência fortuita que a primeira referência histórica a Israel fora da Bíblia apareça em uma Estela do faraó Merneptá, datada entre 1210 a 1205 antes da Era Comum, escrita para celebrar suas campanhas militares exitosas no Levante. Assim ficou registrada sua “paz”:

Uma grande alegria é advinda ao Egito e o júbilo sobe para todas as cidades da terra bem amada. Elas falam das vitórias alcançadas por Merneptá contra o Tjehenu. Os chefes tombam dizendo: Paz! Nem um só levanta a cabeça entre os Nove Arcos. Vencida está a terra de Tjehenu. O Hatti está pacífico. Canaã está despojada de tudo o que tinha de mau. Ascalon é conduzido e Gazer está preso. (...) *Israel está destruído* e nem mesmo uma semente existe. A Síria tornou-se uma viúva para o Egito. *Todas as terras estão unidas; elas estão em paz* (grifos meus). (*apud* Römer, 2019, p. 78)

Como já se sabe depois de muita história, cada império herda dos anteriores e aprimora suas práticas de espoliação. No início da Era Comum, a associação da ordem do Império Romano com o universo cosmológico monoteísta judaico-cristão reconfigurou a história dos impérios e do planeta. Partindo de uma realidade cosmopolítica multiforme, foi capaz de determinar algo tão próximo à uniformidade que pôde ser definido como universal por um espaço-tempo de duração e extensão inigualáveis. Como indica Karen King (2003, p. 22):

Embora o cristianismo primitivo fosse teologicamente diverso e sociologicamente multiforme, participando ativamente do antigo pluralismo urbano, os séculos quatro e cinco testemunharam a formação e a consolidação de uma Cristandade uniforme, *sob os olhos diretivos dos Imperadores Cristãos*. Uma igreja encabeçada por bispos, delimitada por um credo e um cânone comuns e unificada por práticas litúrgicas crescentemente fixas, reivindicou o título de ortodoxa. Ainda que intensas controvérsias tenham continuado a existir e a unidade jamais tenha sido efetivamente atingida, a Cristandade chegou a uma unidade estável e monolítica sob a autoridade episcopal e o patrocínio imperial que não existia antes da conversão de Constantino, no século IV.

A *desconstrução da ortodoxia* vem se mostrando uma tarefa infundável. O desencantamento do mundo, a morte de Deus, a superanimação ou desanimação da matéria, a desmitologização das Escrituras, a racionalização da fé, a secularização do progresso ou da revolução compõem esse complicado e delicado trajeto. Os marcos ainda resistentes voltam uma e outra vez, como formas fantasmáticas de espíritos insaciáveis. No entanto, o Antropoceno talvez abra, como tinha indicado Günther Anders para a ameaça nuclear, uma espécie de *kairós ontológico*, a partir do encontro com a possibilidade do “verdadeiro não ser”. Uma espécie de brecha desconstrutivista que pode permitir a emergência de outros mundos e, na qual, reler o Apocalipse pode ajudar a defender o pluriverso, como parte do intenso esforço de consolidação das

“forças que resistem à morte”. É um caminho incerto e sem nenhuma garantia. De toda forma, vale tentar, já que a ordem imperial não poderá ser retida. O Império não servirá como *katechon* diante de Gaia.

O caleidoscópio apocalíptico e o tempo do vazio

A partir do reconhecimento da onipresença do apocalipse no Antropoceno – tomando como referência a formulação proposta por Bruno Latour em sua Sexta Conferência, publicada em *Diante de Gaia* – pudemos identificar a persistência do “esquema ortodoxo” na definição do sentido com que as palavras *apocalipse* e *gnosticismo* vêm sendo empregadas. Surpreende que a hermenêutica ortodoxa, consolidada no quarto século da Era Comum como parte do tecido de sustentação da Cristandade, siga vigente apesar de todas as transformações pelas quais passou o universo religioso, ou seja, apesar de a Modernidade ter “resolvido a questão de Deus” por sua “supressão” (Latour, 1994, p.38). Talvez nos tempos em que vivemos seja indicado pensar com os termos propostos por Fabián Ludueña, que definiu a “foraclusão do Invisível” como uma das características definidoras do percurso moderno. Tais termos aludem ao tempo presente, sem que o autor utilize o signo Antropoceno. A categoria “foraclusão” tem origem na formulação de Jacques Lacan, como “hipótese criada para explicar a ausência do significante Nome-do-Pai na cadeia significante e no lugar do Outro. Essa característica estaria na base da estrutura psicótica” (Barbosa, 2019, p. 57-64). Os termos propostos por Ludueña podem ajudar a identificar, ao menos em parte, os desafios filosóficos contemporâneos para lidar com temas relativos ao que se define como religioso, quando “deus” é um substantivo comum que expressa sentidos, dimensões e localizações cada vez mais distintas, divergentes e disputadas. A “constituição moderna” supôs e operou com a supressão de Deus, mas no Antropoceno, como indicou Latour, teremos que conviver com seu retorno, ainda que na base da psicose. Ou na forma da “revanche de Deus”, como indicou Gilles Kepel, no final do século XX⁷³.

A força contemporânea do esquema ortodoxo para lidar com o apocalipse, apesar de sua fragilidade para manter a forma e o lugar da divindade que o sustentou na origem, deve ser compreendida em seus múltiplos nexos. As hermenêuticas através das quais o Apocalipse foi interpretado e integrado, contribuindo para conformar a ordem do Ocidente, revelam-se complexas e profundas. A hipótese que começamos a

⁷³ Ver Kepel 1991.

formular no Capítulo 1 é que a força de persistência da ortodoxia está assentada, inicialmente, em dois conjuntos de ideias de base: primeiramente, nas noções de “ordem” e “caos”. Em segundo lugar, entremeadas àquelas, está o sentido de “história”. No eixo ordem-caos, se inscrevem ao menos três dimensões articuladas que ainda devemos detalhar, mas que já podemos indicar para construir nosso argumento: a *ordem* da Palavra, do Livro, legitimada pela hermenêutica ortodoxa, que transforma outras interpretações em heresia; a *ordem* ontológica que separa, distingue e controla a relação entre a esfera “natural” e a “sobrenatural”; e, aliada a essas duas, a *ordem* política, que legitima o poder secular pelo suposto espelhamento do poder divino e vice-versa. Também na conformação do sentido da história, como vimos no Capítulo 1, atuam as dimensões natural e sobrenatural, tanto quanto a distinção entre a história natural e a história humana, que é, nessa cosmovisão, a história da salvação. Embora tais perspectivas religiosas tenham sido contraditoriamente secularizadas nos últimos 400 anos, a vigência do esquema ortodoxo indica que elas não foram “desconstruídas” (Styfhals, 2019, p. 100). Como vimos, pela “união do Império Romano (paradigma do poder soberano mundano) com o cristianismo (paradigma da atadura do poder soberano mundano e o divino), foi gerada a autodenominada ‘História Universal’” (Taubes, 2021, p. 18), cuja conformação só entrou em crise definitiva com a intrusão de Gaia, no Antropoceno. A esses dois conjuntos de ideias, inicialmente identificados, somam-se outros.

Assim, a capacidade de manutenção da hermenêutica ortodoxa se sustenta, também, pelo *tour de force* operado pelos polemistas cristãos dos primeiros séculos, que transladaram para fora da história, para o “além”, tanto as argumentações de resistência à aliança entre o cristianismo e o império romano, quanto as promessas apocalípticas de um mundo terreno de “justiça e paz”. O esquema ortodoxo foi retomado e renovado em um processo extremamente complexo, cheio de recuos e torções a partir do século XIX e começo do XX. No campo da Teologia, mesmo a hermenêutica crítica, racionalista, terminou por reforçar as suspeitas em relação aos textos apocalípticos. Esse movimento estava vinculado à necessidade de adaptar a cosmovisão neotestamentária às concepções de mundo modernas, baseadas nos princípios científicos. Mas, mesmo entre os teólogos não diretamente ligados à hermenêutica desmitologizante, desenvolvida por Rudolf Bultmann, as preocupações e as suspeitas em relação à apocalíptica permaneceram ativas. Como afirmou o teólogo

Thomas Altizer em um artigo de balanço sobre “Pensamento Moderno e Apocalipticismo”:

O século XX conheceu uma história muito mais apocalíptica do que o século XIX; no entanto, as manifestações do pensamento neste século foram em sua grande maioria não apocalípticas, tanto quanto a própria Teologia – o que pode parecer realmente irônico, dado que foi *no século XX que os estudos bíblicos mais claramente atestaram a base apocalíptica do Novo Testamento (...)*. A verdade é que [neste século] não houve nenhum teólogo cristão do *mainstream* aberto ao apocalipticismo (grifos meus). (2003, p. 346)

Assim, mesmo diante do aumento substantivo dos estudos sobre a apocalíptica e, principalmente, do reconhecimento da base apocalíptica do Novo Testamento, foi mantida a “atitude ambivalente dos acadêmicos em relação à literatura apocalíptica” (Collins, 1998, p. 1). Como afirmou John Collins, se por um lado Ernest Käsemann, em 1969, pode escrever uma frase que se tornou famosa entre os teólogos, segundo a qual “a apocalíptica é a mãe de toda a teologia cristã” (1998, p. 1), a perspectiva majoritária entre os estudiosos se expressou no título de uma influente obra de Klaus Koch publicada em 1970, p. “Perplexos frente ao Apocalipse”:

A perplexidade e o desconforto que Koch detecta entre os estudiosos modernos tem, em parte, uma origem teológica. A palavra “apocalíptico” é *popularmente associada* a expectativas *milénaristas fanáticas* e, de fato, os apocalipses canônicos de Daniel e João foram frequentemente usados por grupos milénaristas. Teólogos de *uma linha mais racional* relutam em admitir que este material teve um peso formativo no cristianismo primitivo. Existe, portanto, um *nítido preconceito* contra a literatura apocalíptica *arraigado entre os estudiosos* (grifos meus). (Collins, 1998, p. 1)

As afirmações desses dois importantes teólogos, John Collins e Thomas Altizer, explicam por que os “preconceitos” contra a apocalíptica permaneceram: o recurso que grupos “populares” fizeram de elementos dos apocalipses canônicos foram, em muitos casos, impugnados como “milénarismo fanático”, seguindo de perto a expressão de Santo Agostinho, reproduzida por Eric Voegelin e citada por Bruno Latour. Em articulação com esse movimento de desqualificação da resistência, há outra dimensão fundamental no *tour de force* pelo qual passou o Apocalipse desde o processo de canonização da Bíblia, que se desdobrou de formas trágicas na história do Ocidente. As imagens apocalípticas foram recorrentemente apropriadas para justificar práticas extremamente perigosas de “intransigência e brutalidade por parte dos opressores” (Collins, McGinn, Stein, 2003, p. xii).

Nos anos seguintes, Atanásio, Bispo de Alexandria, aprofundaria a interpretação segundo a qual a “Besta do Apocalipse” não deveria mais ser vista como Roma, mas

sim como os “demoníacos inimigos” que, com suas heresias, faziam “guerra contra Cristo” (Pagels, 2013, p. 165). Inúmeros tropos do Apocalipse de João passaram a ser usados nas disputas internas da Igreja nascente, no processo que resultou na conformação de um único, ortodoxo, “cânone sagrado” (Pagels, 2013, p. 160). O Apocalipse de João, “único livro do Novo Testamento que reivindica ter sido escrito sob inspiração divina” (Pagels, 2013, p. 164), colocado estrategicamente ao final, encerrando a coleção, estendia ao conjunto da obra sua admoestação: “Testemunho perante todo ouvinte as palavras da profecia deste livro. Se alguém acrescentar a essas coisas, Deus lhe acrescentará as pragas escritas neste livro. E se alguém retirar algo às palavras do livro desta profecia, Deus lhe retirará sua parte da árvore da vida e da cidade santa, escritas neste livro” (Ap 22,18-19). Importante vitória ortodoxa do Um sobre os múltiplos livros, organizados em diversas formas, com diferentes entendimentos e experiências de relação com Jesus, sua mensagem, sua natureza e identidade, que circulavam amplamente, antes da Cristandade.

A delimitação do que entrou e do que ficou de fora – distinção intransponível entre canônico e apócrifo – foi garantida pela interpretação que atribuiu ao conjunto dos livros o peso de “revelação divina”. Mas, a partir de então, essa não seria apenas uma determinação contrarreligiosa: teria, além disto, a força do Império para criminalizar a diversidade e a divergência. Atanásio terminou sua longa e atribulada vida com grandes vitórias ortodoxas ao consolidar, para os que viveriam sob o império cristianizado, “um credo, um clero, um cânone” (Pagels, 2013, p. 167). Essa torção deixaria símbolos fortes disponíveis para as guerras imperiais que se seguiram, a partir de então, usando a consigna de Constantino: “sob este símbolo venceremos” (*sous se signe vignerons*). Quando, na Segunda Guerra Mundial, o exército alemão voltou a usar a mesma frase, redesenhando o símbolo, agora para formar a suástica (Keller, 2021, p.154), atualizava a longa história do apocalipse como “arma de brutalidade dos opressores” e evidenciava os limites do pretendido processo de secularização. Portanto, embora o deus todo-poderoso tivesse sido intencionalmente “suprimido” como condição da Modernidade, permaneceu foracluído, atuando como uma espécie de fantasma, uma sombra, um resíduo ortodoxo longo, sempre acessível e muitas vezes reativado.

A amplitude do espectro de usos possíveis das imagens e tropos apocalípticos torna difícil sua apreensão tanto pela teologia, quanto pela filosofia. Como reconheceu a teóloga feminista Catherine Keller, a apocalíptica suscitou desde o surgimento do

cristianismo, ou melhor, de sua consolidação como Cristandade, dois caminhos, duas asas (*right and left wing*): “uma reacionária e outra revolucionária. Uma de opressão e outra de resistência” (Keller, 2021, p. 155).

Portanto, a retomada da onipresença do apocalipse no Antropoceno exige – se não quisermos reproduzir simplesmente o esquema ortodoxo, dócil a seus perigosos usos pelas forças que serviram ao Império – que façamos um percurso mais cuidadoso e cheio de desvios. Nesse sentido, gostaria de propor a difícil arte de suspensão, ao menos temporária, dos preconceitos relativos a essa palavra que, como vamos vendo, expressa e revela fenômenos complexos e densos, desdobrados em múltiplas dimensões hermenêuticas e cosmopolíticas. E, com o cuidado do *idiota*, procuremos compreender as dinâmicas mais profundas a que se referem tais textos fantásticos e perigosos, que abrem esse mundo ao “outro mundo”.

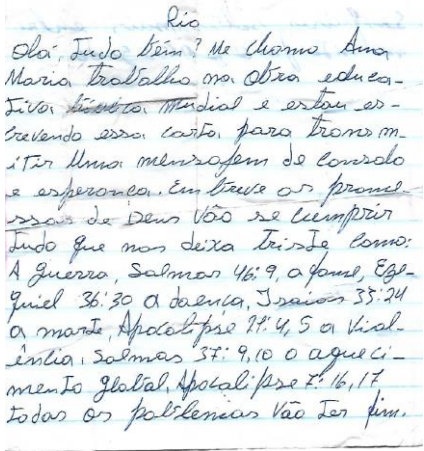
Para tanto, neste capítulo, proponho o seguinte roteiro: partir da identificação da presença contemporânea do Apocalipse em uma de suas versões mais perigosas, aliada ao que foi chamado “trumpapocalipse” e ao seu emprego pelas forças identificadas com o fundamentalismo da direita cristã. Em seguida, apresentar os resultados dos estudos e definições sobre o apocalipse elaborados a partir dos textos descobertos em Nag Hammadi e no Mar Morto, que questionam o esquema hermenêutico ortodoxo. Isto implica acessar a memória do processo de torções e distorções que, com a ajuda dos polemistas, permitiu ao Império Romano utilizar o Apocalipse de João a seu favor. Finalmente, a partir dos estudos recentes, vamos identificar as formas iniciais da apocalíptica, elaboradas nos séculos III e II antes da Era Comum, para compreender o Livro de João como parte de uma dinâmica que o antecede e está ligada a práticas coletivas, rebeldes e “revolucionárias” destinadas a “impugnar a epistemologia do império” (Portier-Young 2016, p. 24). Certamente foi a força e a capacidade de mobilização dos apocalipses, o perigo que representavam para a ordem do império, que fizeram com que eles precisassem ser torcidos, negados, queimados ou enterrados de formas quase “surreais”, para falar como Isabelle Stengers. Assim, tanto pelo perigo, quanto pelo potencial dessa polissêmica *esperança na catástrofe*, vale a pena seguir pensando outramente sobre o apocalipse no Antropoceno. Neste capítulo, não vamos aprofundar a análise e os nexos entre os diferentes aspectos identificados na composição dos textos. Aqui, me interessa abrir o *caleidoscópio apocalíptico* (Fiorenza, 1985, p. 3), permitindo acesso a seus infinitos temas e

tramas. Nos capítulos seguintes, alguns deles serão desdobrados e refletidos em maior profundidade.

3.1

A potente vigência do A/apocalipse

No começo de 2021, em um Uber na cidade do Rio de Janeiro, minha filha recebeu do motorista, sem pedir nem esperar, uma “mensagem de consolo e esperança”. Os tempos andam para isto. Os termos que reproduzo abaixo confirmam que a amplitude da onipresença do apocalipse no espírito de nosso tempo vai muito além da produção acadêmica. Eis o bilhete:

<p>Rio</p> <p>Olá, tudo bem? Me chamo Ana Maria trabalho na obra educativa bíblica mundial e estou escrevendo essa carta para transmitir uma mensagem de consolo e esperança. Em breve as promessas de Deus vão se cumprir. Tudo que nos deixa triste como: a guerra, Salmos 46:9, a fome, Ezequiel 36:30, a doença, Isaías 33:24, a morte, Apocalipse 21:4,5, a violência, Salmos 37:9,10, o aquecimento global, Apocalipse 7:16,17. Todos os problemas vão ter fim.</p> <p>Se quiser saber mais entre no site jw.org. Obrigada. (grifos meus)</p>	
---	--

A mensagem remete ao site brasileiro das Testemunhas de Jeová, cujos textos vêm há anos sendo reeditados e acrescidos sobre uma base comum. A formulação dessa

versão do apocaliptismo não é recente – iniciou-se nos Estados Unidos no século XIX e se espalhou pela América Latina (Howard-Brook e Gwyther, 2003; Boyer, 2003; Stein, 2003; Keller, 2021). É significativo que, embora as previsões de fim de mundo – com datas precisas “reveladas” por seu fundador – tenham falhado sistematicamente, a interpretação geral tenha se mantido socialmente relevante (Keller, 2021, p. 8). Em um mundo em intensa mutação, o arranjo proposto institui uma espécie de fundamento – um quadro imutável – no qual é possível incorporar, acomodar e interpretar fenômenos contemporâneos inéditos (aquecimento global, por exemplo) sem surpresa, sem susto ou dissonância cognitiva. Catherine Keller identifica este como o “criptoapocalipse”, uma formulação subliminar e marginal que não chega a configurar-se como ideologia, mas está misturada em uma espécie de “zona psicossocial” espalhada de forma amorfa pela sociedade ocidental contemporânea (Keller, 2005, p. 8). Um “script apocalíptico”, que enquadra qualquer novo presente em um roteiro explicativo fechado, repetitivo e predeterminado, já conhecido e consolador: todos os problemas vão ter fim. A mensagem, que vai sendo repetida em cópias manuscritas que a pessoalizam, parece evidenciar o “fio oculto” que amarra e explica o inexplicável: os planos de Deus, definidos desde sempre e revelados para os eleitos.

A relevância desse esquema se expressa nas estatísticas que não cessam de confirmar o número de norte-americanos que acreditam que a “segunda vinda de Jesus” acontecerá em breve (Keller, 2005, p. 8). O mesmo fenômeno se reproduz no Brasil atual. O esquema críptico, nesse sentido sombrio e oculto, se mantém ativo nas zonas profundas que sustentam uma espécie de acomodação ao que Keller chama de *abjeto*, demarcando um padrão apocalíptico básico, que influencia mesmo aqueles que não crêem. É como o enredo oculto vigente nas situações de dominação e resistência identificadas por James Scott, autor que tem influenciado algumas das hermenêuticas do Apocalipse desenvolvidas recentemente nos Estados Unidos (Keller, 2021, p. 17; Portier-Young, 2016, p. 68). No Antropoceno, quando as formulações religiosas que se afirmam como racionais se tornam cada vez mais insuficientes, um esquema simplificador e “consolador” tende a ampliar seu lastro social: “em breve as promessas de Deus vão se cumprir”. Ainda que sejam promessas terríveis para as grandes majorias, aos que serão “arrebataados” – os que têm acesso a verdades disponíveis por “revelação” – é “consolador” saber que em breve cessarão suas “tribulações”. O que

pode ser ainda mais trágico: conforma-se uma aceitação religiosa de que o “tempo da destruição” será inevitável.

O esquema fundamentalista está também na base da versão *trumpapocalypse* formulada em 2018 por apoiadores do então presidente americano Donald Trump, em um livro de subtítulo expressivo: *Trumpapocalypse: o presidente do fim dos tempos, a batalha contra a elite globalista e a contagem regressiva para o Armagedon*⁷⁴. Agenda política de alcance planetário, entretecida por um discurso que, aberta e intencionalmente, mobiliza o imaginário religioso, rompendo uma vez mais com o “deus suprimido” da Modernidade. A versão contemporânea do ungido, enviado, liderando a Batalha Final, o Armagedom, contra o Império do Mal para salvação de um povo eleito, tem expressões quase dantescas, mas não pode ser ignorada. Como disse Catherine Keller, “revolve as entranhas” (2021, p. 128) identificar as bases apocalípticas do fundamentalismo crescente nos Estados Unidos, que – como no Brasil e em outros países – aprofunda a dinâmica que teve êxito eleitoral, pela primeira vez, com Ronald Reagan. Nos anos 80, o fundamentalismo religioso aumentou as expectativas e a justificativa de um *Armagedon Nuclear*.

Como identificou Latour com clareza, foi nos anos 1980 que essa estratégia começou a ser construída: “as classes dirigentes não pretendem mais liderar, mas se refugiar do mundo (...). A ausência de um *mundo comum* a compartilhar está nos enlouquecendo” (2021b, p. 10)⁷⁵. Na mesma direção, argumenta Keller (2021, p. 7), analisando esse período: “A versão da direita político-religiosa sobre o Apocalipse, em sua oposição ao investimento público em um *futuro coletivo viável*, seria dificilmente ignorável nas décadas seguintes (grifos meus).”

Determinismo e predestinação são comuns às cosmovisões fundamentalistas, que assumem a história como um drama fechado, de final predeterminado por Deus, cujo desenrolar pode ser previsto pelos profetas. Estão associados a um conformismo que aceita a aniquilação do mundo material, uma vez que os escolhidos serão arrebatados para um mundo melhor, antes ou depois do milênio que anuncia a segunda vinda de Cristo e a vitória contra o Anticristo. Estas duas imagens, segunda vinda de Cristo e o Anticristo, embora ausentes do Apocalipse de João, são reiteradas pelas

⁷⁴ Citado por Keller, 2021, p. 13, o livro é de Paul McGuire e Trot Anderson (*New York: FaithWords*, 2018).

⁷⁵ Interessante notar que o Papa Francisco, na Encíclica *Fratelli Tutti*, publicada em 2020, no contexto da pandemia do Covid 19, indicou uma percepção semelhante no capítulo intitulado *As sombras de um mundo fechado*, com subtítulo, “globalização e progresso sem um rumo comum”: “Neste mundo que corre sem um rumo comum (...) o princípio do ‘salve-se quem puder’ traduzir-se-á rapidamente no lema de ‘todos contra todos’, e isto será pior que uma pandemia.” (Francisco, 2020, parágrafos 25 e 33)

hermenêuticas fundamentalistas. Isto é o que Catherine Keller identifica como *A/apocalypse*. Como demonstra esta autora, a mensagem do Livro de João é “difractada em uma multiplicidade” quase infinita de imagens que não permitem unificação. O que a hermenêutica fundamentalista faz é associar imagens do Apocalipse a doutrinas formuladas posteriormente, tais como a “onipotência de deus” e a “predestinação” (Keller, 2021, p. 50), que emprestam uma espécie de unidade de sentido à narrativa, ausente no Livro de João. O Antropoceno, portanto, ao contrário do que supõem muitos discursos ambientalistas, não é apocalíptico, mas sua mais profunda negação: é A/apocalíptico. É a desesperada busca de sentido em um mundo que parece ordenado pelas forças do caos que dá sustento ao A/apocalipse. Assim, embora o protestantismo *mainstream* americano – como a maior parte da teologia moderna – tenha recusado aproximações milenaristas (Stein, 2003, p. 108), as formulações fundamentalistas alcançaram enorme êxito desde a década de 80 e ganham sempre maior público, por oferecer uma possibilidade de explicar “o drama do Mundo” (Arendt, 2007, p. 535):

Qualquer que seja seu subtexto, de conspiração ou paranóia e alienação social, os expositores apocalípticos fundamentalistas do final do século XX ofereceram uma *mensagem que fez sentido para milhões de norte-americanos* (grifos meus). Para todos os que abraçam estas mensagens, sua sustentação intelectual ou teológica é absolutamente irrelevante. As profecias popularizam narrativas emocionantes que lidam com desafios contemporâneos desconcertantes e os organizam em uma estrutura de sentido. Com suas doutrinas milenaristas do arrebatamento, eles oferecem a esperança e o consolo de que os redimidos poderão escapar dos horrores que se anunciam e, finalmente, reinar em triunfo sobre um mundo em completa transformação. (Boyer, 2003, p. 175)

Assim, mesmo quando as datações específicas que os líderes milenaristas indicam para o “fim do mundo” não se realizam, seus seguidores estarão dispostos a reinterpretar a mensagem⁷⁶. A intensificação dos riscos, a contínua corrida

⁷⁶ O livro *Teoria da Dissonância Cognitiva*, de Leon Festinger, publicado em 1957, foi o primeiro a lidar cientificamente com uma classe de fenômenos complexos que, a partir de então não parou de ganhar expressão e que envolve tanto "os estudos sobre os efeitos da comunicação de massas" quanto o "espalhamento de boatos 'provocadores de ansiedades'" tal como aconteceu na Índia, após o terremoto de 1934. Estes fenômenos ganharam cada vez mais expressão pública, especialmente no Antropoceno, quando as expectativas sobre o "comportamento da Natureza" vêm sendo frustradas de forma radical, diminuindo em muito a capacidade de previsibilidade da ciência, tal como estabelecida nos últimos séculos. No contexto atual, no entanto, não podem ser compreendidos sem uma análise de como se relacionam com a produção intencional de desinformações, pelas máquinas de produção de falsas verdades articulada com a "manipulação de algoritmos". Estes fenômenos, cada vez mais complexos, vêm sendo estudados de diferentes perspectivas, mas as hipóteses básicas formuladas por Festinger ainda são válidas. Segundo ele "as hipóteses básicas que desejo anunciar são as seguintes: 1. a existência de dissonância, ao ser psicologicamente incômoda, motivará a pessoa para tentar reduzi-la e realizar a consonância; 2. quando a dissonância está presente, a pessoa, além de procurar reduzi-la, evitará ativamente situações e informações suscetíveis de aumentar a dissonância. (...) Em resumo, proponho que a dissonância, isto é a existência de relações discordantes entre cognições, é um fator motivante *per se*. (...) A dissonância cognitiva pode ser considerada uma condição antecedente que leva à atividade

armamentista, a grande aceleração de desastres e catástrofes acionam ainda mais fortemente os mecanismos de busca de algum fundamento que dê sentido ao que, de outra forma, seria apenas a marcha caótica da história. A isto respondem as teorias da conspiração que, hoje, estão vinculadas à identificação de uma elite globalista, anti-nacionalista, em formulações comuns ao trumpismo e ao bolsonarismo, essa mimese deletéria. Como afirma Keller (2021, p. 50):

O Apocalipse, com seus agentes angélicos ou demoníacos do horror, chega mais perto do que qualquer outro texto bíblico de um implícito predeterminismo. Isto não pode ser descartado. Ao contrário, temos, nos Estados Unidos e, portanto, no mundo, que lidar com a herança de uma direita apocalíptica que pode ler qualquer desastre como sinal da vontade do Senhor. E, se o desastre for grande o suficiente, pode ver nele o sinal da Segunda Vinda de Jesus.

As responsabilidades assimétricas pelas dinâmicas de sustentação do capitalismo necroliberal, as desigualdades intensificadas, tanto quanto o papel do modo de vida do que “hoje de forma um tanto vaga chamamos de 'elites'” (Latour, 2021, p. 10) com o colapso ambiental⁷⁷ ficam, assim, duplamente invisibilizadas: o *negacionismo* se associa ao fatalismo A/apocalíptico. A conformação e a aceitação da destruição, aniquilação do “outro”, marca do fascismo, em sintonia com as interpretações literalistas, são atualizadas. O fatalismo exige a “desnaturalização da catástrofe”, como afirma Keller. Por todos esses perigos, o Apocalipse, mais uma vez, não pode ser deixado de lado já que, como a religião, ele não ficou “atrás de nós” (Latour, 2020, p. 240). Mas, sabendo disso, tampouco podemos entregá-lo de mão beijada aos fundamentalistas. Como afirmam algumas teólogas feministas, há que prestar atenção plena, ativar o que Keller chama de *mindfulness* (Keller, 2021, p. xii), em relação a esse texto fantástico, capaz de conter imagens infinitamente difractableis.

O esquema fundamentalista fecha o futuro, quando o horizonte escatológico aberto e em disputa foi justamente o que os apocalipses contribuíram para constituir como possibilidade. Uma previsibilidade absoluta a partir de termos que, nos apocalipses, abriam a polêmica sobre o real e ampliavam as chances de futuros outros

orientada para a redução de dissonância, tal como a fome conduz a atividade no sentido de redução da fome. É uma motivação muito diferente daquela com que os psicólogos estão habituados a lidar, mas nem por isto é menos poderosa” (Festinger, 1957, p. 12 e 13).

⁷⁷ Não apenas as responsabilidades antrópicas, mas a forma como diferentes “modos de vida” implicam o colapso ambiental tem sido documentadas de forma sempre mais irrefutável desde o primeiro Relatório do IPCC. No Sexto Relatório, lançado em 2022, explicitamente se afirma que “pessoas e ecossistemas menos capazes de lidar com o aquecimento global estão sendo os mais atingidos”, ver <https://www.unep.org/pt-br/resources/relatorios/sexta-relatorio-de-avaliacao-do-ipcc-mudancas-climaticas-2022>. Um aprofundamento deste debate está no Capítulo 5 desta Tese.

é um dos resultados mais dramáticos – mas também mais perigosos – do longo processo hermenêutico através do qual se deu a consolidação da ordem Ocidental. Como afirma ainda Keller, em sua leitura feminista do Apocalipse de João, os fundamentalismos “se aninham na *complexa história do efeito das distorções das narrativas bíblicas* (grifos meus)” (2005, p. 27):

Dado o potente papel desempenhado pelo Apocalipse na definição (*imprinting*) do ‘padrão Cristão’, a atenção de Paul Ricoeur está dirigida a compreender como o *padrão ortodoxo* – que reduz ‘a rica interação de qualidades temporais’ a um ‘esquema de cronologia unívoca’ – favorece uma leitura contra-apocalíptica do Apocalipse. Não que ele nos orientasse a devolver ao texto uma inocência dúbia. Mas antes, a estar atentos à diversidade temporal que pulsa significados de contestação: “então memória e esperança advêm da narrativa visível, que esconde o que podemos chamar, com Johann-Baptist Metz, as ‘*memórias perigosas*’ e desafiar expectativas que, juntas, constituem a insolúvel *dialética de memória e esperança* (grifos meus). (Keller, 2005, p. 27)⁷⁸

E aqui mais um passo do *idiota* se faz necessário. O padrão ortodoxo de interpretação do Apocalipse (tanto quanto o de demarcação do gnosticismo) que vamos identificando em suas múltiplas camadas e consequências – formulados inicialmente pelos polemistas cristãos – não poderia ser simploriamente identificado com a hermenêutica fundamentalista contemporânea em sua degenerescência na forma trumpapocalipse e outras vertentes *negacionistas*. No entanto, como indica Keller, tampouco podem ser negligenciados os elos entre esses fenômenos. Se, como bem indica Eric Voegelin, quando Santo Agostinho rejeitou “crenças literais no milênio” como “fábulas ridículas”, ele também ajudou a consolidar o Modelo de Igreja que se tornaria mediadora do Reino e da redenção, estabelecendo a “incerteza cristã”, esse modelo contribuiu para fechar o futuro em torno de um único rumo possível, um “sistema de cronologia unívoca”. Como expressou Voegelin:

O conceito agostiniano de igreja, sem alterações substanciais, permaneceu historicamente válido até o final da Idade Média. A esperança revolucionária numa Segunda Vinda, que transfiguraria a estrutura da história na terra, foi abandonada como “ridícula”. O verbo se tornara matéria em Cristo; a graça da redenção fora concedida ao homem; não haveria qualquer divinização da sociedade além da presença espiritual de Cristo em sua igreja. A Igreja, como representação historicamente concreta do destino

⁷⁸ No original: “Given the potent role of the apocalypse in the imprinting of the ‘Christian pattern’, Ricoeur’s attention to how that pattern reduces the ‘rich interplay of temporal qualities’ to a ‘univocally chronological schema’ strengthens the case for a counter-apocalyptic reading of the Apocalypse. Not that he would direct us to restore to the text a dubious innocence, but because its temporal diversity pulses with contested meanings: ‘Then memory and hope would be delivered from the visible narrative that hides which we may call, with Johann-Baptist Metz, the ‘dangerous memories’ and the challenging expectations that together constitute the unresolved dialectic of memory and hope’.” (Ricoeur, 1995, p. 237 *apud* Keller, 2005, p. 27)

espiritual, encontrava paralelo no Império Romano, como representação historicamente concreta da temporalidade humana. (Voegelin, 1979, p. 86)

Voltaremos ainda uma vez a esse texto, que expressa com tanta clareza a formulação ortodoxa. Aqui, o que desejo ressaltar não é a “desdivinização do mundo” e a base “cosmofóbica” (Santos 2018:44-51) (cujas consequências dramáticas teremos que trabalhar no capítulo 4), mas esse elemento de um futuro cuja redenção não inclui nada além do que está na “presença espiritual de Cristo em sua igreja”. A “incerteza” a que se refere Voegelin é, em verdade, uma certeza: “a Igreja como representação historicamente concreta do destino espiritual encontrava paralelo no Império Romano, como representação concreta da temporalidade humana”. Igreja e Império eram os garantidores da ordem e do futuro. A formulação fundamentalista busca justamente tais bases, esses fundamentos, que definem a priori um futuro de salvação que não precisa, não deve e não poderia salvar, como deseja Bruno Latour – e nós – “todo o terrestre”. Ele se dirige e se limita aos que são membros da Igreja, aos que serão arrebatados, aos eleitos.

Partimos, então, do reconhecimento de que o encerramento das alternativas de futuro – os diversos futuros possíveis confinados a um, pré-determinado, unívoco – é uma forma-limite que a hermenêutica apocalíptica pode adquirir quando se torna fundamentalismo religioso. Mas essa não é a única expressão de fechamento do futuro. Muitas outras formas de “fim da história” se apresentam hoje. Contribuir para pensar sobre esse longo percurso de distorções contra-apocalípticas, despertando as *memórias perigosas* de outros nexos, outras temporalidades e disputar no presente os sentidos de fechamento do futuro é o que nos faz voltar ao mundo em que emergiram os primeiros apocalipses. Esse mundo, imensamente distante de nós, pré-cristão, pré-bíblico, pré-canônico, é aquele em que os israelitas, dominados por diferentes impérios – e mesmo tendo passado pelo exílio babilônico –, não se reconheciam na “condição de carência de mundo” que Hannah Arendt identificou em um texto de 1947 como “caracterizando os judeus mais do que qualquer povo na era moderna” e que, segundo seus bem fundados temores, poderia “tornar-se a condição generalizada de nossos tempos” (Felman, 2007, p. 104). Ao fazer uma espécie de visita a esse mundo – tão outro em relação ao nosso – vamos tentar estabelecer um diálogo que tenha sentido para nós⁷⁹ – os que vivemos nos limites de uma civilização a que os primeiros

⁷⁹ “A verdade da memória reside também no que ela fundamenta e ilumina do passado histórico. Sempre nos voltamos ao passado a partir de um presente concreto e nossas perguntas, nosso interesse por conhecer e nossos marcos interpretativos vêm definidos a partir do nosso presente. O passado é sempre

visionários apocalípticos não poderiam ter acesso. E, no entanto, esse mundo outro é parte constitutiva da gramática escatológica contemporânea comum e vulgar, compartilhada.

3.2

Em busca da apocalíptica

O acesso ao mundo de textos apocalípticos – que, agora sabemos, começaram a ser escritos em torno ao século III antes da Era Comum – se torna extremamente difícil para nós, porque as imagens que chegaram até aqui estão cobertas por incalculáveis camadas de contra-imagens, por leituras e interpretações contra-apocalípticas. A imensa maioria dos textos, produzidos entre 167 antes da Era Comum e 325 da Era Comum, foi oficialmente censurada a partir do início da Cristandade, ou seja, da culminação do conflitivo processo histórico através do qual uma vertente do cristianismo foi transformada em religião oficial do Império Romano, consubstanciando uma ordem cosmopolítica inédita, de vinculação oficial entre o poder secular e um poder religioso monoteísta. A produção apocalíptica – marcadamente contestatária dessa nova ordem – foi, em sua imensa maioria, proscrita, tornada herética, condenada à destruição. As descobertas dos já mencionados Manuscritos do Mar Morto e da Biblioteca de Nag Hammadi representaram, por isto mesmo, uma revolução no acesso a uma grande quantidade de textos inéditos, em uma complicada e desafiante aproximação de um mundo que ficara enterrado por quase dois mil anos.

A partir das descobertas desses documentos, foram identificadas ao menos três grandes dificuldades conceituais para a compreensão do mundo apocalíptico, que precisaram ser superadas para que os textos pudessem produzir sentido, quando lidos a partir dos séculos XX e XXI: uma de natureza histórica, outra hermenêutica e a terceira relativa ao lugar (ou ausência de lugar) de Deus no nosso tempo do mundo.

parte de uma semântica atual, referida ao presente.” (Assmann, 2012, p. 99 e 100 *apud* Taub, 2021, p. 21)

Mencionarei cada uma delas brevemente antes de, como é nosso objetivo, apresentar os aspectos mais relevantes das descobertas recentes sobre a apocalíptica, no que se refere ao nosso tema de estudo: a relação entre Apocalipse e Antropoceno.

O trabalho contemporâneo com os textos leva em conta que os apocalipses foram escritos com imagens polissêmicas e multivalentes, em uma gramática mítica e mística, linguagem poética e de misturas com muitos outros textos que circulavam nos ambientes diaspóricos por onde os grupos judaicos transitavam. Os apocalipses contestavam não apenas a dimensão política dos Impérios greco-romanos sob os quais foram produzidos, mas suas bases epistemológicas, teológicas e cosmológicas. E, exatamente por isto, foram muitas vezes enterrados pelas autoridades canônicas em “criptas” obscuras, literal e semanticamente próximas daquela em que, segundo Jan Assmann, o monoteísmo enterrou o cosmoteísmo/politeísmo no início dos tempos da “Civilização” (Assmann 2021, p. 189). Como vimos brevemente, segundo ele, a consolidação das religiões secundárias, as religiões monoteístas ou contrarreligiões, orientadas pela distinção mosaica, que legitimou a separação entre religiões e deuses falsos e verdadeiros, foi “uma guinada [que] determinou o mundo em que vivemos de modo mais decisivo do que todas as alterações políticas” (Assman, 2021, p. 7). A consolidação do monoteísmo se deu em um longo e complexo processo de enfrentamento ao cosmoteísmo, também chamado paganismo, ou seja, às religiões primárias”. Peço licença para citar um trecho longo de sua clara argumentação:

A experiência da religião secundária não se esgota ao demarcar negativamente a “falsa consciência” do paganismo. Essa experiência torna-se mais complexa ao absorver formas e acervos decisivos da religião primária, no curso de uma *refundição sincrética* (...) A origem “pagã” desses elementos vitais, porém, *deve ser esquecida e ocultada*. Por isso, podemos dizer que as religiões secundárias, ou contrarreligiões, desenvolvem uma nova forma de inconsciente, enriquecendo-se com os acervos da experiência da religião e da prática religiosa primária, cuja semântica precisam reinterpretar e a cujas formas devem atribuir uma nova função para mantê-las vivas no novo contexto. No conjunto da religião secundária, *esses acervos formam uma espécie de “cripta” que não é mais iluminada pela luz da semântica religiosa consciente*, mas de cujas *profundezas podem emergir impulsos primordiais que transmitem seu encanto as pessoas* (grifos meus). (2021, p. 189 e 190)

Assim, embora para Assmann – cuja argumentação foi retomada por Bruno Latour na Sexta Conferência que estamos estudando, como vimos – a distinção mosaica seja o traço determinante das religiões secundárias, monoteístas, o que as transformou em contrarreligiões, o movimento de ocultação de seu fundo “pagão”, “cosmoteísta”, é essencial. Efetivamente é *contra* a dimensão cosmoteísta que elas se afirmam. Assmann identifica que a grande diferença, o ponto de ruptura, não é crença

em um deus ou vários deuses, mas sim o horror ao “cosmoteísmo”, a indistinção entre Deus e o Cosmos:

O mundo de deuses articula-se como uma *teologia cósmica, política e mítica*, passível de expressar-se como linguagem por meio de um discurso sobre o cosmo, sobre a ordem civil e sobre os destinos míticos. O *monoteísmo volta-se contra esta teologia*. Certamente tem a ver com a multiplicidade mas ela não é decisiva e sim a *indistinção entre Deus e o mundo* (...). O divino está inscrito nas três dimensões, a da natureza, a do Estado e a do mito. *Politeísmo é cosmoteísmo*. O divino não pode ser separado do mundo. Já o *monoteísmo trata exatamente desta separação* (grifos meus). (Assmann, 2021, p. 72)

Como bem identificou Antonio Bispo: “esse povo eurocristão monoteísta se sente desesperado por uma doença que eu chamo *cosmofobia*. O medo do cosmos, o medo de deus (grifos meus)” (Santos, 2018, p. 44-51). Efetivamente, como concordaria Assmann, do ponto de vista politeísta/cosmoteísta, a “revolução monoteísta” foi essencialmente ateia (Assmann, 2021, p. 122)⁸⁰. E foi o preço a pagar pelo que, segundo ele, Freud identificou como “progresso intelectual”, base da civilização moderna: a separação do “mundo sensorial”, esse estrato arcaico, que precisou ser superado e reprimido. Ao pagar o preço do monoteísmo, o Ocidente deixou soterrado um “*lado reprimido*” (Assmann, 2021, p. 202), seu lado obscuro ou seu lodo⁸¹ mais originário, perigoso e profundo: sua inescapável dimensão cosmoteísta. Ora, o que a apocalíptica revolve, a base da qual se nutre, é essencialmente essa mistura cosmológica entre mundos. Por isto, mesmo quando delimitada e contida em seu significado

⁸⁰ "O cosmoteísmo 'pagão', por sua vez, demoniza o monoteísmo exclusivo como ateísmo, pois essa religião exige a refutação e a perseguição dos outros deuses" (Assmann, 2021, p. 122).

⁸¹ Na versão em inglês do livro de Assmann, o "lado reprimido" está traduzindo como "dark side" (Assmann, 2015, p. 120). Como veremos, o Apocalipse tem diversos nexos com o Gênesis. Segundo o Livro do Gênesis, ao ser criada, a terra era “tohu bahu”, expressão muitas vezes traduzida como “vazia e sem forma” em Gen 1,2. Outra tradução possível seria “lodo profundo”. Nos mais de 160 comentários a esse versículo elaborados por diferentes talmudistas, debate-se o sentido e a natureza dessa matéria primeira. A explicação de Sforno é a seguinte: “este mesmo centro que foi criado naquela época era composto por uma mistura de matérias-primas, conhecida como *tohu*, e sua aparência externa original é o que é descrito como *bohu*. A razão é que toda a extensão de *tohu* era composta de uma aparência uniforme. Isso explicava que a primeira matéria-prima era algo inteiramente novo. É descrita como *tohu* para indicar que naquele momento era apenas algo que tinha potencial, o potencial ainda não se materializou, foi convertido em algo real. Quando lemos em Samuel I 12,21 *המה תהו בי*, o significado é que esses fenômenos não existiam na realidade, existiam apenas na imaginação de alguém. A aparência dessa matéria primordial é descrita como *bohu*, significando que como tal veio a existir de fato, em termos reais. Isaías 34,11 “pesos de vazio”. Isso descreve qualquer fenômeno que não mantém sua aparência por qualquer período de tempo. Ele muda constantemente, como um camaleão (grifos meus)” https://www.sefaria.org/Genesis.1.2?ven=The_Contemporary_Torah_Jewish_Publication_Society_2006&vhe=Miqra_according_to_the_Masorah&lang=bi&with=Sforno&lang2=en. Referência de Emmanul Taub ao site Sefaria (com pess). Trataremos da interpretação dessa matéria primeira na tradição hermenêutica católica no Capítulo 6, especialmente, a partir da proposta de Teologia da Profundidade, de Catherine Keller. Agradeço a José Márcio F. Fragoso as reflexões sobre o tema, em suas aulas de Mística Judaica (com. pess).

aparentemente mais unívoco, o de “fim de mundo”, preserva o perigo de deixar sair da cripta o lodo profundo e “transmitir seu encanto às pessoas” (Assmann, 2014, p. 110). Portanto, ao lidar com os textos apocalípticos devemos estar atentos ao fato de que nos moveremos em um “outro mundo”, tanto do ponto de vista cosmopolítico, quanto cosmológico.

3.2.1

Descoberta de textos e revelação de mundos: os desafios da historiografia

Uma das grandes dificuldades para o trabalho de análise e compreensão dos textos apocalípticos se refere ao fato de que, com a emergência da Cristandade, o mundo no qual a apocalíptica nasceu foi borrado da história oficial, da nova “história universal”. Até meados do século XX, o período chamado inter-testamentário, recebeu muito pouca atenção por parte dos historiadores. Portanto, a descoberta de Nag Hammadi foi, de fato, a descoberta de um mundo. Um mundo complexo, intenso, resistente.

Os documentos que compõem a Biblioteca de Nag Hammadi⁸² foram encontrados no Alto Egito e os estudos mais recentes indicam que pertenciam a um dos Mosteiros católicos fundados por São Pacômio, parte do amplo movimento de “monges do deserto”. Provavelmente o material foi escondido pelos monges quando, em 367, Atanásio, então bispo de Alexandria, em cruzada anti-herética, ordenou que todos os textos não ortodoxos fossem destruídos (Pagels, 1989a; 1989b 2012; Fiorenza, 1985; Barrera, 2013; Collins, 1989 etc). O outro conjunto de textos, os Manuscritos do Mar Morto, estavam distribuídos em onze cavernas, com códices escritos em hebraico, aramaico e grego, datados de 250 antes da Era Comum até o século I. Pertenciam a uma comunidade que ali viveu por mais de dois séculos e que

⁸² Como chamou atenção José Márcio F. Fragoso, com. pess., um processo semelhante ocorreu com a recuperação das tabuinhas cuneiformes assírias e babilônicas, que permitiram decodificar línguas não faladas desde antes do Tempo Comum. Estas importantes descobertas arqueológicas, que implicam um enorme esforço de decodificação e tradução, permitem que povos antigos se apresentem “dizendo sua própria palavra” (Pagels & King, 2008). Ao serem escutados, os monumentos e documentos antes condenados ao mutismo (cf. Bottéro, 2011, p. 31-49) ampliam consideravelmente a possibilidade de conhecimento e reflexão contemporânea.

alguns autores identificam como sendo essênica⁸³ (Corriente e Piñero, 1984; Barrera, 2013; Collins, 1999; Armstrong 2006).

Essas descobertas crípticas revelaram a intensidade das divergências e disputas entre os israelitas antes e nos séculos seguintes à destruição do Segundo Templo, contexto no qual emergiu o chamado “movimento de Jesus”. Até então, tudo o que se sabia sobre as correntes derrotadas no processo de constituição da Cristandade – entre elas, os diversos grupos apocalípticos – havia sido relatado pelos ortodoxos. Como afirma Elaine Pagels (1989, p. xxxv/xxxvi):

Os 52 textos descobertos em Nag Hammadi oferecem apenas um vislumbre da complexidade do movimento cristão primitivo. Podemos ver que o que chamamos de Cristianismo – ou o que identificamos como tradição cristã – efetivamente representa apenas uma pequena seleção de fontes muito específicas, escolhidas entre uma infinidade de documentos. Quem fez a seleção e por que razão? Por que os demais escritos foram excluídos e banidos como “heréticos”? *O que os tornava tão perigosos?* Agora, temos a oportunidade de conhecer mais sobre as heresias cristãs primitivas e, pela primeira vez, *os heréticos podem falar por si mesmos*. (...) Os debates religiosos [envolvidos nestes textos] remetem a questões relativas à natureza de Deus e de Cristo, *com consequências sociais e políticas cruciais para o desenvolvimento do Cristianismo como instituição religiosa* (grifos meus).

É como parte do ambiente de intensas disputas internas ao “judaísmo” e deste com os impérios aos quais a Palestina esteve subordinada que surge a apocalíptica. Um período que, para a história canônica, foi tornado irrelevante e praticamente desconsiderado pelos estudiosos cristãos da Bíblia. Como explica James VanderKam:

Vários estudiosos tentaram mapear as principais correntes de tradição e pensamento presentes nos textos do Segundo Templo, identificando sua relação com grupos particulares. Mas, até o início do período moderno, especialmente no mundo protestante, *era possível prescindir deste esforço* porque o longo período de 400 anos de silêncio entre Malaquias e João Batista era considerado desimportante. [Este teria sido, segundo a leitura clássica], o “*período de silêncio*” dos profetas. (VanderKam, 2007, p. 1)

⁸³A identificação do grupo que viveu nessas cavernas é ainda bastante controversa. Alguns autores os caracterizam como “Essênios”, seguidores de uma seita que disputava e divergia da vida religiosa e política proposta e conduzida pela classe dirigente de Israel, a partir do Templo de Jerusalém: “negavam o Templo de Jerusalém por considerá-lo corrupto” (Boyarín, 2006, p. 19). Mas essa definição está longe de ser consensual. Assim, escreve G. Boccaccini, formulador da “Hipótese Enoque-Essênica”, e um dos coordenadores do “Seminário Enoque”, que se reuniu pela primeira vez em 2000: “Não há acordo entre os estudiosos sobre esta complexa questão (...). Não há acordo entre nós sobre quais seriam as relações entre Enoquitas, Essênios urbanos e Qumranitas, não temos nem mesmo um termo em comum para o fenômeno. (...) [Concordamos] que havia um grupo de Enoque cuja origem antecede a revolta macabeia e que desempenhou um papel chave na origem tanto dos Essênios quanto dos grupos Qumranitas, sem que se perdessem as identidades distintas de ambos” (Boccacini, 2007, p. 327).

Portanto, tomar a sério a densidade social, cultural e política, bem como a “fluidez religiosa” (Boyarin, 2006, p. 32) desses quase cinco séculos, reconhecendo nesse longo período uma espessura filosoficamente relevante, é parte do processo de abertura da cripta subterrânea, na qual a Cristandade achatou as diferenças após a conversão dos “católicos” ao Império, fechando possíveis outros mundos, propostos por apocalípticos, gnósticos e divergentes de vários matizes e, ao mesmo tempo, dando passagem ao monoteísmo eurocristão, cosmofóbico.

Como afirma Daniel Boyarin em *Evangelhos Judaicos*, livro importante para a compreensão desse complexo processo, até o século IV a distinção e ruptura entre “judaísmo” e “cristianismo” não estava finalizada. Mais ainda, a ideia de “religião” como “conjunto de crenças estabelecidas com limites claramente definidos” (Boyarin, 2008, p. 22) é muito mais recente do que em geral se supõe. Embora, em torno do século III, os cristãos já se reconhecessem coletivamente por esse nome, até os séculos XVIII e XIX o “vocábulo que designava o ‘judaísmo’ como a religião dos judeus era utilizado apenas por não judeus” (Boyarin, 2006, p. 18). A terminologia comum na Antiguidade era “israelita”⁸⁴, o povo de Israel, cuja vida social, religiosa, econômica e política era conduzida a partir do Segundo Templo.

O Templo, portanto, atuava como “princípio organizador para todo o povo, transcendendo desacordos e diversidades” (Boyarin, 2006, p. 19): fariseus, saduceus, zelotas, essênios. Diferenças políticas, rituais, teológicas, mas não demarcações de pertencimento ou exclusão. Segundo Boyarin, os “signos verificáveis” de distinção religiosa só passaram a significar clivagens excludentes quando “quem os impôs passou a contar com um exército” (Boyarin, 2006, p. 23). E, exatamente por isto, as distinções entre judeus e não-judeus ou entre cristãos e não-cristãos, bem como a determinação distintiva de ortodoxos e heréticos, só pode prosperar no âmbito do Império Romano Cristão (Boyarin, 2006, p. 25). O tremendo impacto da destruição do Segundo Templo, que desconstituiu o chão a partir do qual se organizava o povo de Israel, é, em geral, invisibilizado, minimizado, insignificado nas narrativas hegemônicas da “História

⁸⁴ “Não se pode falar de *judeu*, ou *judaísmo*, antes da época persa, ou da época helenista, porque é somente por volta do século IV que se estabeleceu um sistema religioso que se assemelha ao que hoje designamos pelo nome judaísmo. Deve-se, portanto, evitar aplicar 'judeu' ou 'judaísmo' aos períodos anteriores, para os quais convém utilizar termos como 'israelita' ou 'judaíta'.” (Römer, 2019, p. 19). Leve-se em conta que, no período do movimento de Jesus, como afirma Boyarin: “todos – tanto os que aceitavam Jesus quanto os que não o aceitavam – eram judeus (*ou israelitas, segundo a terminologia antiga*). Na realidade, não havia judaísmo e tampouco uma cristandade. De fato, a ideia de 'religião', quer dizer, de uma quantidade de religiões às quais se pode ou não pertencer, não fazia parte da cena e não faria ainda por séculos (grifos meus)” (Boyarin, 2016, p. 18).

Universal”, que começaria alguns séculos depois, com a Cristandade e a derrota de todas as multiplicidades desviantes, todos os insurgentes, que a precederam⁸⁵.

Segundo Boyarin, apenas “no ano 381, depois de meio século de negociações, se deu o último passo para eliminar as diferenças. No ano de 318, o Imperador Constantino convocou os bispos de todo o mundo cristão para o Concílio Ecumênico de Niceia (...), com o fim de esclarecer todas as questões e restaurar a paz entre as comunidades cristãs, após muitos desacordos, conflitos e rancores entre elas” (Boyarin, 2006, p. 26). Aí teve início o longo e dramático processo de “desjudaização do cristianismo” (Boyarin, 2006, p. 13):

Este processo teve como efeito histórico secundário o de *colocar o poder do Império Romano e de suas autoridades eclesiásticas a serviço* de que existisse, também, um judaísmo “ortodoxo”, completamente diferenciado. Quer dizer que, ao menos *do ponto de vista jurídico, foi apenas no século IV que o judaísmo e a cristandade se desenvolveram como religiões completamente separadas* (grifos meus). (...) Deste modo, Niceia criou o que hoje entendemos como cristianismo e, surpreendentemente, também o que entendemos por judaísmo. (Boyarin, 2006, p. 27)

A apocalíptica está marcada, portanto, por um contexto de mistura e indiferenciação do que, segundo os padrões definidos pela Modernidade, entende-se por “religião” e pelos “signos verificáveis”, que só a conversão de uma parte dos cristãos, auto-denominados “católicos”, à religião imperial poderia instituir como Lei. E ela nasce nessa zona de indistinção entre judaísmo e cristianismo, esse ambiente intenso, em que o Livro estava ainda sendo escrito; em que, segundo Emmanuel Taub, a errância da palavra que fala de Deus era ainda “errância das perguntas sem respostas” (Taub, 2021, p. 17):

Na letra está o começo, também a errância. Letra inicial, primeira palavra, a partir da qual a errância é experiência narrativa e ao mesmo tempo trânsito pela mundaneidade da vida (...). No entanto, ao final o Livro também é releitura, a errância in-finita. Se existe o que chamamos e conceituamos como “tempo”, e então, um “passado”, podemos reler-nos como lançados ao deserto da existência, que é errância e também solidão. (Taub, 2021, p. 16)

⁸⁵ “No ano de 66 iniciou-se a sublevação contra Roma. Os insurgentes judeus estavam em posição de ser otimistas: o Império Romano estava descontente com o governo de Nero e, portanto, debilitado; ademais, contavam com o respaldo dos judeus do Império pardo, o que resultou em uma especulação errônea. A princípio, os romanos não levaram a sério a sublevação: os distúrbios em Roma e a morte de Nero, no ano 68, retardaram as ações militares dos romanos, de modo que a resistência conseguiu prolongar-se por quatro anos. Somente Tito, que estava a cargo do poder supremo na Palestina no lugar de seu pai, Vespusiano, elevado à categoria de César em 69, pode conquistar Jerusalém. Em 9 de Ab do ano 70, as máquinas de ataque fizeram uma brecha na muralha do Templo; no dia seguinte se queimou o Templo e imediatamente a cidade estava nas mãos dos romanos” (Stemberg, 2011, p. 17 e 18).

Tendo em conta essa dinâmica, fica mais fácil compreender a apocalíptica simultaneamente como gênero literário, movimento (pré) político anti-imperial, cosmovisão que integra mitos de diferentes origens e escatologia baseada na abertura místico-espiritual para mundos outros.

Atualmente, em que pesem as diferenças, existe um relativo acordo entre os estudiosos quanto à identificação – mais ou menos delimitada – de “apocalipse” como gênero literário que se expressa tanto em textos canônicos judaicos e cristãos, quanto em uma quantidade significativa de livros apócrifos – textos que, tendo circulado amplamente entre as comunidades judaicas e judaico-cristãs, não foram integrados ao cânone bíblico quando este foi definido pelos judeus entre o final do século I e começo do século II da Era Comum⁸⁶ e pelos cristãos, em torno dos séculos III e IV⁸⁷. A identificação da apocalíptica como “visão de mundo” presente no judaísmo antigo também conta hoje com grande aceitação, embora os termos com os quais se a define como fenômeno distinguível de outras correntes teológicas sejam ainda disputados. Aliado a isto, vêm sendo cada vez mais estudados o que seriam os “movimentos apocalípticos”, plurais, diversos, diacrônicos e não geneticamente identificados, reconhecidos como “fenômenos sociológicos” (Collins, 1991, p. 12), que emergiram na Antiguidade Tardia. Todo esse conjunto⁸⁸ – que ainda não abarca

⁸⁶ “O uso do termo grego ‘cânone’ procede do campo neotestamentário. É característico de uma visão cristã da Bíblia e corresponde ademais a uma época muito tardia na história da formação do cânone neotestamentário, no século IV. A aplicação do termo ‘cânone’ à Bíblia hebréia resulta, portanto bastante inadequada” (Barrera, 2013, p. 161). Apesar dessa advertência, o próprio autor emprega a palavra também em relação à definição dos livros que integram a Bíblia hebraica. Segundo Barrera, “a história da formação da Bíblia [hebréia] e do cânone bíblico corre paralelamente à história do Templo e às instituições sacerdotais de Jerusalém” (idem, p. 169), durante um período de mais de seis séculos, em processos intensos, contraditórios e disputados. Tradicionalmente, se afirma que em Yabenh, depois da destruição do Segundo Templo, em torno do ano 90, havia sido fechado definitivamente o conjunto dos livros que entraram na Bíblia hebraica, bem como sua formulação literária final. “Assim, pois, se não se pode dizer que ao final do século I d.C. o cânone estivesse completamente fechado e sem discussão alguma, a corrente rabínica central considerava o cânone bíblico praticamente estabelecido. Um dos propósitos que moviam os rabinos era evitar que grupos judeus incorressem na tentação de atribuir valor sagrado aos primeiros escritos do NT que já circulavam então” (idem, p.181). Uma primeira versão dos Livros Sagrados, reconhecidos e lidos enquanto tais, já começara a ser consolidada na volta do Exílio da Babilônia, em torno do século VI AEC.

⁸⁷ “O cânone neotestamentário que se imporá (...) no Concílio de Calcedônia (451) é o mesmo que se encontra (...) na Carta de Páscoa de Atanásio no ano de 367, onde se oferece uma lista que coincide basicamente com as transmitidas deste então e até hoje” (Barrera, 2013, p. 263-267). A definição do NT correspondeu também à integração definitiva do AT à Bíblia católica, embora em uma ordem distinta da que se encontra na Bíblia hebraica. Em 1534, Lutero definiu a versão da Bíblia utilizada pela maior parte das Igrejas Protestantes, que tem para o AT a mesma organização do cânone judaico.

⁸⁸ Como referência, vale a indicação de P. Hanson de que a apocalíptica se desdobra em: a) um gênero de literatura bíblica; b) apocalíptica como escatologia; c) apocalíptica como universo simbólico (Blanco, 2013, p. 55) Mas é preciso observar que essa delimitação responde à reconhecida tendência dos acadêmicos de reduzir o caos à ordem e esquematizar as evidências históricas (...). Essa tendência, embora atraente, deve ser evitada, dado que a realidade histórica é sempre menos arrumada do que os acadêmicos gostariam” (Collins, 2006, p. 299), o que é evidentemente o caso da apocalíptica.

compreensivamente as múltiplas expressões da apocalíptica – pode ser mais bem compreendido em sua gênese histórica e formulação clássica, quando referido ao material produzido entre os séculos III antes da Era Comum e II da Era Comum. Pois, segundo um importante estudioso da apocalíptica judaica, “a clara distinção da visão de mundo apocalíptica decresceu com o tempo” (Collins, 1998, p. 17). Reconhecido esse período de 500 anos como o da produção clássica de apocalipses, o chamado “movimento de Jesus”, ou o “Jesus histórico” se situa justamente em meio à intensidade apocalíptica.

No começo do século XX, o teólogo protestante e Prêmio Nobel da Paz Albert Schweitzer, em um esforço de diferenciar o “Cristo da fé” do “Jesus histórico”, sugeriu vínculos determinantes entre Jesus, Paulo e o apocaliptismo, tomado não no sentido de gênero literário – naquele momento ainda não definido – mas como “conceito teológico” (Collins, 1991, p. 13; Schweitzer, 2006). A releitura e identificação do movimento de Jesus como apocalíptico é, como se pode imaginar, extremamente disputada e indica a intensidade da “metamorfose” pela qual passou o judaísmo (que inclui os judeus cristãos) no período que vai da destruição do Segundo Templo à consumação da Cristandade, aproximadamente três séculos depois.

A conexão positiva entre o cristianismo primitivo e a apocalíptica contrasta com a perspectiva claramente contra-apocalíptica que marcou a Cristandade e a versão hegemônica do cristianismo canônico, tanto quanto do judaísmo rabínico. Na medida em que a Cristandade se afirmou como projeto político-religioso imperial, ela construiu para si um passado conveniente. Não há nada de novo nessa dinâmica, tão comum a todo e qualquer império. Mas papiros desencavados depois de quase dois milênios permitiram perceber e pensar sobre a complexidade e a intensidade das disputas envolvidas nessa dinâmica e evitar a versão de autopromoção do império como a única legítima.

3.2.2

Saindo da cripta: novas hermenêuticas e novas definições

Em 1979, aconteceu o primeiro Seminário Internacional sobre Apocaliptismo, o *Colóquio Uppsala*, com resultados que ainda hoje são referências obrigatórias. Uma parte importante do material descoberto em Qumran já havia sido traduzida, ampliando definitivamente a base de textos pertencentes a um gênero de literatura bíblica específico: os apocalipses. Embora “os desacordos entre os estudiosos do apocalipse sejam maiores do que em qualquer outra área de estudos bíblicos” (Collins, 1991, p. 12), naquele momento havia concordância suficiente para delimitar um gênero literário específico, distinto de outros. A definição a que se chegou ao final do Encontro, apesar de suas reconhecidas fragilidades, continua válida. Assim, apocalipse foi definido como:

gênero de literatura revelatória, com uma estrutura narrativa na qual uma mensagem é entregue por um ser de outro mundo a um destinatário humano, revelando uma realidade transcendente que tem uma dimensão temporal, ao indicar um horizonte de salvação escatológica; e uma dimensão espacial, ao envolver um mundo sobrenatural. (Collins, 1979, p. 9)

Embora para muitos pesquisadores os textos tenham valor heurístico, atuando como portais para uma visão de mundo – uma leitura da história que articula “protologia e escatologia” (Sacchi, 2002, p. 77-85) e que não cabe em definições gerais –, admitir a identidade de gênero literário foi um passo importante para demarcar a existência de um fenômeno religioso específico, reconhecível e nominável, e, portanto, não negligenciável.

Os principais resultados do Colóquio foram publicados no mesmo ano, na Revista *Semea* 14, em que se distinguem dois grandes tipos de apocalipses: os “históricos”, como o Livro de Daniel, e os de “viagem celestial” ou “ascensão”, em geral associados aos livros de Enoque, embora haja muitos casos em que ambos estão combinados. Os debates, então, ocorreram em torno da possibilidade de identificação de um conteúdo comum para o gênero. Segundo Collins (1991, p. 16):

para sermos claros, o conteúdo comum a todos os apocalipses é bastante abstrato e geral. Os mistérios expostos envolvem antes de tudo a visão de que as questões humanas estão vinculadas e são diretamente influenciadas pelo mundo sobrenatural e pelas expectativas de julgamento escatológico. Os apocalipses podem conter informações sobre os segredos cosmológicos, instruções halágicas ou reflexões sapienciais importantes para a análise de cada texto em particular, *mas as coordenadas da visão de mundo estão definidas pela orientação do mundo sobrenatural e pelas expectativas escatológicas* (grifos meus).

Nessa primeira aproximação da diversidade e riqueza das imagens, propostas, perspectivas, mitos e símbolos presentes nos textos, percebe-se, por um lado, um fascínio e, por outro, certo estranhamento entre o mundo bíblico dos acadêmicos, mundo monoteísta eurocristão, e o universo apócrifo até então pouco conhecido, em que emergiu um tipo de literatura com a qual não se tinha intimidade. O trabalho realizado no Encontro tem relevância seminal: começava-se a compreender cada texto em seu contexto mais amplo, mais abrangente, como pluralidade não fragmentada, articulada a outros textos, ainda que com origens geográficas, linguísticas e históricas diversas. Não havia ali um amontoado de pergaminhos, mas um conjunto eclético de textos perigosos que, não por casualidade, foram escondidos juntos. A existência, em um mesmo conjunto de cavernas ou Mosteiro, de textos de origens tão distintas indica a base histórico-geográfica ampla de emergência do fenômeno apocalíptico, o que impede uma genealogia restrita ou circunscrita (Collins, 1989, p. 18); e, além disso, demonstra a vitalidade da produção textual e sua intensa circulação “no mundo do Mediterrâneo e do Oriente Próximo por um período de aproximadamente 500 anos” (Collins, 1989, p. 17).

As questões de “forma e conteúdo” dos textos estão referidas, segundo uma primeira tentativa de classificação realizada em Uppsalla, à natureza das relações estabelecidas entre os visionários humanos e seus companheiros de outro mundo; aos meios utilizados para a comunicação; à presença de viagem celeste ou de recebimento na Terra de mensageiros. São ainda relevantes os casos em que abundam as informações sobre os mundos celestes, suas temporalidades e cartografias, seus personagens e as relações entre eles. Os apocalipses contêm, em geral, cosmologias que compreendem o mundo natural em intensa e complexa vinculação com o mundo sobrenatural. Além disto, um bom número de apocalipses enfatiza a questão da “origem do Mal”, com propostas míticas distintas e, em alguns casos, divergentes da versão canônica. Segundo alguns autores, esse aspecto deveria ser acrescentado à definição do gênero como paradigmático (Sacchi, 1990). Finalmente, estão presentes as revelações sobre a História: a vida dos humanos, o sentido escatológico e cosmopolítico; as perspectivas de julgamento final, de salvação ou condenação e de justiça divina “vingativa”, definitiva.

O Seminário avançou na proposta de organização dessa diversidade em seis tipos⁸⁹, integrando e mantendo apocalipse como uma definição ampla e abrangente, como um gênero com diversas espécies. Essa foi uma opção com a qual nem todos estiveram de acordo (Collins, 1989, p. 15), mas permitiu que se começasse a pensar a multiplicidade como constitutiva da efervescência político-religiosa da vida israelita e judaico-cristã no mundo pré-cristandade, mundo pré-canônico. No entanto, naquele momento fundacional, os textos em si – embora muitos ainda não estudados profundamente – foram a materialidade que conduziu e delimitou o debate. Assim, por um “alerta de cautela”, os editores da Revista *Semeia* 14 reconheceram que “as *funções sociais e atitudes implícitas* dessa literatura apresentam *problemas altamente complexos* (grifos meus), que estão além do alcance do presente estudo” (*Semeia*, 1979, p. 11). Essa escolha contribuiu para que os novos estudos e as diferentes perspectivas hermenêuticas estivessem assentados em uma base textual comum. Esse não foi um processo fácil: exigiu de fato a emergência de novas perspectivas, não desmitologizantes, que pudessem acessar em maior profundidade o material agora disponível. Foi o que Elizabeth Fiorenza, teóloga feminista, identificou como uma “mudança de paradigma” (1985, p. 10). Novas hermenêuticas abriram espaços para outras abordagens, diálogos, conexões, chegando mais recentemente a suscitar, por exemplo, a articulação entre apocalíptica e crise climática, proposta por Catherine Keller como “prática ecopolítica” (Keller, 2021, p. xv).

A partir dessa delimitação, refletiremos a seguir sobre um dos aspectos centrais indicados pelas “coordenadas” apresentadas em Uppsalla como definidoras do gênero: a relação entre o natural e o sobrenatural ou entre “este mundo” e o “outro mundo”, que remete tanto ao sentido da relação entre imanência e transcendência, quanto às relações de poder cosmopolítico. Ao debater esse tema apocalíptico identificamos sua longa história na conformação da ordem de poder e dominação no Ocidente e na base da formulação do que Jan Assmann identifica como a “teologia política do poder” (Assmann, 2015, p. 25). Em seguida, finalizaremos o capítulo apresentando os resultados de estudos recentes sobre a formação dos primeiros apocalipses, o que nos ajudará a compreender de forma mais ampla o Apocalipse de João.

⁸⁹ “Então, temos, com efeito, seis tipos dentro de um gênero: Ia, b e c e IIa, b e c. A distribuição desses tipos é a seguinte: Ia. Apocalipse ‘histórico’ sem viagem a outro mundo (*otherworldly journey*); Ib. Apocalipse com escatologia cósmica e/ou política (que não tem nem uma revisão histórica nem uma viagem a outro mundo); Ic. Apocalipse apenas com escatologia pessoal (sem viagem a outro mundo); IIa. Apocalipse ‘histórico’ com viagem a outro mundo; IIb. Viagem a outro mundo com escatologia cósmica e/ou política; IIc. Viagem a outro mundo apenas com escatologia pessoal” (*Semeia*, 14, 1979, p. 14 e 15).

3.2.2.1

O “outro mundo” e a disputa pela relação cosmopolítica dos mundos

De acordo com os resultados de Uppsalla, como vimos, a apocalíptica se caracteriza por afirmar que “a vida humana é definida dentro de um contexto *moldado* pela *dimensão* de outro mundo, o mundo sobrenatural (grifos meus)” (Semeia, 1979, p. 10). Evidentemente, o reconhecimento do vínculo entre este e um outro mundo, espiritual, é constitutivo do pluriverso religioso, não sendo exclusivo da apocalíptica. O que torna esta uma coordenada especificamente apocalíptica é que, assentida a existência do mundo celestial – “moldador” da ordem histórica e natural –, os visionários entram em relação direta com ele. Aqui, o acesso ao outro mundo não está, como em outros gêneros bíblicos e na maior parte das experiências monoteístas, limitado pelo controle dos operadores burocrático-administrativos da hierarquia eclesial. Mais ainda, os textos apocalípticos relatam experiências vividas, corporificadas, de visita ao outro mundo ou de encontro pessoal com um ser espectral, um mediador não-humano de mensagens de revelação. Nos termos em que são formulados, essas não são, como desejou a hermenêutica canônica, expressões alegóricas, simbólicas ou “fábulas ridículas”, corrigidas em seu suposto excesso pelo controle normativo ortodoxo. O ponto comum entre os dois tipos em que se divide a apocalíptica, ou seja, apocalipses históricos ou de ascensão, se dá pela possibilidade de abertura e trânsito entre mundos. Essa relação permite o acesso a um tipo de conhecimento que diz respeito, por um lado, às realidades do mundo celeste e, por outro, a informações sobre os nexos de ordenação do mundo terrestre: diz respeito, portanto, à cosmologia bem como à cosmopolítica. Na Apocalíptica, a vinculação entre os mundos reconecta realidades que, na ordem monoteísta hegemônica, canônica, seriam separadas, distinguidas e distanciadas. O conhecimento gerado pelo acesso ao mundo celeste não se limita a uma dimensão intimista, privada, separada da ordem pública. Estamos operando em um registro que se distingue, portanto, do ambiente sociocosmológico que Bruno Latour identificou como o do “deus suprimido” dos Modernos. Mas também disjunto da ordem pré-moderna da Cristandade na qual, como vimos com Voegelin, o “conceito agostiniano de igreja” (1979, p. 87) gerou uma ordem do mundo onde o espelhamento entre poder espiritual e temporal se faz legitimamente apenas pela mediação da Igreja (e seu episcopado) e do Império (e seu

soberano)⁹⁰. Para os apocalípticos, habitando um mundo pré-cristão, o Império é inimigo, e portanto, sua verdade e os termos de sua ordenação do poder temporal tanto quanto do saber são contestáveis. Como afirma Anatheia Portier-Young (2016, p. 77):

O relevante nos apocalipses não é sua pretensão de que há um mundo escondido, invisível, distinto do mundo visível. *É sua revelação das estruturas ocultas de falso poder e a afirmação da existência de um poder invisível maior. É sua insistência de que esses poderes invisíveis influem no mundo material, visível de maneira dramática* (grifos meus). (...) A tese da literatura apocalíptica é que realidades ocultas configuram o visível inelutavelmente e, por isto, devem ser postas a descoberto: a revelação de coisas escondidas proporciona a base necessária para a ação. O discurso apocalíptico não se baseia em um falso dualismo entre consciência e conduta, mas no reconhecimento da interdependência entre crença e prática, mente e corpo, consciência e ação.

A apocalíptica, portanto, compartilha com a cultura judaica e com a cristã hegemônica no Ocidente até a Modernidade, bem como com a maioria dos povos que habitam outras coordenadas “religiosas” (Boyarín, 2016, p. 18), a admissão da existência no real de uma outra ordem que *afeta* a vida dos humanos tanto quanto a *ordenação* do cosmos: a ordem sobrenatural. Para o monoteísmo ortodoxo, o perigo da apocalíptica não está em disputar a existência de um mundo sobrenatural. O primeiro grande tema de ruptura da Apocalíptica é o do controle do acesso e do trânsito entre o mundo “natural” e o “sobrenatural”, da relação direta entre este mundo e o “outro mundo”. A questão da mediação é, portanto, um ponto fundamental para identificação da especificidade da apocalíptica e tem consequências para as relações de poder no Ocidente, uma vez que a Cristandade estabeleceu um novo “paradigma do vínculo entre o poder soberano mundano e o divino”. Como afirmou Voegelin (1979, p. 86), segundo a versão ortodoxa,

a sociedade cristã unificada articulava-se nas ordens temporal e espiritual. Em sua articulação temporal (...) valorizava a existência natural mediante a representação do destino espiritual através da Igreja. O quadro completa-se quando lembramos que a ideia de ordem temporal foi concretizada historicamente pelo Império Romano.

⁹⁰ A questão da relação entre o mundo natural e sobrenatural é essencial para todo o nosso estudo e, sob diferentes pontos de vista, seguirá sendo abordado até o capítulo 6, onde trataremos especificamente da proposta pós-teísta. Nesse momento, está em questão tanto as diferentes formas de compreensão da relação imanente-transcendente entre diferentes monoteísmos quanto a da diferença entre monoteísmo estrito e cosmoteísmo, nos termos a que nos referimos anteriormente a partir da definição de Assmann e que está em disputa na própria Bíblia hebraica.

Essa configuração – que limita à hierarquia da Igreja instituída e ao poder temporal do Império o controle do trânsito e da comunicação entre os mundos natural e sobrenatural – teve, no entanto, uma história anterior. Na tradição do que viria a ser o judaísmo, desde muito cedo, foi reconhecida a possibilidade de relação direta entre Deus e “seu” povo. Mais ainda, seu senhorio sobre a história e a possibilidade de que “escutasse o grito” de determinados seres humanos e, a partir da ordem sobrenatural, interviesse na ordem natural, foi parte da experiência dos israelitas. Segundo a história canônica, o sangue derramado por Caim (Gn 4,11); Sara, a mulher estéril de Abraão (Gn 18,13); Agar, a escrava desprezada de Abraão e o choro de seu filho (Gn 21,17), entre outros, foram acontecimentos capazes de comover deus, permitindo que a “voz” dos que sofrem uma situação injusta circulasse entre mundos. Esse trânsito da voz, que quebra a distância entre mundos, leva à intervenção de Deus. Da mesma forma, os anjos, criaturas celestiais, mediaram frequentes relações, sendo definidos justamente como mensageiros e intermediários interdimensionais. Além dessas relações descendentes – ou seja, nas quais seres do mundo celestial se dirigem a seres da terra –, há no Gênesis uma referência canônica à ascensão de Enoque, “arrebatoado por Deus” (Gn 5,25).

Coloca-se, portanto, a questão de compreender quando e como foi censurado esse trânsito e suturado pelas autoridades canônicas o intercâmbio direto intermundos. Quando Deus saiu desse mundo e se fechou definitivamente em sua mudez, em uma dimensão de acesso restrito? A resposta a essa questão é o que torna, como identificou Elaine Pangels ao examinar os documentos apocalípticos, esses textos “tão perigosos.”

Em um estudo recente sobre a *Invenção de Javé*, o reconhecido historiador Otto Römer afirma que “quando se analisa o desenvolvimento do discurso sobre como este se tornou o deus único, evidencia-se uma espécie de ‘invenção coletiva’, sempre em reação a contextos históricos e sociais específicos” (Römer, 2019, p. 15). Trata-se de um longo e turbulento processo de transcendentalização – de distanciamento – de um “deus que antes de tudo foi ligado à guerra e à tempestade (...), com origem em alguma parte do ‘Sul’ entre o Egito e o Negueb” (Römer, 2019, p. 15). O momento paradigmático da ruptura da relação direta entre-mundos foi o da criação do “pacto sináico” e da emergência da “tradição mosaica” a ele associado:

Segundo a narrativa bíblica, no Êxodo (19-24), Yhwh se torna Deus de Israel em seguida à sua revelação sobre o Monte Sinai e à conclusão de um contrato ou uma ‘aliança’ (...). *Ali o povo pede a Moisés que seja o mediador* entre Yhwh e Israel (grifos meus). (2019, p. 73)

Admitindo que “Moisés é uma figura da tradição da qual não existe nenhum traço histórico” (Römer, 2019, p. 57), o que se expressa nessa passagem do texto bíblico, texto canônico, é a versão do mito segundo o qual o povo, por vontade própria – e esse é um aspecto fundamental –, abriu mão da relação direta com Deus e escolheu Moisés como mediador exclusivo. No Sinai, portanto, segundo esse mitologema, se estabelece uma relação jurídica, de aliança, que vincula o deus único e verdadeiro a “seu povo” através de um intermediário legítimo. Moisés, um israelita de origem egípcia, será, a partir de então, o “mediador” por antonomásia. Assim, temos simultaneamente um pacto ou aliança e uma separação ou disjunção, com a transferência a um mediador, Moisés, do poder de relação direta com o mundo celeste, excluindo tanto outras mediações, quanto o acesso direto do povo a Deus. A mediação exclusiva, resultado da transferência de poder de um povo a uma pessoa, terá diversas consequências e longevidade na história do Ocidente. Por exemplo, ela servirá de base, na Modernidade, para a argumentação com que Hobbes justificará a criação do Leviatã: como uma transferência de poder semelhante à realizada pelo povo no Sinai. Associando os versículos do Êxodo acima citados aos de Samuel (1Sm 8), Hobbes afirmou que aí estaria “confirmado o direito dos soberanos (...), que contém o poder mais absoluto que um homem pode transferir a outro.”

Associada a essa primeira dimensão, no Sinai se instaura o que Assmann definiu como distinção mosaica. Como já vimos, ele afirma, que “a religião secundária [monoteísta] surge quando, descoberta a dicotomia verdadeiro-falso, esta se introduz no âmbito religioso: só a partir desta distinção passa a ser possível erigir o edifício de uma religião secundária sobre as ruínas da religião primária, que é abandonada como ‘falsa’” (Assmann, 2015, p. 31). Com base nesse mitologema, no Sinai, não estava sendo definido apenas um deus como o verdadeiro, em oposição a outros que seriam, a partir de então, considerados falsos: estava sendo estabelecida a um só tempo o critério para a distinção mosaica entre deuses falsos e verdadeiros e a blindagem do trânsito entre os mundos terreno e celeste, com a definição de um mediador único.

Voltaremos, no capítulo 5, a esse processo intrincado que, na conformação da Cristandade, serviu de base para a “teologia política do poder” de Orígenes e Eusébio, associando a “monarquia divina” ao Império Romano (Assmann, 2015, p. 30). Os desdobramentos dessa marca de origem se estenderam tanto à crítica que no

Iluminismo se fez à associação entre poder divino e controle imperial⁹¹, quanto às formulações de Carl Schmitt e aos termos dos debates sobre a secularização, desenvolvidos no século XX. De momento, o fundamental é registrar que questionar a mediação exclusiva com o mundo divino será parte constitutiva da apocalíptica e uma de suas grandes ousadias. Parte da importante tradição apocalíptica, baseada no Livro de Enoque, elaborada a partir do século III antes da Era Comum, tanto quanto no Livro de Daniel, estarão não necessariamente em oposição, mas certamente em dissensão com a tradição canônica (Poertier-Young, 2016, p. 413) que se sustenta na mediação exclusiva de Moisés. Portanto, para compreender a radicalidade dos apocalípticos e por que precisaram ser destruídos, é essencial ter em conta os poderes aos quais ousaram se opor. Esses poderes sustentaram a ordem do mundo Ocidental: a ordem macro-política terrena, que supôs um restritivo controle “sacro-jurídico do Invisível”, sustentado miticamente na aliança sinaica e na interpretação da transferência voluntária de poder do “povo” a um mediador que se tornará soberano. Uma relação de transferência que, na Cristandade, foi de espelhamento recursivo: a Igreja Romana sacralizou o exercício do poder e domínio terreno exclusivo do Império quando, simultaneamente, teve reconhecido pelo Império o monopólio da mediação ortodoxa e canônica com a ordem espiritual.

Vejamos então as bases de onde emergiram – muito antes dessa apropriação das tradições judaicas pelo cristianismo – as críticas mais radicais e profundas, de dentro do mundo judaico, aos caminhos que permitiriam a aliança com o Império.

3.3 No tempo em que o Império era o inimigo

⁹¹ Como afirmou Assman, "no contexto da Ilustração radical, o conceito de 'teologia política' passa a constituir uma blasfêmia. (...) Se Deus e os governantes unem forças para reprimir os homens, se fará ouvir a consigna da libertação: ni dieu, ni maître ('nem deus, nem senhor') (...) como afirmava o teórico anarquista Mijaíl Bakunin" (Assmann, 2015, p. 17).

Em uma pesquisa considerada das mais completas sobre a “função social dos escritos apocalípticos”⁹², publicada em 2011 no livro *Apocalypse contra o Império*, Anthea Young-Portier

mergulhou no estudo do Império Selêucida [e demonstrou] que o terror de Estado naquele período não era de nenhum modo exclusivo. Trata-se de um fenômeno que se repete no presente. Igualmente, as estratégias de resistência a que se refere são vigentes ainda hoje no mundo moderno. (Collins in Portier-Young, 2016, p. 10)

Os vínculos entre as diferentes dimensões dos apocalipses e os desafios no e do Antropoceno vêm ficando mais claros à medida que os Documentos do Mar Morto vêm sendo examinados com hermenêuticas próprias, capazes de revelar aspectos que a análise crítica desvalorizava, desqualificava ou encobria. A leitura proposta por Portier-Young opera uma espécie de descolamento das múltiplas camadas que foram confundidas, superpostas, suprimidas ou negadas pela distorção e expropriação das palavras e das práticas dos vários grupos apocalípticos que resistiram aos poderes imperiais na Palestina por aproximadamente 500 anos. Ainda hoje, mesmo sob os escombros dos impérios, muitas vezes é com referência à hermenêutica ortodoxa que se formulam ou simplesmente se naturalizam veredictos que desqualificam a apocalíptica. É como se a sombra da Cristandade seguisse negando a dignidade da memória aos que, ao resistir, foram derrotados; como se a capacidade de criar estratégias de pensamento e ação, de disputar cosmologias, de inventar epistemologias e mitologias de confronto e deslegitimação do império de nada tivesse valido; como se todos os que foram mortos pela atuação aterradora dos Impérios tivessem que “morrer de novo” (Benjamin, 1940, tese 6) no esquecimento, na invisibilização de suas propostas, na deturpação ou apropriação de suas formulações.

O trabalho de Portier-Young, junto a vários outros, contribui para não deixar a memória da resistência sem significado. Ela usa como referência autores que ampliaram os estudos sobre o Livro de Daniel e sobre a apocalíptica a partir das teorias da literatura de resistência e dos estudos pós-coloniais, seguindo, entre outras, as formulações de Franz Fanon, Edward Said e Smith-Christopher. As novas

⁹² Vale lembrar que, na publicação coordenada por John Collins com os resultados de Upsalla, um dos aspectos que justamente tinham ficado ausentes foram os estudos sobre o que ele chama “função social dos apocalipses” – que só começaram a se desenvolver posteriormente. No Prólogo do livro de Portier-Young, ele afirma que: “no último meio século houve um estudo intenso, ainda que esporádico, sobre a literatura apocalíptica judaica primitiva. Grande parte deste estudo foi de análise literária. Também fizemos avanços importantes nos estudos sociológicos. (...) Devemos admitir, no entanto, que os estudos da função social dos escritos apocalípticos ainda eram bastante limitados” (Collins in Portier-Young, 2016, p. 9).

hermenêuticas superam análises que “tendiam a passar por cima do poder sociopolítico [dos textos apocalípticos] como história de resistência à assimilação cultural e espiritual de uma minoria a um poder dominante” (Smith-Christopher 1996, p. 32 *apud* Portier-Young, 2016, p. 337). Os textos desenterrados depois de quase dois milênios são como mensagens de um passado que não cessa de crer que no futuro haverá – em algum momento – um “céu novo, uma terra nova” (Ap 21), uma realidade mundana mais “justa e pacífica” (Haraway, 2008, p. 3).

Portier-Young estuda o contexto de emergência dos primeiros três apocalipses históricos, no século II antes da Era Comum: o Livro de Daniel, canonizado por hebreus e cristãos, o *Apocalipse das Semanas* e o *Livro dos Sonhos*, apócrifos integrados à chamada “tradição de Enoque”. Antes destes, O *Livro dos Vigilantes*⁹³, primeiro livro considerado apocalíptico, já estava em circulação. Ele havia sido escrito aproximadamente um século antes. No entanto, por não ser considerado um apocalipse histórico, não foi abordado neste estudo. Como afirma a autora:

os primeiros apocalipses judaicos surgiram como literatura de resistência ao império. Este queria o poder de ordenar o mundo. Exercia o poder através da força, mas também pela propaganda e pela ideologia. Resistir à dominação imperial exigia não apenas afrontar os meios de coerção física, mas *também impugnar os postulados do Império*. Os primeiros apocalipses fizeram isto. (Portier-Young, 2016, p. 24)

Os três livros aliaram epistemologia e cosmologia. Formularam propostas de atuação em resistência a uma realidade definida pela autora como de opressão: “as ações de resistência tem sua origem na intenção de limitar, afrontar, negar ou transformar instituições hegemônicas, assim como sistemas, estratégias e atos de dominação” (Portier-Young, 2016, p. 40).

⁹³A história do Livro dos Vigilantes é talvez a mais paradigmática na trajetória de revelação/ocultação dos textos apocalípticos. Escrito em torno do século II antes da Era Comum, foi amplamente utilizado por judeus e judeus cristãos. No começo do século I não foi canonizado pelo judaísmo rabínico, mas seguiu sendo utilizado pelos Pais da Igreja. Tertuliano o incluiu entre os livros que considerava canônicos. Na definição final do cânone cristão, foi tornado apócrifo. Foi proscrito da Europa até que, em torno do século XVI, começaram a circular rumores de que na Igreja da Abissínia uma cópia havia sido mantida e canonizada. No século XVIII a primeira versão chegou à Europa. Junto aos Manuscritos do Mar Morto, foram encontradas cópias desse livro em diversas línguas (Reed, 2005). A análise elaborada por Annette Reed, no livro “*Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: the Reception of Enochic Literature*”, de 2005, contribui enormemente para compreender não apenas a dinâmica complexa de recepção dos apocalipses, mas também a de sua produção. Como textos coletivos, circulando em cópias manuscritas por todo o Mediterrâneo, são escritos ao longo de vários anos, e re-escritos em contextos e tempos distintos, somando camadas de re-interpretação ao material original. Funcionam, como diz Emmanuel Taub, como “palavra na errância”, que assume a forma final depois de percursos longos de elaboração compartilhada e coletiva. As diversas cópias do Livro dos Vigilantes encontradas entre os Manuscritos do Mar Morto ajudaram a compreender melhor essa dinâmica de escritura que também aconteceu com os livros bíblicos canônicos.

No século III antes da Era Comum, sob domínio do Império Selêucida, as disputas pelo controle territorial da Palestina foram intensificadas devido às divergências entre os herdeiros de Alexandre, o Grande, que dominara toda a região, formando um dos maiores Impérios da Antiguidade. Sob o governo de Antíoco IV, novas estratégias de subordinação foram testadas e praticadas, chegando a assumir a forma de “terror de Estado” (Portier-Young, 2016, p. 185). As práticas de dominação – que, tradicionalmente, haviam passado por exílios, desterritorialização e realocações totais ou parciais de povos – nesse momento assumiram um “caráter totalitário” (Portier-Young, 2016, p. 59). Deixaram de acomodar as diferentes crenças religiosas dos povos subordinados, que tinham permitido a emergência do que Jan Assmann identificou como estratégias religiosas de *tradução*, criando compatibilidade entre os diferentes panteões. Estavam sendo inventadas novas formas de controle:

os decretos reais *tinham em mira o corpo do crente*. Mediante práticas de circuncisão, sacrifício e outras formas de culto e pureza ritual; preceitos sabáticos e dietas, os antigos judeus proclamavam e plasmavam a soberania de Deus em todas as esferas da vida. Com a proibição destas práticas e a imposição de outras e com o castigo de tortura e morte aos que se mostravam rebeldes, Antioco IV tentou *negar a Deus nos corpos* dos judeus, para *afirmar sua própria soberania* (grifos meus). (Portier-Young, 2016, p. 59)

Portanto, nesse momento – e não por atos arbitrários de um rei “louco”⁹⁴, mas de acordo com antropológicas que respondiam às disputas inter-imperiais –, novas leis impediram formas tradicionais de relação religiosa com o corpo como espaço de afirmação identitária israelita (circuncisão, dietas, jejuns). Da mesma forma, o controle imperial reordenava o tempo. Novos calendários oficiais impuseram atividades cívicas comuns para o conjunto da população subordinada, que negavam a possibilidade de cumprimento dos preceitos ligados à sacralidade do sábado, bem como outras marcas temporais litúrgicas, até aquele momento acomodadas no marco das condições de vassalagem que subordinavam os judeus ao império.

Diante das novas regras da dominação, os israelitas atuaram de distintas formas. Uma parte importante, incluindo “os sacerdotes do *establishment* jerusalemita, colaborou estreitamente com a administração imperial e extraiu ao menos parte de sua autoridade desta fonte” (Portier-Young, 2016, p. 55). Outros buscavam estratégias de diálogo e “helenização” que permitissem maior integração à sociedade greco-romana

⁹⁴ Muitas das versões tradicionais sobre esse período da história judaica fazem referência a Antíoco IV como um déspota, um “louco”. O que Portier-Young justamente deixa claro é que havia uma estratégia de dominação imperial orientando suas ações. As novas práticas de subordinação não se explicam como caprichos de um déspota enlouquecido.

dominante – por exemplo, apoiando a iniciativa de implantação de um ginásio grego para jovens em Jerusalém. Os escritos apocalípticos emergiram como expressão de perspectivas dissonantes em relação a tais formas hegemônicas de acomodação ou convivência com o Império.

Seguindo a tradição de profetas anteriores, os textos apocalípticos foram, em sua maioria, produzidos por coletivos e não por autores individuais. Como era comum na Antiguidade, esses grupos ou coletivos buscavam legitimidade para seus livros atribuindo identidades autorais a personagens reconhecidos da história religiosa de Israel. Assim, Daniel, Enoque ou Esdras (tanto quanto Abraão, Jacó e outros) aparecem como autores de livros apocalípticos ainda que não tenham sido seus autores no sentido que hoje atribuímos ao termo⁹⁵. Os textos foram elaborados em etapas, com camadas re-escritas a partir de re-interpretações das formulações anteriores, antes de chegarem a uma forma final. Recolhiam passagens de livros dos profetas de Israel e de narrativas de povos vizinhos. No caso do Livro de Daniel, a autoria deve ser atribuída a um grupo de “mestres sábios” (Dn 11,32-35) que, segundo Portier Young, estavam ligados ao Templo de Jerusalém, sendo dissidentes em relação às posturas dominantes entre os sacerdotes. Assim, podemos falar de um conjunto de escritores, embora o texto seja construído a partir da relação pessoal de “Daniel” com um “anjo revelador”.

Como dizíamos, os primeiros apocalipses criaram contra-discursos para disputar diferentes níveis das novas e minuciosas técnicas de dominação. Para isto, empregaram estratégias discursivas “respondendo mito com mito: (...) revelando uma cosmologia alternativa mediante a narrativa de uma viagem celeste”. (Portier-Young, 2016, p. 42). Como já havia ensinado o Profeta Ezequiel (século VI), olhar a terra a partir do céu permitiu aos visionários estabelecer uma disputa ontológica e não apenas de narrativa, afirmando outra realidade frente ao que o império definia como real: outro espaço, outro tempo, outra perspectiva.

[permitiu] enxergar a história como meio para revelar as contingências das realidades presentes, criando uma sintaxe das visões apocalípticas que desestabilizasse a lógica e a coerência da realidade social que alguns acreditavam definitiva. (...) A linguagem apocalíptica que nasceu aqui estava pronta para produzir uma *perspectiva radicalmente modificada da realidade* (grifos meus). (Portier-Young, 2016, p. 43)

⁹⁵ Leve-se em consideração que o próprio Pentateuco tem sua redação atribuída a Moisés, ainda que a morte de Moisés seja relatada no final do livro. A busca de legitimidade do conteúdo pela atribuição de autoria a um personagem com poder "autoritativo" era, portanto, uma prática comum nos livros sagrados e não uma excepcionalidade apocalíptica. Embora o uso de pseudônimos seja uma das características identificadas por muitos estudiosos como característica do gênero.

No Livro de Daniel, tendo a experiência de Ezequiel como fonte inspiradora, novas relações míticas e místicas produziram uma mensagem que foi além das “verdades e leis” anunciadas pelos sacerdotes do Templo tanto quanto das formulações imperiais. Seu acesso a revelações celestiais permitiu disputar o sentido do real, bem como a geografia elaborada e imposta pelo Império. Alexandre Magno tinha iniciado a prática de cartografar os territórios dominados, estabelecendo os limites da *orbi*, mas o cosmos que Daniel apresenta supera o de qualquer Império. Seu tempo histórico alargado insere os estágios contemporâneos de dominação em uma linha do tempo que parte do deus criador e chega a um horizonte escatológico redentor, sob o governo do mesmo deus. Assim, todo poder imperial terreno foi apresentado como contingente e transitório, podendo, portanto, ser enfrentado e derrotado. Trata-se de uma nova e elaborada forma de produção de textos a um só tempo religiosos, cosmológicos e cosmopolíticos, que disputaram, com o maior dos impérios, a esfera legítima de produção e acesso ao conhecimento definido como verdadeiro e de delimitação do real: do cosmos, da história e do futuro.

Entre os apocalípticos, nesse momento inicial, “inventar uma tradição foi um ato de resistência e fé” (Portier-Young, 2016, p. 329). Partindo dos textos sagrados já comuns aos israelitas⁹⁶, começaram a desdobrar as narrativas e construir novas referências que permitissem acesso a verdades mais complexas, completas e profundas. “Com a linguagem da Torá de Israel elaboraram a linguagem apocalíptica” (Portier-Young, 2016, p. 342). O Livro de Daniel foi, nesse sentido, um referencial fundante: “nenhum livro da Bíblia hebréia se ocupa tão claramente do projeto imperial e se opõe a ele de maneira tão manifesta quanto Daniel.” (Portier-Young 2016, p. 336). Os escritores de Daniel conheciam amplamente a política internacional de seu tempo e, “tomando posição nas margens (...) em relação ao centro de poder imperial” (Portier-Young, 2016, p. 346), criaram novas perspectivas cosmopolíticas. Re-interpretaram sonhos, tradições, ditos de sabedoria.

As figuras angélicas que falaram com Daniel proporcionaram os recursos para os discursos de resistência. (...) Os espaços visíveis e invisíveis da terra e do céu formam

⁹⁶ Muitos textos apocalípticos se associaram aos livros proféticos – que os antecederam e já circulavam amplamente – e se dispuseram a ir além destes em sua formulação. Vale lembrar que o último dos profetas de Israel, Malaquias, morreu em torno de 430 antes da Era Comum. Na Bíblia judaica, a Tanak, o Livro de Daniel não foi incluído como livro profético, tal como na Bíblia católica, mas faz parte dos chamados Escritos.

duas realidades que se influenciam mutuamente: (...) os mestres sábios [terrenos] obtêm força de seus homólogos celestiais. (Portier-Young, 2016, p. 351)

A proposta apresentada no Livro de Daniel ganhou, assim, a forma que a autora classifica como “resistência ativa não violenta”. Uma atitude de resistência legitimada também no Livro dos Macabeus e retomada pelos seguidores apocalípticos do movimento de Jesus: a “entrega martirial dos corpos” como forma de ação política radical. “Com a livre entrega de seus corpos ao fogo e à espada, e infundindo força a outros, [os mestres sábios] repudiaram o poder de Antíoco de dominar e coagir o povo da Judéia” (Portier-Young, 2016, p. 351). A intensidade da resistência martirial, portanto, deve ser entendida no quadro de uma opressão que, por meio do controle imperial das dietas e das incisões corporais, negou aos israelitas até o limite de seus corpos a possibilidade de afirmação identitária. Ela não se identifica de nenhum modo com práticas religiosas ascéticas de autopunição. Trata-se de uma ação política, pública.

Os escritores de Daniel afirmaram que os “justos” deveriam resistir às ordens opressoras com jejuns, orações e, no limite, com o martírio. Mas o que sustentava a resistência no tempo presente era o horizonte escatológico, o futuro antecipado pela revelação a que Daniel teve acesso no céu: a mensagem de que, ao final, ou no “tempo certo”, Deus mesmo faria justiça, restaurando a ordem cósmica, redimindo os justos de sua morte e condenando os “poderosos deste mundo” ao castigo eterno. O final supõe, portanto, julgamento, condenação ou salvação. Em quase todos os textos apocalípticos – tanto quanto em muitos dos profetas de Israel –, a redenção tem sentido cósmico e universal. Esse aspecto foi retomado pela teóloga feminista Catherine Keller em alguns de seus trabalhos mais recentes para formular a perspectiva de um “apocalipse ecológico” (Keller, 2021, p. 9), que recupere o sentido profundo e contemporâneo das formulações apocalípticas originárias, tanto canônicas quanto apócrifas. A perspectiva da hermenêutica apocalíptica, atuando “a partir da margem”, emerge, assim, como “prática ecopolítica” (Keller, 2021, p. 9), que não se restringe ao mundo dos humanos mas é parte do enfrentamento anticapitalista, que inclui a luta por uma ordem mundial “justa e pacífica” (Haraway, 2008, p. 3). O anúncio feito pelo profeta Isaías ecoa nos apocalipses históricos. Afirmara ele: “Pois o céu será novo e a terra [será] nova! Então lobos e cordeiros pastarão juntos e um leão como um boi comerá palha (...). Não serão injustos nem praticarão ultrajes sobre o Meu monte santo” (Is 65,17.25).

Os escritores de Daniel “situaram seu contra-discurso revolucionário em uma tradição de vários séculos”, associando-se a uma figura lendária (Portier-Young, 2016, p. 413). Mas os outros dois livros estudados por Portier-Young vincularam sua produção a uma figura ainda mais antiga, Enoque, o justo, retrocedendo ao tempo anterior ao dos Impérios, aos Anjos Caídos, às Estrelas Desviantes, ao Dilúvio e à eleição de Israel, anterior, portanto, à tradição mosaica e à aliança no Sinai. Como os autores do Livro de Daniel, eles também utilizaram a tradição já disponível e o Livro dos Vigilantes, e inventaram novas formas de ver o mundo e atuar frente ao império. Nesses livros, o visionário Enoque foi ao céu e obteve revelações cosmológicas sobre o tempo e sobre o espaço celestes. Ao final, ele se tornou Metraton, o Anjo do Senhor, vestindo roupas angelicais e ocupando lugar de destaque na hierarquia celeste. Na apocalíptica, os limites e as fronteiras entre os mundos natural e sobrenatural, terrestre e celeste, temporal e espiritual têm porosidade diversa daquela da racionalidade moderna e as transitividades identitárias se afirmam como condição de novas alianças cosmopolíticas.

Elaborando uma cosmologia alternativa, com interpretação distinta da canônica, a tradição enoquita abordou temas bíblicos essenciais, entre os quais o da origem do Mal. Embora essa questão perene – teológica como filosófica – tenha diversos tratamentos nos textos bíblicos, os livros de Enoque apresentam uma teodiceia própria. Segundo uma das versões da revelação de Enoque, relatada no Livro dos Vigilantes, as “cabeças das estrelas se desviaram do curso que lhes tinham assignado (...) e não apareceram no tempo marcado”⁹⁷ (1En 80,6). O desvio no curso sideral deflagrou todos os males, erros, distorções e corrupções, rompendo a harmonia cósmica divina. “Segundo essa teodiceia, os homens são suscetíveis a receber a influência do mundo dos anjos e dos espíritos, do bem e do mal. Essa influência limita a liberdade humana e coloca desafios para ela, mas não a nega nem elimina a responsabilidade humana” (Sacchi, 2002, p. 424). Uma referência à versão enoquita também pode ser encontrada no Livro do Gênesis, onde uma pequena parte da história das “estrelas desviantes” e da saga dos “anjos caídos” é relatada⁹⁸. No entanto, o Livro

⁹⁷ Ou seja, as estrelas não cumpriram o caminho designado por Deus: não saíram para percorrer seu percurso no tempo por ele determinado, afetando, assim, o equilíbrio cósmico em todas as suas múltiplas dimensões. Esse desvio interferiu tanto na ordem dos astros quanto na história dos humanos. Quando Enoque foi ao céu, o Anjo apresentou a ele o abismo onde as “estrelas desviantes” estão à espera de seu julgamento. Essa teodiceia teve importante rebatimento e expressão também na mística judaica, especialmente na Cabala de Isaac Luria, escrita no século XIII.

⁹⁸ No texto canônico da Bíblia hebraica e do Novo Testamento a referência que vincula com o relato dos anjos caídos está no Gênesis: “Quando os homens começaram a multiplicar-se sobre a terra, e lhe

de Enoque apresenta versões alternativas – mais complexas e conflitivas – dos acontecimentos míticos e das interpretações possíveis (Reed, 2005). O mal não se explica pela traição de Eva ou pelo “pecado original”, cuja teologia foi desenvolvida por Santo Agostinho no século IV e marcou a concepção hegemônica no Ocidente. Na tradição de Enoque, os vínculos cosmológicos da humanidade se expandem e a origem do mal afeta, em comum, céus e terra, corpos humanos, angélicos e estelares. No entanto, esse acontecimento originário não compromete a essência da matéria e não gera nem alimenta binarismos ou dicotomias associando bem-mal à alma-corpo, espírito-matéria ou céu-terra. Como afirma Paolo Sacchi, “escatologia e protologia se unem (...). As coisas que ocorreram no começo dos tempos são a causa do que vivemos agora e, ao mesmo tempo, todas as coisas haverão de se retificar no final dos tempos” (Sacchi, 2002, p. 77-85). Assim, tanto no Livro dos Sonhos, quanto no Apocalipse das Semanas “se oferece uma visão mais universal da salvação, da restauração e da relação correta no cosmos” (Sacchi, 2002, p. 80 *apud* Portier-Young, 2017, p. 424). A escolha canônica de tornar apócrifo o Livro dos Vigilantes restringiu os intensos debates apocalípticos e teológicos sobre a origem do Mal e de suas consequências cosmológicas, como demonstrou também Annette Reed⁹⁹.

Por outro lado, os apocalipses – tanto os históricos, quanto os de ascensão – instituíram uma relação distinta com o *conhecimento*, divergente da maior parte das epistemologias que se afirmaram na Cristandade. No Livro dos Sonhos e no Apocalipse dos Animais, “abrir os olhos”, aprender a ver, a entender o sentido mais profundo do cosmos e da história são elementos essenciais para compreender e ampliar as possibilidades de ação no presente. Conhecer é condição para “poder gritar”, para disputar a subordinação tanto ao império, quanto à hierarquia do Templo, que construía formas disponíveis para as elites de associação subordinada à ordem imperial. Os apocalípticos, visionários, atuaram para que “muitos” – e não apenas os “sacerdotes” ou os controladores hierárquicos da passagem natural-sobrenatural –

nasceram filhas, os filhos de Deus viram que as filhas dos homens eram belas, e escolheram esposas entre elas. O Senhor então disse: 'Meu espírito não permanecerá para sempre no homem, porque todo ele é carne, e a duração de sua vida será só de cento e vinte anos.' Naquele tempo viviam gigantes na terra, como também daí por diante, quando os filhos de Deus se uniam às filhas dos homens e elas geravam filhos. Estes são os heróis tão afamados tempos antigos" (Gn 6, 1-4). Retomaremos esse tema no capítulo 4.

⁹⁹ Tendo como referência a versão canônica do Gênesis, que exclui a narrativa completa do mito, apresentada no Livro dos Vigilantes, a teologia do “pecado original” formulada por Santo Agostinho no século IV da Era Comum, referência cristã ortodoxa até o presente, teve influência basilar para a conformação da cosmologia do Ocidente. Lutero, que era monge agostiniano, reforçou e aprofundou em muitos aspectos essa perspectiva teológica. Voltaremos a esse tema central nos capítulos 5 e 6.

pudessem “abrir os olhos”, passando por transformações que, no caso do Livro dos Sonhos e do Apocalipse dos Animais, supunha uma metamorfose corporal, intelectual e de pertença. Passar de “ovelhas a cordeiros”:

O opúsculo enoquita que conhecemos como Livro dos Sonhos (1En 83-90) se opõe à hegemonia imperial chamando o povo da Judéia a abrir os olhos e os ouvidos. Devem ver e ouvir a lei de Deus (...) assim como a ordem da criação escrita nas estrelas. Devem ver o passado e o futuro (...). O Apocalipse dos Animais chama seu público ao testemunho profético e à rebelião armada. (...) E distingue um grupo de cordeiros: ‘E eis aqui que daquelas ovelhas brancas nasceram cordeiros que começaram a abrir os olhos, a ver e a gritar para as ovelhas’ (1En 90,6). (Portier-Young, 2017, p. 504 e 529)

As questões epistemológicas apocalípticas, que são portanto também questões políticas, envolvem não apenas a definição de critérios de distinção entre conhecimentos lícitos e ilícitos, mas também as relações entre seres espectrais, cósmicos e humanos na transmissão ou revelação de saberes que sustentam o que podemos considerar uma verdadeira "diplomacia cósmica": relações de aliança ou disputa envolvendo seres de distintas dimensões. Esses temas ocupam lugar de destaque nos debates contemporâneos sobre o Livro dos Vigilantes e sobre o Livro dos Sonhos¹⁰⁰. Estão referidas, também, à questão da capacidade de "leitura do sinal dos tempos" como elemento indispensável para orientar a ação política. A chegada ao tempo histórico de renovação, de “novo céu e nova terra”, implicava, para muitos apocalipses, o estudo da datação e periodização do percurso espaço-temporal dos povos em conflito e disputa. Em Daniel, como no Apocalipse das Semanas, essa periodização ajudava a indicar que o tempo do império seria finito, mas o “tempo de Deus”, infinito. A periodização e a previsibilidade fortaleceram a capacidade de resistência política e a definição de diversas estratégias de enfrentamento aos opressores. Daniel revelou que ao “quarto animal” foi dado um tempo no qual “oprimirá os santos do Altíssimo” (Dn 7,25) por “até um tempo e de tempos até metade de um tempo.” (Dn 7,25). No Apocalipse de João, seguindo Daniel, esse aspecto será retomado com a visão da “mulher vestida de sol” (Ap 12,1), alimentada no deserto por “tempo e tempos e meio tempo” (Ap 12,14). Os sentidos desses "tempos" e as possibilidades de “periodização” da história inspiraram muitos grupos apocalípticos em suas propostas e iniciativas anti-imperiais. Como vimos, na instauração da Cristandade, Santo Agostinho teve papel essencial em reter qualquer

¹⁰⁰ Retornaremos a esse tema fundamental no próximo capítulo, examinando também seu impacto na história da recepção dos apocalipses no início da Cristandade.

estudo, análise ou tentativa de “adivinhar” o futuro com base nas leituras dos apocalípticos, então classificadas como “fábulas mentirosas”. A transformação das leituras místico-políticas do tempo apocalíptico, tempo para a atuação nas realidades terrestres e celestes, em práticas esotéricas de “adivinhação” ou, ainda pior, em “predestinação” ou “pré-determinação”, tal como operam as inúmeras hermenêuticas fundamentalistas, é parte do drama da história A/apocalíptica que estamos estudando.

Como os estudos recentes demonstram, o judaísmo do Segundo Templo admitia que grupos com identidades próprias e muitas vezes divergentes compartilhassem “o sentimento de pertencimento a uma mesma comunidade religiosa” (VanderKam, 2007, p. 20). Essa percepção mais complexa permite superar compreensões que situavam os escritores apocalípticos como “ligados a setores humildes e marginalizados da sociedade, pertencentes a pequenos grupos reunidos em segredo (...)”. Atualmente, são identificados como “imersos em um ambiente multicultural e impregnado das tradições religiosas de Israel” (Portier Young, 2016, p. 454), com atuação pública e aberta. Não eram grupos esotéricos, de sabedoria de “elite”, oculta ou privilegiada. Sua crítica disputava a esfera cosmopolítica, ou seja, a das relações de poder, tanto entre os Israelitas, quanto entre estes e os impérios.

Ao contrário da tradicional interpretação de Paul Hanson, referência nos anos 1970, elaborada no marco da hermenêutica crítica, onde a apocalíptica é apresentada como “um projeto apolítico cuja visão se aparta da realidade, com uma fabricação de mitos que abandonaram a ‘tarefa profética’ de transformar o presente” (Hanson, 1979, p. 26), Portier-Young e outros autores identificaram nos livros encontrados nas cavernas de Qumran diversas propostas de ação política mediadas pelos diálogos dos visionários com seus “homônimos celestiais” e baseados nas cosmologias e epistemologias desenvolvidas a partir dessa interação entre mundos. Essas relações são políticas, na medida em que disputam poder e, por isto mesmo, foram enfrentadas com violência, proscrição e, tanto quanto possível, negação de sua pertença à tradição. Mas são, também, escatológicas e salvíficas, em sentido múltiplo. Assim, para os autores do Apocalipse das Semanas, há uma periodização da história que implica na atuação direta dos “fiéis” nas lutas anti-imperiais. O período em que viviam, de opressão, seria seguido pela intervenção de Deus na história. Naquele momento, os que tiverem se mantido fiéis serão chamados e armados por Deus para o enfrentamento das forças do mal. Diferentemente das propostas do grupo que escreveu o Livro de Daniel, aqui, a indicação é de preparação para que, no momento

adequado, as dimensões angélicas, humanas e cósmicas atuem juntas, no Céu e na Terra.

No Livro dos Sonhos, em direção semelhante, mas com outra calendarização, a indicação é que a resistência armada aconteça no tempo presente, como única forma de superar o Império. Essa proposta, como demonstra Portier-Young, é semelhante à que foi relatada no Livro dos Macabeus, canonizado na Bíblia católica, embora não na hebraica. A autora assinala a proximidade teológica e política entre esses livros, escritos e referidos ao mesmo período histórico. Lidos em conjunto, ajudam a perceber a diversidade das alternativas existentes naquele contexto conturbado. Assim, nos apocalipses, a resistência através da oração e da fé se articula às diversas formas de ação identificadas como propriamente políticas, entre elas a resistência armada, como caminho de salvação:

Cada uma destas posições encontrava precedentes e justificativas nas tradições autoritativas de Israel. As ações de resistência estavam baseadas em convicções teológicas específicas sobre a natureza da crise e a maneira como Deus levaria a cabo a libertação dos fiéis judeus. (...) O amplo e diverso leque de respostas que estes escritos apresentaram – abarcando formas de resistência tanto violentas quanto não violentas – se deve à diversidade de passagens escriturísticas que os autores apocalípticos consideraram autoritativas. Há, portanto, uma *interação dinâmica e criativa entre teologia, hermenêutica e ética* – ou entre o marco da fé, das práticas de leitura das Escrituras e das configurações de ações de resistência. (Portier Young, 2016, p. 330)

Os apocalipses apresentaram novas formas de pensar a resistência e a salvação, tendo como referência e sentido de sua formulação a história e a intervenção na realidade contemporânea a seus autores. Assumiram e ajudaram a construir cosmologias vinculantes e dialógicas entre as dimensões natural e sobrenatural. Elaboraram textos em linguagem mítica, mística e de resistência, com propostas de ação e interpretação que, muitas vezes, não puderam ser reconhecidas como tais pelos estudos críticos, especialmente os que partiram de métricas próprias às teologias modernizantes, racionalistas ou desmitologizantes. E, ainda mais, com sua polissemia mítico-poética e místico-política, provocaram aversão ou indiferença entre filósofos de um amplíssimo espectro.

Finalmente, há ainda um aspecto suscitado pela recuperação histórica desse caleidoscópio de alternativas que merece consideração neste capítulo. Ao ampliar a complexidade dos grupos e das visões de mundo presentes no tempo do Segundo Templo, diversifica-se, para além do monoteísmo com modelo eurocristão ou rabínico, o espectro das relações estabelecidas por essa tradição com o mundo celestial.

Disputando a exclusividade da hierarquia eclesial em sua função de controle sacramental do Invisível, houve um tempo em que, “sem exércitos” (Boyarín, 2006, p. 19), era impossível negar a cidadania hebreia a grupos dissonantes ou definir os apocalípticos – os que escreviam sob a assinatura de Daniel ou Enoque – como hereges. Assim, práticas mais anárquicas de acesso e circulação entre mundos, dentro do âmbito das esferas “autoritativas” das Escrituras Sagradas, foram experimentadas e abriram alternativas de ação política frente aos poderes fáticos. A relação com os seres que habitam as esferas celestes, os mais variados seres espectrais, não descomprometeu os visionários com a *pólis*. Ao contrário, alimentou perspectivas e práticas cosmopolíticas em sentido forte.

O reconhecimento de uma *tradição enoquita* foi identificada por alguns estudiosos contemporâneos como expressão de disputas e divergências abertas entre determinados segmentos e grupos judaicos com classe sacerdotal de Jerusalém, cuja autoridade estava legitimada pelo Pacto Sinaico e pela *tradição mosaica*. Portier-Young, no entanto, “entende que a autoridade enoquita não questiona Moisés, mas sim o império e seus colaboradores” (Portier Young, 2016, p. 433). Na maior parte da tradição apocalíptica, a figura de Moisés ocupa um lugar menor – não sendo ele reconhecido como mediador exclusivo entre o povo e Deus. Em alguns livros de Enoque, não há sequer referência a Moisés, o que se explica pelo fato de que, segundo tal autora:

em torno de 200 AEC, o império havia se apropriado de Moisés para seus fins, mediante o ato público de autorizar o uso contínuo de tradições ancestrais como base do governo local e regional. Embora isto não negasse o valor da tradição mosaica, [a colocava em uma] posição subordinada à vontade real. Uma resistência eficaz requeria uma epistemologia baseada em pretensões de autoridade maiores e diferentes. Nesta luta, as reivindicações enoquitas não invalidam a autoridade de Moisés nem a de outras tradições sagradas de Israel. Ao contrário, as assimilam em um marco mais amplo que transcende os limites do particular, local e terreno e afirmam uma autoridade universal contra a ideologia do império. (Portier-Young, 2017, p. 451)

A leitura dessas diferentes possibilidades de existir e de pensar a relação com Deus – e a própria natureza de Deus – com a dimensão sobrenatural, o cosmos e o império indica que também a tradição mosaica e sua distinção mosaica foram disputadas de dentro do que viria a ser o judaísmo. Os “judaísmos falidos” (Boyarín, 2009), tanto quanto, depois deles, os “cristianismos heréticos” em sua dimensão apocalíptica, tornam mais complexas as possibilidades de inventar deuses e inspirar novos entrelaçamentos entre o Invisível e as dimensões cósmicas. É dentro da

apocalíptica que o movimento de Jesus pode ser lido, também, como uma pluralidade e não apenas na forma hegemônica que assumiu na Cristandade.

As possibilidades de resistência epistemológica, cosmológica e cosmopolítica abertas pelos apocalípticos judaicos na Antiguidade Tardia foram retomadas pelos primeiros cristãos – eles também judeus – habitantes da intensidade sociopolítica palestina dos primeiros séculos da Era Comum. Vejamos, no próximo capítulo, a formulação de João em Patmos, quando o Império Romano ainda era o inimigo. Vejamos, também, os primeiros passos no incrível *tour de force* contra-apocalítico, dentro do qual, catastroficamente, começou nosso mundo.

4

Revelação: os incontáveis caminhos

O Apocalipse de João faz parte de uma longa tradição cosmopolítica judaica. Marcou o ápice mais visível e conhecido de um gênero literário que foi controversamente identificado na Modernidade devido a (ou apesar de) seu “campo conceitual vago”. Como afirmou Paolo Sacchi, é mais fácil reconhecer do que descrever a apocalíptica, que se manifesta como uma “atmosfera” ou um “sintoma” mais do que como um cânone que permita distinções nítidas e excludentes. Sintoma da tensa atmosfera “caracterizada como o oxímoro de *esperança na catástrofe* (grifos meus)” (Sacchi, 1990, p. 24 e 25).

O texto de João é considerado o último grande apocalipse dessa tradição¹⁰¹, a ela acrescentando "um novo prisma, um novo ângulo de refração" (Fiorenza 1985:3): a experiência de Jesus como o messias de Israel, tal como reivindicado por algumas comunidades judaicas. Como é usual no gênero, está marcado por uma nitidez fluida, fugaz, reconstruída, errante, essencialmente aberta ao outro mundo, à alteridade, em um texto que é a um só tempo “simbólico-poético e de retórica visionária, no qual os elementos poéticos e retóricos se entrelaçam formando um tecido único” (Fiorenza, 1985, p. 187). Trata-se de uma mensagem epistolar às primeiras comunidades do movimento de Jesus na Ásia Menor, combinada com o relato em primeira pessoa de uma alucinante experiência visionária anti-imperialista. Foi escrito por um judeu¹⁰² seguidor de Jesus Cristo, que transitou e conectou mitos mediterrâneos milenares – posteriormente identificados como "pagãos"¹⁰³ – com a linguagem teológica e cúlrica judaica, revelando, como já dissemos, um outro mundo possível para as comunidades que, naquele momento diaspórico, enfrentavam guerras de resistência.

Como afirmou Elisabeth Fiorenza, teóloga feminista, o Apocalipse não é um livro para todos: é "para os que têm 'fome e sede de justiça'. Foi escrito em uma

¹⁰¹ Outros apocalipses são contemporâneos ao Livro de João, entre os quais IV Esdras e o Apócrifo de João.

¹⁰² Como afirma Elaine Pagels: "Ainda que as profecias de João integrem o Novo Testamento, não sabemos se ele se via como cristão. Não há dúvida de que João era um devoto seguidor de Jesus Cristo, mas ele nunca utilizou o termo "cristão" – provavelmente porque o que chamamos Cristianismo não estava ainda separado do que chamamos Judaísmo. João claramente se vê como *um judeu que encontrou o messias*" (Pagels, 2013, p. 46).

¹⁰³ Vale lembrar que essa identificação começa a se consolidar no século VI, segundo o texto já citado de Karen King.

situação sócio-política marcada pela injustiça, pelo sofrimento e pela desumanização." É, portanto, um livro que, "como toda teologia apocalíptica, tematiza o poder (Käsemann *apud* Fiorenza, 1985, p. 4): apresenta uma visão alternativa de mundo para fortalecer os cristãos em sua 'consistente resistência' (*hypomone*) ao poder opressivo do Império Romano" (Fiorenza, 1985, p. 4). O período em que foi escrito era dos mais conflituos dos primeiros séculos da Era Comum na Palestina Romana, entre as guerras judaicas (66-70) e a revolta de Bar Kochba (132-135)¹⁰⁴:

a destruição do Segundo Templo, que sucedeu à primeira, e a despopulação da Judéia, consequente à segunda destruição, levaram a uma radical descentralização de toda autoridade judaica. (...) Os mais celebrados produtos deste processo foram a emergência do Rabinismo Judaico e a transformação do Movimento de Jesus em algo que chamamos 'Cristianismo'." (Reed, 2005, p. 124)

O processo político-religioso ocorrido nessa pequena região marcou toda a história posterior da humanidade e invisibilizou, negou ou distorceu as propostas e perspectivas que não se enquadraram nos cânones que daí emergiram, alguns séculos depois.

O Apocalipse de João – como a maior parte dos apocalipses históricos – revela uma escatologia orientada para o século, disputando narrativas e horizontes cosmopolíticos. Ele contém a força mítica comum aos povos (e às tribos) que compartilham o mundo e o destino com anjos, demônios, potestades e outros seres não humanos, em um “cosmo magnífico: um cosmo vivo” (Lawrence, 1990, p. 38). Tais povos habitam uma “realidade” que, em relação ao que as ontologias racionalistas e “desmitologizantes” da Modernidade definiram como tal, – é espantosamente expandida, densa, complexa. – embora essa mesma Modernidade os considere simplórios e supersticiosos, vivendo “uma relação onírica e fantasmática com a Terra” (Danowski e Viveiros de Castro, 2014, p. 144). O que transparece no Apocalipse de João era uma realidade ainda não cindida pelo dualismo platônico-agostiniano que se tornaria hegemônico nos séculos seguintes, quando o “cosmo foi anatematizado pelos cristãos”, em sua “longa evasão” para o mundo do além. No Apocalipse, quando ao mundo ainda não havia sido imposta a “cartesiana orfandade cósmica” (Sierra, 2022),

¹⁰⁴ Como relata Elaine Pagels: "João assistiu ao começo da guerra de 66 em Jerusalém, quando militantes judeus atacaram grupos de soldados romanos na luta contra a ocupação romana da Judeia. (...) Depois de quatro anos de uma desesperada resistência, Roma enviou sessenta mil soldados para cercar Jerusalém, matar de fome seus habitantes e quebrar definitivamente a ferocidade da resistência. Quando os soldados, liderados pelo futuro imperador Vespasiano e seu filho Titus, finalmente derrotaram os judeus, eles violaram todos os lugares sagrados do Grande Templo, antes de queimar totalmente o edifício e deixar Jerusalém em ruínas" (Pagels, 2013, p. 8).

nós e o cosmo formávamos uma unidade. Ou, nas palavras de Lawrence, "o cosmo é um imenso organismo vivo do qual fazemos parte." (Lawrence, 1990, p. 36-38). O Apocalipse é a memória de um mundo outro.

Neste capítulo, pretendo apresentar brevemente o extraordinário Apocalipse de João, sua estrutura e enredo básico; seus símbolos polivalentes; seus tópicos fundantes, destacando aqueles que dizem respeito aos temas trabalhados nesta tese. Tais aspectos podem ser melhor compreendidos à luz das hermenêuticas contemporâneas propostas pelas teologias feministas e ecoespirituais. Proponho indicar – ainda que de forma assumidamente esquemática – os percursos de canonização, re-interpretação e conformação da ambiência contra-apocalíptica que caracterizou a Cristandade, focando, também aqui, nos aspectos que estão articulados aos temas em estudo. Mas é importante registrar que seria necessário um trabalho de fôlego e competência muito maiores para reconstruir a *Nachleben* do Livro de João como, por exemplo, foi feito por Annette Reed em relação ao tema dos Anjos Caídos, tópico central do primeiro apocalipse, o Livro dos Vigilantes. Segundo a autora, o percurso de recepção dessa trama angélica, que mistura gigantomaquia e antecede o Dilúvio, permite compreender como alguns dos principais tropos apocalípticos, em sua multivalência, integram uma dinâmica em espiral que pode ser desenhada a partir de três movimentos básicos: “formulação coletiva-escritura-reinterpretação”. Percurso espiralado que se desenvolveu como cadência aberta, intensa e polifônica, acompanhando e constituindo a própria apocalíptica. Por isso, temas e tramas dos antigos apocalipses reaparecem no Livro de João.

A decisão de mapear apenas os elementos filosoficamente relevantes para a reflexão aqui proposta, no entanto, não implica em negar ou desvalorizar a vastidão de outros temas suscitados pelo Apocalipse, que, ao longo dos séculos, foram relidos, reapropriados, re-interpretados, e re-inscritos na conformação do “mundo em que vivemos”. O próprio texto, como se verá agora com mais detalhes, integra e ajudou a conformar o imaginário ocidental. O Apocalipse de João é judaico e cristão, poético e político, imagético e estratégico, perfazendo uma costura caleidoscópica (Fiorenza, 1985, p. 3) que antecede a grande catástrofe. Após dois milênios de cristianismo e de judaísmo como religiões distintas, e após quatro séculos de modernidade, isso pode parecer paradoxal e inapropriado, como continua soando disparatado encontrar um messias representado como Cordeiro Degolado (Ap 5,6). Como muitos autores alertaram – e como continua sendo a experiência dos que se dedicam a ler o Apocalipse

hoje – trata-se de um texto delirante e alucinatório. Por isso, pensar o Apocalipse no Antropoceno exige – como indicaram Danowski e Viveiros de Castro para outros termos de um campo semântico comum – disposição para “retirar da lata de lixo da história da filosofia” conceitos cortados pela “tesoura modernista”, que agora vão se apresentando cada vez mais como “posições metafísicas prenhes de futuro” (Danowski e Viveiros de Castro, 2014, p. 147).

4.1 O Livro

4.1.1 Antes de ler: mitos, linguagem, misturas

João é um autor de imaginação impressionante. Não escreveu um sermão, uma litania ou um evangelho, mas uma poesia místico-política com enorme força imagética, cuja narrativa cria e suscita "uma literatura visual", destinada a engajar política e emotivamente seus leitores (ou a audiência) (Fiorenza, 1995, p. 6)¹⁰⁵. O Apocalipse é um livro extraordinariamente complexo, que costura trechos de mitos e personagens populares da apocalíptica e da literatura profética judaica com histórias que secularmente circulavam pelo Mediterrâneo: contos egípcios, cananeus, mesopotâmicos, babilônicos e gregos. Mitos arcaicos entretecidos com imagens quiméricas de Jesus, identificado, por exemplo, como um “Cordeiro de pé, como que degolado, com sete chifres e sete olhos, os quais são sete espíritos de Deus enviados para toda a terra” (Ap 5,6). Jesus que, como identificou D. H. Lawrence (1990, p. 33), também é apresentado como o

¹⁰⁵Elizabeth Fiorenza compara ao texto de João ao trabalho da artista expressionista Sonia Delaunay: "o 'ritmo' da pintura [de Delaunay] contém um número incrível de diferentes-cores, círculos e semicírculos dos quais irradiam linhas de cores (...) que parecem se dividir por um prisma. Não é uma pintura estática. (...) De forma semelhante, João criou uma 'visão literária' em lugar de um sermão ou um tratado" (1985, p. 6).

grande ser Esplêndido, quase idêntico ao Todo-Poderoso das visões de Ezequiel e Daniel. É um grande senhor cósmico, entre as sete luzes eternas dos planetas arcaicos, com sol e lua e cinco grandes estrelas ao redor dos pés. No céu, sua cabeça reluzente está no norte, na região sagrada do Polo, e na mão direita ele tem as sete estrelas da Ursa, e ele as faz girar em torno da estrela polar, como até hoje as vemos girar, causando a universal revolução no céu, o movimento circular do cosmo. Este é o Senhor de todo movimento, que impele o cosmo em sua trajetória. O Senhor é o *Kosmokrator* e, mesmo, o *Kosmodynamos*: o grande Senhor do Cosmo e Poder do Cosmo.

Ao pensar o Apocalipse, podemos ter como referência as “grandes unidades constitutivas” que, segundo Mauro Almeida,¹⁰⁶ Lévi Strauss identificou na “fórmula canônica do mito”. A fórmula “constitui uma receita para introduzir a conexão entre mitos de regiões geográficas ou entre domínios históricos distintos” (Almeida, 2009, p. 8). Assim, combina “de maneira essencial um procedimento lógico e um procedimento heurístico transcendental” (Almeida, 2009, p. 4). De forma semelhante, foi concebido o Apocalipse.

João teceu sua trama com fios de enredos clássicos formulados em distintas coordenadas históricas e geográficas, bastante populares na região: a chegada do guerreiro celeste (ou cósmico); os quatro cavaleiros; o nascimento divino do filho de uma Mulher (ou uma deusa) vestida de Sol (ou com outros atributos siderais, tais como estrelas). Aliou e interconectou tudo com a linguagem altamente violenta da guerra cósmica ou guerra santa: pragas, destruição de parte da terra, lago de enxofre, fogo eterno. Temas já compartilhados anteriormente e outros recriados, e que, a partir da canonização do Livro de João, passaram a fazer parte da cripto-cultura religiosa ocidental. Como indicou Lévi-Strauss, são “percursos longos” (Almeida, 2009) os dos mitologemas. No Ocidente, mesmo quem nunca leu o Apocalipse, certamente identifica, por exemplo, algumas destas unidades:

E ouvi uma voz ingente [vinda] do templo, dizendo aos *sete anjos*:

“Ide e derramai na terra as *sete taças* da *ira de Deus*”.

E o primeiro partiu e derramou sua taça na terra; e aconteceu uma úlcera má e iníqua às *pessoas que têm a marca da besta* e às que *adoram a sua imagem*.

E o segundo derramou sua taça no mar; e *[o mar]* tornou-se *sangue*, como que de um cadáver; e todo ser vivo morreu – todos os seres *[que estão]* no mar (grifos meus). (Ap 16,1-3)

¹⁰⁶ A análise estrutural dos mitos utilizados por João no Apocalipse seria, sem dúvida, um trabalho extremamente útil e interessante. Ele está muito além de minha competência. Por isso, minha referência à fórmula tem o intuito de ajudar a compreender as múltiplas dimensões do texto, mas não se propõe a ser sua análise estrutural.

Quase todos os personagens dos vários enredos entretecidos por João são seres quiméricos, não antropomórficos, oníricos. O aspecto alucinatório dos personagens, dos enredos e do que estamos identificando como grandes unidades constitutivas, levou Catherine Keller a sugerir uma hermenêutica *ecopolítica* do Apocalipse na forma de “leitura de sonhos” (2021, p. xv). Ela alia a identificação mito-poética das grandes unidades aos aspectos oníricos como linguagem e como forma de articulação heurística através das quais João, utilizando imagens que se compõem como “meta-força” (não como simples metáforas), intencionalmente revelam os “padrões letais” recorrentes em sua realidade histórica. Mas, como indica Lawrence (1990, p. 57),

este livro ainda é, em seu movimento, uma das obras da velha civilização pagã. Nela não temos o processo moderno do pensamento progressivo, mas sim o velho processo pagão de pensamento-imagem rotativo. (...) Cada imagem é como um ideograma e cada leitor faz a ligação entre elas de um modo diferente.

Por isso, como Elisabeth Fiorenza já havia identificado, o Apocalipse, diferentemente do que supuseram as hermenêuticas modernas, não deveria ser comparado a um pêssego, fruta que contém um "núcleo central, essencial". O texto se adequa mais à imagem de uma cebola, formada de várias camadas, mas que não são compostas de forma aleatória. "O universo simbólico e o mundo de visões que se apresentam no livro da Revelação são uma resposta adequada, ajustada (*fitting response*) para seu contexto sócio-político, sua situação retórica (*rhetorical situation*)" (Fiorenza, 1995, p. 6). Assim, ele é a combinação de um universo simbólico aberto – e não um conjunto de alegorias – com uma situação sócio-político-histórica particular, que suscita e exige resposta – e foi isso que, segundo ela, permitiu que, em outros momentos com contextos semelhantes, o texto inspirasse releituras que, por sua vez, também elas, se destinaram à ação cosmopolítica. Assim:

João vê Roma como um poder explorador e destrutivo porque ele mesmo e as comunidades da Ásia Menor experimentaram pobreza, perseguição e banimento. Daí não devermos esperar nenhuma justiça das cortes romanas. Na carta que Martin Luther King escreveu da prisão em Birmingham, ele reflete sobre experiências e esperanças semelhantes às da teologia do Livro da Revelação. (...) M.L. King¹⁰⁷ admitidamente foi influenciado pela teologia da apocalíptica judaica. Mas foi a experiência de opressão de seu povo e seu próprio aprisionamento que o levaram a desenvolver uma teologia de justiça e julgamento. Por isto, sua denúncia do racismo e seu enfrentamento à

¹⁰⁷ Elisabeth Fiorenza se refere à carta escrita por Martin Luther King para seus "amigos clérigos" de dentro da prisão de Birmingham, onde estava preso após participar de ação não violenta na mesma cidade em 16 de abril de 1963 <http://www.reparacao.salvador.ba.gov.br/index.php/noticias/822-sp-1745380961> (visto em 8 de setembro de 2022).

supremacia branca americana não podem ser interpretadas como estímulo à "civilização do ódio", como expressão de "inveja", ou como um amor cristão deficiente, que não "ama os inimigos": antes, os poderes desumanizadores do racismo devem ser compreendidos, denunciados e enfrentados como expressões do mal. (Fiorenza, 1985, p. 8)

João apresenta, então, os *feixes de relações* que revelam tanto as forças de opressão, quanto as de “sedução” colocadas em prática pelo império (Fiorenza, 1985, p. 8). Forças que geraram intensos conflitos entre as comunidades judaicas ligadas ao movimento a que João se filia:

Tenho argumentado há muito e estou cada vez mais convicto de que o Apocalipse de João é a transformação do mundo em dois sentidos. João transforma o mundo através de seus símbolos e transforma os símbolos através da história. Estou de acordo com os que argumentam que mais do que reagir à perseguição romana, João reage ao risco de sedução do Império. (...) O poder do Apocalipse de João está em sua habilidade de partir das formas simbólicas do mundo criado pelo Império Romano e transformá-las em um outro mundo. (Barr, 2006, p. 206)

A destruição do Segundo Templo implicou a implosão das bases do que tinha sido a vida religiosa, política, social e econômica dos judeus por aproximadamente seis séculos. Novos movimentos diaspóricos se seguiram. Novos êxodos e a destruição de parte das garantias advindas dos direitos de vassalagem previamente assegurados. As comunidades judaicas estavam divididas entre si, com facções de fariseus, saduceus, zelotas, essênios, cristãos de diferentes orientações. A questão de como se relacionar com o Império era tema de disputas acirradas. Parte dos conflitos entre as comunidades judaicas de seguidores de Jesus – coletivos frágeis, subalternos e, na maior parte dos casos, clandestinos – se expressaram claramente no Apocalipse, tanto nas cartas quanto na viagem celeste. Estes conflitos foram tematizados por João com uma força simbólica e imagética muitas vezes extremamente violenta e assustadora. Mas as imagens e símbolos dos conflitos foram, já no início do cristianismo, "literalizadas" ou interpretadas como alegoria e, assim, mais facilmente expropriadas, transformando-se em “arma de opressão”, quando o Apocalipse foi integrado ao novo cânone. A literalidade e a alegorização foram parte dos perigos enfrentados pelo Apocalipse em sua longa história.

João empregou diferentes técnicas narrativas, compondo estruturas numéricas de repetição, especialmente em torno dos números três, quatro e sete: sete cartas enviadas aos sete anjos de sete igrejas, segundo sete espíritos de Deus. Três ciclos de sete acontecimentos: sete selos, sete pragas e sete trombetas tocadas por sete anjos.

Como muitos autores indicaram e como Lawrence mostrou, "juntos, os números três e quatro formam o número sagrado sete: o cosmo com seu Deus. Os pitagóricos chamavam-no de 'número do tempo certo'. Tanto o homem, quanto o cosmo têm quatro naturezas criadas e três naturezas divinas." Sete é também o número dos planetas segundo a cosmologia antiga: o Sol, a Lua e mais as cinco 'estrelas errantes'—Júpiter, Vênus, Mercúrio, Marte e Saturno. (Lawrence, 1990, p. 106). Sete é, ainda, segundo o Gênesis, o número de dias que Deus levou para criar o mundo. João também parece empregar técnicas de guematria, que seriam desenvolvidas alguns séculos depois pelas mística judaica (Pagels, 2013, p. 33). Assim, a narrativa de João foi elaborada com elementos que, nos séculos seguintes, depois da definição de um cânone cristão redigido "sob os olhos do Imperador", seriam identificados e anatematizados como pagãos mas que, naquele momento, ainda circulavam entre as comunidades judaicas, permitindo uma base compartilhada de compreensão do mundo. Foi a partir dessa base que João formulou sua perspectiva da história e das relações de poder, e sua proposta cosmopolítica alternativa e conflitiva com a ordem vigente.

O Livro do Apocalipse, recuperando as imagens do profeta Ezequiel, dialoga também com o que viria a ser considerado uma "ciência pagã". O livro de Ezequiel foi canonizado tanto por judeus, quanto por cristãos, portanto muitas vezes as bases arcaicas tanto do conhecimento produzido pelos filósofos pré-socráticos, quanto pela ciência babilônica estão encobertas por vestimentas mais propriamente judaicas. Como afirma Lawrence, é surpreendente encontrar as Rodas de Anaximandro no Livro de Ezequiel.

Estas rodas constituem uma antiga tentativa de explicar o movimento dos céus, ordenado porém complexo. (...) Estranhas e fascinantes, são uma tentativa 'científica' de explicar o movimento do céu pela oposição entre quente e frio, úmido e seco. (...) A grande visão de Ezequiel, em boa parte, é repetida no Apocalipse (Lawrence, 1990, p. 42).

Essa mistura alquímica de elementos que poucos séculos depois foram distinguidos, separados e em parte condenados pelas hermenêuticas ortodoxas, canônicas, causou desde cedo fascínio e aversão pelo Livro de João. A cadência mítica da narrativa aprofunda os aspectos de amálgama que compõem a revelação.

Como é próprio da lógica dos mitos, João transita entre as diferentes dimensões de um real expandido: terra e céu integram uma mesma figura que, como sugere a

interpretação de Lévi-Strauss sobre os mitos no "pensamento selvagem", se expressa mais como uma banda de Möbius do que como um cilindro sobreposto de dimensões estanques (Almeida, 2009)¹⁰⁸. Estamos, portanto, diante de um mundo muito menos linear do que indica Bultmann ao descrever o universo apocalíptico do Novo Testamento em seu *Demitologização*:

A concepção do universo do Novo Testamento é mítica. O universo é considerado como estando dividido em três andares. No meio se encontra a terra, sobre ela o céu, abaixo o mundo inferior. O céu é a moradia de Deus e das figuras celestiais, os anjos; o mundo inferior é o inferno, lugar de tormento. Mas a terra (...) é também lugar de atuação de poderes sobrenaturais. (Bultmann, 2014, p. 5)

A realidade do Apocalipse é mais complexa, porque as esferas não estão divididas como andares impermeáveis, de pouca comunicação ou que dependem de um representante hierárquico – seja o rei ou o sacerdote – para fazer a mediação. Ao contrário, são vazadas, com fronteiras porosas que permitem trânsito: “e o anjo tomou o turbulo e encheu-o de brasas do fogo do altar e lançou[-o] em direção à terra; e aconteceram trovões e vozes e relâmpagos e um sismo.” (Ap 8,5). Da mesma forma, o céu é acessível a João: “eis que se [mostrou] uma porta aberta no céu; e a voz (...) dizendo: ‘Sobe até aqui.’” (Ap 4,1). João visita diferentes regiões celestes, como é comum nos apocalipses históricos. No céu estão as “almas dos justos sob o altar” (Ap 6,9), os anciãos (Ap 5,6) e, junto ao trono de Deus, criaturas em nada congêneres a anjos:

a primeira criatura era semelhante a um leão; e a segunda criatura [era] semelhante a um vitelo; e a terceira criatura tinha rosto como de ser humano; e a quarta criatura [era] semelhante a uma águia alada. E as quatro criaturas, cada uma delas, tinham seis asas à volta e por dentro repleta de olhos. (Ap 4, 7-8).

Lawrence identificou essas quatro criaturas às forças fundantes do cosmo vivo, os elementos vivos, depois transformadas em animais ou criaturas, como ainda

¹⁰⁸ Ver também Danowski e Viveiros de Castro: "A relação entre humanidade e mundo começa a poder ser pensada aqui como a relação que liga o lado único da banda de Möbius a si mesmo, a saber, como figura não-orientável onde a inseparabilidade do pensamento e do ser, do animado e do inanimado, da cultura e da natureza não é semelhante à inseparabilidade lógica ou formal do verso e do reverso de uma mesma moeda (de que seria feita tal moeda, aliás?), mas é, ao contrário, consubstancialidade ou unicidade completa e real, como a da superfície de uma banda de Möbius. Humanidade e mundo estão, literalmente, do mesmo lado." (Danowski e Viveiros de Castro, 2014, p. 147)

presentes no Apocalipse, e em seguida, em um "processo de degeneração", convertidas em Querubins:

à medida que a idéia cósmica foi minguando, a imagem das quatro Criaturas foram aplicadas primeiro aos Querubins, depois aos Arcanjos personificados e por fim aos quatro evangelistas – Mateus, Marcos, Lucas e João. Tudo faz parte de um mesmo processo de degradação ou personificação de um conceito antigo e grandioso. (Lawrence, 1990, p. 103)

Processo que se destinou, por um lado, a negar o fundo pagão e, por outro, a superar a herança judaica que, no Apocalipse, talvez mais do que em qualquer outro texto do Novo Testamento, estão alquimicamente misturados.

No cosmos do Apocalipse, aquele ser que habita a esfera celeste – o que convida João a subir ao céu – é também o que tem a chave do Hades, transitando de novo entre as dimensões distintas mas conectadas que compõem o real. Ele diz a João: “Não receies. Eu sou o primeiro e o último e aquele que está vivo; e estive morto e eis que, vivo, continuo pelos séculos dos séculos; e tenho as chaves da morte e do Hades.” (Ap 1, 17-18). Trânsitos, fluxos, fruição entre esferas porosas. Um deus e um messias com imagens mais complexas do que o *Theos* trino consagrado pelo monoteísmo cosmo-fóbico. Um *Theos* que quase não reconhecemos como o "Todo Poderoso" deus antropomórfico do Credo de Niceia. Como afirma ainda Lawrence (1990, p. 32),

este ser com a espada do Logos saindo da boca e as setes estrelas na mão é o Filho de Deus, portanto, o Messias, portanto, Jesus. É muito diferente do Jesus no Getsêmane (...). Mas é o Jesus em que a Igreja primitiva, especialmente na Ásia, mais acreditava.

As múltiplas faces de um deus cósmico e, ao mesmo tempo, um deus que ordena a João que escreva para as Igrejas cartas que orientem a ação de resistência: "não temais: estive morto e eis que vivo."

Em um "cosmo vivo", com um deus multifacético, próximo e dialógico, que não depende de hierarquias imperiais ou eclesiais, os trânsitos são muito mais intensos do que no mundo em que "perdemos o cosmo":

perdemos o cosmo porque perdemos nossa ligação reativa com ele, e esta é nossa maior tragédia. O que é nosso mesquinho amor à natureza – a Natureza!! – em comparação com esta magnífica convivência dos antigos com o cosmo que tanto honravam? (Lawrence, 1990, p. 35)

Nesse cosmo apocalíptico, os trânsitos também aconteciam de forma expandida em relação à possibilidade de agência. A condição de actantes não era exclusiva dos humanos. Ela estava – como nas cosmovisões que serão consideradas pagãs – distribuídas amplamente. As estrelas, o mar, a terra se aliam, disputam, escolhem. E talvez seja no "mito do nascimento de um novo deus solar, filho de uma grande deusa solar" (Lawrence, 1990, p. 85), estrategicamente apresentado no centro do Livro de João, que tais possibilidades de ação e de estabelecimento de alianças cosmopolíticas se apresentem mais claramente. No capítulo 12, João narra o aparecimento de uma mulher no céu, dotada de inúmeros sinais de poder cósmico: lua, estrela e sol a rodeiam. Nas palavras de Lawrence, aqui "atingimos uma camada sólida da rocha pagã":

esta mulher maravilhosa, vestida de sol, com a lua crescente embaixo dos pés, lembrava, em seu esplendor, a grande deusa do Oriente, a grande mãe, a Magna Mater, tal como veio a ser conhecida pelos romanos. (...) *Então como pode ela vir tornar-se a figura central de um Apocalipse judaico?* Jamais saberemos, a menos que aceitemos a velha lei segundo a qual quando se expulsa o diabo pela porta de frente ele volta pelos fundos (grifos meus). Esta grande deusa inspirou imagens da Virgem Maria. Ela deu à Bíblia o que lhe faltava antes: a grande mãe cósmica, paramentada, esplêndida, porém perseguida. (Lawrence, 1990, p. 86)

Menos do que um "movimento demoníaco", como sugerido, a combinação alquímica de imagens, mitologemas, percepções, elementos de ciência pagã em um texto judaico e cristão cosmopolítico evidencia um tempo histórico anterior à Cristandade, quando misturar não era um ato de heresia. Era a escolha místico-política de constituir uma "resistência consistente" ao Império. Não por acaso, a mulher está envolvida em batalhas contra as forças de destruição da terra: o grande Dragão, que se alia às duas Bestas vindas das dimensões abissais e aos "reis da terra". Em sua disputa, a mulher, a Grande Deusa, foi ajudada por Miguel, Arcanjo chefe das milícias celestes, e socorrida pela terra. Alianças complexas, guerras efetivamente híbridas. Aqui, como em toda a tradição da apocalíptica, "resistir às forças da morte", em cenários de devastação "da terra" e injustiça socioeconômica, implicou disputar com o Império tanto território, quanto imaginário.

Transformar em texto a intensidade das misturas foi a genialidade de João. A tessitura do Livro do Apocalipse – com diferentes unidades constitutivas, articulando técnicas literárias distintas – está organizada segundo uma intencionalidade cosmopolítica. Como afirma Fiorenza, a coerência teológica de uma composição multivalente como o Apocalipse “demonstra que João encarna sua teologia em uma

fusão única de forma e conteúdo” (Fiorenza, 1985, p. 159). E justamente por esse arranjo particular, “o sistema simbólico do livro do Apocalipse argúi contra uma dissecação arbitrária do texto” (Fiorenza, 1985, p. 161). Vejamos como está organizado.

4.1.2

O Texto: esquema e roteiro

Os vinte e dois capítulos em que se organiza o Apocalipse podem ser apresentados de diferentes formas. O movimento, ou o ritmo da narrativa – escrita para ser lida em voz alta em espaços coletivos, nas comunidades ou igrejas domésticas – foi diagramado como uma "espiral cônica" (Fiorenza, 1985, p. 5). Adoto aqui a análise estrutural sugerida por Elisabeth Fiorenza (1985, p. 174), para uma breve apresentação do conjunto do enredo. Segundo tal autora, de todos os padrões e técnicas narrativas empregadas por João, as seguintes são estruturantes:

- O padrão de sete;
- As duas visões dos rolos¹⁰⁹ e as visões cristológicas inaugurais de cada grande sessão, em 1:12-20 e 19:11-16;
- O método de intercalação e interconexão, da “junção” de partes disjuntas.

A combinação dessas três técnicas de composição organiza quatro partes interconectadas:

- I. A visão inaugural e as sete cartas (1:9-3:22)
- II. Os setes rolos selados (4:1-9:21; 11:19-19: 15:1, 5-16:21; 17:1-19:10)
- III. O pequeno livro profético (10:1-15:4)
- IV. As visões do julgamento e da salvação (19:11-22:9)

¹⁰⁹ Uma parte das mensagens reveladas a João está escrita na forma de “rolos”, como os textos sagrados lidos nas sinagogas.

Uma (entre tantas possíveis) sinopse do enredo do Livro do Apocalipse pode ajudar a nos dar uma ideia geral da obra. O modelo seguinte foi elaborado por Howard-Brook e Gwyther (2003,p. 18 e 19):

1, 1-8	Prólogo/Saudação
1,9-3,22 1,9-20 2,1-3,22	Mensagem às sete igrejas (<i>ekklesia</i>) da Ásia Introdução às mensagens Mensagem profética às igrejas da Ásia (todas com a mesma estrutura): Ordem para escrever: Dirige-se ao anjo da <i>ekklesia</i> pelo nome Título(s) para Jesus O que Jesus “conhece” Nome do adversário Ameaça contra o adversário “Ouvir o que o Espírito diz” Recompensa dos ganhadores
4,1-5,14	Visão da corte celeste, do livro selado e do Cordeiro <i>A liturgia celeste</i> (4,811; 5,8-15) A abertura do livro leva à visão seguinte...
6,1-8,1	Visão dos Impérios e o clamor por justiça: os sete selos são abertos O quarto contém os cavalos/montadores do império O quinto contém o clamor dos que o império havia imolado O sexto desvenda os céus <i>A liturgia celeste</i> (7,9-17)
8,2-11,19	Visão do plano de Javé para o arrependimento – sete trombetas e o segundo livro O “plano antigo”: anunciado por trombetas que tocam advertências para o arrependimento ou então O “novo plano” anunciado no segundo livro como testemunho não violento e ressurreição <i>A liturgia celeste</i> (11, 15-18) A sétima trombeta leva à visão seguinte
12,1-14,20	Visão da Mulher, do Dragão, das duas Bestas e das sete mensagens A mulher dá à luz; começa a guerra no céu A guerra continua pela terra, conduzida pelas duas bestas do império A liturgia terrena do império, cap 13 <i>A liturgia celeste</i> (14, 1-5) 14, 1-20 os sete anjos com as sete mensagens
15,1-16,21	Visão do julgamento – os sete anjos com as sete taças <i>A liturgia celeste</i> (15, 2-4)

	O julgamento apocalíptico do mal
17, 1-22,9	A visão das duas cidades 17,1-19,10 A visão da queda de Babilônia <i>A liturgia celeste (19,1-8)</i> 19,11-20,15 A visão do julgamento e da vitória 21,1-22,9 A visão da nova Jerusalém
22,9-21	Epílogo

O livro começa, então, com sua apresentação: trata-se do “apocalipse de Jesus Cristo, que Deus lhe deu para mostrar (...) as coisas que é preciso que aconteçam depressa”. Através de “seu anjo”, indicou a “seu escravo, João” que desse testemunho de “tudo quanto viu” (Ap1 1-3). João escreve então cartas a sete Igrejas situadas na Ásia Menor, seguindo um padrão comum de apresentação, aconselhamento e explicitação de conflitos e desafios. As cartas se dirigem a comunidades judaicas ligadas ao movimento de Jesus que, segundo os estudos mais recentes, estavam em áreas do Império Romano onde o maior desafio era resistir contra a assimilação à ordem política, religiosa e econômica dominante. A resistência dos primeiros cristãos a participar do “culto ao imperador” e a consumir os alimentos cúlticos não tinha o sentido estrito de defender sua pureza religiosa. As relações de patronagem definiam redes hierárquicas para garantir a exploração tanto do território, quanto da maior parte da população. Nesse contexto, a participação da população nas festas e cultos ao Imperador, era expressão de aceitação e assimilação as regras e redes de vassalagem:

Na província imperial da Ásia, pequenos grupos de pessoas procuravam levar a vida inspiradas pela lembrança de Jesus, que fora executado pelas autoridades romanas em uma província rebelde. Desde os primeiros dias, o movimento cristão apropriou-se da linguagem política estabelecendo uma oposição polar entre o caminho de Jesus e o caminho de Roma. Essa foi a situação que o Apocalipse abordou. João não escreveu seu livro a fim de criar uma crise para o povo que se tornou complacente em relação ao império. Antes, *procurou revelar que essa complacência a respeito de Roma era a crise*, caso eles tivessem “olhos apocalípticos”. A luta principal, da qual ele exortou as *ekklésiai* a participar, era resistir à assimilação ao *ethos* imperial romano dominante (grifos meus). (Howard-Brook e Gwyther, 2003, p. 152)

Portanto, ainda que possam parecer desconectadas, as cartas e as seções que se seguem estão em continuidade na revelação das disputas e alianças mais profundas que estavam em jogo do ponto de vista da acomodação ou resistência à ordem imperial. A sessão seguinte do Livro se organiza em torno da subida de João ao céu.

Como vimos no Livro de Daniel e nos primeiros apocalipses históricos, aqui também, a ida ao céu tem o sentido epistemológico e político de identificar e revelar para as comunidades do movimento de Jesus, os feixes de relações de exploração, domínio e expropriação dos territórios que sustentavam a dominação imperial. Ao mesmo tempo, se propunha a indicar caminhos de resistência ou de enfrentamento à ordem imperial. Na dimensão celeste do mundo, João testemunha inúmeras batalhas que se travam entre os poderes siderais e um conjunto de seres que emergem do abismo, do mar e ocupam a terra. Seres que se vinculam aos "reis da terra" e servem ao seu propósito de acumulação ilimitada de riqueza. É esta superexploração ("carga de ouro e de prata e de pedra[s] preciosa[s] e de pérolas e de linho e de [vestes] púrpuras e sedosas e de escarlata e de toda madeira odorífera e todo artigo de marfim e todo artigo de madeira preciosíssima e de bronze e de ferro e de mármore; e canela e especiarias e fragrâncias e mirra e incenso e vinho e azeite e finíssima farinha e trigo e gado e ovelhas; e [carga de] cavalos e de carros e de corpos e almas de seres humanos (grifos meus)." (Ap 18,11) que leva à "destruição da terra" (cf Ap 11,18). Essa dinâmica mantém milhares de pessoas em condições sistemáticas de pobreza e fome. Na assimilação a esse enorme "comércio", os que dele participam recebem a "marca da Besta", indicando estão integrados:

E vi uma besta saindo do mar, com dez chifres e sete cabeças e nos seus chifres diademas e nas suas cabeças nomes de blasfêmias (...) E toda a terra se maravilhou atrás da besta e prostraram em adoração diante do dragão, porque ele dera autoridade à besta e prostraram-se diante da besta dizendo: "Quem [é] semelhante à besta? E quem consegue lutar com ela? (...) E faz com que todos – os pequenos e os grandes, e os ricos e os mendigos, e os livres e os escravos – *lhe dêem uma marca na sua mão direita ou na testa deles, para que ninguém possa comprar ou vender a não ser a pessoa que tem a marca: o nome da besta ou seu número* (grifos meus). (Ap 13, 1-4; 15-16)

A partir da chegada de João ao céu, o Cordeiro Degolado, em suas formas mutantes, será um personagem central na trama tanto em termos messiânicos, quanto escatológicos. Embora o messias de João assuma a tradição do Servo Sofredor de Isaías e se encarne como o Cordeiro Degolado, ele não é um "pacifista" (Keller, 2021). O messias apocalíptico, como vimos, é construído associando, justapondo e anexando inúmeras imagens herdadas da tradição profética. Como indica Catherine Keller, ele parece mais com uma figura cósmica, como os grandes totens indígenas (2021,1-20), do que com um ser antropomórfico, semelhante ao *theos* da posterior tradição cristã. O messias apocalíptico tem na língua uma espada de duplo fio:

A cabeça dele e os cabelos [eram] brancos como lã branca, como neve; e os olhos dele [eram] como chama de fogo e os pés dele semelhantes a bronze como que abrasado numa forja; e a voz dele [era] como uma voz de águas numerosas; e tendo em sua mão direita sete estrelas; e saindo de sua boca uma espada afiada de dois gumes; e a visão dele, como o Sol, brilha na sua força. (Ap 1, 14-16)¹¹⁰

A espada apresentada já no início do Livro será usada a partir do Capítulo 19 para instaurar a justiça escatológica e liderar a guerra contra os reis da terra e os seres dos abismos: "[o tempo] de destruir os que destroem a terra" (Ap 11, 18). A nova ordem imanente, o novo céu e a nova terra, não serão alcançados sem a realização da justiça e do julgamento dos responsáveis pela desmedida, destruição e empobrecimento dos povos e da terra. Em termos de perspectiva messiânico-escatológica, como afirma Catherine Keller, o Livro de João permite uma leitura ecoteológica contemporânea. Justamente por isso, o horizonte anti-imperialista e messiânico de João causou desde o princípio, e até hoje, intensos debates e divergentes apropriações. Como afirmou John Collins (1999, p. 279):

O impacto dos símbolos e convenções apocalípticas é mais óbvio quando Jesus é apresentado como o guerreiro divino no Capítulo 19, representação que tem pouco em comum com o que se apresenta nos Evangelhos. Por outro lado, é profundamente similar ao messias contemporaneamente apresentado em 4 Esdras. Mais ainda, a ética e os valores do Apocalipse não são conspicuamente distintos daqueles da apocalíptica judaica, tais como 4 Esdras e Daniel, deixando de fora alguns dos ensinamentos mais tipicamente vinculados a Jesus. Esse fato foi fonte de escândalo para não poucos teólogos cristãos, de Martinho Lutero, que se negou a reconhecer neles a presença de Cristo, até Rudolf Bultmann, que vê no Apocalipse "a marca de um judaísmo fracamente cristianizado". Seja como for, cristãos em cada século – desde o início e até os nossos dias – buscaram os símbolos do Livro do Apocalipse para expressar seus mais fundamentais medos e esperanças.

O Cordeiro Degolado, portanto, se coloca ao lado dos que estavam ou tinham sido vitimados pela dinâmica de enriquecimento dos "reis da terra": as almas dos mártires que esperam por justiça e os santos que na terra resistem à ação devastadora das bestas e de seus aliados. As guerras e batalhas, as pragas e o desespero se seguem ao tempo de poderio das criaturas abissais sobre a terra, mas a vitória é das forças lideradas pelo Cordeiro. A destruição das referências de poder do Império, a "queda de Babilônia", a morte dos "reis da terra" e dos seres abissais, abre um novo tempo do

¹¹⁰ Como indica Frederico Lourenço na tradução do Apocalipse que adotamos como padrão: "cabelos [eram] brancos": a imagem de Cristo com cabelos brancos é devedora de Daniel 7,9, onde, pela primeira vez na Bíblia (e num livro já do século II a.C.), encontramos Deus imaginado como um ancião de cabelos brancos". Ainda segundo ele, as imagens do "bronze" e das "águas numerosas" são decerto alusões a Ezequiel 1,24;43,2".

mundo. O julgamento final é, assim, parte do intenso processo de construção de uma nova ordem cósmica e humana, inspirada por princípios de justiça e não de vingança. Julgamento de dinâmicas sociocósmicas e não condenação individual, em uma lógica de hipertrofia dos pecados pessoais, que surgirão com ênfase apenas a partir do século IV, com a hermenêutica ortodoxa.

O tempo novo que segue é o da Jerusalém Celeste que vem à terra, como nas imagens do Gênesis. Um mundo de “justiça e paz”, que realiza a promessa profética de Isaías. Tempo em que são desnecessárias mediações políticas ou religiosas: nem rei, nem sacerdote. Um povo que, como disse João no início da Revelação, é, ele mesmo, composto de reis, sacerdotes e profetas, e não precisa de patrões nem de patronos. Um cosmos vivo, com a presença de divindades não antropomórficas, habitado por povos sem estruturas de dominação e mando: utopia anarco-cosmopolítica.

Nos capítulos seguintes, vamos nos dedicar a três dos grandes temas ou "feixes de relações" que aqui delineamos: as questões de política e poder; as perspectivas cosmológicas da Revelação e as novas imagens de Deus e do "humano" apresentadas – temas que abrem possibilidades de leituras ecopolíticas do Apocalipse hoje. Antes de encerrar este capítulo, no entanto, ainda gostaria de destacar dois pontos. O primeiro é o "povo" a quem e de quem fala João. E, finalmente, alguns elementos do processo de canonização do Apocalipse que ajudam a compreender como se desenvolveram as hermenêuticas ortodoxas que hegemonizaram sua leitura no Ocidente.

4.2

Comunitário e popular: os desafios apocalípticos do "coletivo"

A maior parte dos textos apocalípticos, como vimos, é pseudônima¹¹¹, tendo chegado à sua forma literária final após circuitos longos de formulação e edição. Em

¹¹¹ O sentido e as razões do uso de pseudônimos nos apocalipses foram amplamente debatidos na literatura, explicando-se tanto pelo aspecto coletivo da autoria, quanto pela tentativa de preservação de seus autores em contextos conflitivos, bem como pela busca de legitimação do texto, por meio da identificação com personagens "autoritativos" da tradição judaica. Sobre isso ver, entre outros: Porter-Young, 2016, Aune, 2006, Fiorenza, 1985, Collins, 1979. Essa prática não era de nenhuma forma exclusiva da literatura apocalíptica.

uma mesma composição podem ser encontrados extratos textuais acrescidos, reescritos, emendados e editados em contextos históricos e geográficos diferentes. Entre os Manuscritos do Mar Morto, muitos tinham o que os especialistas identificaram como “formas fluidas”, antes que a versão estável se consolidasse nos séculos seguintes. As traduções dos textos e as cópias manuscritas, que acompanharam o caminho dos “judeus errantes”, contribuíram para esse longo percurso de formulação. Os apocalipses, portanto, não são autorais no sentido moderno. São textos comunitários, formulados com palavras religiosas marcadas pela “errância” (Taubes, 2021): escritos e reescritos como versões abertas, a serem interpretadas sempre de formas novas. Elaborados como literatura ou peças litúrgicas, dramáticas ou trágicas – com elementos comuns ao coro grego – eram lidas e escutadas em comunidades eclesiais, onde a leitura era atividade compartilhada. Assim também o Livro de João, embora com suas especificidades.

Ainda que o Apocalipse seja obra de um único autor, essa tradição comunitária a que nos referimos se expressa no texto, que começa com sete cartas abertas destinadas às igrejas, as quais eram, efetivamente, comunidades eclesiais, mais do que igrejas no sentido que a palavra adquiriu posteriormente. As mensagens foram escritas para fortalecer os coletivos ligados ao movimento de Jesus, fluidos e não hierarquizados, que estavam sendo reconfigurados: alguns formados apenas por judeus-cristãos, outros incluindo “gentios” de diferentes nacionalidades, idiomas e tradições culturais. Naquele momento não havia “igreja”, “templo”, nem hierarquia eclesial constituída enquanto tal. O texto de João, segundo sua própria informação, foi escrito em Patmos, onde o autor estava “por causa da palavra de Deus e do testemunho de Jesus” (Ap 1,9). Tal afirmação foi, durante muitos séculos, interpretada como expressão de exílio, mas pode também ser entendida como itinerância e militância de seu autor. João se apresenta sem recurso a nenhuma autoridade ou status eclesial: “ele se identifica como *doulos* (escravo), mais do que como *prophētēs* (profeta), e enfaticamente se coloca no mesmo nível dos que o que o escutam (Ap 1,9)” (Fiorenza, 1985, p. 196). Por isso, também, podemos compreender que se trata, como dissemos, de um texto de sentido comunitário e coletivo, e, ainda mais, de um texto claramente “popular”. Como afirma Lawrence demonstrando seu “horror”, João não tem nada das “almas aristocráticas”, encontradas (segundo ele) em Jesus, João, o evangelista ou mesmo em Paulo de Tarso.

João de Patmos é um homem do povo. É uma espécie de mineiro gaélico inculto. Lawrence começa seu comentário sobre o Apocalipse com o retrato destes mineiros ingleses que ele conhecia bem e que o maravilhavam: rudes, muito rudes, dotados de 'sentimento especial de poder e auto-glorificação, brandindo o Apocalipse, organizando as noites de terça-feira das capelas metodistas primitivas'. O *chefe natural deles* não é o apóstolo João nem São Paulo, mas João de Patmos. (...) Lawrence reencontra todo o seu desprezo e horror por João (grifos meus). (Deleuze, 2019, p. 60)

O texto de D.H Lawrence apresenta um incomparável valor heurístico para nossa reflexão. Eu não teria chegado a ele se não fosse pelo fato de Gilles Deleuze ter escrito um artigo com o título "Nietzsche e São Paulo, D.H. Lawrence e João de Patmos", publicado inicialmente como prefácio à edição francesa do livro de Lawrence. "Apocalipse", diz ali Deleuze, foi o "livro mortal de Lawrence, pois precede de pouco sua rubra morte hemóptica" (Deleuze, 2019, p. 52). E sua relevância para nós se dá justamente por sua admitida "ambivalência" em relação ao Apocalipse, a seu autor e, especialmente, a seu horizonte e sentido teológico-político. Devido à base rigorosa da formação religiosa adquirida (e detestada) nas escolas dominicais dos protestantes ingleses, chamados não-conformistas, Lawrence tinha "confessada aversão, repulsa e até mesmo ressentimento: meus instintos *ressentem-se* da Bíblia" (Lawrence, 1990, p. 13). A formação religiosa puritana o fez escutar infinitas vezes esses textos:

dia após dia, ano após ano, era-me explicada, *de forma dogmática e sempre moralizante*, fosse na escola primária ou na escola dominical. A interpretação era sempre a mesma: idênticas, interpretações fixas. (...) Aquela "voz de pregador" me inspira uma repulsa que sinto no fundo dos ossos. (...). Talvez *o mais detestável de todos os livros da Bíblia, encarado superficialmente*, seja o Apocalipse (grifos meus). (Lawrence, 1990, p. 14 e 15)

Por todos esses elementos, o comentário de Lawrence tem um valor contemporâneo para pensar sobre o Apocalipse, sua história e os medos aos quais foi associado na conformação da alma ocidental. Como vimos antes, segundo Deleuze, a leitura de Lawrence será marcada por "horror" ao patmista e, contraditoriamente, por "admiração" pela cosmologia revelada no Apocalipse. Voltaremos a ela ainda outras vezes. Mas aqui, o aspecto que me interessa destacar é a visão de asco e horror que o aspecto "popular" de João causa em Lawrence. Vale lembrar que se trata de um autor que, embora tenha morrido antes da Segunda Guerra Mundial, tinha afinidade com os princípios que se consubstanciaram no Nacional Socialismo alemão. O Apocalipse de Lawrence exhibe uma repulsa ao "popular" que não é exclusiva dele, mas a evidência

explícita do horror expresso por Lawrence, ajuda a pensar. Evidentemente, a pensar com outra mente.

Mas D. H. Lawrence, como vimos nas seções anteriores, também destacou e estabeleceu um vínculo profundo com a dimensão cósmica presente no Apocalipse: expressão da inserção de João no "mundo pagão". E, nesse sentido, ele se distancia das versões e hermenêuticas modernizantes ou desmitologizantes em voga naquele período¹¹². Longe de querer desmitologizar o Apocalipse, o que lhe interessa é seu "cosmo magnífico". Lawrence, portanto, identificou e deu notícia positiva dessa mistura, desse fundo pagão, que está presente no Apocalipse de forma tão mais nítida do que nos Evangelhos: "para apreender o Apocalipse, temos que apreciar o processo mental do pensador ou poeta pagão" (Lawrence, 1990, p. 59). Os Evangelhos e as epístolas do Novo Testamento, segundo sua aguda observação, se livraram tanto quanto possível das bases pagãs da cultura grego-romana compartilhada na Palestina, como se livraram da influência consistente de sua sombra judaica. Como afirma Lawrence, "a política instintiva do cristianismo em relação a todos os vestígios autênticos do paganismo sempre foi, e ainda é, suprimir, destruir, negar" (Lawrence, 1990, p. 48).

Assim, em uma dimensão mais profunda de aproximação do Apocalipse, a percepção de Lawrence contribui para tornar mais densa nossa compreensão das diferenças intra-cristãs que estamos tentando compreender melhor, identificando o lugar paradigmático do Apocalipse nessa dinâmica. Como indicou Deleuze, mesmo nas críticas mais demolidoras e profundas de Nietzsche e de Lawrence ao cristianismo, há a intenção de distinguir Cristo do cristianismo: "alguns visionários opuseram Cristo como pessoa amorosa e o *cristianismo como empreendimento mortuário* (grifo meus). Não que [Lawrence ou Nietzsche] tenham complacência exagerada por Cristo, mas sentem necessidade de não confundi-lo com o cristianismo" (Deleuze, 2019, p. 52). Essa

¹¹² Lawrence se afasta da hermenêutica racionalista que estava sendo desenvolvida naquele mesmo período no universo conceitual protestante, a partir da formulação de Rudolf Bultmann, que estudamos no capítulo 2. Ele também se afasta das críticas à Modernidade tais como formuladas no universo católico, por exemplo, por Eric Voegelin. Diferente dessa perspectiva, de exaltação da suposta grandeza do Império Romano, a crítica de Lawrence, que Deleuze aproxima da de Nietzsche, "se volta contra" a base do cristianismo (ou seria da Cristandade?). Evidencia seu projeto trágico de superação da dimensão sensorial, cósmica, pela "evasão do mundo". Assim: "o cosmo foi anatêmico pelos cristãos, embora a Igreja Católica Primitiva o tenha restaurado até certo ponto após o colapso da Idade das Trevas. Então mais uma vez o cosmo foi anatêmico pelos protestantes, após a Reforma. Colocaram em seu lugar o universo não-vital das forças da ordem mecanicista, e a lenta e prolongada agonia do ser humano teve início. Esta morte lenta gerou a ciência e as máquinas, porém trata-se de dois produtos da morte." (1990, p. 38)

distinção (entre Cristo como pessoa e o cristianismo como projeto) interessa para nossa reflexão.

No entanto, essa valorização positiva do paganismo, presente no *Apocalipse* de Lawrence, ainda está, profunda e radicalmente, distante da dimensão "popular" de João, de sua proposta e sua religião, bem como das reconhecidas releituras do Apocalipse feitas por outros grupos que se identificaram com esse texto, que é, em sua opinião, "coletivo, popular, inculto, rancoroso e selvagem" (Deleuze, 2019, p. 51). Os mineiros que Lawrence conheceu de perto, assim como os primeiros cristãos, "pobres não humildes", são, em suas palavras, "seres fragmentários cheios de rancor e auto-glorificação", regidos e movidos não pela parte aristocrática e individual da alma, mas pela "alma coletiva", distantes das práticas de meditação e altruísmo que caracterizam o "indivíduo puro". Diante disso, esse povo, como o próprio livro do Apocalipse, seria "repulsivo porque ressoa em si o rosnado perigoso do eu coletivo frustrado e reprimido, o espírito do poder frustrado e vingativo" (Lawrence, 1990, p. 31). Para Lawrence – em uma formulação que encontra eco nas percepções políticas elitistas e imperialistas desde o princípio dos tempos – a concatenação, a junção do argumento é clara: "a camada mais baixa da sociedade", "a grande massa, é formada por essas almas medíocres". E esta seria uma condição ontológica, logo inalterável: "não há como evitá-lo: a humanidade sempre se divide em duas partes – os aristocratas e os democratas". Mesmo quando as almas altruístas, que são as aristocráticas, se interessam pelos "pobres", elas não têm possibilidade de alterar sua condição essencial. Ao contrário, despertam desejos irrealizáveis, de maneira que os pobres, que só desejam sua própria "auto-glorificação", se tornam rancorosos e invejosos. Daí criam seus sacerdotes, também como eles, seres rancorosos (Lawrence, 1990, p. 20 e 24).

Por isso, a democracia é um projeto falido: os pobres, vistos por Lawrence, desejam apenas o poder, e "a sociedade, agora e sempre, precisa ser dominada e governada". Todos – de Jesus a Lenin – que desejem ou desejaram criar espaços de não poder ou de poder compartilhado não fizeram mais do que despertar o poder maléfico "das grandes massas de seres fracos e inferiores." "O poder existe, e sempre existirá. Basta que dois ou três homens se juntem para que o poder apareça, e um dos homens se torne líder e senhor. É inevitável." O Livro de João, escrito para sua massa de "patimistas", seria, assim, a expressão mais acabada desse "beijo da morte": "o Apocalipse está aí há quase dois mil anos – como o lado oculto do cristianismo – e já quase conseguiu atingir seus objetivos, pois o Apocalipse não cultua o poder. Ele quer

assassinar os poderosos, arrebatando para si o poder, ele, que é o fraco" (Lawrence, 1990, p. 24-27)¹¹³.

Atingimos, assim, uma espécie de *summa theológica* da visão de mundo contra-apocalíptica. O decálogo aristocrata e a justificativa da dominação dos "fortes", como resultado inevitável da natureza medíocre das grandes massas. Mas não entremos, ainda, nas consequências políticas dessa "verdade" infinitas vezes repetida, treinada, naturalizada, comprovada, imposta, rezada: fracos, limitem-se a aceitar com humildade e gratidão a opressão e as migalhas dos fortes. Antes disso, precisamos confirmar a clareza da visão de D.H Lawrence: João – como o messias a quem serve – é o cosmo-demolidor anti-imperialista.

O livro de João afirma a messianidade de Jesus¹¹⁴, com todas as múltiplas e disruptivas imagens a que nos referimos antes – bem como sua dimensão de *kosmodymanus* (o dínamo cósmico) –, ao mesmo tempo em que retoma um tema central dos primeiros apocalipses históricos¹¹⁵, ligado à imagem do "abrir os olhos", abrir os ouvidos¹¹⁶ e criar capacidades novas, mais profundas e intensas de leitura e interpretação da realidade sociopolítica. "Quem tem ouvidos, que ouça aquilo que o espírito diz às congregações" (Ap 3,13). Trata-se, portanto, de uma questão "*epistemológica, ou seja, política*" (Viveiros de Castro, 2021, p. 20. Grifos meus). O livro de João não se destina aos reis, aos imperadores ou aos sacerdotes, nem foi escrito por um representante deles. Sim, ele se dirige abertamente, como afirma Elizabeth Fiorenza, aos que constroem seu lugar político a partir "de baixo". Mas, como vimos antes, o lugar e a perspectiva política, do ponto de vista apocalíptico, não supõem uma ontologia dada e fechada de antemão: escolha e responsabilidade, são, como diz

¹¹³ A aproximação do argumento de Lawrence com a formulação de Nietzsche é intensa. Como indica Deleuze: "Lawrence está muito próximo de Nietzsche. Podemos supor que Lawrence não teria escrito seu texto sem o Anticristo de Nietzsche. (...) Em Nietzsche aparece a grande oposição entre Cristo e São Paulo. (...) Lawrence retoma a oposição, porém dessa vez ela se dá entre Cristo e o rubro João de Patmos, autor do Apocalipse. (...) Não se trata de um Lawrence que teria imitado Nietzsche. Ele antes recolhe uma flecha, a de Nietzsche, e a relança alhures, tensionada diferentemente, num outro cometa, em meio a outro público. (...) mesmo o que é comum a ambos ganha em força, em novidade" (Deleuze, 2019, p. 52 e 53).

¹¹⁴ Embora a questão messiânica tenha uma história própria, de nenhuma forma subordinada à apocalíptica, o vínculo entre elas é intrínseco. Esse tema – central no judaísmo e de consequências cruciais e dramáticas para a história do mundo em que vivemos – tem uma literatura inesgotável. Embora aqui ele vá ser abordado apenas enquanto associado aos aspectos estritamente apocalípticos, estes, evidentemente, representam apenas uma mínima parte de suas dimensões filosóficas, culturais, religiosas e políticas. Ver, entre outros, Taub, 2013; Cohen, 2012; Sacchi, 1990; Mowinkel, 2005; Scholem, 1970; Benjamin, 2017.

¹¹⁵ Ver Capítulo 3.

¹¹⁶ Conhecimento que não se limita, evidentemente, a uma atividade mental ou intelectual, mas conecta o sentido corporal profundo ao vínculo cosmológico, *visionário*, de seres humanos com seres outros que humanos, gerando esferas epistemológicas de amplo espectro.

Latour, *matters of concern*, antes que *matters of fact*. Por isso mesmo, um tema central dos apocalipses é a “conversão”. Os apocalipses implicam intencionalmente a alteração do lugar cosmopolítico de seus ouvintes, dado que a contingência e a possibilidade de escolha é uma condição democraticamente disponível. Nesse sentido, o Apocalipse assume a perspectiva típica da linguagem apocalíptica judaica. Como indica John Collins (1984, p. 283):

A linguagem apocalíptica não é apenas *expressiva*, ela tem um claro aspecto pragmático. (...) Os apocalipses não se colocam no lugar do observador neutro, mas adotam e exigem um ponto de vista definido. Nas palavras de 4 Ezra, somos chamados a nos deixar persuadir. Assim, a linguagem do apocalipse é *comissiva*, isto é, tem caráter comissivo: compromete-nos a uma visão de mundo que articula ações e atitudes. A literatura apocalíptica não se adapta facilmente a preocupações ontológicas e objetivistas da Teologia Sistemática. Ela é muito mais compatível com a tendência pragmática da Teologia da Libertação, que não está em busca de uma definição abstrata de verdade, mas se move por um sentido político de disputa de poder.

O intenso uso de símbolos e imagens facilitou justamente a re-apropriação e reinterpretação de muitos dos tropos e temas de cada apocalipse por grupos e comunidades político-religiosas também elas em confronto com dinâmicas de morte. São as imagens polivalentes, plásticas, reutilizáveis, que Catherine Keller chamou de *meta-forças*, dada sua potência expressiva, poética e política. Com o primeiro apocalipse, o Livro dos Vigilantes, que atingiu sua versão estável em torno do século III antes da Era Comum, esse processo já se demonstrou intenso. Assim, ao ser reapropriado um século depois de sua formulação pelos autores dos primeiros apocalipses históricos, o Livro dos Sonhos e o de Daniel, alguns de seus temas foram reinterpretados. Esta prática – de emergência alquímica, para usarmos os termos de Isabelle Stengers – foi possível porque cada texto pode conter perspectivas distintas.

No caso do Livros dos Vigilantes, por exemplo, segundo a análise de Annette Reed, o texto contém duas percepções epistemológicas distintas e mesmo divergentes. A primeira expressa uma perspectiva cosmológica “científica”, de estudo dos “sinais dos tempos”, de articulação entre calendários litúrgicos e efeitos cósmicos. Esse extrato valoriza a revelação dos segredos celestes e influenciou a perspectiva adotada por João no seu Apocalipse. Conforma-se ao princípio de que as verdades reveladas devem ser amplamente conhecidas e estudadas para orientar a ação humana e, assim, propiciar a liberdade necessária para seguir os desígnios divinos (especialmente, 1En 6-11). Mas, em outros versículos, a narrativa do Livros dos Vigilantes assume uma perspectiva anti-especulativa, semelhante aos livros de Jó e do Eclesiastes, segundo os

quais é inútil aos seres humanos perscrutar os confins do universo ou tentar compreender as obras da Criação. Os desígnios de Deus – inalcançáveis e ininteligíveis – são determinantes e indiscutíveis. Aos humanos, tanto quanto aos anjos, cabe aceitar.

Trata-se, portanto, de duas perspectivas distintas presentes no mesmo Livro dos Vigilantes, expressando teologias antagônicas, com efeitos e consequências divergentes, que impedem uma leitura unívoca do texto. Justamente por isso, seus tropos puderam ser apropriados em contextos muito diversos, criando novos textos compostos, novos quiasmas. Também por isso os Apocalipses continuam exigindo e permitindo aberturas hermenêuticas para outras leituras. Imagens polivalentes de longa história – tais como as “nuvens celestiais”, os “Anjos Caídos”, os “tronos dos céus”, o “Armagedom”, a “guerra de Gog e Magog”, os “olhos fechados” – foram apropriadas por João para compor seu Apocalipse, e em seguida serviram para a composição de novos discursos, muitas vezes discrepantes, ajudando grupos e comunidades a elaborar suas leituras de mundo e a formular diversas propostas práticas de atuação político-religiosas de base popular. Não expressavam alienação dos vínculos que conformam o real – como a hermenêutica histórico-crítica indicava. Ao contrário, foram poderosas imagens a suscitar análises complexas e que tanto conformavam juízos críticos e rebeldes dos “de baixo” quanto puderam ser usadas para a opressão já nos primeiros séculos da Cristandade. Assim, apenas para um pequeno exemplo, no prólogo de um Martiriológico¹¹⁷ publicado recentemente em memória aos camponeses e advogados que morreram na luta pela terra no estado do

¹¹⁷ O belo livro organizado por Rogério Almeida e Elias Sacramento tem um título forte: “*Luta pela terra na Amazônia: Mortos na luta pela terra! Vivos na luta pela terra!*”. Esse é um projeto com a marca do apocalipse: a memória dos mortos como presença real, viva, na atuação dos vivos. Fronteira tênue, embora clara, constantemente reeditada. O *tropo* da “segunda morte” ou da morte e da vida dos mortos e sua presença na História tem imensa relevância na apocalíptica e nos desdobramentos posteriores, especialmente a partir do Livro de João, onde se afirma que “o vencedor não será injustiçado pela segunda morte.” (Ap 2,11). Este tema indica uma possibilidade interessante de desdobramentos que nesta tese, infelizmente, não pude aprofundar. Apenas como referência, valeria conectar com a afirmação de Walter Benjamin, nas “Teses sobre o conceito de história”, de que “o dom de despertar no passado as centelhas de esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer.” (Tese Seis). Finalmente, para citar apenas uma entre outras elaborações contemporâneas, o Movimento Zapatista lida com este tema de forma sistemática. Como afirmaram já em seu comunicado de 1997: “É a hora dos mortos, dos nossos mortos. E você deve saber que os mortos zapatistas são muito inquietos e faladores. Eles ainda falam, apesar de estarem mortos, e gritam a história. Gritam para que não adormeça, para que a memória não morra, para que nossos mortos gritem para viver [...]” (citado na interessante tese de Lima Trigueiro, “O ‘Caminhar das Palavras’: um estudo sobre formas de resistência no discurso zapatista, 1994-2005” chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=http%3A%2F%2Fwww.dan.unb.br%2Fimages%2Fdoc%2FDissertacao_254.pdf&clen=815286&chunk=. Finalmente, esse é um tema importante da *Espectrologia*, de Fabián Ludueña, no qual denomina “espectro, em sentido estrito, os entes que sobrevivem (mesmo que sob a forma de um postulado) à sua própria morte, ou estabelecem um ponto de indistinção entre vida e morte” (2013, p. 7).

Pará, no Brasil, pode-se ler uma interpretação apocalíptica da realidade contemporânea:

Seu Licínio, pioneiro da Transamazônica, animador da Vila Santana, analfabeto, era capaz, depois de um dia de reunião, de fazer um resumo em versos, relatando as falas, os dizeres, os acontecidos do dia inteiro. Um dia o padre Francisco veio de Belém para nos dar um curso sobre o livro do Apocalipse. Passou o dia nos mostrando que esse livro revelava a maneira dos cristãos de se *comunicarem em tempo de perseguição*, a partir de códigos entendidos só por eles: os anjos; os bispos; os santos=martírios; os quatro cavaleiros=as pragas das perseguições; 666=número da besta fera, nome do imperador. Seu Licínio nos relatou que um amigo dele descobriu que esse número, 666, é o número do capitalismo. Pois é só juntar as notas do cruzeiro, moeda dos anos 75/80; $500+100+50+10+5+1=666$. E ele continuou: esse 666 é o número da besta, do capeta, então esse capitalismo que nos persegue, devemos chamá-lo, não de caPItalismo, mas de caPEtalismo. *Que tal nós mudarmos o nome da Besta???* (grifos meus) (Wambergue, 2022, p. XX, *apud* Almeida e Sacramento, 2022).

O Apocalipse de João assume o que, na linguagem clássica da teologia profética, é entendido como *denúncia* das situações de injustiça e opressão. No entanto – e esta é a crítica mais dura dos teólogos racionalistas –, diferentemente dos profetas, o Apocalipse o faz com o uso intensivo da linguagem simbólica, imaginativa, fantástica. A linguagem fantástica desorganiza as possibilidades de uma hermenêutica racionalizante simplificadora, unidimensional, tanto do sentido geral da obra, quanto de cada um de seus tropos ou quiasmas. O que não impede, ao contrário, estimula um sentido pragmático que marca a articulação entre epistemologia e política no texto de João. Assim, como também indica Elisabeth Fiorenza, é a radicalidade da proposta de João o que atrai os grupos que lutam por justiça: não há fórmula possível de acomodação ao poder imperial. Já os críticos do livro indicam que o Apocalipse prega "vingança" e não o "amor" do sermão da Montanha: é, portanto, sub-cristão. Fiorenza afirma: "eu, por minha parte, argumento que o livro foi escrito a partir da perspectiva de um presidiário, 'de dentro da prisão'. E, a partir daí, pede a realização da justiça e do poder de Deus. Portanto, só pode ser compreendido pelos que, como ele, 'têm fome e sede de justiça'" (Fiorenza, 1985, p. 198).

A opção hermenêutica de Fiorenza explicita sua distância em relação a outros teólogos que, no início dos anos 80, tendo como referência o recurso à violência, interpretaram o Apocalipse como livro de manifesto "ressentimento", evidência da "inveja" dos grupos subalternos em relação aos "poderosos". Uma formulação abrangente dessa perspectiva foi proposta pela teóloga americana Adela Yarbro Collins, em seu *Crise & Catharsis: the power of Apocalypse*, de 1984. Segundo tal teóloga, o Apocalipse propõe e produz uma catarse não apenas pelos símbolos usados, mas

por sua própria estrutura. A alternativa final de "julgamento e salvação" é compreendida como mecanismo psicológico de compensação, através do qual os inimigos do autor serão destruídos e seus amigos, exaltados em um final da história remetido para a ação salvífica a partir da "ira divina". Adela Collins compartilha uma visão recorrente entre teólogos do século XX. Segundo ela:

Do ponto de vista sócio-psicológico, a visão das realidades celestiais e a perspectiva de um futuro radicalmente alterado funcionam como *mecanismos de compensação* para grupos que vivenciam situações de desvantagem social e atuam como uma forma imaginativa de resolver as tensões entre suas expectativas e a realidade social. Há uma certa analogia entre a *imaginação criativa esquizofrênica* e a visão do Apocalipse (grifos meus). (Collins, 1984, p. 154)¹¹⁸

Esse debate ocupou boa parte das análises sobre a apocalíptica nas últimas décadas do século XX¹¹⁹. Assim, segundo David Barr¹²⁰, se o Apocalipse não se pretende neutro, mas, ao contrário, adota uma postura clara em uma sociedade imperial, colonial, a hermenêutica desse livro foi, também ela, entretecida pelos compromissos ou aspirações políticas de seus intérpretes. Indiscutivelmente, o debate estava permeado pelas possibilidades de grupos subalternos alterarem uma ordem social considerada em si, sistemicamente, injusta e desigual. A acusação de "ressentimento" dos "pobres" certamente ajudou e continua a atuar hoje para desviar, desaquecer, deslegitimar qualquer sentido cosmopolítico de crítica à ordem, de identificação de responsabilidades de grupos de elite (para usar o termo intencionalmente brando sugerido por Bruno Latour), cujos privilégios são, eles mesmos, como já indicava João na revelação de padrões letais, causa da "destruição da terra."

¹¹⁸ Aqui certamente ressoa o mesmo *sentido* de Lawrence: "O Apocalipse prenunciou tudo isto. Trata-se, acima de tudo, do que alguns psicólogos chamariam de revelação de um objetivo de superioridade frustrado em um subsequente complexo de inferioridade" (1990, p. 31).

¹¹⁹ Nesse sentido, a perspectiva proposta por Jacques Ellul – especialmente em "*The subversion of Christianity*" e "*Anarchy and Christianity*" – teve relevância na conformação de uma "leitura popular da Bíblia", retomando o papel revolucionário do movimento de Jesus. Ele não se dedicou a um estudo mais sistêmico e sistemático do Livro do Apocalipse, embora tenha nele uma referência importante.

¹²⁰ David Barr concorda com análises segundo as quais João, ao invés de estimular a violência, reivindica uma firme resistência ao poder opressivo de Roma. Ao representar Roma como "Babilônia", João faz uma interpretação da opressão como sistema, como modelo opressivo que se renova, mantendo princípios inalterados: todo império é império de opressão. Roma – contemporânea ao escritor – é assimilada à tradicional força opressora da apocalíptica judaica, que começa a ser escrita após o exílio na Babilônia. Mas, ainda segundo Barr, é preciso que a análise seja refinada, dada a complexidade do texto de João. Trata-se de um texto com múltiplas "audiências" e "diálogos subsumidos": às igrejas de cada uma das cidades (Ap 2,3); o público leitor em geral (Ap 1, 3), aos "co-participantes na aflição" (Ap 1, 9).

A questão mais desafiadora – e certamente mais contemporânea para nós, depois de séculos em que as alternativas políticas de esquerda democrática (tanto no norte, quanto no sul do mundo), não alteraram a ordem devastadora do capital – talvez seja a proposta por Gilles Deleuze no artigo já mencionado: "o problema coletivo". Se, para Lawrence, um aspecto fundante de sua crítica ao "popular, fraco, ressentido" está na distinção entre as almas "individuais" (ou altruístas, ou aristocráticas) e as "coletivas" (ou democráticas), ele também as compreende como dimensões internas a cada alma: "o indivíduo não se opõe tanto à coletividade em si; o individual e o coletivo se opõem em cada um de nós como duas partes distintas da alma" (Deleuze, 2019, p. 53). O imenso desafio de criar dinâmicas sociais e políticas libertárias e coletivas que não degenerem em programas de dominação estatal totalitários segue vigente. No Antropoceno, ainda mais profundamente do que em qualquer outro tempo do mundo, esse é um desafio aberto.

Deleuze, em um contexto histórico distinto do de Lawrence e, certamente, partindo de uma posição política divergente, indicou um rumo que, ainda hoje, me parece inspirador: "deixar de pensar-se como eu para viver-se como um fluxo, um conjunto de fluxos em relação a outros fluxos, fora de si e dentro de si próprio" (Deleuze, 2019, p. 70). O desafio é fazer emergir sentidos cosmopolíticos de reconexão com as dimensões vitais, sensuais, do "cosmo magnífico". Assim:

a alma como vida dos fluxos é querer-viver, luta e combate. Não só a disjunção, mas também a conjunção de fluxos é luta e combate, abraço. Todo o acordo/acorde é dissonante. O contrário da guerra: guerra é o aniquilamento geral que exige a participação do eu, mas o combate rejeita a guerra, é a conquista da alma. (...). O problema do coletivo, então, consiste em instaurar, encontrar ou reencontrar um máximo de conexões. Pois as conexões (e as disjunções) são precisamente a física das relações, o cosmos. (Deleuze, 2019, p. 71)

Assim, do lugar de onde leio, o Apocalipse de João, escrito a partir "de baixo", por um judeu ligado ao movimento de Jesus, prisioneiro do império romano, "pobre e rude", que abriu esse mundo ao outro mundo, segue gerando possibilidades cosmopolíticas de criar fluxos e conexões de luta, de combate e não de guerra. E segue possibilitando "pensar, pensar, pensar" (Danowski, 2012) em alternativas coletivas em um planeta que, já de dentro do abismo antropocênico, exige a emergência de novas alianças e horizontes apocalípticos se quisermos "adiar o fim do mundo" (Krenak, 2020).

4.3. O terror veio "de cima"

Independentemente da simpatia ou antipatia que possamos ter pelo Apocalipse, ao entrar em seu universo, encontramos o caleidoscópio dos "símbolos que em cada século – desde o início e até os nossos dias – os cristãos usaram para expressar os mais fundamentais medos e esperanças" (Collins, 1999, p. 279). Dada a recorrente presença cristã no mundo em que vivemos – mesmo que em formas "suprimidas", recalçadas ou retornando em modo fundamentalista – a mediação apocalíptica da dupla basilar de afetos "medo e esperança" não diz respeito apenas aos cristãos. Ela integra o que Jan Assmann chamou de *crístosfera* ocidental comum, onde formas religiosas arcaicas, como o cosmoteísmo, seguem vivos e fomentando fobias ancestrais. Como afirma Elaine Pagels (2013, 171),

o Livro da Revelação pode ser lido como se João misturasse todos os nossos piores medos – medo da violência, das pragas, dos animais ferozes, de inimagináveis horrores emergindo dos mares ou dos abismos abaixo da terra, relâmpagos, trovões, terremotos, erupção de vulcões, atrocidades de tortura e guerra – tudo junto em um gigantesco pesadelo.

Estamos distantes de uma questão apenas escatológica, por mais intensa e fundamental que seja ou tenha sido na história bimilenar do Ocidente; o medo do "fim do mundo". O Apocalipse, escrito com mitos arcanos, mais antigos que o próprio deus monoteísta, com sua imagética plástica, atravessa barreiras e segue fluxos que tampouco se referem apenas à dimensão racional da religiosidade. No entanto, elas não teriam se espalhado por toda a *orbi* sem uma adequação consubstancial à grande ordem ocidental. Portanto, identificar – tanto quanto possível – de que maneira um livro judaico claramente anti-imperial passou a integrar o cânone bíblico de um Império Cristão (meio pelo qual se espalhou e contribuiu para a conformação do Ocidente), é fundamental para nossa pesquisa.

Partiremos da experiência relatada por Lawrence (1990, p. 15), de leitura e releitura deste livro – que, ele aos dez anos, já tinha quase de cor – sempre interpretado de uma forma unívoca, óbvia, moralizante:

Não apenas a Bíblia era verbalmente incutida em minha mente como uma infinidade de pisadas a socar uma superfície até torná-la dura, como também as pegadas eram sempre

mecanicamente idênticas, a interpretação era fixa. (...) Ora, um livro só vive enquanto não é decifrado. A Bíblia morreu para nós (...) porque seu significado foi arbitrariamente fixado.

Para chegar a essa forma fixa de interpretação "alegórica e moralista", repetida infinitas vezes em todos os espaços de transmissão, o Apocalipse de João teve que ser submetido a um longo processo de torções e distorções. O cristianismo foi a primeira religião a inventar uma institucionalidade tão abrangente – efetivamente planetária – de imposição hermenêutica. Como vimos, foi o processo de consolidação da Cristandade, no século IV, que criou o que hoje tomamos como dado: a existência de "religiões" com institucionalidade clerical e de pertencimento, cultos, ritos e mitos delimitados. João viveu e escreveu três séculos antes disso.

Como explica Elaine Pagels em um dos estudos mais reconhecidos sobre o processo de canonização do Apocalipse, a versão cristã é tão constitutiva da mentalidade Ocidental que, mesmo entre os estudiosos críticos, o ponto de partida comum, atuando como um *matter of fact*, é admitir que o "judaísmo" entrou em decadência depois da destruição do Segundo Templo. E que o cristianismo foi uma espécie de "evolução", ou "desenvolvimento", dessa base ou origem. Daí a assunção de que João era uma espécie de cristão ou um judeu que se tornou cristão. Mas, se afastarmos esse pressuposto – se reconhecermos aqui um *matter of concern* – identificaremos que, embora João conhecesse o termo "cristão", intencionalmente não o utilizou. Como também não utilizou nenhuma referência à hierarquia clerical que já começava a se desenhar: bispo, diácono ou padre. Ao invés disso:

não há dúvida de que João era um devoto seguidor de Jesus Cristo. Mas ele, tanto quanto Pedro, Tiago, Paulo e todos os primeiros seguidores de Jesus, viam a si mesmos como *judeus que encontraram em Jesus o Messias de Israel*, e não como pessoas que se converteram a uma nova "religião". (Pagels, 2013, p. 61)

O termo cristão foi forjado pelos magistrados romanos, na fase de perseguição e criminalização de todos os judeus. Ao dar ordem de prisão aos judeus que "rezam para Jesus como se ele fosse Deus", em 112, Plínio escreveu ao imperador Trajano, relatando a existência de uma nova espécie de subversão judaica. Pelo que se sabe, Inácio de Antioquia, convertido a partir da pregação de Paulo, em torno de 90 da Era Comum, foi o primeiro a "agressivamente se identificar como 'cristão' para distinguir-se dos judeus" (Pagels, 2013, p. 65). As divergências de João com esses grupos de gentios convertidos se expressam em seu texto, quando os define como seguidores da

"sinagoga de Satanás" (Ap 2,9). Como afirma Pagels, João jamais poderia supor que esses gentios, convertidos por Paulo, tornados cristãos, seriam capazes de "cometer o maior roubo de todos os tempos: supor que eram eles o povo eleito, os herdeiros da promessa do Deus de Israel" (Pagels, 2013, p. 65). Mas não só o fizeram, como condenaram os judeus a uma intensa e infindável perseguição.

Não podemos seguir aqui as trilhas do intrincado processo de disputas entre os seguidores de João e os de Inácio, que não se limitaram às comunidades da Ásia Menor. Disputas que se multiplicaram e implicaram outros grupos, passando pelos polemistas, que mais tarde seriam vistos como Pais da Igreja, de Justino, o Mártir, a Irineu de Lyon e outros. Eles, ao longo de dois séculos, forjaram as definições e as métricas de heresia e ortodoxia na interpretação do legado de Jesus. Textos e práticas que tinham sido formuladas a partir de percepções tão divergentes como podem ser as de Paulo e as de Pedro. A unidade dessa plurivalente diversidade – ou a unificação "do cânone e do credo" – foi constituída *a posteriori*, quando todos os aceitos como ortodoxos foram enquadrados nessa nova – e primeira – religião do império, a "amada forma romana da igreja", efetivamente a expressão de "religião" por antonomásia. Foi por meio desse processo que "os líderes cristãos [ortodoxos] romanizaram o cristianismo, ao mesmo tempo em que cristianizaram Roma [segundo sua hermenêutica]" (Pagels, 2013, p. 136). Como identificou Assmann, embora o monoteísmo tenha uma forma contrarreligiosa intrínseca, nem toda expressão monoteísta teve a intenção intolerante de universalizar a sua como a única fé legítima e, ainda mais, a única aceita. "Só quando os próprios cristãos chegaram ao poder e o cristianismo tornou-se a religião oficial do Império Romano é que a intolerância negativa tornou-se positiva: da negativa em comer carnes dos sacrifícios transitou-se para a proibição de realizar sacrifícios" (Assmann, 2021, p. 37).¹²¹

Nos séculos que se seguiram à destruição do Templo de Jerusalém, até 315, com maior ou menor intensidade, os judeus e entre eles os cristãos, foram perseguidos em todo o Império Romano. Suas divergências e disputas teológicas ou eclesiológicas, portanto, eram conflitos internos de grupos clandestinos e subordinados, que assustavam o Império apenas por seu "ateísmo" e sua insubordinação à Pax Romana.

¹²¹ Para lembrar, Assmann estabelece a importante distinção entre o monoteísmo e a intolerância nas formas ativa ou passiva: "Se percebemos que a intolerância inerente ao monoteísmo, oriunda da distinção mosaica, manifesta-se primeiro na forma passiva, isto é, martiriológica, como recusa em aceitar uma religião considerada falsa, preferindo-se morrer do que ceder nessa questão, então vemos que a problemática 'monoteísmo violência' trata tanto de sofrer a violência quanto de exercê-la. O mesmo vale para o ódio" (Assmann, 2021, p. 37).

Em 303, segundo Pagels, o Imperador Diocleciano, iniciou uma nova "década de terror". Em todo esse período, a mensagem do Apocalipse apareceria como antecipatória: "Roma estava 'fazendo guerra' aos seguidores de Jesus, exatamente como João havia profetizado que a 'besta' faria" (Pagels, 2013, p. 133). Mas o que nenhum judeu ou cristão poderia prever é que a perseguição terminaria abruptamente.

O primeiro indício de mudança veio quando, na primavera de 311, ouviram, ainda com apreensão, que o imperador "ofereceria clemência aos cristãos".¹²² E em seguida, "como por milagre, como muitos disseram, em outubro de 312, o filho do Imperador, Constantino, antecipando uma batalha com seu rival na sucessão imperial, adotou Cristo como seu patrono na guerra que venceria" (Pagels, 2013, p. 134). A "amizade" de Eusébio de Cesareia foi indispensável para que, nos anos seguintes, na hagiografia oficial da nova ordem, um "sonho do imperador com a cruz de Cristo" se transformasse na marca de origem dessa mudança catastrófica. Mudança irrepetível, com a qual teve início a aliança entre o império romano e uma parte dos cristãos, amigos de Constantino, que se autodenominavam "católicos", ou seja "universais".

A partir daí, quando, sob o domínio de Roma, nascia um novo Império Cristão, poder-se-ia supor que o Apocalipse de João, claramente anti-romano e anti-imperial, seria banido de qualquer espaço oficial das novas instâncias de domínio e poder. E o *tour de force* que se exerceu foi, sem dúvida, excepcional. Eusébio de Cesareia iniciou esse movimento, ao associar as imagens anti-romanas de João, – a Besta, a Grande Meretriz, Satã – aos inimigos de Roma. E, ainda mais, deu início a um processo que Atanásio de Alexandria concluiria com a conformação do cânone cristão e da estrutura eclesial de controle e dominação: a transferência dos símbolos de João para as disputas intra-cristãs que, se já eram acirradas nos tempos de perseguição, explodiram nas décadas seguintes com a oficialização do cristianismo. A partir daí, as rivalidades não seriam apenas doutrinárias, mas envolveriam disputas quanto às novas vantagens econômicas, de isenção de impostos ou de dinheiro imperial para a construção de igrejas e a garantia de privilégios na arrecadação de impostos. Os ortodoxos usariam os termos de João como arma de denúncia de qualquer divergência: heresia, isto é, expressão de “inimizade de Jesus”.

¹²² Aqui está em questão a formação da aliança entre "cristianismo" e Império Romano, definindo o marco zero de um novo tempo do mundo. Essa questão – que vai muito além das possibilidades de reflexão desta tese – foi, desde sua conformação, alvo de infindáveis debates e interpretações. Mas está, como temos dito desde o princípio, presente como tema de problematização e reflexão.

Um passo fundamental na "unificação" da ampla pletora de cristianismos foi dado no Concílio de Nicéia, em 325. Esse Concílio foi convocado e patrocinado por Constantino, que acompanhou todo o debate em torno das divergências mortais que dividiam os participantes e que, do seu ponto de vista, eram inteiramente irrelevantes. O Credo Niceno se tornaria a pedra angular da nova ordem eclesial ortodoxa: Alexandre de Alexandria, secretário do Concílio, formulou o conjunto de complexas proposições dogmáticas que, segundo seu sucessor, Atanásio, seriam as "verdades necessárias à salvação" (Pagels, 2013, p. 138). As disputas que precederam o Concílio, evidentemente, não foram superadas com tal proclamação. Mas os instrumentos de penalização da divergência entraram em movimento e, nos debates que se seguiram, Atanásio encontrou em João de Patmos, um grande aliado. Assim, a visão de guerra cósmica do Apocalipse foi transformada em arma mortal contra seus antigos adversários, agora convertidos em inimigos. A teologia política da guerra e do poder – construída sobre a distinção fundamental e fatal entre "amigo e inimigo" – foi formada, tendo como referência tanto os inimigos externos, quanto os internos. E a cada um deles, os codinomes apocalípticos adequados: Bestas, Grande Meretriz, Leviatã, enviados de Satã. Como já ensinara Eusébio, misericórdia e tolerância não eram adequadas à guerra contra os "inimigos de Cristo".

Quando, a partir de 360, Atanásio de Alexandria unificou os cristãos do Alto Egito, impondo normativas para os mosteiros rebeldes e independentes, começou a restringir os livros a serem lidos, bem como as hermenêuticas aceitáveis, com base em seus interesses de unificação da nova religião do império. Começou a construir também um novo ideal monástico: obediência e simplicidade. Em um dos Mosteiros próximos à cidade Nag Hammadi, com sua biblioteca variada, com inúmeros apocalipses e textos apócrifos, onde anteriormente se experimentavam princípios religiosos abertos, de práticas espirituais com sentido cósmico, os monges, diante do perigo, guardaram e esconderam cuidadosamente em grandes jarros de barro cópias de aproximadamente cinquenta dos livros que seriam proscritos. Não é difícil concordar aqui com Lawrence (1990, p. 48):

quando penso no imenso acervo de documentos pagãos que os cristãos destruíram de propósito, do tempo de Nero até os párocos obscuros de nossos dias, que ainda queimam qualquer livro encontrado em sua paróquia que lhes pareça ilegível, e portanto possivelmente herético, ficamos paralisados! (...) Pouparam Platão e Aristóteles porque sentiram que esses dois lhes seriam mais afins. Mas os outros...

Assim, quando, em 367, na famosa *Carta da Páscoa*, Atanásio apresentou sua definição dos livros que deveriam compor o novo cânone cristão, encerrou a coleção incluindo o Livro do Apocalipse. Os debates sobre a conformação de um "Novo Testamento", tanto quanto a da relação entre ele e o que passaria a ser o "Antigo Testamento", foi intensa, polarizada e durou séculos¹²³. A proposta de Marcião – primeiro a propor um cânone cristão – de negação absoluta do Antigo Testamento na confirmação da "nova religião da misericórdia", intensificou os debates. Mas a proposta formulada em 367 por Atanásio terminou por ser aquela que se oficializou definitivamente como o cânone dos católicos. A surpresa da inclusão do Apocalipse é o que nos interessa aqui. Elaine Pagels sugere três elementos para tentar explicar os motivos dessa inclusão. O primeiro é o fato de que Atanásio – seguindo a hermenêutica de Irineu de Lion e outros Pais da Igreja – já havia feito uso dos tropos apocalípticos nos debates com seus oponentes. Portanto, nesse momento, o *tour de force* que dirigia as imagens da guerra cósmica para as disputas intra-cristãs já tinha grande assimilação. Por outro lado, o Apocalipse é o único livro do Novo Testamento que reivindica "inspiração divina" e o único que usa a antiga fórmula judaica, com ameaças e anátemas para qualquer inclusão ou subtração de palavras ao texto escrito. Assim,

como Atanásio acreditava que o Livro da Revelação havia sido escrito por João, apóstolo de Cristo, ele aparentemente tomou estas palavras finais para sugerir que João, ou mesmo Deus, cujo espírito havia inspirado João, endossava o novo cânone, selando o que o bispo desejava – e efetivamente conseguiu – que se tornasse o *cânone fixo* do Novo Testamento. (Pagels, 2013, p. 164)

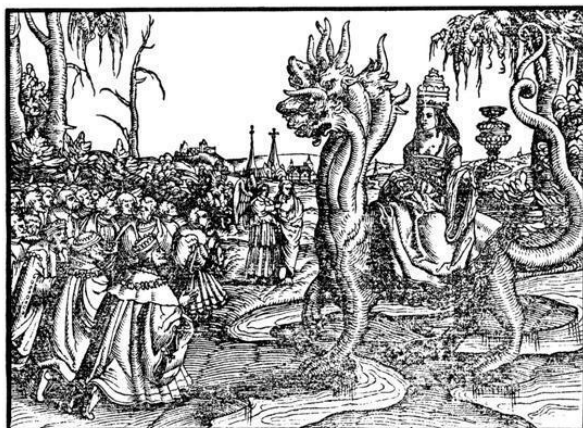
Em segundo lugar, ao incluir o livro no Novo Testamento, ele definitivamente garantiu sua própria interpretação dos símbolos usados por João, transformando-os em alegorias, neutralizando assim qualquer "embaraço para os cristãos que, agora, viveriam em um império cristianizado" (Pagels, 2013, p. 165). Finalmente, com essa conformação, todas as condenações apocalípticas se dirigiram aos hereges, que seguiam desafiando as ordens ortodoxas. A afirmação de Irineu, elaborada séculos antes, de que "fora da Igreja não há salvação", se consolidava com fórmulas terríveis e

¹²³ "Nem no judaísmo nem no cristianismo se pode falar da existência de uma 'Bíblia' até o momento em que começa a ser delimitado um cânone bíblico. Isto sucede no momento em que começa a tomar corpo também uma tradição interpretativa, que passa a ter valor autoritativo e canônico. No judaísmo o processo de encerramento do cânone das escrituras e de formação paralela da tradição oral se situa basicamente entre o século II a.C e o século II d.C. No cristianismo, esse processo se consuma praticamente no final do século II, quando um núcleo básico dos livros do Novo Testamento que acompanha o conjunto do formado pelo Antigo Testamento passa a conformar a Bíblia católica" (Barrera, 2013, p. 28).

ameaçadoras que não apenas levaram à perseguição dos inimigos internos da Igreja, mas seriam ameaças perpétuas para os próprios cristãos, caso se confrontassem com as autoridades eclesiais, as únicas legítimas intérpretes do cânone.

A partir de sua inclusão no Novo Testamento, as incontáveis formas de (dis)torção do sentido anti-imperialista do texto atuaram sistematicamente na expropriação de seu potencial rebelde. Desde a transformação das imagens em alegorias, passando pela remissão ao "além" das promessas de justiça e paz, à fragmentação das imagens e sua apropriação atomizada em sentido inverso: será constante a alienação intencional da anárquica e itinerante trajetória da apocalíptica. Já nos séculos seguintes à canonização, os tropos apocalípticos foram utilizados como poderosas “armas de opressão” na conquista de territórios, aliando a “cruz e a espada”. As disputas dos símbolos, mensagens, imagens, meta-forças demonstram o poder expressivo e epistemológico constitutivo dos elementos do discurso apocalíptico. A cada momento da história – e hoje também –, as interpretações dissonantes e em disputa contribuem, por um lado, para construir novas alianças, comunidades e coletivos, e, por outro, servem para conúbios dóceis aos interesses dos “reis da terra”. Trata-se de um intenso e interminado processo de expropriação da linguagem e dos princípios coletivos formulados a partir de baixo e das formas emergentes de criação de outros mundos possíveis que as elites de todos os tempos mobilizaram.

Encerremos o capítulo com um exemplo. Em seu livro já citado, Catherine Keller observa que Martinho Lutero, apesar das intensas críticas ao Apocalipse, em 1522, ao publicar sua famosa versão alemã da Bíblia, utilizou vinte e duas ilustrações de Lucas Cranach, o Velho, um famoso pintor contemporâneo, para gerar um inédito impacto visual do Apocalipse. A força da imagem da Grande Meretriz usando a tiara papal dispensava maiores explicações para seus leitores: a grande Meretriz, Babilônia-Roma, agora passava a ser identificada como o papa católico, bispo de Roma (Keller, 2021, p. 152).



O emprego e a escolha da imagem estavam, nesse caso, articulados às opções políticas nos distúrbios na Alemanha daquele período. Como explica Keller (2021, p. 153):

Em meio à turbulência social, Lutero tinha razões para temer os efeitos revolucionários dos motivos apocalípticos. Thomas Müntzer, liderando uma nova ala radical da Reforma, como líderes populares anteriores, tinha sido profeticamente inspirado pela leitura que Joaquim de Fiori fizera do Apocalipse. Müntzer confrontou a injustiça dos príncipes alemães contra os camponeses e, finalmente, foi um dos líderes da revolta. Lutero, no entanto, dependia destes mesmos príncipes para tornar possível sua separação da Igreja Romana. Por isso apoiou, com a fúria do S/Mundo, o assassinato de 100.000 camponeses pelos príncipes. Escute-se a forma como Lutero transforma o Apocalipse em arma de guerra: “Que ninguém pense que este mundo pode ser governado sem sangue. A espada do legislador tem que ser vermelha e sangrenta. Porque o mundo é e deve ser mau, a espada é a vara de Deus e a vingança sobre ele.” A trágica ironia do esquizoapocalipse se aprofunda.

A complexidade desse tecido emaranhado vai finalmente se revelando nos fios, nós e tramas que se amarram e re-tecem de formas múltiplas. Não há uma relação genética unilinear articulando imagens que, concebidas no século III antes da Era Comum, seguem sendo mobilizadas até hoje, atravessando tempos e geografias tão diversas. Tampouco ajuda pensar nessas imagens como arquétipos universais, manifestando diferentes expressões locais e territoriais de um suposto “humano” invariável, universal, essencial, adâmico para seus pecados ou méritos. Uma pesquisa filosófica a partir do Apocalipse feita no Antropoceno pode suscitar e alimentar o esforço de dar “cidadania filosófica” ou “tirar da lata de lixo” pensamentos com os quais se pode pensar mais complexamente os tempos presentes. Tudo isso sendo parte, sempre, do esforço anunciado por Günther Anders quando pela primeira vez

traçou este caminho: lutar por um apocalipse que previna um fim do mundo que seja o fim de todos os mundos possíveis.

5

Cosmos, pertencimento e a trama da apocalíptica: medo, mal e liberdade

5.1

O colapso e a cripta

A reflexão sobre o Apocalipse proposta nesta tese está marcada e deve ser compreendida como parte dos "desafios inéditos" do pensamento situado no Antropoceno, este "novo tempo, ou antes um novo conceito e uma nova *experiência da temporalidade*, nos quais a *diferença de magnitude* entre a escala da *história humana* e as escalas cronológicas da biologia e das ciências geofísicas diminuiu drasticamente, senão mesmo tendeu a se *inverter*, com o '*ambiente*' mudando mais depressa que a '*sociedade*' e o *futuro próximo* se tornando cada vez mais *imprevisível* e ominoso (grifos meus)"¹²⁴. Vamos chamar de *trama da apocalíptica* ao conjunto de argumentos escatológicos de base religiosa (com implicações epistemológicas e políticas) que contribuiu para a fabricação de um modo particular de "evasão do mundo" (Lawrence, 1990, p. 37), uma forma perigosa de "cosmofobia" (Santos, 2018, p. 44-51), própria à relação entre "sociedade" e "ambiente" e ao sentido de futuro que marcaram a Modernidade e que, justamente, colapsa no Antropoceno. Reconstruir como foi tecida e as maneiras pelas quais foi alterada essa trama – muitas vezes um emaranhado – pode ajudar a compreender melhor alguns dos fundamentos religiosos das relações antropocêntricas que hoje ameaçam a base de sustentação da vida no planeta. No Ocidente, a partir da Era Comum, ela foi definida de forma polissêmica, sempre em disputa, tendo o Apocalipse de João como uma referência relevante, ainda que nem sempre manifesta. A hipótese que examinamos é a de que o Antropoceno reconfigura a trama apocalíptica que esteve vigente no Ocidente do começo da Era Comum até a Modernidade.

¹²⁴ Definição apresentada no *Position Paper: Colóquio Internacional os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra*. Org. Danowski, Viveiros de Castro e Saldanha, 2022, p. 13. Grifos meus. Ver também: "As 'grandes descobertas', a colonização, a luta pela ocupação do solo, a floresta, o CO2 – tudo isso é Antropoceno: antropologia mais climatologia em uma violenta aproximação da terra..." (Latour 2020:291)

Ao longo deste capítulo, proponho elaborar a vertente cosmológica dessa hipótese, como ponto de ancoragem para os debates que se seguirão nos dois últimos, relativos, respectivamente, a "Estado e poder" e ao "lugar e as novas faces de *Theos*". Para tanto, vamos começar identificando alguns dos fios que teceram esse complexo durante a Modernidade, especialmente, a partir das formulações de Dipesh Chakrabarty, Bruno Latour e Susan Neiman. Tais autores ajudam a conduzir nossa reflexão, estabelecendo um *recorte* para o tema que não pretende, nem teria condições, de ser uma análise compreensiva sobre as disputadas formulações modernas. Para compreender a trama apocalíptica, proponho examinar as relações – de junção ou disjunção – entre as seguintes formulações, indicadas por seus autores como constitutivas da Modernidade: a "distinção entre a história humana e a história natural" (Chakrabarty, 2013, p. 8), a "indiferença ao terrestre" (Latour, 2020, p. 302), a "distinção entre mal natural e mal moral" (Neiman, 2003, p. 53), e a "distinção entre sofrimento e pecado" (Neiman, 2003, p. 36), que Susan Neiman afirma ser fundamental para os "leitores contemporâneos", ou seja, os que estão situados no século XXI.

A partir daí, como quem caminha para trás – o que pode causar certa sensação de vertigem – tendo como referência D.H. Lawrence e Jan Assmann, buscaremos reconstruir os vínculos entre esse tecido moderno e as interpretações hegemônicas que foram conformadas no Ocidente no início da Era Comum. Nos interessam, aqui, tanto as doutrinas inaugurais elaboradas pelos chamados Pais da Igreja e por alguns dos primeiros rabinos, quanto a forma como essas cosmovisões foram lidas e interpretadas na fabricação da trama apocalíptica que, agora, no Antropoceno, entra em colapso. As maneiras pelas quais essa conformação se agrega e desagrega – as leituras e interpretações fundamentalistas que ganharam crescente espaço religioso e político no século XXI e as possibilidades de outras conjunções, conexões e nexos entre mundos – têm aspectos contemporâneos sobre os quais precisaremos, ainda e talvez mais do que nunca, seguir refletindo e disputando. A eles dedicamos as últimas seções do capítulo. Continuamos, portanto, pensando a partir da formulação proposta por Bruno Latour de que a religião não está "atrás de nós".

Começemos pelo artigo *Clima da História: Quatro Teses*, publicado em 2009 pelo historiador Dipesh Chakrabarty, no qual afirma que o Antropoceno implica o "*colapso da distinção entre as histórias humana e natural*: essa suposição fundamental do pensamento político ocidental (e agora universal) foi desfeita na crise contemporânea (grifos meus)"

(Chakrabarty, 2013, p. 11). Quando "os seres humanos se tornaram agentes geológicos" pela primeira vez na história, foi ultrapassada uma *barreira conceitual* fundamental (Chakrabarty, 2013, p. 10): eles atravessaram o que se supunha ser sua esfera de atuação na História – como agentes históricos e como agentes biológicos – e ganharam o poder de interferir, redefinir e transformar diretamente a estrutura geofísica do planeta. Mais ainda, a configuração temporal de seu mundo foi radicalmente alterada: "era comum entre os historiadores até meados do século XX [o argumento] de que embora ambiente humano se modificasse, o fazia de forma tão lenta que relacionar a história humana com seu entorno assumia uma característica quase atemporal, o que excluía essa relação do domínio da historiografia" (Chakrabarty, 2013, p. 8).

A história moderna – até o final do século XX – tinha sido escrita tomando tal *distinção* (entre as histórias humana e natural) como um dado inquestionável, o que garantiu, por quase quatrocentos anos, um marco comum para "filósofos e estudiosos da história", fossem eles liberais, marxistas ou pós-coloniais (Chakrabarty, 2013, p. 6)¹²⁵. O modelo se manteve estruturalmente inalterado, ainda que mudanças importantes tenham ocorrido a partir de meados do século XX, com a incorporação da dimensão "ambiental" aos estudos da história. Como afirma Chakrabarty:

Os estudiosos que escrevem sobre a atual crise da mudança climática estão de fato dizendo algo significativamente diferente daquilo que os historiadores haviam dito até então. Enquanto *involuntariamente destroem a distinção artificial, mas respeitada*, entre história humana e natural, os cientistas do ambiente postulam que o ser humano se tornou maior do que o simples agente biológico que sempre foi (grifos meus). (Chakrabarty, 2013, p. 9)¹²⁶

Chakrabarty situa as bases para a formulação da *distinção moderna* "na velha ideia viquiano-hobbesiana"¹²⁷ de que nós, seres humanos, só podemos ter conhecimento

¹²⁵ Em sua Tese 1, Chakrabarty reconstrói o percurso da "tendência deliberada de separar a história humana – ou o relato dos assuntos humanos, como disse R.G. Collingwood – da história natural". Reconhecendo que esse "costume" tem "um rico e longo passado", no artigo, "só [pode] resumir rapidamente, num esboço provisório e um tanto arbitrário" o percurso através do qual "essa abordagem viquiana veio a fazer parte do senso comum do historiador nos séculos XIX e XX" (Chakrabarty, 2009, p. 5 e 6).

¹²⁶ Como afirma Oreskes, em "The Science of Consensus", no trecho citado por Chakrabarty: "por séculos, os cientistas pensaram que os processos da terra eram tão grandes e poderosos que nada que fizéssemos poderia modificá-los. Este era um princípio básico da ciência geológica: que cronologias humanas eram insignificantes comparadas com a vastidão do tempo geológico; que as atividades humanas eram insignificantes se comparadas à força dos processos geológicos. E no passado, eram. Agora, não" (Oreskes *apud* Chakrabarty, 2013, p. 9).

¹²⁷ Segundo Chakrabarty, o argumento "viquiano-hobbesiano" se torna referência para os historiadores a partir da formulação proposta por Benedetto Croce e sua releitura por outros historiadores centrais para a disciplina: "ao que parece, Croce foi uma fonte fundamental desta distinção na segunda metade

propriamente dito sobre as instituições civis e políticas que nós mesmos criamos, ao passo que a *natureza* continua sendo obra de Deus, em *última análise* inescrutável ao homem (grifos meus)" (Chakrabarty, 2013, p. 5)¹²⁸. Assim, para os temas que aqui interessam à nossa reflexão, a distinção viquiano-hobbesiana poderia ser escrita na forma de uma equação com duas sentenças articuladas, compostas por dois termos cada: de um lado, estão os humanos e suas instituições, conformando a dimensão da História e, de outro, estão a natureza e Deus, em um domínio distinto. Duas realidades que, segundo essa concepção hegemônica na leitura moderna da História, são distintas e separadas pela demarcação de fronteiras conceituais "artificiais mas respitadas". Para Chakrabarty e para os historiadores modernos, os termos fundamentais da equação são humanos e natureza. A nós interessa destacar o terceiro elemento, excluído ou tornado irrelevante na historiografia moderna: Deus. Efetivamente, embora tenha sido mencionado na formulação viquiana, não foi alvo de consideração na configuração da historiografia moderna. Estamos, portanto, no âmbito do "Deus suprimido", segundo a definição proposta por Latour, a que nos referimos anteriormente.

Chakrabarty identifica que no Antropoceno o colapso dessa *distinção* estruturante implica uma alteração profunda em "toda a nossa percepção do agora" (Chakrabarty, 2013, p. 3) e, também, a do futuro. Podemos dizer, adiantando nosso argumento, que alterar irreversivelmente a "experiência da temporalidade" moderna implicará, consequentemente, a redefinição do sentido escatológico, apocalíptico, do tempo histórico, tal como secularizado no Ocidente: até então, uma perspectiva de futuro marcada pela promessa do Reino (ou do "progresso universal", ou do fim da "exploração do do homem pelo homem"). Voltaremos a esse importante componente do horizonte de futuro que se redefine de forma distópica no Antropoceno. Antes, há que se destacar que, ao alterar as relações humanos-natureza – violando uma barreira conceitual que havia sido naturalizada entre os historiadores – o pólo natureza-deus

do século XX, por meio de sua influência em Collingwood, 'o solitário historicista de Oxford' que, por sua vez, exerceu influência em *What is History?*, o livro de H. Carr que ainda é, talvez, um dos livros de maior difusão sobre o ofício do historiador" (Chakrabarty, 2013, p. 5).

¹²⁸ Mantendo a referência a uma citação de Latour de *Jamais fomos Modernos*, feita no capítulo 1, segundo a qual na Modernidade o "Deus suprimido" foi afastado tanto das Leis da Natureza quanto das da República (Latour 1994, 38), confirmamos, por um lado, a complexidade e, de certa forma, da fragilidade das distinções Modernas, como havia indicado Latour. Por outro lado, compreendemos que a distinção viquiano-hobbesiana a que Chakrabarty alude, não se refere à possibilidade de *conhecimento* sobre as Leis da Natureza, mas a de interferência direta dos humanos, determinando ou alterando, a geofísica do planeta. Nesse sentido, interpretamos que "em última instância", segundo esta concepção, as Leis da Natureza são de *determinação* divina e não humana. É esta distinção (de incidência e determinação e não de conhecimento científico) que se rompe no Antropoceno, quando os humanos se tornam agentes geofísicos.

será também, necessariamente, redefinido. Alguns dos termos dessa relação, considerados arcaicos e superados, interpretações ou perspectivas religiosas não laicizadas, seguiram presentes no Ocidente, ainda que em forma críptica¹²⁹, muitas vezes fora da consideração de historiadores ou filósofos. Mas parte de seu acervo volta a ser acionada – re-acionada – no momento de colapso das modernas fronteiras conceituais provocado pelo Antropoceno.

A "velha distinção viquiano-hobbesiana" a que Chakrabarty se refere, ao se tornar referência, consolidou uma alteração marcante em relação à concepção cristã clássica de história, agostiniana, hegemônica no Ocidente desde o século IV. Essa nova sensibilidade histórica integra a complexa emergência da Modernidade, com intensas, contraditórias e multidimensionais dinâmicas de ruptura, superação e secularização da relação com o "deus pré Moderno" (Latour, 1994, p. 38). De certa forma, a emergência da Modernidade foi, também, o inconclusivo processo de desintrusão de Deus, ou do Deus Todo-Poderoso da Cristandade, de parte fundamental da vida humana: não apenas seu afastamento das Leis da Natureza e da República, como havíamos visto com Latour, mas, também, sua exclusão da História. Segundo o grande constructo da Cristandade, o vínculo entre história humana e natural se dava pela intervenção de Deus nas duas esferas de sua Criação: os desastres naturais – classificados como "males naturais" – eram interpretados como punição divina aos pecados humanos e eram parte fundamental da História profunda: história da salvação de uma parte dos humanos e da eterna condenação de outra. A formulação canônica de Santo Agostinho eximia o Deus dos cristãos de responsabilidade pelos males, desastres e catástrofes naturais, bem como pelos erros, guerras e infelicidades humanas. Catástrofes naturais eram tidas como punição a pecados morais, ou seja, eram expressão da "correção" de um Deus-Pai aos enganos de seus filhos, mantendo firmemente atado o nó entre "pecado e sofrimento". Essa doutrina, como se sabe, atribui ao pecado original – primeiro de Adão e Eva e depois de cada um de seus descendentes, humanos nascidos "na carne" – a responsabilidade, ou a culpa, por todos os pecados que suscitem, exigem

¹²⁹ Em todas as referências à "cripta", estamos seguindo a formulação já referida de Jan Assmann, segundo a qual no longo processo de afirmação do monoteísmo – que combina um momento "revolucionário" com uma longa e complexa dinâmica de monoteísmos mais ou menos rigorosos –, seu confronto principal foi com o "cosmoteísmo". Ou seja, com as dimensões vitais, cúltricas e míticas, próprias das religiões primárias. Embora formalmente superado – transformado em heresia ou idolatria – o acervo deste fundo cosmológico permanece em uma espécie de cripta, uma "nova forma de inconsciente", de "cujas profundezas podem emergir impulsos primordiais que transmitem seus encantos às pessoas" (Assmann 2021, p. 190). Ver, especialmente, a seção intitulada *Cripta*, no livro *O Preço do Monoteísmo*.

ou justificam punição divina. É essa formulação – que marcou no mais profundo, na dimensão críptica, a alma do Ocidente – que, desde o início do Iluminismo, estava colapsando. No início da Modernidade, Pierre Bayle marcou um importante ponto de inflexão na hegemonia normativa da formulação canônica. Como afirma Susan Neiman (2003, p. 31)

a história, segundo Bayle, é a história de crimes e infortúnios da raça humana. Um Deus¹³⁰ que poderia ter criado um mundo contendo menos crimes e infortúnios, e escolheu não o fazer, parece não passar Ele próprio de um gigantesco criminoso.¹³¹

O debate que as formulações de Bayle provocaram estava marcado pelas violentas disputas intra-cristãs e pela relevância pública que a doutrina da predestinação de Calvino¹³² já havia assumido. De certa forma, ele acionou a dinâmica moderna de acusação e defesa de Deus, até sua "supressão" da esfera pública. A *Teodiceia* de Leibniz e a afirmação do nosso como o melhor dos mundos possíveis, podem ser considerados argumentos polares aos questionamentos de Bayle e, juntos, delimitam o amplo espectro que o debate assumiu nos primeiros séculos da Modernidade. Como afirma Neiman: "o Deus de Leibniz pode não ser um herói, mas as outras alternativas eram infinitamente piores. O que é moderno na explicação de Leibniz é a convicção de que os *vínculos causais entre pecado e sofrimento* se tornarão mais claros com o tempo, assim como as maneiras pelas quais, apesar das aparências contrárias, Deus ordenou esses vínculos visando o bem (grifos meus)" (Neiman, 2003, p. 37).

Todos esses debates, filosóficos e políticos recolocavam na equação viquiano-hobbesiana (válida entre os historiadores), a variável "deus" em um lugar determinante. E implicavam acrescentar ao nexos entre história humana e história natural um elemento fundamental que, talvez os filósofos e certamente os teólogos, mais do que os historiadores, tinham mobilizado: a questão do vínculo entre catástrofe natural e mal. As grandes catástrofes, desastres naturais, enchentes, secas, dilúvios

¹³⁰ Como afirma Neiman: "Deus estava em julgamento desde o Livro de Jó, no mínimo. (...) Aqui desejo simplesmente assinalar o que havia de excepcional nas acusações que Bayle fez a Deus (...). Ele argumentou que o cristianismo piorou as coisas. Antes de Bayle, era mais fácil ver o cristianismo como uma solução sensata para o problema do mal" (Neiman, 2013, p. 36).

¹³¹ Neiman sugere definir o "início do Iluminismo em 1697, com a publicação do *Dicionário*, de Bayle (Neiman, 2013, p. 22). Datação complexa, como bem se sabe.

¹³² Como afirma Neiman: "os tormentos dos condenados, mesmo sem a doutrina da predestinação, são a pedra na qual a razão tropeça. (...) [Mas com Calvino as coisas ficaram ainda piores.] Segundo o calvinismo, o número daqueles que serão para sempre amaldiçoados é muito maior do que o número daqueles que acabarão sendo salvos. Deus decide quem será redimido no instante do nascimento. (...) O próprio Sade esforçou-se, mas foi incapaz de inventar algo pior, e nenhum tirano moderno sequer tentou" (Neiman, 2003, p. 32).

tiravam a natureza de seu lugar de "pano de fundo" da história humana¹³³. Susan Neiman sugere que o Terremoto de Lisboa foi um marco na história moderna para a compreensão da relação entre mal natural e mal moral.

No contexto do grande Terremoto de Lisboa, ocorrido em 1755, e de todo o debate que suscitou, Jean-Jacques Rousseau afirmou o "problema do mal" como um tema filosófico e não apenas teológico, deslocando definitivamente para causas naturais as explicações relativas aos desastres ou eventos físicos e geológicos com implicações sobre os humanos. Como indica Neiman ao propor uma história da filosofia moderna, a partir do século XVIII, tematizando o tratamento da "questão do mal", "separar radicalmente o que épocas anteriores chamavam de males naturais dos males morais fazia parte do significado da modernidade" (Neiman, 2003, p. 16)¹³⁴. Aqui, então, a equação viquiano-hobbesiana, identificada por Chakrabarty, articula-se a esse outro fio importante para compor a trama da apocalíptica moderna. A "questão do mal" atuava na teologia clássica, como vimos, como elo de ligação das esferas natural e humana da história. Nos debates do século XVII, "teístas esclarecidos como Leibniz" haviam formulado argumentos fundamentais nesse debate:

argumentavam que um mundo que funciona segundo a lei natural geral é muito melhor do que um mundo que exige a intervenção de Deus em casos especiais. Acidentes físicos que acontecem às vezes são os efeitos colaterais desafortunados daquelas leis gerais que dão ordem ao mundo e que nos permitem que nele nos orientemos. (...) Bayle, diz Leibniz, pede "um pouco demais: ele deseja uma explicação detalhada de como o mal está ligado ao melhor esquema possível para o universo. Isso seria uma explicação completa dos fenômenos" (Leibniz, 1985, p. 214). Uma explicação completa é uma exigência pouco razoável – particularmente em um época explodindo com o entusiasmo

¹³³ Como afirma Chakrabarty sobre a integração da questão ambiental na historiografia, em 1930 Ferdinand Braudel formulou as primeiras críticas "aos historiadores que tratavam o meio ambiente simplesmente como pano de fundo silencioso para suas narrativas históricas", mas "partilhava com eles uma suposição fundamental: a história do 'relacionamento humano com o meio ambiente' seria tão lenta que se tornaria 'quase atemporal'" (Chakrabarty, 2013, p. 8). Efetivamente são o Antropoceno e os termos atuais da climatologia que evidenciam "a noção de que o clima, e consequentemente todo o meio ambiente, pode às vezes atingir um ponto máximo a partir do qual sua condição de pano de fundo lento e aparentemente atemporal se transforma com uma velocidade tamanha que só pode ser desastrosas para os seres humanos (Chakrabarty, 2012, p. 8).

¹³⁴ Susan Neiman, em seu livro *O Mal no Pensamento Moderno: uma história alternativa da Filosofia*, parte da simultânea proximidade e distância entre o Terremoto de Lisboa e o que hoje é evocado pelo nome Auschwitz: "o século XVIII costumava usar a palavra Lisboa tanto quanto hoje usamos a palavra Auschwitz" (2003, p. 13). Mas ela observa também a diferença de reação entre os filósofos frente a esses dois acontecimentos. Em relação a Auschwitz, "os filósofos ficaram chocados e, segundo a opinião famosa expressa por Adorno, o silêncio foi a única reação civilizada." (2003, p. 14) Os acontecimentos designados por esses signos são assim, segundo a autora, "pólos centrais de investigação e ... uma maneira de localizar o começo e o fim do moderno." (2003, p. 15). Neste capítulo, utilizaremos como referência o trabalho de Susan Neiman para pensar as questões relativas "a Lisboa", ou seja, ao "mal natural" e seu vínculo, através de diferentes abordagens teológicas, com as questões apocalípticas que aqui abordaremos. O trabalho de Neiman será retomado no próximo capítulo para os temas que ela designa como próprios a "Auschwitz".

de explicações parciais, na qual o mundo estava ficando cada vez mais inteligível. (Neiman, 2013, p. 43 e 53)

No contexto do Terremoto de Lisboa, por muitíssimos debates que tenha suscitado e por mais que os argumentos clássicos da "punição de Deus" tenham sido acionados por diferentes correntes religiosas, os termos públicos do debate estavam sendo alterados. A Modernidade se demarcava, além de muitos outros aspectos, também por esta alteração expressiva no vínculo de intervenção divina na natureza em resposta às ações morais, pecaminosas, intra-humanas e sustentava a *distinção* sem elo causal entre as duas esferas: uma verdadeira disjunção. Portanto, separava e distinguia o que antes, classicamente, esteve unido e articulado¹³⁵. Neiman afirma que Rousseau teve papel importante para consolidar a demarcação da "*distinção moderna* entre mal natural e mal moral (grifos meus)" (Neiman, 2003, p. 53):

Rousseau demarcou uma esfera de neutralidade para os acidentes naturais: desastres não têm nenhum valor moral e não precisam ter efeitos negativos. (...) É crucial para tal distinção que os males naturais não tenham significado inerente. Eles não são punição nem um sinal, mas fazem parte de *uma ordem, literalmente, insignificante* (grifos meus). (Neiman, 2003, p. 53)

No entanto, apesar dessa inflexão, a concepção agostiniana de "vínculo entre pecado e sofrimento era a um tempo cancelada e a outro preservado" (Neiman, 2003, p. 54). Os argumentos – tanto os de Rousseau quanto os de Voltaire e de outros filósofos modernos – no contexto do Terremoto de Lisboa, buscaram definir termos novos com os quais pensar sobre os "desastres naturais". No entanto, ainda acionavam elementos do acervo clássico. Além disto, a retirada dos desastres e catástrofes da esfera de punição divina implicava, de alguma forma, reforçar seu lugar "insignificante" em termos morais, ou seja, em termos da história humana. A identificação desta "insignificância" nos aproxima da terceira linha de argumentos que sugerimos integrar para compreender a tecelagem da trama apocalíptica moderna: a "*indiferença* ao terrestre", que Bruno Latour reconheceu como um dos elementos modernos que evidenciam sua dimensão mais perigosa no Antropoceno. A indiferença nos leva a ficar "impassíveis, desiludidos" e negligentes diante da crise ambiental (Latour, 2020, p. 293).

¹³⁵ Estamos aqui, portanto, em um tempo anterior ao Antropoceno, no qual as ações humanas são compreendidas como tendo efeito "moral" indireto e não ação material direta de alteração da ordem da Natureza.

Recapitulando: nossa hipótese é que a trama apocalíptica moderna costurou três dimensões – cada uma compreendida melhor na relação com as demais – que, embora tenham origem religiosa, buscaram caminhos para deixar o Deus da Cristandade, o Deus Todo Poderoso, fora da equação humanos-natureza (fosse "suprimindo", "secularizando" ou "desresponsabilizando"): a *distinção* entre as histórias humana e natural, a *disjunção* entre o mal natural e o mal moral (contraditoriamente vinculada ao nexo pecado-sofrimento) e a *indiferença* em relação à matéria, que será cada vez mais afirmada como inerte. Segundo Latour, frente à mutação ecológica, é "como se tivéssemos *decidido permanecer insensíveis* às reações de certos tipos de seres – aqueles que estão ligados, *grosso modo*, à estranha figura da matéria (grifos meus)" (Latour, 2020, p. 302). Essa "indiferença", seguindo a inspiração viquiana-hobbesiana mencionada por Chakrabarty, havia sido não apenas justificada, mas valorizada pelos historiadores, que consideravam que "a natureza não tem interioridade. 'No caso da natureza, como observou Collingwood, não aparece distinção entre o interior e o exterior de um acontecimento. Os *eventos da natureza são meros eventos, não são ações de agentes* cujos pensamentos o cientista se empenha em rastrear (grifos meus)" (Chakrabarty, 2009, p. 6).

A "estranha figura da matéria" como parte de uma natureza sem interioridade e sem agência é, segundo Latour, resultado do disputado processo de constituição da Modernidade, em cujo contexto, a partir do "terrível século XVII", se dá a invenção da inércia como uma característica da matéria: essa matéria que servirá para formar as *matters of fact*. Após as desordens da República, após Cromwell, após a decapitação do Rei Carlos I, a ordem só reinará se o povo, assim como as coisas, for privado de qualquer capacidade autônoma de ação" (Latour, 2020, p. 296).¹³⁶ Naquele momento instituinte da nova ordem moderna, tanto quanto agora, com o Novo Regime Climático, afirmou Latour:

Está tudo interligado: a ordem da natureza, assim como a ordem da política, e, como sempre, o *que é preciso pensar da religião e quem tem o direito de interpretar a palavra de Deus* – que desde então se tornou a do Mercado. A defesa da autonomia das coisas e das pessoas – a recusa de que outros, independentemente de quem sejam, imponham suas leis sobre você – *continua sendo a grande questão científica tanto quanto política* (grifos meus). (Latour, 2020, p. 297)

¹³⁶ Carolyn Merchant, em seu famoso livro *The death of Nature*, de 1980, denomina esse processo, como já indica o título do livro, de "morte da natureza". Em livros posteriores, ela trabalha o vínculo entre a dinâmica moderna e os "mitos de origem" bíblicos. A ideia de "morte da natureza" é interessante também para estabelecer os nexos entre a conformação moderna e a perspectiva consolidada no início da Era Comum, como veremos adiante. É nesse sentido que Lawrence afirma que "Com o advento Sócrates e 'o espírito', o cosmo morreu. Há dois mil anos que o homem vive em um cosmo morto ou moribundo, à espera de um paraíso no além" (Lawrence, 1990, p. 58)

É diante dessas “grandes questões científicas e políticas”, intrinsecamente vinculadas ao religioso, que vale somar, a cada um dos termos identificados por Latour na citação acima, novas dúvidas, que nos permitam compreender melhor os nexos da trama apocalíptica: o que quer dizer "interpretar" e que instância institui, garante e legitima o "direito" de "interpretar" a palavra de um deus? De que "palavra" se trata e quem afirmou, com base em que autoridade, que pertencem a um "Deus"? De que "Deus", afinal, são tais palavras que reivindicamos o “direito de interpretar”? E quais são as relações desse deus – que assumimos como sendo o *Theos* dos cristãos, embora Latour não especifique isso – com Gaia, signo com nome de deusa grega, ctônica, diante da qual estamos? Essas não são, evidentemente, questões novas. Foram feitas, refeitas e respondidas de milhares de formas distintas ao longo dos últimos dois mil anos, antes que pudesse ser afirmado que, agora, são as palavras do “Deus-Mercado” as que definem a ordem da natureza e a ordem da política.

Mas, reabertas as perguntas nesse novo tempo do mundo, o Antropoceno, as dúvidas reiteradamente nos conduzem ao Apocalipse de João. Quando formuladas no contexto de colapso de distinções estruturantes da ordem moderna, nossa atenção é atraída pelo livro que, do ponto de vista da religião hegemônica no Ocidente, apresenta um discurso explícito sobre o *eschaton*: termo que remete ao "colapso", à "beira", ao “limite” (Keller, 2005, p. 23). Interpretado como expressão do limite e da ruptura, o Apocalipse serve como uma espécie de passagem heurística, do umbral que permite voltar, dar um passo atrás, em direção ao tempo em que – no que viria a ser a origem do Ocidente – "tudo estava interligado," mas de uma forma distinta do que vemos agora: em outra configuração da trama apocalíptica. As palavras, os intérpretes, deus, os céus (ou a "história humana e a natural", a "animação e a desanimação da matéria" e a “questão do mal”) estavam conectadas em outros registros, outras coordenadas, estabelecendo distinções, fluxos e disjunções que nos parecem estranhas agora. Muito mais quando o Mercado ocupa o lugar de Deus, consumando feixes de alianças letais cujo risco, como padrão dominante, estruturante da ordem dos mundos, já fora denunciado e combatido por João e por outros apocalípticos.

A derrota imposta no começo da Era Comum a todas as formas outras de interligar mundos e de contestar a ordem imperial implicou, como vimos anteriormente, um processo intencional de apagamento da memória das múltiplas diferenças religiosas intra e extra cristãs: distinções que se referem aos agentes, ao

modo e ao lugar da "interpretação"; à definição de que "palavras" deveriam ser tomadas legitimamente, canonicamente, como provenientes de "deus" e, finalmente, de qual "deus" provinham estas ou aquelas palavras. A derrota da diferença e da diversidade como possibilidade – naquele momento originário – nos fez chegar ao Antropoceno "aprisionados em uma espécie de *leitura* canônica anti-apocalíptica, definida pelo padrão do cristianismo imperial" (Keller, 2005, p. 28). Essa "leitura canônica" está diretamente implicada, como veremos neste capítulo, na constituição da "estranha figura da matéria", que nos leva a ficar "insensíveis" aos seres que relegamos ao seu domínio, bem como sustentou a distinção das histórias humana e natural, que conformou a Modernidade, sendo parte das inumeráveis crises contemporâneas.

No Antropoceno, tempo de muitos colapsos, a descoberta de alguns dos textos¹³⁷ enterrados pela Cristandade no processo instituinte da Era Comum permite – e quase exige – pensar sobre as outras versões, interpretações, bem como sobre as histórias dos intérpretes e das interpretações derrotadas. Reaparece agora a "memória da resistência" e emergem outras cosmologias que, efetivamente, sempre habitaram a sombra do Ocidente. Cosmologias que, segundo Jan Assmann, como vimos, foram enterradas em uma espécie de "cripta", na qual as contrarreligiões, monoteístas, esconderam seu próprio passado cosmoteísta, negando seus vínculos com outros mundos e com o "cosmo vivo e magnífico" (Lawrence, 1990, p. 42), aquele que as novas hermenêuticas, as novas interpretações rebeldes, vão lendo no Apocalipse e mostrando como possíveis caminhos de futuro. Não apenas como memória do que deixamos de ser ou especulações sobre o que poderíamos ter sido.

Mas há, ainda, outro motivo fundamental para reconstruirmos esse caminho. É que, diante da intrusão de Gaia¹³⁸, da entrada irreversível desse signo na dimensão da história humana, barreiras religiosas que se acreditou estarem gravadas em rocha parecem estar sendo quebradas. A aparição de Gaia, como já sabemos, é uma

¹³⁷ "Christophe Marksches sugeriu que perdemos aproximadamente 85% da literatura dos primeiros dois séculos da era cristã, tomando em conta apenas o que sabemos hoje" (King, 2003, p. 6). A perda não se deve apenas aos processos de destruição intencional. O material utilizado para os manuscritos, papiro ou couro, era frágil. O que implicava que, para a manutenção dos códices ou dos rolos, esses deveriam ser copiados novamente depois de determinado tempo. Assim, os livros que foram caindo em desuso, simplesmente se dissolveram. Apenas aqueles mantidos ao abrigo do contato com o ar conseguiram ser preservados por séculos.

¹³⁸ Sob o signo de Gaia, uma diversidade de formulações vêm sendo desenvolvidas no contexto do Antropoceno. No Brasil, o "Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra", realizado em setembro de 2014 no Rio de Janeiro, foi sem dúvida o primeiro evento a apresentar a um público acadêmico mais amplo estas faces diferentes. Ver <https://osmilnomesdegaia.eco.br/>. Ver, também, o livro *Mil Nomes de Gaia*, publicado em 2021.

consequência não esperada ou não planejada, da transformação dos humanos em força geofísica. Mas, justamente, quando as barreiras que organizavam a "ordem das coisas", separando história humana e natural, entram em colapso, não é apenas Gaia – originalmente uma divindade grega – que volta a ser nomeada no contexto da história contemporânea dos humanos. Assistimos, simultaneamente, e como parte da mesma interligação antropocênica-apocalíptica, ao retorno – também inesperado – do mais intenso fundamentalismo religioso cristão¹³⁹, diretamente associado com o crescimento político da extrema-direita em todo o mundo. Fundamentalismo que, sob o nome de Javé, mobiliza e fabrica novos aspectos brutais daquele que há dois mil anos se tornou o deus dos cristãos. Se Gaia tem "mil nomes", ao contrário dela, o deus dos cristãos, sob um mesmo nome impronunciável, próprio da monomania monoteísta (Lawrence, 1990, p. 72), esconde uma imensa diversidade de declinações, suas "mil faces". A hermenêutica fundamentalista do Apocalipse, como vimos, desde o século XIX e, especialmente, a partir dos anos 80 do século XX, com Ronald Reagan nos Estados Unidos, criou a versão mais cruel e devastadora do Theos cristão¹⁴⁰. Trata-se de um fenômeno expansivo, que começou a ser estudado ainda no final do século XX por Gilles Kepel, que o chamou de a "revanche de Deus" (Kepel, 1995). Um movimento de retorno e reafirmação da centralidade de uma deidade a esferas das quais o processo de secularização moderno havia pretendido suprimir todo o sagrado. Essa expressão fundamentalista não parou de crescer desde então, já estando presente em quase todos os países ocidentais. É, portanto, dentro da ambiência de cosmogênese que o Antropoceno enseja, com o nascimento de novos deuses, que acionam nomes arcaicos, que o Deus-Mercado encontra formas renovadas de assimilação e metamorfose. É aqui que o fundamentalismo e a guerra à natureza ganham conotações definitivamente letais. O que exige dos terranos (para seguirmos com as palavras de Bruno Latour) disputar simultaneamente território e exegese, colocados como estamos

¹³⁹ O livro de referência nesse campo – e que usaremos em diálogo com as pesquisas mais recentes – é *A Revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*, de Gilles Kepel, publicado originalmente em 1991. O livro, como lemos em sua introdução, parte do reconhecimento de que "os anos 70 foram uma década chave para as relações entre religião e política, que no último quarto do nosso século estão sofrendo uma transformação inesperada" (Kepel, 1995, p. 8) Kepel identifica um mesmo movimento fundamentalista acontecendo nas três religiões abraâmicas (judaísmo, cristianismo e islamismo), as quais estuda no livro, propondo-se a identificar tanto as semelhanças quanto as diferenças nesta dinâmica comum, marcadas pelas especificidades de cada matriz religiosa e sua articulação com a lógica política e de uso legítimo da violência. O mesmo autor indicava já em 1991 que também o hinduísmo e o sintoísmo estavam caminhando na mesma direção fundamentalista.

¹⁴⁰ Com o título inspirador *God & Gaia: an ecofeminist theology of Earth healing*, no livro publicado em 1994, a teóloga feminista Rosemary Radford Ruether foi uma das primeiras a identificar as disputas teológicas que seriam intensificadas a partir de então.

"diante de Gaia"¹⁴¹. Compreender a conformação da nova trama apocalíptica do Antropoceno é parte desse esforço.

5.2

Evasão do mundo: medo, transcendentalização e progresso. O primeiro nó da trama

Partindo da constatação do colapso das distinções modernas iremos, então, fazer uma breve reconstrução dos caminhos pelos quais elas haviam sido instituídas – identificando as continuidades e rupturas com concepções religiosas antigas –, mapeando, também, os "restos" que ficaram encriptados, escondidos ou negados na Modernidade. Por ter permanecido "fracamente cristianizado" (Bultmann, 1999), o Apocalipse de João pode ser uma porta de retorno a um tempo anterior à *distinção* Moderna entre história humana e natural, e mesmo à leitura cristã clássica dos desastres naturais como punição divina aos pecados humanos. Isso apesar de todas as distorções que foram impostas pela hermenêutica normativa e pelo empenho em sua alegorização e, posteriormente, pela proposta de sua desmitologização definitiva – como também já dissemos. Ele é uma porta de retorno, também, por sua intrínseca conexão com o mundo que o antecedeu: o da apocalíptica judaica, imersa na cultura greco-romana que seria identificada, já a partir do século II, por Justino Mártir e Irineu de Lyon, entre outros proto-ortodoxos, com o adágio de “paganismo” (Pagels & King, 2008). O Livro de João, como vimos, reinterpreta e assume os principais elementos do Livro de Daniel, um dos primeiros apocalipses históricos e o único canonizado pelos judeus. João faz parte, como Daniel, de uma tradição ainda mais arcaica, própria de Ezequiel. Os caminhos para o céu traçados por Daniel e por João são devedores dos rumos definidos por Ezequiel em conexão com a ciência babilônica, no que se refere ao tempo (o calendário) e à cartografia do espaço celeste. Por outro lado, a presença das

¹⁴¹ No prefácio à edição brasileira de "Diante de Gaia", Latour esclarece que "Gaia não é a natureza virgem. Não é a deusa-mãe. Ela não é mãe de coisa nenhuma. Não é sequer um todo, um existente global. É simplesmente a consequência das sucessivas intervenções dos viventes, que acabaram transformando completamente as condições físico-químicas da terra geológica inicial. (...) Gaia são todos os seres vivos e as transformações materiais a que eles submeteram a geologia, desviando a energia do sol em benefício próprio. (...) É nessa rede (...) que os viventes que somos nós (...) encontram-se irreversivelmente emaranhados" (Latour, 2020, p. 10 e 11)

Rodas de Anaximandro no Apocalipse evidencia um ambiente de mistura que foi a base para a conformação da visão de mundo compartilhada por diversos povos mediterrâneos. Vejamos.

No estranho, incômodo e imensamente instigante *Apocalipse* de D.H. Lawrence, é certamente a reconexão com o cosmos pagão através do Livro de João o que mais nos mobiliza¹⁴². Por reconhecer que, ao chegar à Modernidade, "perdemos o sol e perdemos a lua", depois de serem "necessários dois mil anos para matá-los" – mesmo desprezando o patmista –, Lawrence afirma que "temos que admitir que somos gratos ao Apocalipse de João por nos proporcionar vislumbres do cosmo magnífico e nos colocar momentaneamente em contato com ele" (Lawrence, 1990, p. 38). "Quando ouço as pessoas modernas queixando-se de solidão, compreendo o que aconteceu: elas perderam o cosmo" (Lawrence, 1990, p. 37). Com Lawrence nos aproximamos da cosmologia apocalíptica interpretada de forma não normativa. Com ele, também, podemos compreender uma das narrativas que disputaram o cenário intelectual no Ocidente durante a Modernidade, segundo a qual a distinção das histórias humana e natural e a emergência da "matéria inerte" representaram uma “perda” e uma “queda” lamentáveis. São ambas produtos da "evasão do cosmo" (Lawrence, 1990, p. 37) que nos tornou definitiva e patologicamente cosmo-fóbicos. Veremos que esta vertente interpretativa foi minoritária no Ocidente, diante da versão triunfalista segundo a qual a saída da natureza e a ruptura humana com o cosmos eram um sinal de sua liberdade: "só a liberdade eleva a humanidade do círculo da natureza ao da história. Apenas o homem que está na liberdade é histórico" (Taubes, 2010, p. 24). Ou, em uma dualidade ainda mais radical, na formulação dos historiadores:

é preciso fazer uma distinção entre 'as ações humanas históricas e não históricas. Na medida em que a conduta do homem é determinada pelo que se pode chamar de natureza animal, seus impulsos e apetites, ela não é histórica; o processo dessas atividades é um processo natural. (...) Somente a história social do corpo e não o corpo em si deve ser estudado.' Dividindo o humano em natural e social ou cultural, Collingwood não viu necessidade de unir os dois. (Collingwood 1946 *apud* Chakrabarty 2005:6).

¹⁴² "Entre as mais belas páginas de Lawrence estão as concernentes a essa reativação do mundo pagão, mas em condições tais que os símbolos vitais já se encontram em plena decadência e todas as suas conexões vivas foram cortadas" (Deleuze, 2019, p. 63)

Os apocalípticos estão, justamente, no pólo diametralmente oposto a esse. Por isso, sua derrota foi tão essencial para a instauração da ordem ocidental. Como indica Lawrence, na visão de mundo de João "nós e o cosmo formamos uma unidade." E, muitos anos antes de James Lovelock, ele leu no Apocalipse que "o cosmo é um imenso organismo vivo do qual fazemos parte" (Lawrence, 1990, p. 36). Aqui, o sol é ainda, como entre os pagãos, o majestoso astro de força e calor, reverenciado e amado, que se conecta com todas as forças vivas que habitam e se movem na Terra e nos corpos de cada vivente. Como um grande coração, batendo no centro do cosmo, movendo múltiplos fluxos energéticos vitais, "o sol era ainda uma realidade magnífica, que dava força e esplendor aos homens e recebia deles homenagens, glórias e agradecimento" (Lawrence, 1990, p. 35). Fluxos de gratidão e mútuo reconhecimento percorriam e conectavam esse imenso todo não dualista. A lua era o grande centro do sistema nervoso; as emoções, as moções, os choros, as águas, os oceanos, os rios e os fluidos de todos os corpos vivos eram movidos por seu pulsar vibrante. Fluxo infinitamente renovado em diferentes expressões, na circulação de formas novas e crescentes, minguantes e cheias, passando por obscuridade e luminosidade. Lua, luzeiro da noite, que tem ainda hoje as marcas das histórias de outros seres, de habitantes dos mundos anteriores, criados e recriados, que deixaram rastros em seu corpo, quando se foram.

Mundos feitos e refeitos em uma espécie de pluriverso, em um caleidoscópio de possibilidades. Histórias contadas por gregos, por caldeus e por babilônios, por povos de lugares por onde circularam judeus em seus errantes percursos. Diáspora e retorno, ida e volta, caminhos de terra e de céu. "Quem sabe o poder de Saturno e de Vênus sobre nós?", pergunta Lawrence. Astros vivos, que circulam, discutem, amam, cantam. Fluxos que vinculam a vida de cada vivente com a de todo vivente e com o grande vivente cósmico. "E se negarmos Aldebarã, Aldebarã nos há de perfurar com infinitas punhaladas. Quem não está comigo está contra mim! É a lei cósmica" (Lawrence, 1990, p. 36), lei que gera e regenera, que entoa hinos de infinitude e de liberdade. "Algumas das grandes imagens do Apocalipse nos transportam a estranhas profundezas, a uma estranha e selvagem palpitação de liberdade: liberdade verdadeira, mesmo de fugir de algum lugar e não para lugar nenhum. Fugir da pequena gaiola apertada do nosso universo" (Lawrence, 1990, p. 35). E em todas estas múltiplas formas de imensidão, de infinitude, as finitudes de cada vida se reconhecem em nexos que sempre de novo emergem nas estrelas, nos rios, no ar.

Em meio a todas estas imagens de um cosmo magnífico, na imensidão pagã, nos intercursos de um judaísmo outro, de um tempo ainda não cristianizado, esse que é o Filho de Deus se apresentava como "*Kosmodynamos*, Poder do Cosmo" (Lawrence, 1990, p. 33). Ele, que infinitamente renova a vida, coloca em circulação, em movimento, as estrelas, os astros, os afetos, os amores, os corpos. Ele é, também, o "*Kosmokrator*, o grande Senhor do Cosmo" (Lawrence, 1990, p. 33). Além disso, "o Filho de Deus, o Jesus da visão joanina, tem as chaves da morte e do Hades. É o senhor dos Infernos. É Hermes, guia das almas no mundo da morte, no rio infernal. É o senhor dos mistérios dos mortos e detém o poder final sobre as potências infernais" (Lawrence, 1990, p. 33). Aqui estamos, portanto, a uma infinita distância do anti-apocalipse normativo. Encontramos nesse cosmos transitoriedade e transitividade: os fluxos, os nexos, as emoções, as aberturas, a profundidade, o inapreensível e, simultaneamente, o infinitamente próximo, a interioridade, os afetos, os desejos, as pulsões divinas, angélicas, demoníacas e humanas. O cosmos também contém as pulsões de morte e vida veiculadas pelo movimento ininterrupto e infinito do tempo cíclico, do tempo das luas, das estrelas, do sol e das marés, o tempo vital de que o *Kosmodynamos* tem as chaves. E, diz Lawrence, "tudo isto é *literalmente* verdade, como sabiam os homens no passado grandioso e como voltarão a saber um dia" (Lawrence, 1990, p. 36).

Nesse cosmo vivo, no qual estávamos imersos, sabíamos que havia algo maior, algo que ultrapassava e definia limites: "o indivíduo convivia com o cosmo e sabia que o cosmo era maior do que ele" (Lawrence, 1990, p. 34). Um ultrapassar que não era cindir: algo que ultrapassa, que está cheio de espírito, de sopro, mas não causa desconexão, nem no tempo, remetendo para a dimensão "pós-morte" qualquer possibilidade do que viria a ser a "salvação", nem no espaço, estabelecendo um "céu" ou um "paraíso" sob controle da hierarquia clerical. Como relembra Catherine Keller, tanto em grego quanto em hebraico as palavras sopro e espírito são idênticas. Essa sinonímia foi essencial para o entramado monista entre todas as vidas e para interligar "história humana e natural" na originária trama da apocalíptica. Esse era o vínculo vital que foi quebrado pelas teologias que posteriormente se tornaram hegemônicas, estabelecendo a distinção do plano espiritual em relação às outras forças e formas do que viria a ser, então, identificado como "natureza" – aquela parte do criado despojada de espírito próprio e de ânimo. Justamente esta ruptura foi o que permitiu que, muitos

séculos depois, se formasse a "estranha figura da matéria", a matéria inerte dos Modernos.

A ruptura com a concepção cosmológica apocalíptica, monista, do cosmo vivo, é coerente com o dualismo anti-apocalíptico que separa de forma binária bem e mal, espírito e matéria. Essa formulação, no que concerne à anti-apocalíptica cristã, resultou do amálgama que Santo Agostinho – autor fundamental entre os canônicos – estabeleceu entre cristianismo e a compreensão maniqueia do mundo¹⁴³, como veremos em seguida. Mas essa ruptura é também condizente com o percurso hermenêutico que o judaísmo rabínico definiu após a destruição do Segundo Templo e das revoltas de Bar Kokba, afastando-se definitivamente de qualquer conexão com a literatura apocalíptica¹⁴⁴. Segundo Karen King, outras leituras dualistas não "gnósticas", tanto platônicas quanto estoicas, circulavam na ambiência em que se formou a apocalíptica e, certamente, influenciaram correntes judaicas e coletivos que participavam do movimento de Jesus. Segundo King, nos primeiros séculos da Era Comum "as idéias platônicas e estoicas permeavam a cultura popular em toda a área oriental do Mediterrâneo" (King, 2003, p. 43). Mas João não operou nessa leitura de mundo. Foi por isto que Lawrence leu no Apocalipse uma dimensão cósmica que supera e ultrapassa o indivíduo, mas não está desconectada de seu sentido de ser e de estar em um mundo material do qual faz parte. Assim, segundo ele, na leitura de João, embora não fôssemos os donos do mundo, não estávamos aprisionados no "mundinho da salvação pessoal". Vê-se aqui um "contraste com a pequena aventura mesquinha e pessoal do protestantismo e do catolicismo modernos, desvinculado do cosmos, do Hades, da magnificência daquele que faz as estrelas moverem-se." (Lawrence, 1990, p. 34)

Lawrence, no entanto, afirmou que no tempo de Jesus e de João – que não tinha "nenhum medo dos símbolos pagãos" – já havia começado o declínio desse mundo

¹⁴³ Voltaremos em breve a esse tema. Aqui nos referimos a Escola Filosófica a qual Santo Agostinho se filiou filosoficamente antes de sua conversão ao cristianismo, a Escola de Maní. Na perspectiva maniqueísta existem dois princípios criadores do mundo, um bom e um mal: o mundo material foi criado pelo Demiurgo perverso, a partir de uma base material intrinsecamente maléfica. Esta perspectiva teve imensos desdobramentos e articulações com o cristianismo. Como indica Neimann, no início da Modernidade, explorando a imagética maniqueia, o gênio mal de Descartes não foi um experimento mental, mas sim uma ameaça real. E se o mundo tivesse sido criado por um ser cuja única preocupação fosse causar-nos tormento e ilusão?" (Neiman, 2003, p. 22).

¹⁴⁴ "Os Apocalipses apresentam uma significativa distância em relação à vida cotidiana, o que levou os rabínos, que eram os guardiães e os líderes da nação, a identificar que as visões selváticas e vagas (*wild and vague*) dos sonhadores apocalípticos representavam uma real ameaça ao bem estar físico e espiritual de Israel" (Ginzeberg, 1922, p. 134). Ver também, Barrera, 2013 e Reed, 2005, entre outros. Esse tema será retomado na parte final deste capítulo.

tão outro em relação ao nosso. Os intérpretes dos astros e dos sonhos já haviam começado a perder sua magnificência. E, ao se consolidar como força hegemônica, o cristianismo canônico liderou o grande movimento de evasão, de saída do mundo antigo, determinante para a perda de "nossa relação rediviva com o cosmo". Iniciava-se ali um processo de lenta decadência que nos trouxe à Modernidade: "o cristianismo e nossa civilização ideal constituem uma longa evasão" (Lawrence, 1990, p. 37). Segundo a linha traçada por Lawrence, "o cosmo foi anatemizado pelos cristãos [católicos] (...) e mais uma vez pelos protestantes, após a Reforma. Colocaram em seu lugar o universo não-vital das forças e da ordem mecanicista, e a lenta e prolongada agonia do ser humano teve início. *Esta morte lenta gerou a ciência e as máquinas*, porém trata-se de *dois produtos da morte* (grifos meus)" (Lawrence, 1990, p. 38).

O passo da evasão inicial, bem como o longo percurso de saída, foi conduzido por um afeto que Lawrence considera fundamental na conformação do cristianismo hegemônico: o *medo*. O medo do cosmos e do paganismo, medo de Deus e dos espíritos, dos anjos e dos demônios que pulsava na matéria, na conformação e nos caminhos do cosmos. Medo da sensualidade da vida. Não fortuitamente, Deleuze vincula Lawrence a Nietzsche: a demolição de toda pretensão grandiosa da civilização da racionalidade foi associada em suas obras com figuras fundantes do cristianismo: Paulo de Tarso e João de Patmos. Nos dois casos, são estabelecidas relações "ambivalentes" (Lawrence, 199, p. 34) com esses personagens extremamente densos e complexos, que não podem ser facilmente encerrados em leituras unidimensionais de sua impressionante influência na conformação da alma Ocidental. ("Indivíduo curioso este João de Patmos, fosse quem fosse", diria Lawrence). Em ambos, há o reconhecimento da grandiosidade de um pensamento movido pela relação sensual com um mundo vivo, que foi sendo lentamente dominado, recortado, transformado em inerte.

Mais ainda, segundo Lawrence, o movimento de criação da ciência moderna se apresenta como refazendo esse caminho inicial de evasão determinado pelo medo dos cristãos. Também aqui, o medo. Alegando a "estupidez primeva" dos povos pagãos, a ciência produziu, segundo ele, um conhecimento que minimiza o contato com o esplendoroso, transformando o mundo em mecanismo inerte: "não pense que vemos o sol como o viam as antigas civilizações. Tudo o que vemos é uma pequena luminária científica, reduzida a uma bola de gás incandescente" (Lawrence, 1990, p. 34). E, com

razão, afirma Lawrence: "não há como não ter ódio do medo" que leva ao esvaziamento da vida, do nexos, do fluxo sensual e sensorial.

Sim, a evasão foi também uma queda na racionalidade mais limitante, no mundo pequeno do indivíduo, que foi ficando cada vez mais exclusivamente mental. Uma racionalidade que perdeu a conexão vital, mítica e mística:

Perdemos quase por completo a grande consciência sensual ou sensorial e do conhecimento sensorial dos antigos, altamente desenvolvidas. Era um conhecimento de grande profundidade, atingido diretamente, por instinto e intuição, como dizemos agora, e não por razão. (...) Quem disse que o sol não pode falar comigo? O sol tem uma grande consciência resplandecente, e eu tenho uma pequena consciência resplandecente. Quando consigo despir-me do lixo dos sentimentos e ideias pessoais e reduzir-me à nudez do meu eu solar, então eu e o sol podemos comungar por horas a fio. (Lawrence, 1990, p. 53 e 35)

Lawrence vê aqui, portanto, uma *queda* e a *perda* da possibilidade de nexos de sentimentos e pensamentos inundados pela sensualidade dos fluxos de vida, substituídos por novos mecanismos de controle do "universo", regidos por nossos medos e pela "consciência nervosa e pessoal que há em nós" (Lawrence, 1990, p. 35). Profundamente distintas do que tecia o ser arcaico, pagão e apocalíptico, as novas argumentações lógicas levaram aos discursos de controle e dominação da matéria que, para tanto, teve de ser reduzida à inércia. Tal seria o longo caminho de evasão que nos trouxe do começo da Era Comum ao início da Modernidade, em dinâmicas que redesenham um mesmo percurso. Mas não se trata de um traçado unívoco e pré-determinado: ao contrário, o itinerário é contingente, feito de tropeços, disputas, infinitas guerras, tribunais, inquisições, deturpações e fogueiras, que aprofundaram um sentido hegemônico construído no percurso, combinando a dinâmica de evasão do mundo com sua *desanimação*, controle e dominação. Estranhíssimo processo religioso de negação.

E, de fato, "tudo estava interligado" ali também, na fabricação do complexo apocalíptico normativo, ortodoxo: novas formas de dominação dos povos, dos imaginários, dos sonhos, dos territórios, dos corpos, dos deuses, anjos e demônios. Por isso, negar e apagar a memória da resistência e da divergência não foi um simples efeito colateral. Foi parte constitutiva da estratégia de dominação e de silenciamento. Como indicou ainda Lawrence, antecipando uma explicação que se tornou inegável

com os novos estudos sobre o cristianismo primitivo possibilitados pelas descobertas de Nag Hammadi e dos Manuscritos do Mar Morto¹⁴⁵ :

Não foi fácil o livro de João entrar para a Bíblia: os Padres do Oriente eram totalmente contrários à ideia. Assim, as figuras pagãs tiveram *arrancados seus narizes e cabeças, bem à maneira cromwelliana*, para ficarem menos "perigosas", e isto não é de admirar (grifos meus). (Lawrence, 1990, p. 60)

Aqui o processo de expropriação foi essencial: havia que se apropriar do que era pagão, negando sua paganeidade. Roubar sua riqueza, sem reconhecer sua grandeza. "Findo o trabalho de João, os verdadeiros cristãos entraram em cena. E isto foi realmente lamentável: o medo cristão da visão pagã prejudicou toda a consciência humana" (Lawrence, 1990, p. 47). Superando as "ideias inculcadas pela escola dominical," vai se revelando para Lawrence o longo processo de negação sistemática, já a partir do século IV, mas renovado infinitas vezes nas hermenêuticas monomaniacas que tentaram impor uma interpretação unívoca de todas as palavras canônicas do Deus dos cristãos.

Essa dinâmica teve consequências devastadoras e se vincula ao caminho que nos traz ao Antropoceno. A negação do cosmo vivo dos "pagãos" e dos apocalípticos, o anátema ao vivo e, simultaneamente, a evasão da Terra, com a instauração do cristianismo eurocristão cosmo-fóbico, nas palavras de Antônio Bispo, se deu em percursos interconectados pela lógica imperial e não, efetivamente, por uma espécie de unidade cristã, que nunca foi mais do que uma forma de negação de si. Os caminhos e as vertentes de seguimento de Jesus sempre foram múltiplos e plurais, tão plurais quanto os judaísmos que coabitavam no Segundo Templo, agora identificados de forma unificadora como "judaísmos falidos". A formulação de Lawrence, como identificou Deleuze, não é de nenhuma forma saudosista ou apocalíptica. Bem ao contrário, como vimos antes, ele despreza o patimista. Mas sua valorização da dimensão pagã do Apocalipse e do "cosmo vivo e magnífico" o distancia da formulação anti-apocalíptica *mainstream* que aproxima, como vimos antes, os acadêmicos modernos das formulações normativas da Grande Igreja (Pagels & Reed, 2008, p. xviii)¹⁴⁶. Vejamos, então, a forma hegemônica que o complexo apocalíptico

¹⁴⁵ Ver capítulos 2 e 3 para o processo de descoberta e publicação dos Manuscritos do Mar Morto e de Nag Hammadi.

¹⁴⁶ "Como dissemos, a história tradicional do cristianismo foi escrita quase exclusivamente pelos vencedores. Eles foram extraordinariamente bem sucedidos em silenciar e distorcer outras vozes, destruindo seus escritos e suprimindo qualquer divergência com a alegação de serem formulações de perigosos e obstinados 'heréticos' (...) Muitas pessoas acharam a pintura que resultou deste processo

assumiu na história religiosa do Ocidente: a narrativa ortodoxa (e moderna) da saída do cosmo como caminho de progresso e liberdade. Estas duas versões – positiva e negativa da evasão do mundo – digamos de forma simplificadora, estiveram sempre presentes no Ocidente e em constante disputa. Cada uma delas, evidentemente, contém uma multiplicidade de nuances, vertentes e distinções que aqui, para a formulação de nosso argumento, estamos tratando de forma esquemática.

Jan Assmann, em seu importante livro *O Preço do Monoteísmo*¹⁴⁷, elaborou a longa história – ou o que ele chama de “mnemo-história”, história cultural da memória – da conformação do monoteísmo como contrarreligião. Sua formulação foi retomada por Bruno Latour em *Diante de Gaia* e nos ajuda a ter uma percepção mais densa do percurso que até aqui descrevemos seguindo a versão de Lawrence. Assmann conectou a emergência do monoteísmo a uma dinâmica de “centenas a milhares de anos”, articulada à passagem da Era Axial¹⁴⁸ que, segundo a formulação original de Karl Jaspers, teria acontecido aproximadamente “500 anos antes de Cristo, em um processo espiritual situado entre os anos 800 e 200” (Jaspers, 2017, p. 17). Essa dinâmica marca, como parte de uma transformação civilizacional inédita, a passagem das religiões primárias – politeístas, nacionais, cúlitas e imanentistas – para as religiões secundárias – monoteístas, com pretensões universais, do Livro e da Lei. Tal passagem essencial contempla não apenas a afirmação da unicidade de Deus mas, simultaneamente, a “transcendentalização” do Deus criador em relação ao mundo

imensamente atraente, porque ela parece assegurar que o que aprenderam como sendo ‘cristianismo’ expressa a verdadeira palavra de Deus. O quadro histórico do cristianismo primitivo assim narrado só pode ser conservado na medida em que as vozes dissidentes se mantenham silenciadas.” (Pagels & Reed, 2008, p. xix)

¹⁴⁷ O título da obra de Assmann estabelece um diálogo indireto com a reflexão de Gershom Scholem (e, dada a proximidade de Assmann com Jacob Taubes, talvez aqui também haja uma relação com esse autor sobre a história do messianismo). Um artigo publicado por Scholem no começo dos anos 60 tem o instigante título *O Preço do Messianismo*. Ver, especialmente, Scholem 1970, *Toward an Understanding of the Messianic Idea*.

¹⁴⁸ O conceito de “era axial”, formulado por Jaspers no século XX, vem sendo retomado com grande ênfase no curso do debate do Antropoceno, quando, como afirmam Viveiros de Castro e Danowski, não podemos deixar de nos colocar esta questão: “Quando as coisas começaram a dar errado? Essa é uma pergunta que é difícil não fazer nos tempos que correm. Por “as coisas” queremos dizer, é claro, nós mesmos”, aquelas civilizações que agora se sabem mortais...” (Viveiros de Castro e Danowski, 2020, p. 1). Assmann assume o ponto de partida proposto por Jaspers, destacando nele a “virada monoteísta”. O debate proposto por Viveiros de Castro e Danowski aprofunda a reflexão em termos contemporâneos. Os teólogos Pós-teístas também partem desse conceito, embora redefinam não apenas os termos mas também a datação da Era Axial. Ver, especialmente, Vigil, 2021. Voltaremos com mais atenção a desse debate no Capítulo 6.

criado. A “criação” passou a ser o âmbito do real que, muitos milênios depois, serviu de base para a conformação da "natureza".

Associado à transcendentalização de Deus, ou seja, sua "radical extramundaneização", o traço estruturante da "virada monoteísta" é, segundo Assmann, o estabelecimento da "distinção mosaica", em que "o aspecto decisivo não é a distinção entre o Deus Uno e os muitos deuses, mas a distinção entre verdadeiro e falso na religião, entre o Deus verdadeiro e os deuses falsos (...) entre conhecimento e ignorância, entre fé e incredulidade" (Assmann, 2021, p. 8) A distinção mosaica funcionou, portanto, como uma "ideia reguladora" (Assmann, 2021, p. 9) e não como expressão de um acontecimento histórico e, menos ainda, como evento circunscrito ao "homem Moisés", que não existiu como personagem histórico. A nova noção de “verdade” que estas religiões engendraram mobilizou uma "energia antagonista" que supunha, necessariamente, um inimigo a ser derrotado, um passado a ser superado, uma cruzada a ser vencida contra a ignorância, a heresia, as superstições. Assim, diz Assmann, "talvez o termo mais certo para designar essas novas religiões seja o de 'contrarreligião'":

simultaneamente à verdade que proclamam, estas e *somente estas religiões têm um antagonista que combatem* (grifos meus). Somente elas conhecem pagãos, heresias, seitas, superstições, idolatria, magia, ignorância, incredulidade e todos os outros conceitos para o que denunciam, perseguem e excluem como formas de manifestação do falso. (Assmann, 2010, p. 4)

O autor tem o cuidado de explicar que sua formulação não é um ataque ou contestação a nenhuma religião (ou contrarreligião) em particular e que não pretendeu entrar em controvérsias teológicas. Estava dedicado a escrever um livro de *mnemo-história*, que ajudasse a compreender como esta passagem definitiva contribuiu para conformar o Ocidente. O que me interessa aqui, no debate sobre a evasão do cosmos, é a dimensão à qual Assmann se refere no último capítulo de seu livro como parte das "consequências psico-históricas do monoteísmo para a teoria da memória cultural" (Assmann, 2021, p. 179): o processo de "saída do mundo" ou de "sublimação", para utilizar os termos de Sigmund Freud. Assim, embora Assmann, ao caracterizar a distinção Mosaica, se concentre na diferença entre verdade e falsidade – com todas as consequências epistemológicas e políticas nela envolvida, em particular, sua dimensão de intolerância –, o processo de fundo, a mudança de fundamento é, como viemos mostrando neste capítulo, a evasão do cosmo, articulada à "espiritualização" (Jaspers,

2017, p. 19) ou “transcendentalização” de Deus e ao correlato “desencantamento” do mundo (Weber *apud* Assmann, 2021, p. 8) ou, o que define no último capítulo como “expulsão do sagrado do mundo” (Assmann, 2021, p. 184). Aqui, vemos que a saída do mundo é, antes de mais nada, um movimento desse Deus ele mesmo. É ele que, nesta meta-narrativa, sai do mundo, assumindo um “caráter radicalmente extramundano” (Assmann, 2021, p. 188). Não estamos mais lidando com os muitos deuses imiscuídos nas dinâmicas cotidianas da vida humana, integrados na vida de todo o cosmos: deuses e deusas da fertilidade, da colheita, da guerra, das tempestades. Não estamos, tampouco, diante do velho Javé, que no começo de sua trajetória havia sido um Deus da tempestade e da guerra (Kugel, 2003). A virada monoteísta implicou, por um lado, o deicídio de todo o panteão politeísta e, por outro, simultaneamente, a evasão de Deus do mundo, levando com ele o sagrado. Deus passou a habitar um céu solitário, fora do cosmos. “O monoteísmo funda uma alienação espiritual em relação ao mundo” (Assmann, 2021, p. 168). A partir daí, sua Palavra – Lei e Aliança – passou a ser revelada a mediadores especiais, exclusivos e excludentes. Passou a ser transmitida através do registro letrado: a Palavra de Deus, revelada, se tornou “Escritura inspirada”, sacralizando o Livro ao mesmo tempo em que desencantava o mundo. Sua revelação tem um “caráter radicalmente escritural” (Assmann, 2021, p. 188).

A emergência de “verdades reveladas”, conformando uma espécie religiosa nova – que assumiu a forma paradigmática da “religião” –, estava intrinsecamente articulada à possibilidade de formulação escrita e de produção do Livro. A palavra de Deus não estaria mais escrita nas estrelas, não poderia ser descoberta e interpretada através do movimento dos astros, da leitura do voo dos pássaros ou da análise das vísceras dos animais. Não haveria mais que interpretar diretamente o mundo¹⁴⁹. Identificamos aqui, portanto, o fundamento mais arcaico e críptico do que Dipesh Chakrabarty caracterizou como a ideia viquiano-hobbesiana moderna de uma esfera ou dimensão do mundo, a ordem da natureza, que é, por um lado, domínio desse Deus mas não sua morada, não sua palavra; e, por outro, é estranha e inescrutável ao homem, que habita o mundo material ao qual ele próprio não pertence inteiramente.

A desmaterialização e a proibição das imagens, tanto quanto a “desteatralização” do culto (Assmann, 2021, p. 188) nesta nova ordem religiosa, passaram a exigir outros

¹⁴⁹ E aqui podemos compreender por outro ângulo a justificativa da distinção da “história natural e humana”, tal como explicou Chakrabarty no texto citado no início do capítulo, remetendo à “formulação viquiano-hobbesiana” (Chakrabarty, 2013, p. 5). A “natureza” havia deixado de estar acessível aos homens por aproximação religiosa. Os humanos passaram a estar “fora do mundo” natural do qual deus também estava ausente: esta era apenas sua “obra”, exterior a ele.

mediadores espirituais, outro clero, com habilidades intelectuais inéditas, e dedicado a outros estudos. Portanto, a distinção mosaica marcou o estabelecimento não apenas da diferença entre verdade e falsidade mas da noção de superioridade e inferioridade conectada ao trânsito do tempo: um processo de superação de relações infantis, primárias, imanentistas, limitadoras do humano como um ser animal, "unido ao cosmo" ou à "mãe natureza". Foi esse o processo de ruptura (de parto ou de passagem), como relembra insistentemente Assmann, que Freud denominou "progresso intelectual". Com a afirmação do "pensamento especulativo" que aqui teve início, segundo esta mesma meta-narrativa, as possibilidades de desenvolvimento, progresso e domínio humano sobre o mundo serão tidas como ilimitadas. Nas palavras de Jaspers, o "homem em sua totalidade deu um grande salto," que permitiu aliar às novas formas de pensamento uma "situação sociológica de surpreendente prosperidade" (Jaspers, 2017, p. 21).

Assmann recupera, portanto, as dimensões mais profundas dessa dinâmica, em diálogo com Jaspers e Freud, ainda que tenha em relação a estes certas diferenças de formulação. No essencial, estão de acordo que o "não ao mundo", a evasão do mundo, como dizia Lawrence, não é uma decorrência secundária e nem mesmo uma casualidade da virada monoteísta. Ao contrário, o "estranhamento do mundo" é condição de possibilidade para que o "homem" desenvolva o "pensamento especulativo" (Jaspers, 2017, p. 19). Não se trata de uma queda, perda ou tragédia mas, bem ao contrário, de um passo decisivo e grandioso rumo ao "progresso", simultaneamente intelectual e material. Ainda que Assmann tenha reservas evidentes e, principalmente, que destaque os aspectos negativos da intolerância intrínseca às contrarreligiões, ele admite esta ruptura como condição de possibilidade do que, também ele, considera "progresso". Como sintetiza Assmann, evidenciando também as tensões no debate acadêmico a partir de sua formulação:

a proibição de imagens é uma renúncia aos sentidos e uma valorização da espiritualidade. Aos olhos de Freud, o monoteísmo é produto de sublimação. Ele implica aquele "não ao mundo", que também eu reconheço na proibição de imagens e no monoteísmo como um todo e que meus críticos, especialistas no Velho Testamento, rejeitam categoricamente. Repito o meu ponto de vista, pois não entendo como uma crítica ao monoteísmo, mas, pelo contrário, como uma *reconhecimento do "progresso" na espiritualidade* (sempre ameaçado e muitas vezes revertido). *Aquele que observa as leis vive como estranho na Terra. (...) A lei descreve uma ordem contrafactual* que faz com que *vivamos neste mundo sem nos assimilar totalmente a ele*. O monoteísmo funda uma *alienação existencial* em relação ao mundo. Isso é o "progresso espiritual" (grifos meus). (Assmann, 2021, p. 168)

Portanto, a condição ontológica do humano como ser "sem casa", ser da falta ("sem teto" ou "sem lar"), inicialmente vinculada à emergência do monoteísmo, foi tomada e valorizada por grande parte dos pensadores modernos como um justo preço a pagar pelo "progresso intelectual", assumindo, portanto, que não se trata de um componente exclusivamente judaico ou cristão. Com Jaspers, esta passagem se afirma como constitutiva da Era Axial vigente, integrando uma suposta "história universal" (Jaspers, 2017, p. 15). Como afirmaram Viveiros de Castro e Danowski, na perspectiva de Jaspers, os poucos povos "primitivos" ainda existentes, no curso do século XX "finalmente caminham para a extinção" (Viveiros de Castro e Danowski, 2020, p. 1), em sua integração ao padrão universal, Ocidental. O que, argumentam com razão, no Antropoceno só pode ser assumido na forma de "história universal negativa: "Hoje, esse singular se tornou de maneira ainda mais evidente e perturbadora um universal, a monocultura tecno-espiritual da espécie" (Viveiros de Castro e Danowski, 2020, p. 1). "A hipótese que apresentamos aqui – sem aprofundar neste capítulo a reflexão sobre a dimensão axial do debate – é que a trama apocalíptica que os Padres da Igreja e os primeiros rabinos fabricaram na ambiência da Grande Igreja, no Império Romano, reforçou, por um lado a perspectiva de evasão dos humanos do mundo e, simultaneamente, reafirmou a transcendentalização de seu Deus Todo-Poderoso. Toda esta trama atua como fundamento para a mutação e as distinções (história humana e natural; mal moral e mal natural) que se consumaram na conformação da Modernidade. Foi o reconhecimento desses vínculos que levou à afirmação de que a Modernidade correspondeu, em muitos casos, à secularização e não à negação ou à superação dos padrões cosmológicos do cristianismo canônico. Padrões que, como vimos, correspondem ao modelo anti-apocalíptico imperial (Keller, 2005, p. 28).

Mas para situar de forma mais clara o argumento de Assmann nos termos da hipótese que estamos formulando, há um último aspecto relevante: a do registro na mnemo-história do que sobrou, do resquício do vínculo mítico desse Deus e dos humanos com o cosmos. Aquele que, durante milhares de anos, tinha marcado a vida de todos os humanos e, ainda hoje, está presente em muitíssimos povos que se sabem "parte do cosmo vivo". Jaspers afirmou que "o velho mundo mítico decaiu lentamente, mas *permaneceu como um fundo comum* em virtude da *crença efetiva das massas populares* (e por isto pode triunfar mais tarde em amplas zonas) (grifos meus)" (Jaspers, 2017,19). Mas, segundo Assmann, o processo de ocultação da memória mítica foi mais duro – para evitar aqui o termo violento, com o qual nos referimos especificamente ao processo

de apagamento intencional de memórias divergentes (rebeldes, pagãs ou arcaicas) nas ambiências diretamente articuladas pelo poder de um império. Aqui, se trata do ocultamento que se fez por uma espécie de "entrada na cripta" (Assmann, 2021, p. 189), um escondimento ou um recalque, como diria Freud. Todo o fluxo de energia religiosa pagã abduzida pela contrarreligião precisou, como vimos acima na descrição de Lawrence, ser escondida, negada e esquecida. Ou seja, foi necessário "encriptar o paganismo que ostensivamente se negava" (Assmann, 2021, p. 110). Referindo-se a esta dinâmica, Lawrence fala da "desonestidade que corrompeu o pensamento cristão desde o início" (Lawrence, 1990, p. 48). Mas para autores como Freud e Jaspers, esta não teria sido uma obra exclusiva do cristianismo (o que não nega sua preponderância). Explica Assmann (2021, p. 190):

A experiência das religiões secundárias não se esgota ao demarcar negativamente a "falsa consciência" do paganismo. Essa experiência torna-se mais complexa ao *absorver formas e acervos decisivos* da experiência da religião primária no curso de uma *refundição sincrética*. (...) A origem "pagã" destes "elementos vitais", porém deve ser *esquecida e ocultada*. (...) No conjunto da religião secundária, esses acervos formam uma espécie de "cripta" *não mais iluminada pela luz da semântica religiosa consciente* (grifos meus).

Complexo processo de apropriação e negação, que é ao mesmo tempo o de evasão e o de tornar-se estranho e sem casa em um mundo do qual um Deus único está ausente porque se transcendentalizou, se expressa na "cosmofobia" que Antonio Bispo identificou como fundamento, isto é, como base patológica desse tipo particular de monoteísmo que se pretendeu universal, superior, canônico e verdadeiro. Estranho processo através do qual o mundo se tornou órfão de Deus e os humanos órfãos de mundo, pertencentes a um não lugar. O que torna mais difícil desconstruir essa versão é o fato de ela ter se afirmado e firmado como superior, não em sua capacidade de compreender o mundo, mas sim em seu desejo de dominá-lo. A "indiferença" ao mundo e aos seres vinculados à "estranha forma da matéria" que Latour identificou entre os modernos não pode, portanto, ser compreendida como um elemento externo, ou seja, como "o parasitismo das contrarreligiões pelo gnosticismo" (Latour, 2020, p. 343), (independentemente do sentido que se atribua a esse pseudo-conceito). Não se trata de uma externalidade. Por outro lado, tampouco é um traço exclusivo ou mesmo inerente ao cristianismo. Em ambos os casos uma espécie de terapêutica, um *pharmakon*, poderia ser encontrado. A imensa capacidade que a "saída do mundo" proporcionou em termos de poder de expropriação e acumulação de memória, matéria e energia quando, na Modernidade Ocidental, afirmou-se como aliada de base da

complexa emergência do capitalismo, torna os temores apocalípticos de João em relação às "alianças demoníacas" um tema contemporâneo e urgente.

Entrar na cripta oculta, descobrir histórias negadas, avançar com João por outros mundos visionários, conduzidos por hermenêuticas anti-imperiais, pode ajudar a suscitar novos mitos, pensamentos e afetos cósmicos no trabalhoso, incerto e longo percurso de "volta para a Terra". Caminhos para voltarmos a pertencer ao mundo, a estar em casa, em um cosmo magnífico, que nos deslumbra, fabricando para tanto uma trama apocalíptica libertária.

5.3

Sem lar no mundo estranho. Resumindo e retomando o argumento antes de dar um passo à frente

Começamos resumindo e articulando as duas perspectivas que identificamos acima. A saída do mundo – que estávamos associando inicialmente como causa de fundo tanto da insensibilidade dos Modernos aos seres vinculados à matéria, quanto à distinção entre as histórias humana e natural – vai se revelando uma questão essencial, um nó da trama apocalíptica que amarra muitos aspectos da civilização Ocidental. Ela não pode ser atribuída exclusivamente a uma versão do cristianismo, tanto quanto não estava presente apenas entre os gregos, filósofos platônicos, pitagóricos ou estóicos e, certamente, ainda menos, pode ser tomada como expressão de uma heresia parasitária, gnóstica, que ameaça de fora as contrarreligiões. Ainda que, inegavelmente, se vincule a todas elas.

A dupla evasão do mundo, por parte de Deus e da humanidade, ao longo da história do Ocidente – através da conformação da mnemo-história correlata ao processo de expropriação e dominação bélica, religiosa e econômica – pode ser tomada tanto positiva quanto negativamente. Duas grandes correntes de pensamento e percepção que, aqui, pelas escolhas dos autores com que estamos trabalhando (mas que, certamente, poderiam ter outros patronos), identificamos com as formulações de D. H. Lawrence e de Karl Jaspers.

Como vimos, retomando de forma esquemática os elementos tratados acima, Lawrence atribui a evasão do mundo – à qual se liga a perda da comunhão com o cosmos vivo – à desonestidade e ao medo dos "verdadeiros cristãos"¹⁵⁰, que, "à maneira cromwelliana, arrancam o nariz e a cabeça" das imagens pagãs que expropriaram para formar seu "pequeno 'universo' sufocante e automático" (Lawrence, 1990, p. 34). Essa narrativa, claramente, leva à avaliação negativa tanto da Modernidade quanto da civilização racional, ocidental. Diferentemente dos autores que estudamos no capítulo 2, especialmente Eric Voegelin e Carl Schmitt, sua interpretação não é da Modernidade como decadência em relação aos ideais greco-latinos da grande civilização imperial romana, menos ainda, de qualquer nostalgia de uma "amada forma romana da Igreja". A crítica de Lawrence, como identificou Deleuze, se dirige à raiz do cristianismo, à sua insistência monomaniaca na saída do cosmos vivo. Mas, também, se estende à expressão religiosa cotidiana, vivida na infância, quando, na escola dominical ou em qualquer outro espaço religioso ou educacional, a Bíblia (e, especialmente o Apocalipse) era "explicada de forma dogmática e moralizante, com uma forma fixa, com pegadas sempre mecanicamente idênticas, socadas com uma infinidade de pisadas na consciência, até torná-la dura" (Lawrence, 1990, p. 14).

Aqui, deixando de fora elementos importantes para ressaltar os que estão diretamente associados ao nosso argumento, podemos desenhar de forma esquemática uma sequência que articula: cristianismo → evasão do mundo por medo → expropriação do paganismo com desonestidade → perda do cosmo vivo → interpretação fixa da Bíblia → ciência e máquina como produtos de morte → somos todos habitantes da pequena gaiola apertada de nosso universo: "mundo pobre, medíocre, vil, este mundinho que vivemos" (Lawrence, 1990, p. 34). Portanto, a evasão, com todas as consequências e perdas de vida e pensamento, é identificada à queda e ao extravio do cosmos. Passagem trágica do monismo ao dualismo. A alternativa, o caminho de volta, supõe "recuperar o cosmo. E isto não pode ser feito por meio de um truque. A ampla gama de reações que morreram em nós tem que voltar à vida. Foram necessários dois mil anos para matá-las. Quem sabe quanto tempo será preciso para trazê-las de volta à vida?" (Lawrence, 1990, p. 37).

¹⁵⁰ "Naturalmente, a desonestidade – e a palavra é essa mesmo – do crítico cristão baseia-se no medo. (...) A Bíblia possui uma abundância esplêndida de paganismo, e é isto que a torna interessante. Mas se admite este fato, o cristianismo é obrigado a sair de sua casa. Deus escapa da garrafa de uma vez por todas, para usar uma imagem irreverente" (Lawrence, 1990, p. 45)

Uma narrativa antípoda a esta, como vimos, encontra-se na formulação paradigmática de Karl Jaspers, que pode ser encontrada em versões semelhantes, com pequenas variações, em grande número de autores clássicos. Jaspers propôs um "esboço inspirado por um artigo de fé: a convicção de que a humanidade tem uma origem única e uma meta final" (Assmann, 2017, p. 14). Ele parte do reconhecimento de que, no Ocidente, nas "grandes obras, de Santo Agostinho a Hegel", a "filosofia da história estava fundada na crença da passagem de Deus pela história". No entanto, afirma, "a crença cristã é *uma* crença, não *a* crença da humanidade. A falha está em que tal critério só pode ter validade para os crentes críticos" (Jaspers, 2017, p. 16). Jaspers nega, portanto, ao cristianismo, ao mesmo tempo, a exclusividade em sua pretendida superioridade e um peso determinante na definição da história que se afirma como "universal". Daí buscar um eixo que seja comum a toda a humanidade e "empiricamente" verificável. Um eixo axial, que reconhece como tendo sido definido em torno do século V antes da Era Comum. Esse é o momento em que "tem origem o homem com o qual vivemos até hoje. (...) Nesta época se constituem as categorias com as quais ainda hoje pensamos e se iniciam as religiões mundiais das quais ainda hoje vivem os homens. (...) A *idade mítica*, com sua imobilidade, chegava ao fim" (Jaspers, 2017, p. 18).¹⁵¹

Assim, um elemento fundamental de nossa hipótese é que, dentro da tradição ocidental, a "evasão do mundo" foi interpretada de formas muito diversas e valorizada segundo métricas polarizadas e irreconciliáveis. Ela pode ser considerada como uma enorme perda ou, para a maior parte do campo intelectual, como estando associada à superação da imersão da humanidade na condição de "natureza" (limitada a um estado de infantilidade ou primitivismo, ao qual corresponde o pensamento mítico). Para os que, ao contrário, a valorizam positivamente, a "oposição do homem ao conjunto do mundo" é tida como resultado do amálgama de elementos de origem religiosa (sejam eles judaicos, cristãos ou judaico-cristãos) com dimensões filosóficas greco-romanas, e marca a passagem para um pensamento de tipo superior. "Com o pensamento especulativo e objetivante" o homem se "eleva" e "enuncia o pensamento mítico como equívoco e errôneo" (Jaspers, 2017, p. 20). Ao que se conecta uma "situação sociológica de surpreendente prosperidade, um enorme avanço de força e riqueza" (Jaspers, 2017, p. 21).

¹⁵¹ Para uma avaliação crítica contemporânea da formulação de Jaspers, ver o já citado artigo de Viveiros de Castro e Danowski:

O caminho que escolhemos aqui, portanto, ao retrocedermos a partir da condição contemporânea de perigosa indiferença ao terrestre, não tem o objetivo de buscar uma suposta origem para a evasão ocidental do cosmos, mas antes compreender os elementos envolvidos no percurso e na trama das divergências de avaliação em relação ao lugar próprio do humano no mundo. Esses elementos, como vamos vendo, se articulam estreitamente com o lugar atribuído a Deus. Assim, indo um pouco mais atrás, seguindo com Jan Assmann, identificamos distinções importantes que conformaram, desde o início, diferentes versões do monoteísmo. Segundo Assmann, duas tendências teológicas divergentes – marcadas justamente pela tensão em relação à avaliação ôntica do mundo – percorrem toda a Bíblia. Estamos, portanto, antes da emergência da apocalíptica, no século III antes da Era Comum. E muito antes do surgimento do cristianismo.¹⁵²Diz Assmann:

A transição das religiões primárias para as secundárias tem lugar na Bíblia (...). Além das diferenças de estilo e de função, parece que estas tradições se baseiam em *experiências religiosas distintas*. A religião mais próxima ao documento sacerdotal *visa à inclusão no mundo*, à integração das coisas humanas na ordem divina da natureza. A outra religião, anunciada na tradição deuteronomista, *visa à superação do mundo*, à libertação dos homens das obrigações deste mundo pela *obediência à lei extraterrena*. Uma das religiões exige *cultos, sacrifícios*, e inserção cuidadosa na ordem divina da criação ligada ao mundo, enquanto a outra exige sobretudo o estudo incansável das Escrituras, nas quais estão depositadas a vontade e a verdade divinas. Um *estudo alheio ao mundo* (grifos meus). (Assmann, 2021, p. 20)

Vemos aqui como a divergência entre o estar no mundo na condição de um participante do “cosmos vivo” ou na de um “sem casa”, tem raízes antigas.

E, aqui, retomamos o argumento, dando um passo atrás. Assmann marca por esta distinção tradições ou experiências religiosas profundas, que já estavam presentes e se expressam em todo o tecido da Bíblia, tendo como referência o tempo de formulação e circulação oral dos textos, antes que a versão final fosse canonizada, já na Era Comum. É importante a ideia de que se trata de “experiências religiosas” distintas e não a de que estamos diante de apenas dois grupos político-religiosos divergentes, como pode levar a crer a identificação de documentos sacerdotais e deuteronomistas. Cada uma destas duas profundas correntes de experiência religiosas se desenvolveram por séculos e se expressaram em diversos grupos religiosos,

¹⁵² Esta formulação, está em acordo com a perspectiva formulada por Viveiros de Castro e Danowski de que ainda que as causas materiais do Antropoceno sejam recentes, no que identificam em resumo como “capitalismo fóssil”, a “configuração antropológica (...) que está no centro das condições de possibilidade intelectuais (espirituais ou subjetivas) para aquelas condições materiais” devem ser procuradas “muito antes” (Viveiros de Castro e Danowski, 2020, p.).

diferentes épocas históricas. Até meados do século XIX, nos estudos críticos, as divergências evidentes no texto bíblico eram compreendidas como tensões derivadas principalmente de dois grupos ou correntes polares, que poderiam ser associadas à diferença identificada por Assmann como “sacerdotal” e “deuteronomista”. No entanto, os estudos bíblicos contemporâneos começaram a prestar mais atenção ao caleidoscópio de perspectivas que, apesar das tendências da hermenêutica normativa na definição do cânone, estavam presentes no período do Segundo Templo e que se expressaram também nos vários cristianismos primitivos. O espectro tornou-se mais complexo. Como afirma o grande biblista Julio Barrera (2013, p. 36 e 37):

A visão sobre os inícios do cristianismo esteve muito condicionada pela oposição tipicamente hegeliana, estabelecida por F.C. Baur em 1845, entre duas correntes da igreja primitiva, uma "paulina" e helenizante e outra "petrina" e judaizante. No entanto, Paulo e o mundo judaico não representam dois mundos antagônicos. (...) Não apenas os textos soltos, mas o conjunto do Novo Testamento deve ser compreendido à luz do judaísmo do Segundo Templo. (...) Ao acentuar a conexão judaica do cristianismo nascente, não há que esquecer da não menos evidente vinculação greco-romana. (...) *O cristianismo foi em seus primeiros momentos um judeo-cristianismo que, em contato com o paganismo, se converteu em um depósito de elementos orientais e ocidentais, semíticos e greco-romanos, monoteístas e pagãos* (grifos meus). O que é decisivo é assinalar aqui o fato de que mesmo o judaísmo palestino era plenamente helenizado, pelo que não tem sentido opor judaísmo e helenismo, como se fez por muito tempo.

Isso significa que, no contexto do Segundo Templo, versões cosmológicas dualistas conviveram com as formulações apocalípticas, monistas, defensoras do "cosmo vivo", que é característico de todo o ciclo de Enoque bem como do Apocalipse de João. Apocalipses – canônicos ou apócrifos – monoteístas, mas certamente não monomaniacos (Lawrence, 1990, p. 72) nem cosmofóbicos (Bispo, 2018). Toda esta diversidade – que não cabe em demarcações binárias como sacerdotal/deuteronomista ou judaizante/helenista – que vai emergindo das leituras mais recentes dos textos apócrifos teve, evidentemente, um ponto de ruptura com a ascensão de um cristianismo à condição de Religião do Império, no século IV. A partir daí, versões não normativas foram enterradas na cripta do Ocidente, de onde nunca deixaram de ameaçar aparecer, "transmitindo seu encanto às pessoas" (Assmann, 2021, p. 190). Tanto que, já no avançado século XX, a teologia ainda se dedicava a desmitologizar o Novo Testamento. Mas estas controvérsias revelam várias possibilidades de associação entre monismo, dualismo e monoteísmo. Não há apenas uma equação possível entre esses termos. E para nós no Antropoceno, ao estudar o Apocalipse, é necessário reavivar a memória da diversidade e da divergência.

Entre as muitas escolas que disputavam uma leitura abrangente do mundo nesta intensa ambiência dos primeiros séculos da Era Comum – distinta da versão apocalíptica – mas igualmente tornada apócrifa, devemos fazer referência (ainda que sem poder estudá-la em profundidade) à escola de Maní. Ela teve um peso especial no amálgama do cristianismo normativo, pelo fato de ter sido o berço intelectual de Santo Agostinho, um dos mais reconhecidos artífices da trama apocalíptica que hegemonizou o Ocidente.

A escola de Maní teve, segundo Hans Jonas, um grande impacto e, efetivamente, nos primeiros séculos da Era Comum, rivalizou com o cristianismo em seu desejo de "catolicidade". Diferentemente de outros grupos identificados sob o termo "gnosticismo", Maní (216-275) pretendeu criar uma religião que fosse herdeira e simultaneamente superasse o Zoroastrismo, o Cristianismo e o Budismo. Construiu para isto um "sistema de pensamento" abrangente, baseado em uma cosmogonia dualista. Segundo Hans Jonas (2001, p. 210),

No sistema de Maní, "antes da existência do céu e da terra e tudo o que neles habita, havia duas naturezas (também chamadas 'princípios', 'substâncias', 'seres' ou 'raízes'), uma boa e outra má. Ambas separadas. O princípio bom habita em um lugar de Luz, e é chamado 'Pai da Grandeza'. Fora dele vivem suas Shekinas: Inteligência, Sabedoria, Pensamento, Deliberação e Resolução. O princípio do mal é chamado de 'Rei da Obscuridade' e vive cercado por cinco Éons (ou 'Mundos'), da Fumaça, do Fogo, do Vento, da Água e da Escuridão. O mundo da Luz faz fronteira com o da Escuridão, mas eles não se tocam" (bar Konai). Esta é a "fundação" de seus ensinamentos e, com a contraposição dos dois princípios arquetípicos, toda a pregação de Maní teve início.

Efetivamente, esses dois princípios ordenadores não podiam ser incorporados por nenhum monoteísmo. Mas a cosmologia dualista respondia a uma das grandes dificuldades do monoteísmo: integrar em seu modelo uma explicação religiosa para a questão do mal. Se o mundo era bom, se a matéria era plena do espírito de um Deus que havia criado tudo a partir do nada, como se explicavam os desastres naturais e o sofrimento de inocentes? Como se justificava a morte? As respostas a estas questões elaboradas por Santo Agostinho – amarrando de forma original duas concepções que pareciam mutuamente excludentes – foi aceita como canônica e hegemonizou o Ocidente a partir do século IV. Para Agostinho, havia apenas um princípio criador e ordenador do mundo e da história. Princípio trinitário que integra Pai, Filho e Espírito Santo. Tudo foi criado por Deus, definido nos termos greco-latinos como Pantocrator, o Todo Poderoso, o "criador do céu e da terra". O mal, embora esteja evidentemente

no mundo, não é intrínseco a ele: resulta do "pecado original"¹⁵³, do pecado de Eva e da queda de Adão. É, portanto, consequência de escolhas pecaminosas, que resultaram do uso equivocado da liberdade que Deus deu aos seus mais amados filhos, criados à sua "imagem e semelhança". A liberdade é o maior bem que os humanos possuem e a maior prova de amor do criador. Por isso, seu mau uso teve consequências devastadoras. Assim, como explica Susan Neiman, desde a formulação de Santo Agostinho até o início da Modernidade – sendo esse um elemento fundamental em sua conformação – o mal foi compreendido em uma duplicidade irreduzível: "mal moral" e "mal natural". Sendo o primeiro de responsabilidade dos seres humanos, resultado do abuso da liberdade concedida na forma de "livre arbítrio", e o segundo, consequência do primeiro. "Para Agostinho o vínculo entre o mal natural e o mal moral era claro: punição infinita para culpa infinita" (Neiman, 2003, p. 55). Com isso, o mundo continuava a ser considerado um lugar perigoso para os humanos, mas não por sua essência, dado que o mal, nessa perspectiva, é expressão de "ausência de bem" e não manifestação de uma outra natureza ou essência. Sua presença não deriva de outro princípio criador, como na formulação maniqueia, mas da corrupção provocada por Adão e Eva. A experiência religiosa veterotestamentária, "deuteronomista", de evidenciar o mundo como lugar de desconforto para os fiéis, consumou-se nesta forma cristã definitiva de evasão, justificada canonicamente.

Assim, o monoteísmo cristão que se tornou hegemônico e canônico – com um Deus único e bom, "criador do céu e da terra" – pode acomodar o dualismo no sentido prático, de viver em um mundo perigoso, que justificou a decisão de evasão do cosmos. Esse movimento religioso foi facilitado pela ambiência filosófica greco-romana dentro da qual se deu, com a saída do mundo lida como condição de liberdade e de possibilidade de *desenvolvimento* de um pensamento humano superior. O que foi assumido no Ocidente como expressão de "progresso intelectual", segundo a explicação de Freud, retomada por Jan Assmann. Ou como um "salto" rumo ao "pensamento especulativo e objetivador", que colocou a humanidade "acima do mundo", na concepção de Jaspers. Ou, ainda, nas palavras de Jacob Taubes: "só a liberdade eleva a humanidade do círculo da natureza ao reino da história". Nessas formulações, a saída do mundo corresponde a uma "subida", uma "elevação", ao

¹⁵³ A doutrina do "pecado original", ainda hoje canônica na Igreja Católica (ver *Catecismo da Igreja Católica*, de 1997, artigos 401 a 407) e presente em grande parte das denominações protestantes, teve um efeito deletério dificilmente equiparável a qualquer outra formulação específica do cristianismo. Voltaremos a esse ponto no Capítulo 6. Ver, entre outros, Minois 2021, Ricoeur 1988.

"progresso". Em todas, a evasão se associa, por um lado, à liberdade humana e, por outro, à transcendentalização de Deus. Essa dinâmica de base filosófica se conectou com uma experiência religiosa que coabitava no Segundo Tempo de Jerusalém com outras perspectivas, mas que, segundo Assmann, tinha uma longa história, nos círculos *deuteronomistas*.

Pensadores como Maní, Valentino e Marcião, defensores de perspectivas dualistas, marcadas pela afirmação da existência de dois princípios criadores, foram todos considerados hereges pelos monoteístas. Mas, nos infinitos amálgamas que consubstanciaram o cristianismo, ainda que com "nariz e cabeça cortados", foram reintegrados em sua concepção mais abrangente e pragmática do mundo. No entanto, o tema do mal seguiu sendo, até a Modernidade, uma fragilidade do modelo. Ainda que aceitos os termos de Santo Agostinho, as dúvidas expressas por correntes religiosas anatimizadas seguiram presentes, latentes no "subconsciente" do Ocidente. Um debate intenso que nos primeiros séculos da Era Comum havia envolvido o sentido e a natureza do mal, tanto quanto o reconhecimento ou condenação de práticas cristãs como o martírio, chegando a questionar a própria natureza do Deus que os cristãos – e mesmo os apóstolos – haviam venerado. Para darmos apenas um exemplo, no Evangelho de Judas, escrito por cristãos no século II e considerado herege pelos Pais da Igreja,

O Evangelho de Judas, como nenhum outro dos escritos que sobreviveram ao período do cristianismo primitivo, expõe com paixão e raiva a forma como alguns cristãos sentiam as terríveis e violentas mortes de seus parentes e amigos [nos circos romanos]. Mas sua raiva se dirige menos aos romanos do que aos líderes cristãos que encorajaram os cristãos a aceitarem o martírio como se Deus desejasse estes corpos torturados para sua própria glória. Podemos perceber sua visceral negação de que este Deus seja venerado. (...) O Evangelho de Judas restaura uma das vozes dissidentes, um chamado a uma religião que renuncia à violência como desejo de Deus para a humanidade. (Pagels & King, 2008, p. xxiii)

Os apocalípticos responderam aos desafiantes temas do mal e de sua presença – tanto moral quanto natural – com horizontes monistas, distintos tanto de exegeses que assumiam princípios criadores binários, quanto do cristianismo canônico, com seu amálgama dualista. Para compreendermos esse elo da trama apocalíptica, temos que aprofundar nossa pesquisa filosófica dos tempos antigos, tempos de outras misturas e experiências religiosas.

5.4

A questão do mal: demonologia, angelologia e o direito de pecar. O ponto de amarração da trama apocalíptica

A complexa relação entre judaísmo e cristianismo ocupou e seguirá ocupando lugar de destaque nos debates sobre a configuração religiosa do Ocidente. Como temos visto, na recomposição recente da história do Segundo Templo e dos cristianismos primitivos vão ficando claros aspectos importantes que tinham sido encobertos, intencionalmente negados ou desvalorizados por séculos de disputa, divergência e discriminação no contexto da Cristandade¹⁵⁴. Em relação aos temas centrais da trama apocalíptica, a nova leitura da historiografia abre possibilidades para uma compreensão com mais nuances e realidades quanto às intrincadas relações das ortodoxias judaica e cristã nos primeiros séculos da Era Comum. Esses temas são relevantes no Antropoceno não como estudo circunscrito a eras passadas, mas sim como elementos que sustentam ainda hoje muitos dos nossos medos, indiferenças e evasões.

Três aspectos desta história são particularmente importantes na hipótese que estamos desenvolvendo. O primeiro, como já tínhamos visto em capítulos anteriores, é que as relações de imbricação, trocas e mútua influência entre o que posteriormente se configurou como Judaísmo Rabínico e como Cristianismo foram muito mais intensas e de longa duração do que indicavam as memórias registradas de cada uma das novas religiões. O modo como a ortodoxia da Grande Igreja abordou temas como angelologia e demonologia, a origem do mal e o destino das almas dos mortos – e mesmo a definição do cânon bíblico – supôs um intrincado processo de influências mútuas, negadas ou fracamente assumidas.

Um segundo aspecto relevante é que se trata aqui de três e não de duas conformações religiosas distintas. A partir da religião do Antigo Israel, derivaram duas novas religiões – o Judaísmo Rabínico e o Cristianismo –, nenhuma delas idêntica à matriz originária e ambas reconstruindo os vínculos com sua ancestralidade comum com disputas e continuidades, com rupturas, disjunções e interpretações da história anterior que produziram nexos e conjunções teológicas e políticas inéditas.

¹⁵⁴ Aqui nos referimos aos primeiros séculos da Era Comum. Os desdobramentos das relações entre cristianismo e judaísmo ganharam complexidade crescente no Ocidente. Esse tema vai muito além de nossa possibilidade de reflexão nesta tese.

As disputas pela herança do Antigo Israel não poderiam ter sido simples. E, aqui, destacamos o terceiro aspecto dessa história, que diz respeito diretamente ao destino do apocalipticismo. O primeiro século da Era Comum, como vimos antes, foi marcado por intensas revoltas, guerras e destruição na Palestina. No movimento rabínico que emergiu da catástrofe e começou a conformar o Judaísmo, houve um afastamento quase absoluto das vertentes apocalípticas que conviviam no Segundo Templo, claramente associadas às revoltas e a seu resultado desastroso. O movimento de Jesus, que se formou nesse mesmo processo – como foi reconhecido no século XX –, emergiu, por sua vez, por dentro da vertente apocalíptica, em uma relação intensa e complexa de disputas hermenêuticas cada vez mais polarizadas. Como indica Barrera (2013, p. 47):

Após a destruição do Templo de Jerusalém no ano 70 d.C., o judaísmo se unificou em torno da corrente farisaica e fez desaparecer de seu seio todos os grupos que no período anterior haviam integrado o judaísmo com igual direito de pertença. A destruição do Templo arrastou consigo a desaparecimento dos saduceus, próximos às famílias sacerdotais. O fracasso da primeira rebelião judaica contra os romanos em 68-70, seguida de um novo fracasso da revolta de Bar Kokba no ano 135, teve como consequência um certo *desvanecimento das esperanças messiânicas* e, de modo especial, o *desprestígio das correntes e dos grupos apocalípticos*, que haviam alimentado a revolta contra os romanos (grifos meus). Os grupos zelotas e sicários, que com armas haviam sustentado a revolta até sua desaparecimento ou suicídio, não deixaram rastros a não ser na memória histórica do povo de Israel.)

O destino dos denominados "judaísmos falidos", entre os quais, do ponto de vista da Sinagoga, encontravam-se os apocalípticos, esteve diretamente vinculado ao percurso político e religioso de conformação do Ocidente. A escolha que o judaísmo rabínico fez para sobreviver nessas condições adversas foi a de limitar a diversidade anterior. Uma espécie de movimento para dentro de si: para dentro do Livro e para fora do mundo cósmico, simultaneamente. O Livro, então, fechou e sacralizou o cânone conformado à imagem dessa decisão de sobrevivência: "a história literária e textual da Bíblia judaica é a história da redução de uma pluralidade de livros, de textos e de interpretações a um cânone, um texto, uma interpretação autorizada" (Barrera, 2013, p. 25). O Livro, agora com formato sagrado definitivo, reconhecia o silêncio dos Profetas após Malaquias (450 antes da Era Comum) e, com ele, a mudez definitiva de Deus. Finda a era de escritura da palavra autorizada, teve início o tempo dos rabinos, dos intérpretes, das Mishnah, das escolas rabínicas e das sinagogas. Não apenas os apocalipses foram proscritos, também "saduceus, essênios, zelotes e outros grupos judaicos abandonaram a história e sua literatura foi conservada através da tradição

cristã" (Barrera, 2023, p. 25). Em relação aos textos apocalípticos, com exceção de Daniel, o silêncio dos rabinos foi absoluto. Essa não foi uma escolha fortuita. Como sintetizou Louis Ginzberg em um texto clássico, de 1922 (com o sugestivo título *Algumas observações sobre a atitude da Sinagoga em relação aos textos apocalíptico-escatológicos*), referido aos primeiros dois séculos, portanto, anterior à emergência da Cristandade:

Se há um dito do rabino Johanan ben Zakkai realmente característico da atitude dos rabinos em relação às ideias apocalípticas, é o seguinte: "Se tens uma muda em tuas mãos e te é dito: 'Eis que o Messias veio', planta tua muda e depois vai ao seu encontro". *Os apocalípticos se desprenderam da vida*, os rabinos eram os guardiões e os líderes da nação e eles não se furtaram a perceber que as visões fantasiosas e vagas daqueles sonhadores representavam uma verdadeira ameaça física e espiritual ao bem estar de Israel (grifos meus). (Ginzberg, 1922, p. 134)

Importantes elementos se conectam nesta apresentação concisa e densa das razões pelas quais, entre os múltiplos judaísmos abandonados pelos rabinos e pela sinagoga, está a apocalíptica. O primeiro é sua articulação com o messianismo. Após o que se consideravam dois "falsos messias", Jesus de Nazaré e Bah Kokba, ambos vinculados direta ou indiretamente às guerras judaicas, o judaísmo que emergiu no século II se tornou radicalmente cauteloso em relação a qualquer anúncio messiânico¹⁵⁵. O messianismo não é um tema exclusivo da apocalíptica e não surgiu em seu meio. É anterior e intrínseco ao judaísmo. Portanto, não poderia ser apagado ou negado pelos rabinos. Mas pode ser arrefecido e, portanto, tratado com uma ênfase religiosa, política e cotidiana distinta daquela que manteve viva toda a primeira e parte da segunda geração de seguidores de Jesus.¹⁵⁶ Assim, o ponto de partida de Rabi ben Zakkai é o não reconhecimento da messianidade de Jesus ou de bar Kokba. Embora não conteste a possibilidade de vinda do Messias, ele a define como secundária, como segunda em relação à vida prática, ao cotidiano, a que remete os fiéis da sinagoga: plantar a muda que se tem nas mãos, cuidar do aqui e do agora, da alimentação do

¹⁵⁵ Voltaremos a esse tópico – extremamente complexo e de difícil abordagem – no último capítulo, no contexto da reflexão sobre as faces de deus.

¹⁵⁶ Para os primeiros seguidores de Jesus – de Paulo a Pedro, de Maria Magdalena a João de Patmos – diferentemente do que pregavam os rabinos, o tempo escatológico já era o presente. Esta afirmação passou a ter um sentido bastante distinto quando, nos séculos seguintes, a volta imediata de Jesus foi definitivamente frustrada. O vazio deixado por esse não retorno, nos séculos seguintes, foi hegemonizado no amálgama de construção da Grande Igreja. E aí, muitos dos argumentos desenvolvidos nesse primeiro momento pelos rabinos foram retomados por Santo Agostinho, no *tour de force* anti-apocalíptico que marcou a Cristandade. Como indica Júlio Barrera, a "síntese dialética de todos os elementos" judaicos herdados pelo cristianismo, na conformação da ortodoxia, "transformou progressivamente em alegoria a nova Aliança e abandonou também a esperança apocalíptica em uma 'restauração de Israel', em troca de uma 'escatologia realizada', inaugurada com a vinda de Cristo, o Messias" (2013, p. 24)

corpo e de seguir o caminho dos vivos. Simultaneamente, estudar a palavra e a lei de Deus no Livro.

Não há, de nenhuma forma, uma negação do mundo. Ao contrário, há uma imanentização radical e, ao mesmo tempo, uma extramundanização de Deus.¹⁵⁷ O messias, a promessa feita desde o início dos tempos, que gerou o sentido de tempo linear, a perspectiva escatológica de um fim da história, tudo isto passa a ser secundário em relação ao imanente e ao iminente. Ele se desloca, para depois do aqui e do agora, depois das tarefas manuais, práticas, cotidianas, de fabricação da continuidade da vida.

Não se trata, evidentemente, da "supressão de Deus", como ocorreria na Modernidade, ou da despreocupação com seus desígnios, mas sim da criação de uma nova espécie de esfera própria ao humano, distinta da habitada por Deus. Não estava sendo proposta uma "indiferença" ao que plantar e ao que colher; não uma desconexão com a Terra, com a materialidade e com o corpo, mas sim uma forma nova de interpretar a proposta de "viver no mundo sem ser do mundo", própria à tradição Deuteronomista (Assmann, 2010, p. 99). Esse povo estará devotado ao estudo da Torá e começará todos os dias com a prece de reafirmação de fé e fidelidade a Javé, o Deus único. Mas é como se o hiato, a distância entre o agora e o escatológico, messiânico, se configurasse como abissal, quase uma disjunção. O alto preço do messianismo não deixará de ser cobrado aos judeus, como afirmou Gershom Scholem. E, nesses primeiros séculos, a Sinagoga se voltou para o presente de seu tempo não redimido.

Conectado a esse distanciamento radical no eixo do tempo, entre o presente iminente e o futuro não imediato, os rabinos determinaram um deslocamento de igual intensidade quanto à atenção apocalíptica ao espaço amplo do mundo, ao cosmos vivo. Lawrence tem uma formulação que, apesar das inadequações históricas, pode nos ajudar a pensar sobre os termos desse novo foco do olhar a que a sinagoga dirigia seus

¹⁵⁷ Estudos mais profundos sobre a relação entre a Apocalíptica e Mística Judaica têm, evidentemente, imenso potencial e perigo. Gershom Scholem indica com frequência a distância e diferença entre estas duas correntes do judaísmo e, ainda mais, entre a mística judaica e a cristã. Ainda assim, são inegáveis os elementos de aproximação. De toda forma, como ele indica, a corrente mística do judaísmo sempre se manteve viva, ainda que pouco visível até a emergência da Cabala, já no século XIII, retomando esses elementos encriptados. De toda forma, o imenso desafio identificado por Scholem no tipo de monoteísmo judaico foi o de manter, por um lado, a "pureza de Deus" e, por outro, sua expressão na "realidade viva". Como afirma ele: "em oposição à unidade panteísta, no mito, de Deus, cosmo e homem, e em oposição aos mitos da natureza das religiões do Oriente Próximo, o judaísmo visava a uma separação radical desses três domínios. (...) Mas a determinação de defender o Deus transcendente contra toda mistura (...) tendia a esvaziar o conceito de Deus. Pois quanto mais o receio de macular a sublimidade de Deus com imagens mundanas se torna uma preocupação dominante, menos é o que se pode dizer de Deus. O preço a pagar pela pureza de Deus é a perda de sua realidade viva. Pois o Deus vivo jamais poderá ser subsumido a um conceito puro. O que faz Dele um Deus vivo na mente de um crente é exatamente o que O envolve em alguma parte do mundo humano e o que torna possível ao homem vê-Lo, face a face, num grande símbolo religioso" (Scholem, 1988, p. 106 e 107).

fiéis. Em relação ao cosmos, "os judeus não tinham olhos próprios com que o pudessem enxergar. Voltavam a vista para dentro, para Jeová, até ficarem cegos [para o mundo]" (Lawrence 1990, p. 42). Ou melhor, até ficarem cegos para a dimensão do mundo que estava vinculada ao que Ginzberg definiu como "fantasioso e vago" e que implicava – em relação à urgência absoluta do imediato – algo "desprendido da vida". Assim, foi pela preocupação com o "bem estar físico e espiritual de Israel" que os rabinos se distanciaram absolutamente desta experiência messiânica e apocalíptica que, do seu ponto de vista, se mostrou incapaz de responder ao mundo, impondo, então, que a atenção religiosa principal da Sinagoga se voltasse à dimensão do mundo que se define pelo agora: plantar a muda que se tem nas mãos. Foi uma escolha de grande intensidade cosmológica: abrir mão da especulação sobre o "cosmos vivo e magnífico", nas duras condições de derrota de todos os sonhos libertários. Um alto preço a pagar pelo fracasso de séculos de resistência.

Assim, estamos diante de um quadro diferente do que os teólogos modernos construíram, ao atribuir aos apocalípticos uma espécie de "escape da realidade" e do que, de certa forma, também Lawrence alegaria, ao indicar que "os judeus passaram a ser um povo com *destino adiado*. E então os videntes começaram a escrever apocalipses" (Lawrence, 1990, p. 39). Aqui, a ordem dos fatores altera o argumento e suas consequências. As derrotas que os judeus sofreram nas disputas para redefinirem sua condição de subordinação na ordem imperial – o que tinha sido apoiado e inspirado pelos visionários (que "escreviam apocalipses") – implicou um adiamento indefinido do destino messiânico. E essa foi uma verdade para todos os judeus dos primeiros séculos: envolveu os seguidores de Jesus e os que, como os rabinos, se concentraram em uma perspectiva farisaica de reconstrução do judaísmo. Mas, aqui, a diferença entre reconhecer ou não um messias como o definitivo determinou as escolhas religiosas (logo epistemológicas e políticas) diante da catástrofe comum. Elas foram diversas, polares e, em muitos casos, fratricidas. Ao fechar seu mundo em torno da Torá, do tempo imediato e do mundo da vida cotidiana, os rabinos negaram a apocalíptica (que, efetivamente, responsabilizavam por suas desgraças): tiraram seus olhos do futuro messiânico e das infinitas dimensões cósmicas do criado. E, aliado a isso, abdicaram de interferir ou disputar a definição da dimensão política do poder, que seguiria configurando o mundo com as formas que haviam sido prevalentes: o poder dos impérios.

Mas o custo do messianismo, que afastou os rabinos da perspectiva cosmológica e política formulada pela apocalíptica, teve outra consequência teológica relevante na conformação da alma Ocidental. Trata-se de uma forma nova de imanentização radical da explicação da origem do mal, construída nesse momento de encruzilhada escatológica, em que era preciso dar sentido ao conjunto de fracassos pelos quais passava esse que se pretendia um povo fiel aos desígnios de Deus. A nova explicação, retrabalhando temas antigos, foi consignada à esfera exclusivamente humana, em um mundo que não tinha a presença nem a palavra viva de Deus, exceto por seu registro no Livro. A resposta clássica da apocalíptica à inquietante questão do mal (inescapável para os que afirmam a existência de um princípio divino criador bom), em sua versão completa, encontra-se no primeiro dos apocalipses, o Livro dos Vigilantes. O epicentro da concepção – em que pesem as muitas nuances de um texto fabricado a muitas mãos, como em geral foram os apocalipses – é a identificação da *origem sobrenatural do mal*: uma grande desarmonia cósmica, causada, em uma versão, por Estrelas Rebeldes e, em outra, por seres espirituais, angélicos, que decidem fazer entre si um acordo de desobediência a Deus e casam-se com mulheres, “Filhas dos homens”, em um intercurso entre mundos proibido pelas regras de circulação cósmica. Os Filhos de Deus, ou seja, os Anjos, dão origem assim a uma sequência de acontecimentos que poluem a criação e envolvem a ação de homens e mulheres. O Livro dos Vigilantes trata de uma grande variedade de temas seminais das origens e conformação dos mundos, das questões de pureza e impureza e do conhecimento legítimo e necessário para a atuação humana na articulação entre as dimensões naturais e sobrenaturais. É um livro cosmológico por excelência, que abre o grande ciclo de Enoque. Aqui, vamos seguir com um pouco de calma a formulação de Paolo Sacchi, em sua história do Segundo Templo, e de Annette Reed, que estudou esse livro em profundidade, destacando o percurso de sua apropriação, bem como o da rejeição final por parte da ortodoxia judaica e, mais tarde, da cristã. Não poderemos nos deter na imensa riqueza do relato, que vai muito além dos temas que nos ocupam aqui; vamos retomar especialmente aqueles aspectos que tiveram conexão direta com as configurações da trama apocalíptica e as mutações que ocorreram na passagem de uma era a outra.

Segundo Paolo Sacchi, o judaísmo do Segundo Templo, atualmente caracterizado como judaísmo intermediário, teve um papel de destaque na consolidação do monoteísmo e com ele, também, uma nova forma de compreender a etiologia do mal. No período anterior, no judaísmo antigo, o caráter contraditório de

Deus permitia que o mal fosse utilizado – e de certa forma gerado – em seu próprio âmbito, como meio de punição e correção de sua criação e, dentro dela, a história humana. Assim, o mal podia estar contido no divino, ainda que desafiando a compreensão humana, sem uma contradição que abalasse a fé na onipotência de Deus¹⁵⁸. Com o aprofundamento do monoteísmo, ao "rejeitar a ideia de que o mal pudesse ser diretamente atribuído a Deus, ainda que muitos acreditassem que tudo se devia a Ele, uma solução ao dilema foi encontrada com o desenvolvimento de ideias relativas a um mundo intermediário ("in-between world"), que foi ficando mais e mais povoado, com espíritos vivendo nos vários níveis dos céus" (Sacchi, 2003, p. 334). Estamos no âmbito do "cosmos vivo e magnífico", com diferentes dimensões de um mesmo real, delimitado por fronteiras porosas. Dividido, mas não dualista, pois, aqui, as realidades se interpenetram, com trânsitos em várias direções.

No Livro dos Vigilantes, são narradas duas histórias de trânsito entre mundos: a dos Anjos Rebeldes, também chamados Anjos Caídos, e a da ascensão de Enoque. Esses dois acontecimentos estão mencionados brevemente no texto canônico do Gênesis. Em Gn 5, 24, é indicada a ascensão de Enoque, o Justo, ao céu; e em Gn 6, 1-4, há referência à vinda dos Anjos Rebeldes – chamados "Filhos de Deus" – e seu acasalamento com as "filhas dos Homens". Do casamento de seres espirituais masculinos com seres humanos femininos, nasceram os Gigantes, *Nefilins*. Ao aumentarem em número, esses novos seres híbridos, de apetite insaciável, causaram devastação e violência. A própria Terra se revoltou e reclamou com Deus, que "viu que a maldade dos homens era grande na Terra, e que todos os pensamentos do seu coração estavam continuamente voltados para o mal" (Gn 6,5). Deus, nessa versão, portanto, era capaz de se arrepender de suas próprias ações e era sensível ao que acontecia na relação da terra com o céu: "O Senhor *arrependeu-se* de ter criado o homem na terra, e *teve o coração ferido de dor íntima* (grifos meus)" (Gn 6,5). Aí está a origem do Dilúvio: em resposta à "maldade", Deus destruiu toda a geração anterior de homens, animais e outros seres que habitavam a Terra. Os *Nefilins* também foram destruídos nesse acontecimento apocalíptico originário (de fim e recomeço). Mas suas almas, imortais, seguiram na Terra na forma de espíritos demoníacos. Toda essa história começou com a desobediência dos Anjos que decidiram tomar como esposas as belas

¹⁵⁸ Segundo Paolo Sacchi, na concepção antiga, "se tudo o que acontece no mundo se faz sob a vontade de Deus, então a origem do mal também tem que ser buscada em Deus. [Neste ambiente] ninguém negava a possibilidade de intervenção de Deus na história. O problema era identificar se esta intervenção era um ato de força, corrigindo o curso da história traçada pelos humanos, ou se a história é em si mesma a manifestação dos desígnios de Deus" (Sacchi, 2013, p. 330 e 334).

filhas dos homens. Desceram da esfera celeste, trouxeram consigo presentes e ensinamentos ilícitos e deram início a um terrível processo de poluição da obra divina¹⁵⁹.

O essencial, aqui, é compreender que, na amarração da trama apocalíptica originária, ou seja, nos primeiros textos apocalípticos, o mundo em que vivemos, criado por Deus, é intrinsecamente bom. Há uma origem sobrenatural do mal (compreendido seja como violência, decaimento ou poluição), segundo a qual seres espirituais ou cósmicos interagem com humanos em uma circulação fluida entre dimensões distintas que compõem um mesmo e único mundo. Mais ainda, tanto os humanos quanto os anjos e as estrelas têm agência e interferem na ordem da criação. Em algumas das versões relatadas no Livro dos Vigilantes, os Anjos Caídos pedem a Deus que não os exclua definitivamente da criação e em sua negociação Deus permite que eles habitem em menor número na Terra, o que explica a persistência da presença do mal. Assim, o cosmos se apresenta como complexo e diverso em termos de seus agentes e das relações não lineares estabelecidas entre eles. Como indica Sacchi (2013, p. 344):

No Judaísmo Antigo, começa a se desenvolver a ideia de um mundo intermediário entre a esfera humana e a divina. Mundo populado por anjos capazes de influenciar os acontecimentos da Terra. Também vimos que, no Livro dos Vigilantes, se atribui o mal na Terra ao fato de que a natureza foi arruinada no princípio dos tempos por um grupo de anjos rebelados. Os debates sobre a questão da rebeldia dos anjos continuou até que se compreendeu que a revolta foi causada por seu chefe, que passou a ser identificado com o princípio do mal. Independentemente do nome [Satã, Asael ou Semeyaza], podemos facilmente chamar este Anjo de Diabo, ou seja, um *ser criado como espírito, possuindo inteligência, vontade e consciência* e que, em um momento específico, se rebela contra a ordem de Deus e contra o próprio Deus (grifos meus).

Assim, ainda que haja diferenças cronológicas nas narrativas – tendo sido escritas e reescritas em diferentes momentos históricos – , elas indicam em comum que, embora haja responsabilidade humana na “maldade”, há uma “brecha no mundo celeste” que precede ou se vincula aos pecados humanos e – para o nosso caso é importante ter em conta – estas alianças impactam na degradação da Terra. Todos os

¹⁵⁹ Como Annette Reed explica, o Livro dos Vigilantes sobrepondo a ascensão de Enoque e a descida dos Anjos, articula três grandes núcleos temáticos: 1. a questão da impureza sexual (pelo casamento ilegítimo entre anjos (“filhos de deus”) e mulheres (“filhas dos homens”)); 2. o potencial corruptor do conhecimento e sua natureza lícita ou ilícita (contrastando os conhecimentos que os Anjos trouxeram com aquele a que Enoque teve acesso ao subir ao céu); 3. a proliferação da violência envolvida tanto no uso de ensinamentos angélicos da metalurgia para a produção de armas quanto pelo consumo ilimitado dos *Nefilins*, que exaurem a Terra.

seres envolvidos nos enredos cósmicos – diabo, anjos, homens, mulheres, estrelas – são actantes, todos possuem "inteligência, vontade e consciência" (Sacchi, 2013, p. 344). Podem estabelecer alianças e celebrar pactos. A apocalíptica não é, portanto, apenas uma resposta a uma crise determinada mas, como indica Reed, uma "lente através da qual se vê o mundo".

No contexto do segundo século da Era Comum – em um quadro de derrota e destruição –, a ruptura dos rabinos com essa perspectiva foi radical. Primeiro, limitaram o cânone, excluindo quase todos os textos apocalípticos. Em seguida, reinterpretaram os trechos do Gênesis que faziam referência aos Anjos Caídos, rompendo com a perspectiva do Livro dos Vigilantes e demarcando uma disjunção definitiva. Como afirma Reed (2013, p. 273):

O mito de Enoque e dos Anjos Caídos serviu de modelo para a interpretação de Gn 6, 1-4 para todo o judaísmo pré-rabínico, incluindo os membros do movimento de Jesus. No primeiro século da Era Comum, os textos de Enoque seguiram populares entre os cristãos proto-ortodoxos e a tradição enoquita foi desenvolvida em novas direções pelos heresiólogos e apologistas. *Em contraste, os rabinos, seus contemporâneos, abandonaram o ciclo de Enoque considerado agora pseudoepigráfico. Substituíram a interpretação angélica de Gn 6 1-4 por uma nova formulação heurística*, afirmando que Enoque era um homem normal, que teve uma morte comum (grifos meus). (...) Eles foram absolutamente vitoriosos na exclusão do Livro dos Vigilantes, do mito de Enoque e dos Anjos Caídos em todo o período no Judaísmo Rabínico Talmúdico (200 a 600 da Era Comum).

A nova etiologia do mal se desloca para o mito de Adão e Eva que o limita à esfera da ação humana. O mundo intermediário, com seus anjos e demônios, chegaria ao fim no Judaísmo Rabínico. Evidentemente, isso nunca significou sua exclusão definitiva das "tradições populares" de onde, como disse Jaspers, "retornariam sempre". Ou das criptas, em "uma espécie de inconsciente", de onde constantemente "ameaçam" a ordem racional, a que se referiu Jan Assmann. Mas essa foi uma virada profunda de desencantamento. A presença oficial de anjos e demônios no imaginário e na teologia rabínica é quase nula. Como explica Ginzberg (1922, p. 136), na teologia anterior,

anjos e demônios começaram a ser considerados de um ponto de vista especulativo. Os verdadeiros líderes do Judaísmo viram o perigo e evitaram tanto quanto possível nos seus escritos até mesmo mencionar anjos e demônios. Certamente não é acidental que a Mishna nunca fale de anjos e demônios e que mesmo na Tanac haja raríssimas menções a eles.

Da mesma forma, Sacchi reconhece, como parte dessa mesma virada, o "eclipse do demônio" (Sacchi, 2004, p. 351). Satanás, que nos séculos anteriores, de um anjo acusador dos humanos nos tribunais celestes havia tido um papel crescente, sendo transformado na encarnação do mal, foi também, definitivamente, afastado do universo teológico dos rabinos.

A trama apocalíptica, então, se reconfigurou definitivamente: a interpretação do Livro e a palavra ali sacralizada passou a superar qualquer interesse pela expressão viva de Deus no cosmos; o tempo presente, imediato, se sobrepôs ao sentido escatológico e messiânico; os humanos passaram a habitar um mundo sem espaços intermediários e sem seres espirituais outros que um Deus distante e extramundano. O combate moral ao mal se definiu, então, apenas pelo critério da Lei, consignada no Livro. O mal, que não podia ser atribuído a Deus, aos demônios ou a seres cósmicos, só podia ser gerado na interioridade do único ser que, nesta meta-narrativa, dispõe de interioridade, intencionalidade, desejo e vontade. Toda a disputa entre bem e mal foi transformada em uma batalha internalizada no ser – imagem e semelhança de um Deus único – com exclusiva possibilidade de pecar: o único com o atributo da escolha e da liberdade. Os seres angélicos, que sempre haviam sido reconhecidos como superiores aos homens, como intermediários e mensageiros – portanto, seres dotados de arbítrio – passaram, nessa nova versão cosmopolítica, a ser definidos como insignificantes, desprovidos da capacidade de escolha e, conseqüentemente, de liberdade. Inferiores aos seres humanos, porque não podiam pecar. Como afirma Reed (2005, p. 209):

Os leitores rabínicos assumiram que os "Filhos de Deus", de Gn 6, eram humanos pré-diluvianos e não seres angélicos. (...) O sucesso desta mudança está referida a uma transformação de peso na teologia rabínica, com a notável ênfase na afirmação da inerente impossibilidade dos anjos de pecarem. Isto se baseia na afirmação de que os anjos são categorialmente inferiores aos humanos. Longe, portanto, de exaltar os anjos, a afirmação de sua impossibilidade de pecar confirmou sua subordinação aos homens, especialmente à nação escolhida de Israel. Segundo a formulação rabínica, só os humanos podem pecar (e, portanto, podem evitar pecar), assim, só eles são merecedores do presente divino da Torá. Em outras palavras, temos aqui a exata inversão da atitude frente aos anjos de toda a literatura judaica pré-rabínica. Até então, os judeus assumiam a superioridade dos anjos (...) *enquanto identificavam a permeabilidade das fronteiras entre os mundos*. Ironicamente, a *afirmação de um espaço comum* estava baseada na plausibilidade do pecado angélico, que permitia compreender a associação entre anjos e homens perversos (grifos meus). Na nova exegese rabínica, a interpretação heurística de Gen 6, 1-4 desaloja e absorve completamente a versão angélica.

Nos primeiros séculos da Era Comum, o Livro dos Vigilantes teve ainda expressão entre os pensadores cristãos. A presença de anjos e demônios em sua

concepção de mundo seguiu viva. Como vimos, muitos dos tropos apocalípticos passaram a ser utilizados pelos proto-ortodoxos em sua demarcação de diferença com o judaísmo rabínico e com o universo greco-latino, amalgamado nas novas formulações teológicas em elaboração. A "questão do mal" pode ser tomada como uma espécie de nexos, de dobradiça, para compreendermos a disjunção em relação a essa concepção, que se tornará hegemônica nos séculos seguintes. A aproximação dos polemistas cristãos em relação à hermenêutica rabínica, no entanto, foi crescente. Com a formulação de Santo Agostinho no século IV, ela se tornou parte do que pretendeu ser uma "síntese dialética de todos os elementos" (Barrera, 2013, p. 25), encapsulada na leitura ortodoxa da Grande Igreja. A interpretação da "questão do mal" – nessa longa e atribulada história – contribuiu, portanto, para a demarcação de fronteiras intransponíveis e para a emergência de uma nova antropologia ortodoxa. Como afirma Paolo Sacchi (2004, p. 35):

No Judaísmo do Segundo Templo, a experiência humana do mal era vivida como uma força tanto interna quanto externa. O Diabo não era "parte do todo chamado Escuridão", para usar as palavras de Goethe, e também não era a Morte, ou o Mal, como nos antigos mitos cananeus. O Diabo explicava a contínua presença do mal, que estava *sempre fora de lugar, porque era a força opositora à ordem cósmica*, que não podia ser integrada na tranquilizadora estrutura da Criação, tal como em Santo Agostinho, para quem o mal é um "não ser", ou como no Idealismo, onde é apenas um momento (antítese) de uma síntese feliz (grifos meus).

Há que se ter atenção para as consequências dessa virada e de seus impactos na conformação do mundo em que vivemos, especialmente frente aos imensos desafios do Antropoceno. Ocorre um deslocamento e uma resignificação da "questão" e do lugar ontológico do mal, associado à afirmação da exclusividade humana, como único actante em um universo desencantado. Aqui, está uma das bases de sustentação da solidão dos humanos em um mundo adverso, formulada não apenas por uma heresia gnóstica, mas constitutiva – com muitas nuances e sutilezas de não pequena importância – das formulações canônicas judaica e cristã. Os humanos são, nessa cosmovisão, seres que não compartilham com anjos, demônios ou estrelas igual de dignidade: são superiores, exclusivos e excludentes. Todo o mundo dos espectros foi definitivamente deslegitimado. Todos os seres espirituais, de Satã aos anjos e demônios, foram jogados na não existência ou em um limbo de insignificância para a vida humana.

A afirmação monoteísta – já plenamente desenvolvida no Judaísmo Intermediário – sofreu aqui, portanto, uma virada imanentista, associada à

transcendentalização de Deus. Se, até o início da Era Comum, a perspectiva política de inspiração apocalíptica estava sustentada pela compreensão de que esse mundo se comunica com outras dimensões de sua própria existência, com uma esfera sobrenatural, o corte absoluto dessa vinculação era o que estava em questão aqui. Toda a possibilidade de resistência ao Império resultou – aos olhos dos rabinos dos séculos I e II da Era Comum – na destruição do Templo, em deportações, mortes e na emergência de uma nova religião messiânica, com crescente influência e presença, ou seja, em derrota absoluta. A visão cosmológica que sustentou a política de resistência ao Império teve que ser desfeita em todos os seus eixos de sustentação: espirituais, cosmológicos e políticos. A extinção do mundo intermediário, do mundo dos seres espirituais, a negação da existência de seres fora da esfera do humano que tivessem vontade, desejo e consciência foi parte da amarração de outro nó da trama religiosa de sustentação da ordem ocidental. A responsabilidade com o "bem estar físico e espiritual" do povo de Israel passou a estar normativamente assentada no plantio da "muda que se tem nas mãos". A Torá e a Tanac, tal como canonizadas, não fazem mais referência a nenhum dos seres que estavam vinculados às decisões anteriores de resistir ao Império. Os anjos foram transformados em seres inferiores, que nem sequer deveriam ser mencionados, e Satã perderia qualquer espaço relevante na teologia para um mundo desencantado.

Nos séculos seguintes, na ambiência cristã, a interpretação do mito de Enoque e dos Anjos Caídos passou a ter cada vez menos expressão, ao mesmo tempo em que o mito de Adão e Eva e da serpente cresceu, até ser transformado por Santo Agostinho em pedra angular da doutrina do pecado original. Como explica Sacchi, desde São Paulo, a figura de Adão começou a ganhar certo protagonismo, ao mesmo tempo em que a importância de Satã, como o grande tentador e corruptor, era secundarizada. O pecado como um acontecimento localizado no coração ou na alma humana foi sendo fabricado ao longo desses primeiros séculos, nos quais, em diferentes momentos, a demonologia continuava sendo acionada como elemento polêmico de acusação e demarcação de heresia. A exclusão do Livro dos Vigilantes do cânone oficial da Igreja Católica indica a aproximação da hierarquia católica da hermenêutica consagrada pelos rabinos (Reed, 2005, p. 226). A partir de Atanásio (como seria reforçado por Santo Agostinho e como também afirmaram os rabinos), os livros não canonizados passaram a ser, em conjunto, reduzidos à condição de "heréticos".

Nos séculos IV e V, com a participação paradigmática de Santo Agostinho, um novo amálgama entre concepções em certa medida antagônicas foi conformado, estabelecendo uma trama de elementos espirituais e escatológicos que, efetivamente, consumou a cosmologia anti-apocalíptica da Era Comum. Muitas vezes, os elementos integrados nessa trama aparecem como dimensões discrepantes de uma obra densa e sofisticada e com imensa influência no imaginário do Ocidente. Muitos dos aspectos da concepção agostiniana que passaram à mnemo-história foram tecidos nesse contexto de diálogo nem sempre assumido entre rabinos e clero católico.

A hipótese que estamos elaborando, de dentro do Antropoceno, quando muitas das distinções articuladas originalmente no início da Era Comum caem por terra, conecta, portanto, elementos cosmológicos, antropológicos e políticos: a teologia do pecado original, que explica todos os elementos maléficos presentes no mundo pela culpa do casal originário; a negação do mal como realidade consistente ou essência (o mal é um "não ser", "não lugar"); a soberania e a transcendência de Deus, com restrição e limitação da esfera espiritual, intermediária; a transferência da redenção do mundo maculado pelo pecado para a ação divina, no final dos tempos. O que justifica reduzir a "fábulas ridículas" todas as orientações apocalípticas que inspiraram séculos de resistência ao Império. Cada um desses elementos, evidentemente, poderia ser debatido à exaustão. O que me interessa, aqui, é a trama de amarração. Para fechar essa seção, iremos aprofundar apenas dois dos pontos identificados, pela expressão contemporânea de seus desdobramentos e porque, em geral, esses não são aspectos vinculados às leituras mais frequentes do Apocalipse.

A queda de Adão e o pecado original se articulam, em relação aos temas que estamos pesquisando, tanto com a dimensão da liberdade humana, quanto com a possibilidade de trânsito entre a esfera humana e natural, cuja configuração se altera no Antropoceno. Como vimos antes, Susan Neiman explica que, para Santo Agostinho, o vínculo entre mal natural e mal moral – distinção que ele mesmo ajudou a consolidar – se dá pela culpa e pelo pecado¹⁶⁰. O mundo foi criado bom, por um bom e único Deus. Ele criou os humanos como seres especiais, dotados do maior de todos os dons: a liberdade, compreendida como livre arbítrio. A influência da teologia rabínica pode ser identificada aqui, embora Agostinho aprofunde e conecte esse tema de modo mais consistente, ou seja, de forma a dar fundamento para toda a estrutura

¹⁶⁰ Voltaremos a esse tema, aprofundando as consequências danosas da vigência da doutrina do pecado original, no capítulo 7.

cosmológica que articula. O pecado de Adão e Eva, em sua leitura, maculou de forma tão definitiva a realidade do mundo, que apenas pela ação redentora de Cristo seria possível restaurar a obra criada. "O pecado original da desobediência ingrata era tão grave quanto a punição que o sucedeu: a expulsão do Éden e a perda da vida eterna que ali poderíamos ter tido. A benevolência de Deus não pode ser questionada pela presença do mal, pois nós somos seus autores" (Neiman, 2003, p. 55). A força do pecado original foi de tal magnitude, que não havia nenhuma possibilidade humana de superação.

O poder de pecar – que tornava, na leitura dos rabinos, os humanos únicos – ganhava, com Agostinho, uma dimensão abissal: era impossível sair de seu âmbito. Os humanos não podiam sequer se salvar sozinhos. Dependiam da graça de seu Deus – e do sacrifício de seu Cristo – para tanto. Dotados de interioridade, é na esfera do coração e da alma humanos que as forças antagônicas do desejo do mundo e de Deus passaram a travar uma guerra sem fim e sem solução. Uma vez que Deus não estava mais no mundo, esses desejos eram contraditórios e irreconciliáveis. O mundo, para Agostinho, embora não tenha sido criado por um demiurgo maléfico, como afirmava Maní, estava definitivamente maculado e corrompido pela Queda, ou seja, no sentido da vida cotidiana (religiosa, política e epistemológica), voltamos a ter a hegemonia do que Assmann identificou como a teologia deuteronomista: o mundo contra nós. Dito de outro modo, o mundo não era conveniente para a parte espiritual que, dentro dos humanos, em sua interioridade, busca a Deus. Os seres humanos que, sendo parte da Criação, foram também corrompidos pelo mal uso da liberdade concedida a Adão e Eva, ganharam o direito inalienável de pecar, mas não a possibilidade de sair do pecado ("nosso coração está inquieto enquanto não encontrar em Ti descanso", rezava Agostinho).

Tal impotência terá papel fundamental na aceitação tanto da ordem cósmica (maculada), quanto da ordem política (imperial). É a consumação final do medo do mundo. É esse cristianismo que, com razão, Lawrence identifica como tendo hegemonia na "evasão do mundo" que marcou o Ocidente. É também ele, e a identificação da interioridade como esfera exclusiva dos humanos, que permitirá, da perspectiva de Freud, o progresso intelectual, sempre associado à culpa. Como veremos no próximo capítulo com mais profundidade, é esse o protótipo do homem hobbesiano: lobo do homem, voltado para seu próprio sentido pecaminoso de ilimitado apego ao mundo decaído. Foi esta antropologia a que justificou a emergência

do Leviatã, como externalidade que controla a fome insaciável de pecado, o desejo infundável de mundo. Desejo sem finalidade outra que a acumulação ilimitada de prestígio e poder. Aqui, já estava inteiramente perdido o sentido que Lawrence identificou no Apocalipse de João, de pertencimento a um cosmos reconhecidamente maior do que nós, que nos limitava pela participação em algo que nos ultrapassa, mas não nos fazia cindidos, não nos deixava como seres duais: corpo e alma em eterno e insolúvel conflito. E, especialmente, não nos deixava na definitiva orfandade cósmica.

Susan Neiman afirmou que essa cosmovisão só foi redefinida na Modernidade, a partir da formulação de Rousseau. Antes dele, Bayle tinha feito a fundamental afirmação segundo a qual "a história é história dos crimes e infortúnios da raça humana. Um Deus que poderia ter criado um mundo contendo menos crimes e infortúnios e escolheu não o fazer parece não passar Ele próprio de um gigantesco criminoso" (Neiman, 2003, p. 30). O presente da liberdade e do livre arbítrio, como proposto por Santo Agostinho, foi questionado por Pierre Bayle: "doadores generosos não oferecem presentes que destruirão seus receptores" (Bayle *apud* Neiman, 2003, p. 56). As várias teodiceias que se seguiram a essa marcação de ruptura com a concepção cosmológica agostiniana tentaram articular o mal, a onipotência de Deus e a liberdade humana em uma equação que não terminasse em soma negativa. Segundo Neiman, foi Rousseau que, ao separar o mal natural do mal moral, atribuindo o primeiro a causas naturais e não sobrenaturais e o segundo a causas psicológicas e educacionais, colocou em termos novos, modernos, os debates antes encerrados no campo teológico. Assim, segundo ela:

Como Agostinho, Rousseau considerava a liberdade humana a maior dádiva de Deus; como Agostinho, era incansável na descrição das maneiras como abusamos dela. Ao contrário de Agostinho, Rousseau considerava que a Queda, bem como qualquer possível redenção dela, podia ser explicada em termos que são completamente naturais. Nesse contexto, natural significa científico, por oposição a religioso. Rousseau substituiu a teologia pela história, a graça pela psicologia educacional. Ao fazer isto, tirou a responsabilidade pelo mal das mãos de Deus e colocou-a firmemente nas nossas. (...) A explicação de Rousseau absolvía Deus de forma ainda mais certa, já que o fazia sem danar a humanidade. O mal é de nossa lavra, mas não somos inerentemente perversos. (Neiman, 2003, p. 56)

O outro lado dessa mutação, que tirava o mal natural da esfera da punição e da culpa, foi exatamente a emergência da "velha ideia viquinio-hobbesiana", que deixava a história humana e a natural em esferas distintas. Foi, também nessa nova amarração da trama da apocalíptica que, como Latour indicou em seu *Jamais fomos Modernos*, houve

a "supressão de Deus" da esfera pública, transferindo-o para a dimensão privada, marcada pela crescente relevância da interioridade humana exclusiva, inaugurada no início da Era Comum. Um novo mundo – Moderno – delimitado por distinções e fronteiras não porosas, cujo rigor de demarcação tinha no Ocidente uma longa história. O ponto de amarração Moderno, como vimos no início do capítulo, seguindo a formulação de Latour, foi a definição em termos novos, científicos, testados em laboratório, desta "estranha forma da matéria", inerte. Foi essa trama, com suas múltiplas conexões e disjunções, que se desfez face a Gaia.

5.5

Diante de Gaia, tudo se mistura

A “intrusão de Gaia”, na célebre formulação de Isabelle Stengers – que tem como referência o agenciamento de relações “batizado por James Lovelock e Lynn Margulis no início dos anos 70” (Stengers, 2015, p. 49) –, desorganiza arranjos conceituais da historiografia e de muitas outras ciências¹⁶¹. Começamos este capítulo justamente a partir do colapso da distinção das histórias humana e natural, tal como sugerido por Chakrabarty, acionando o signo do Antropoceno. Ali, reconhecemos que excluir Deus das variáveis explicativas da história representou uma espécie de desintrusão do Deus Todo Poderoso, extramundano, pré-Moderno, das esferas da ação humana. Agora, nomear Gaia – nesse novo tempo do mundo – é uma “operação pragmática”, diz Stengers, que identifica o “acontecimento que nos atormentará de agora em diante” (Stengers, 2020, p. 48). A escolha do nome de uma deusa grega ctônica para identificar esta “transcendência” inédita é dotado de grande significado. Gaia era uma Deusa “anterior ao culto do amor materno que tudo perdoa. (...) Ela antecede a época em que os gregos conferem a seus deuses o sentido do justo e do injusto” (Stengers, 2015, p. 51), precede os deuses do Olimpo. Sendo uma divindade arcaica, é contemporânea a Javé. Não ao Javé que adquire uma face paterna suave, com as expressões através das quais segundo a memória canônica de seus seguidores, Jesus se refere a “Javé, Aba” (Rm 8,15), como papai. Mas ao Javé, deus da guerra e da tempestade. O Javé primitivo, imemorial. Um deus que já havia sido “eclipsado” antes do início da Era Comum (Kugel, 2003, p. 45).

Não é por mera coincidência – ainda que seja críptico e pouco visível – que o tempo de emergência de Gaia¹⁶² como estratégia pragmática de nomeação dos novos agenciamentos de relações planetárias em tempos de colapso seja coincidente com o que os estudiosos do crescimento dos fundamentalismos religiosos identificaram como

¹⁶¹ No *Position Paper: Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra*, o termo Gaia em articulação com Antropoceno, já referido antes, foi definido da seguinte forma: “Gaia nomearia uma nova maneira de ocupar e de imaginar o espaço, chamando atenção para o fato de que o nosso mundo, a Terra, tornado, de um lado, subitamente exíguo e frágil, e, de outro, suscetível e implacável, assumiu a aparência de uma Potência ameaçadora que evoca aquelas divindades indiferentes, imprevisíveis e incompreensíveis de nosso passado arcaico” (Danowski, Viveiros de Castro e Saldanha, 2022, p. 13).

¹⁶² Mantenhamos como referência os anos 70, quando Lovelock e Margulis formularam sua primeira hipótese, como citado por Stengers.

o da "revanche de Deus"¹⁶³. Segundo Gilles Kepel, a partir de meados dos anos 1970 do século XX, emergiu um "novo discurso religioso que visava não adaptar-se aos valores seculares, mas sim devolver o fundamento sacro para a organização da sociedade (...). Esse discurso pretendia superar a Modernidade falida, atribuindo seus fracassos e frustrações ao afastamento de Deus" (Kepel, 1995, p. 8). No caso da versão cristã – tanto quanto nas outras duas vertentes abraâmicas – trata-se de um fenômeno complexo, com longa história de formulação, adequação e um tempo de fermentação silenciosa¹⁶⁴. Como afirma Kepel (1975, p. 18):

entre 1975 e 1990, os movimentos de reafirmação da identidade religiosa sofreram uma mutação considerável. (...) Estes movimentos apareceram quando se derrubaram as certezas nascidas dos avanços da ciência e da técnica, a partir dos anos cinquenta. No mesmo mundo em que pareciam retroceder as barreiras da pobreza, das enfermidades e da alienação laboral, irrompeu a explosão demográfica, a pandemia da Aids e a crise energética. *Calamidades que facilmente encontravam espaço no imaginário apocalíptico* (grifos meus).

No capítulo 2 vimos como, na ambiência do Antropoceno, a reativação de alguns dos elementos constitutivos da hermenêutica literalista do Apocalipse foram atualizados, construindo um quadro de sentido interno com referência aos "tempos do fim", tais como supostamente anunciados por João, capaz de integrar e explicar os riscos e as ameaças contemporâneas, próprios à mutação climática em curso. Uma formulação que não presta atenção às explicações científicas, políticas e econômicas dos acontecimentos materiais, humanos, que engendram o colapso ambiental. Deslocam toda a interpretação dos riscos anunciados e vividos no presente, nomeados como "catástrofes ou desastres naturais", para explicações derivadas do acervo religioso que associa pecado-sofrimento-punição. Assim, tais explicações se definem como reação religiosa de contestação à dinâmica de secularização e laicidade típicas da Modernidade. Em nome de valores e princípios religiosos conservadores – que assumidamente remetem ao passado – se formula um discurso hiper contemporâneo

¹⁶³ É importante registrar que o livro de Kepel, publicado em 1991, foi escrito exatamente no momento em que a conjunção de fatores a que se refere Latour (2020, p. 10), na citação mencionada em seguida, e que serve de base para nossa reflexão, estavam acontecendo. Fenômenos que não pararam de ganhar densidade e periculosidade desde o final do século XX.

¹⁶⁴ "O termo 'fundamentalista' é registrado pela primeira vez, como identidade desse movimento, segundo a historiadora Karen Armstrong, em um encontro da Northern Baptist Convention, em 1920, em que o pastor Curtis Lee Laws clamou pela identidade 'fundamentalista a ser atribuída a 'alguém que está disposto a recuperar os territórios perdidos para o Anticristo e a 'lutar pelos fundamentos da fé'" (Armstrong, 2009, p. 157)" (Cunha 2020:22).

e de perspectiva de futuro. Usando o nome do mesmo Deus dos antigos, Javé, uma deidade inédita começa a ser fabricada.

A crescente expressão pública das vertentes fundamentalistas, portanto, deve ser compreendida como parte de um contexto mais amplo de mudanças que marca a segunda metade do século XX. No livro *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*, escrito em 2016, Bruno Latour identificou no começo dos anos 90 "três fenômenos como sintomas de uma mesma situação histórica" (Latour, 2020, p. 10): trata-se da articulação entre a "vitória contra o comunismo", simbolizada pela queda do muro de Berlim, com a subsequente agenda internacional da "desregulamentação" dos mercados, que seguiu "conferindo um sentido cada vez mais pejorativo à palavra globalização"; a consequente explosão das desigualdades e o "início da sistemática operação para a negação da existência da mutação climática" (Latour, 2020, p. 9). Estamos, portanto, partindo do quadro traçado por Latour e acrescentando uma dimensão a mais a essa confluência nefasta e não acidental de fenômenos: o aumento vertiginoso da atuação pública e política dos fundamentalismos religiosos.

Gilles Kepel identificou que, nos anos imediatamente posteriores à Segunda Guerra, os "anos gloriosos" de crescimento e recuperação do Ocidente, as igrejas tradicionais (católica e protestantes) se viram forçadas a um "*aggiornamento*" à Modernidade. As hermenêuticas desmistificadoras que estudamos no capítulo 3 integravam essa dinâmica e, efetivamente,

o Concílio Vaticano II é o filho dileto desta época, na qual o mundo moderno foi julgado com otimismo: a Igreja [Católica] se esforçou por *formular a mensagem católica no idioma de uma sociedade secular* (grifos meus). (...) Vinte anos mais tarde, a tradição cristã dos princípios dará a base para João Paulo II reconquistar espíritos e corações. (Kepel, 1995, p. 16)

O longo pontificado de João Paulo II (1978 a 2005) marcou, na Igreja Católica, a virada conservadora. E foi dentro do refluxo em relação ao que parecia ser uma trajetória rumo à Modernidade – em todo o campo das religiões abraâmicas – que, com intenso investimento e articulação internacional¹⁶⁵, partindo das correntes religiosas

¹⁶⁵ Estudos consistentes vêm mostrando que, desde o começo do século XX, nos Estados Unidos, houve um empenho crescente na formulação das exegeses bíblicas fundamentalistas e em seu ensino, formando milhares de estudantes e pastores. Esta dinâmica foi acompanhada de intenso investimento na mídia de massa. Os primeiros pastores-pop, os "tele-evangelistas", com forte audiência pública nas televisões, surgiram já na década de 80. Os investimentos têm se ampliado sistematicamente. Embora sejam iniciativas autônomas, há uma forte articulação entre elas. Como indica Cunha para o caso da América Latina: "pelas formas de atuação dos grupos fundamentalistas, identifica-se a formação de alianças de movimentos no continente, com campanhas e ações semelhantes e coordenadas que

norte-americanas, as novas experiências fundamentalistas e pentecostais começaram a ter expansão generalizada.

Podemos tomar, aqui, as pesquisas referentes à América Latina como base para nossa reflexão, exatamente porque fazem parte desse quadro mais abrangente¹⁶⁶ que, com suas especificidades locais e nacionais, integra o complexo percurso do Ocidente no Antropoceno. A ampliação da expressão pública dos fundamentalismos se deu nos mesmos anos em que os primeiros estudos sobre aquecimento global começaram a ser divulgados. Como lembrava Chakrabarty no artigo que estamos estudando, esse era, também, o momento de emergência dos estudos sobre a globalização neoliberal. No caso da América Latina, observa Magali Cunha (2020, p. 17):

Os anos 1980 foram o momento da explosão do *neopentecostalismo* no continente e seu extenso número de denominações. Neste quadro, os/as evangélicos/as latinoamericanos *deixam a condição de minoria invisível* para uma visibilidade publicizada, por meio da estreita relação com as mídias e da participação política. A mais intensa integração dos grupos evangélicos no espaço público ocorre *no período de introdução das políticas neoliberais* no Continente, com *teologias que as corroboram*. O sucesso das *teologias da "Prosperidade" e da "Guerra Espiritual"* pode ser explicado pela integração delas com a conjuntura da sociedade neoliberal.

Não por coincidência, foram esses os mesmos anos do intencional desmonte das iniciativas ligadas à Teologia da Libertação no campo católico. "O final dos anos 80, os anos 90 e os 2000 foram um período de imposição do conservadorismo pelo Papa João Paulo II, em sua ofensiva contra a Teologia da Libertação, acusada de ser um desvio marxista" (Cunha, 2020, p. 19). Como indica Kepel, o movimento de recuperação da centralidade do discurso religioso como ordenador legítimo da ordem social partiu e se sustentou na crítica da "supressão" ou do "eclipse" de Deus, característico da Modernidade, que tinha no "comunismo ateu" seu mais demonizado oponente. Assim, a expansão do fundamentalismo religioso ocorreu "ao mesmo tempo em que o grande messianismo ateu do século XX, o comunismo, que havia influído na

implicam ocupação das mídias sociais e das ruas. O movimento Com Meus Filhos Não Te Metas é um exemplo de como estas coalizões estabelecem articulações em âmbito regional, tendo sido iniciado no Peru e se expandido para a Argentina, o Chile, o Equador, o Paraguai, o México e o Uruguai com as mesmas palavras de ordem e a mesma estética" (Cunha, 2020, p. 36).

¹⁶⁶ Como explicou Kepel sobre a dinâmica norte americana, que se aprofundou desde então: "os movimentos religiosos [fundamentalistas] norte americanos dos anos setenta atravessam todas as camadas da sociedade (...) Desenvolveram uma gigantesca rede de pregação e financiamento graças a seu consumado domínio da televisão e das mais modernas formas de comunicação. Com Jimmy Carter [1977 a 1981], mas sobretudo com Ronald Reagan [1981 a 1989], alguns deles passaram a ter franco acesso à Casa Branca (...) e aproveitaram para dar ainda maior impulso à sua concepção de uma sociedade baseada no respeito aos 'valores cristãos' (...)" (Kepel, 1995, p. 15).

maior parte das utopias sociais, entrava em agonia, encontrando a morte no outono de 1989, com a destruição de seu maior símbolo, o muro de Berlim" (Kepel, 1995, p. 182).

Embora o fundamentalismo cristão tenha hoje como face mais visível – e mesmo como liderança pública e política – a vertente evangélica, o movimento conservador católico a ele se alia em muitas de suas perspectivas cosmológicas e comopolíticas¹⁶⁷. Não é absolutamente casual que tenha sido um Papa vindo da Polônia¹⁶⁸, em seu movimento de "saída do comunismo", o que conduziu a Igreja Católica para uma dinâmica de maior abertura aos movimentos conservadores, fundamentalistas e pentecostais. Tanto quanto não foi de pouca relevância a aliança estabelecida por ele com as grandes potências ocidentais para a "superação do comunismo".

A partir dos anos 1990 – no contexto da queda do muro de Berlim e de afirmação da nova ordem mundial neoliberal –, quando também o colapso ambiental se tornava cada vez mais nítido, no campo religioso o fundamentalismo passava a ser hegemonizado pela “teologia da prosperidade”, vertente religiosa consonante com a lógica intensiva do capitalismo neoliberal, que consolidava seu sentido público expansivo: a riqueza material como prêmio para os “filhos do Rei”¹⁶⁹. Na medida em que cresce vertiginosamente o número de fiéis das novas denominações religiosas – que acreditaram nas promessas do capitalismo – abre-se uma disjunção definitiva de entre os desejos de consumo, consagrados religiosamente, e as disponibilidades de espaço terrestre para a expansão do capital. Uma outra materialidade, a de Gaia, se afirma finita em termos das possibilidades de conversão de matéria e energia em mercadoria. Gaia é, assim, um impedimento à realização das promessas religiosas pró-capitalistas, de “bênçãos” materiais ilimitadas. Uma estranha torção em relação à indiferença ao “material”, a que se refere Latour: um desejo de matéria que não

¹⁶⁷ Como afirma Kepel: “É na obra do cardeal Ratzinger que a necessidade deste combate [de recristianização] se expõe com mais força. O teólogo alemão, a quem João Paulo II nomeou Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, é responsável pela ‘linha’ da Igreja Católica. Suas posições lhe valeram hostilidade das diversas correntes ‘progressistas’, que o consideraram o enterrador das esperanças abertas pelo Concílio Vaticano II” (Kepel, 1995, p. 52).

¹⁶⁸ “Com a dissolução do comunismo, que em novembro de 1989 alcançou um ponto de não retorno com a abertura do muro de Berlim (e em seguida com sua demolição), libera-se um espaço ideológico imenso (...). Uma das consequências inelutáveis do fim do comunismo seria o ‘retorno do religioso’ e a própria Polônia poderia servir de modelo ou de fonte inspiradora para a ‘segunda evangelização da Europa’, um dos principais objetivos do papado de João Paulo II” (Kepel, 1995, p. 52).

¹⁶⁹ “Na lógica de exclusão que passa a caracterizar a sociedade, prega-se que os que almejam ser incluídos poderiam aderir às promessas de prosperidade material (‘vida de benção’), sendo fiéis a Deus material e espiritualmente. Neste caso, os/as vencedores/as da grande competição social por um espaço no sistema seriam as/os ‘escolhidos/as de Deus’ e a acumulação de bens materiais, interpretados como as bênçãos para os filhos/as do Rei (ou ‘Príncipes’)” (Cunha, 2020, p. 18).

considera, que negligencia, as bases concretas, materiais da Terra. Quase como uma apreensão esquizóide do que seja a matéria e a materialidade do mundo.

Estamos, aqui, diante da configuração da trama anti-apocalíptica distópica que torna o campo religioso no Antropoceno tão desafiador: a intensificação da disjunção entre o espiritual (neo-pentecostal, nova potência espiritual) e a materialidade de Gaia, "cega aos danos que provoca" (Stengers, 2020, p. 48). Os neopentecostais – para usar esse termo como categoria ampla – não se orientam por uma "indiferença" às coisas da Terra, às coisas "do mundo", nos termos da religiosidade espiritualista cristã clássica. Não são ascéticos, monásticos ou anti-materialistas. Ao contrário, esse novo espírito afirma a valorização e o apego à acumulação ilimitada de matéria–mercadoria. Até aqui, ainda estaríamos no âmbito do antigo "espírito do capitalismo" do século XIX. Mas, agora, o eixo espaço-temporal do mundo foi alterado radicalmente. Uma força não humana, antes desconhecida – não nomeada ou ignorada – atua para limitar a possibilidade de acumulação: Gaia. Uma força em relação à qual deveríamos, como indica Stengers, buscar meios de alteração dos padrões antrópicos que ensejam sua intrusão.

Assim, a mistura do retorno de divindades ctônicas e atávicas, tidas como eclipsadas, com tempos de perigo planetário imprevisíveis, de mudanças tectônicas irreversíveis, foi acompanhada, do ponto de vista espiritual, por uma virada fundamentalista de dimensões e proporções inéditas. Estamos diante de uma fissura (mais do que uma dissonância cognitiva) que mobiliza forças cósmicas de grande intensidade. E, para uma compreensão tão profunda quanto possível desse fenômeno, como indica Gilles Kepel, é preciso "levar a sério seu discurso, por mais estranho, aberrante e fanático" que pareça. São discursos "carregados de sentido" e não "produtos de uma desordem da razão ou de manipulação de forças obscuras. (...) [Os fundamentalismos] são os *filhos do nosso tempo por excelência* (grifos meus)" (Kepel, 1995, p. 17).

Efetivamente, no momento em que os neopentecostais deixavam a antiga "condição de minoria invisível para uma visibilidade tornada pública"; quando, sendo muitos, passavam a crer que, nos termos da Teologia da Prosperidade, as "bênçãos" de Deus se expressariam na forma de acúmulo de mercadorias; ou seja, quando as benesses da promessa capitalista de prosperidade deveriam chegar para eles – que agora passavam a ser uma força religiosa, política e econômica expressiva – anuncia-se o retorno de uma divindade pagã, indiferente a seus apelos, que limita de fora

(materialmente) promessas espirituais tangíveis, quantificáveis, mercantilizáveis. Algo está errado nessa equação. E, certamente, a partir da lógica espiritual, o erro não pode estar na promessa feita por Javé dos Exércitos, ainda que esse seja o nome contemporâneo do Deus-Mercado. O equívoco só pode estar do lado de lá: no anúncio de limitação, de fim da possibilidade de que os fiéis cheguem às múltiplas bênçãos da prosperidade.¹⁷⁰ Essa limitação torna-se ainda de mais difícil aceitação por se impor em nome de uma Deusa, uma fêmea pagã (que também poderia ser chamada Pachamama). Uma idolatria. Uma invenção demoníaca. Por isso, nesse tempo de violência endêmica, passa a ser preciso alimentar a guerra – material e espiritual simultaneamente – contra Gaia. A guerra contra a Terra e contra todos os seres que com ela se aliam, sejam humanos ou não humanos. Sejam anjos ou demônios. Guerra aos seres que anunciam limites ao consumo prometido pelo capitalismo, na voz dos novos divulgadores da fé no Deus-Mercado.

A experiência de enfrentar divindades pagãs foi constitutiva da Cristandade, como já vimos exaustivamente. Agora, diante de Gaia, os elementos religiosos mais arcaicos se amalgamam às necessidades e urgências contemporâneas. Trata-se de uma cruzada renovada, redefinida, contra uma nova/antiga divindade pagã: Gaia, nome de um "agenciamento de forças *indiferente* aos nossos projetos" (Stengers, 2020, p. 53). Gaia, uma divindade arcaica, que não está preocupada com nossos projetos ou destinos. Stengers afirma que "se Gaia no passado foi honrada, foi por ser temida, aquela a quem os camponeses se dirigiam por saber que os homens dependem de algo maior do que eles, de algo que os tolere, mas de cuja tolerância não se deve abusar" (Stengers, 2020, p. 51). Como já indicara Lawrence, para João de Patmos, como para a maior parte dos apocalipses, o sentido de uma transcendência cósmica em relação à qual se é menor era constitutiva da mística de participação e pertencimento: da aliança de humanos com o Sol e com a Lua, com seus anjos e espíritos. Uma espiritualidade

¹⁷⁰ Cunha indica como a articulação entre fundamentalismo e negacionismo é intrínseca: "Estudos empíricos têm estabelecido a conexão entre a recepção e a propagação de desinformação com o imaginário de cristãos/as fundamentalistas. O pesquisador de Literatura Americana e Religião da Universidade de Victoria (Inglaterra) Christopher Douglas (2018), por exemplo, indica que a cultura fundamentalista de: 1) negação da ciência (especialmente da teoria da evolução e da leitura contextual da Bíblia) e desqualificação da informação pelas mídias; 2) criação de fontes alternativas para conhecimento e informação: suas próprias universidades, museus e mídias; 3) formação cognitiva para rejeitar conhecimento especializado e buscar alternativa – geração de incapacidade de pensamento e análise críticos, é base para que *fake news* se espalhem facilmente entre cristãos/ãs conservadore/as. A forma como o termo "ideologia de gênero" se espalhou amplamente pelos grupos religiosos, bem como narrativas falsas a ele relacionadas, é um forte exemplo desta concepção" (Cunha, 2020, p. 32). A mesma dinâmica se estende à negação das mudanças climáticas.

(quando espírito e sopro eram sinônimos) que ensinava como habitar um cosmos vivo: com rituais, cultos, orações de ofertas e de súplica ao Deus da Vida. Para os apocalípticos, o pertencimento ao mundo, que era a base da cosmologia, inspirava também sua cosmopolítica. Com vimos, era pela convivência com espíritos, com anjos e demônios, em um mundo animado pelo Espírito de Deus – com uma dimensão sobrenatural de fronteiras porosas – o que permitia afirmar que os poderes fáticos de opressão dos impérios, os adoradores do ouro e do enriquecimento espoliativo do mundo, não eram e não poderiam ser a maior força terrena. Foi essa espiritualidade apocalíptica de pertença a que animou séculos de resistência.

Mas Stengers insiste que Gaia, agora, não nomeia um "pertencimento", e sim uma "intrusão" (Stengers, 2020, p. 49). Atuando como intrusão, Gaia aciona outros medos profundos, atávicos, crípticos. Medos anti-apocalípticos. Medos encriptados quando da emergência bimilenar da cosmofobia como afeto religioso preponderante, no começo da Era Comum. Não se trata, portanto, como entre os antigos apocalípticos, do temor reverente de quem sabe que "há algo maior, de que não se pode abusar". Não se trata do temor religioso dos que, como indicou Assmann, inspirados pela experiência sapiencial, estimulavam que "as pessoas se sentissem em casa no mundo, integrando as coisas humanas à ordem divina da natureza" (Assmann, 2021, p. 20). Não se trata daqueles que são sensíveis às infinitamente belas imagens com que Lawrence relembra o Apocalipse em sua dimensão cósmica, pagã, judaica e cristã ao mesmo tempo. Com a intrusão de Gaia, não se trata desses temores próprios ao pertencimento, ao que se sabe menor, em um cosmos cheio de vida e sentido.

A intrusão de Gaia engendra um tipo de medo que, embora radicalmente novo e inédito, se associa a temores arcanos, a medos imemoriais, cultivados pelos "deuteronomistas", para usarmos a expressão de Assmann, tanto quanto pelos ortodoxos do império. O medo forjado no cadinho da profunda contradição entre um acontecimento inédito e afetos atávicos fomenta o fundamentalismo mais perigoso e assustador. Como explica Cunha (2020, p. 25):

Os fundamentalismos sempre se apresentam como alternativa, como forma de resistência a circunstâncias ou contextos. Por isso, estas expressões são reacionárias, baseadas em sentimentos e *temores produzidos por transformações sociais que se chocam com certos valores religiosos*. Neste ponto há que destacar que *os fundamentalismos se alimentam do medo* (grifos meus). "O ser humano tem medo da liberdade, se apega a quem controla, a quem apaga medos. (cf Eric Fromm) (...) "Está relacionado ao sentimento de impotência." (Olga Velez, entrevista).

Foi, portanto, na ambiência de medo profundo em relação a um mundo que não pode mais impunemente ser dominado, explorado, transformado em mercadoria, que emergiram e dele se alimentaram as novíssimas vertentes religiosas fundamentalistas¹⁷¹. Não é sem razão que as abordagens neopentecostais mais exitosas associem a Teologia da "Prosperidade" com a do "combate espiritual", marca preponderante da leitura literalista do Apocalipse. É, efetivamente, uma revanche contra as perspectivas modernizantes e racionalistas. Mas esse movimento não dirige ou orienta sua crítica à concepção capitalista do mundo, que prometeu progresso e entregou devastação. A maquinaria capitalista segue intacta: ela foi amalgamada por dentro nos novos fundamentalismos. A incompatibilidade entre o crescimento ilimitado de ganho do capital e os limites do planeta; os dados do Antropoceno; o colapso das distinções modernas – tudo o que gera a sensação de perda das referências científicas que explicavam o mundo Moderno – é interpretado em termos de uma "batalha espiritual" escatológica pré-determinada. Uma batalha final, anti-apocalíptica, que naturaliza a destruição de “um” mundo enquanto afirma a salvação dos “eleitos”. O futuro está fechado, predeterminado. E, aqui, nessa torção trágica, a Terra está associada com uma deidade pagã, Gaia, enquanto os “fiéis” do Deus-Mercado – que muitas vezes é confundido ou abduzido pelo novo Javé – estão do outro lado, a serviço de outras forças espirituais. E essa nova deidade (com nome antigo), ciumenta, tem de novo centralidade absoluta: ao Deus-Mercado, tudo. Nada do espaço público, laico, da Modernidade. A reafirmação das “maiorias morais” justificam e legitimam a exclusão e a violência.

Para populações que, nos últimos dois mil anos, foram ensinadas a evadir o mundo, a estar fora, a temer e a menosprezar o corpo material, a intrusão de Gaia suscita a busca de um fundamento "espiritual" capaz de enfrentar – mais uma vez – a ameaça que é uma externalidade. Estar em um mundo adverso não é algo novo. Ao contrário, é antigo e conhecido. E são as respostas que se fabricam nos termos dessa memória críptica atualizada as que parecem efetivas para fazer frente a um afeto tão ancestral quanto o medo do mundo. Se todo o cristianismo foi sempre amálgama, os novos espirituais, os neopentecostais, acionam todos os anjos, os demônios e seu

¹⁷¹ É interessante que, nos estudos sobre fundamentalismo, em geral, as chamadas questões ambientais tenham menos relevância do que os temas ligados à transformações de ordem moral, tais como políticas de gênero ou orientação sexual. Esta invisibilização do tema ambiental é parte do que estamos trabalhando aqui e que nos parece essencial articular cada vez mais em uma reflexão que integre os pontos que, embora pareçam distantes, conformam um mesmo enodamento. Trata-se, portanto, de uma dimensão pouco tematizada, mas não menos determinante. Assim, sua própria invisibilização é sintomática.

grande chefe, Satã, que tinham sido proscritos, eclipsados ou tornados insignificantes pelas formulações clássicas e elegantes dos rabinos e da ortodoxia cristã. Agora, como há dois mil anos, a busca de sentido, de compreensão da ordem do mundo, orienta a conformação cosmológica. Articula o sentido de razão prática com afetos de fundamento. Como havia indicado Lawrence, em termos que podem ser relidos hoje, embora exijam muito cuidado, "a sociedade (...) é formada por indivíduos que tentam se proteger, movidos pelo medo de todos os males possíveis e imaginários, e, naturalmente, *por obra de seu próprio medo, dão origem ao mal*." (Lawrence, 1990, p. 30, grifos no original). Assim, de novo, medo e mal se articulam nessa trama apocalíptica contemporânea. Mas, agora, talvez como raras vezes antes na história do Ocidente, é o medo que gera o mal. O medo cultiva os demônios. O medo dos males que são "possíveis e imaginários", simultaneamente, justifica todas as formas de violência, de brutalidade e de negação do real material, do real terrenal, do real da materialidade de Gaia. Por isso, também, da mesma forma e de forma inédita, as novas concepções religiosas suscitam a necessidade de conformação de uma ordem de poder político coerente com seus medos, com a realidade que se conforma à luz do combate a que se atribui. Como afirma Cunha na conclusão de sua pesquisa:

Fundamentalismos (no plural, portanto) são aqui compreendidos como visão de mundo, uma interpretação da realidade, com matriz religiosa, combinada com as ações políticas decorrentes dela (...) *num condicionamento mútuo*. (Cunha, 2020, p. 26) (Grifos meus)

São as dimensões relativas ao pensamento especulativo e ao poder político, constitutivos da formulação anti-apocalíptica, agora atualizados, o que devemos compreender melhor no próximo capítulo. São fios essenciais para a fabricação da trama apocalíptica fundamentalista do Antropoceno. Isso nos permitirá, em seguida, no capítulo final, identificar as "outras tramas possíveis" que, como há dois mil anos, seguem disputando sentido, hermenêutica e mundo. Para tal elaboração, diante de Gaia, nos inspiramos no estudo de Deleuze sobre o Apocalipse de Lawrence e, especialmente, nesta belíssima formulação, mais contemporânea do que nunca:

deixar de pensar-se como eu para viver-se como um fluxo, um conjunto de fluxos, em relação com outros fluxos, fora de si e dentro de si próprio. (...) A alma, como vida dos fluxos, é querer-viver, luta e combate. Não só a disjunção, mas também a conjunção dos fluxos é luta e combate, abraço. Todo acordo/acorde é dissonante. O contrário da guerra: a guerra é o aniquilamento geral que exige a participação do eu, mas o combate rejeita a guerra, é conquista da alma. (Deleuze, 2019, p. 70)

6.1

Prólogo (a)

O propósito deste capítulo é pensar, com e a partir do Apocalipse – mas não sobre o livro de João –, um tema próprio à sua formulação, que se mantém desafiante e contemporâneo: as relações religiosas que sustentaram e sustentam o poder político no mundo imperial e as alternativas a esse ordenamento. A partir daí, queremos examinar alguns dos vínculos entre certos desdobramentos da forma Estado e a linguagem (anti)apocalíptica que, no Ocidente, muitas vezes foi acionada para explicar e justificar sua constitutiva "violência mítica" (Benjamin, 2020, p. 110). Este prólogo esquemático apresenta as principais ideias desenvolvidas no capítulo, tentando deixar mais explícito o argumento.

1. No Ocidente cristão, o Apocalipse de João – único livro do Novo Testamento que apresenta uma formulação abrangente sobre poder, guerra e paz – forneceu termos, linguagem e gramática para as teologias políticas compostas desde então. Elas versam, essencialmente, sobre "poder e salvação" (Assmann, 2015), mas cobrem um espectro político-religioso amplo, marcado por conflitos, antagonismos e antíteses.
2. O Estado – associado desde a Modernidade com a "teologia

¹⁷² O título deste capítulo combina muitas referências, mas duas devem ser explicitadas: a primeira remete à noção de Judith Butler de "força da não violência", que Catherine Keller identifica como uma das perspectivas através das quais o livro de João pode ser melhor interpretado. Ver Keller, 2021; p. 96. A segunda é um tema recorrente na obra de Pierre Clastres que tomamos aqui, por exemplo, a partir do texto "Copérnico e os selvagens", de 1969, onde ele se dispõe a "desvendar o *enigma do poder impotente*" das sociedades primitivas (grifos meus)" (Clastres, 2017, p. 35). A obra de Clastres é utilizada por Jan Assmann para a reflexão desenvolvida no livro *Poder e Salvação: Teologia e Política no antigo Egito, Israel e Europa*, que tomaremos como uma das bases da reflexão apresentada neste capítulo. Os demais nexos anarquistas subjacentes ao título – também mencionados no referido livro de Assmann – serão tratados ao longo do capítulo e dispensam aqui maiores justificativas.

3. capitalista" (Viveiros de Castro, 2011, p. 318) – ocupou lugar axiomático no pensamento (e no ordenamento) político ocidental. Sobre ele foram formulados argumentos diversos, conformando perspectivas que poderiam ser distribuídas entre dois pólos de desejo que, desde Pierre Clastres, puderam ser identificados como “sociedades-contra-o-Estado” e “sociedades-para-o-Estado”. Ou, nos termos de Carl Schmitt, a "marcha da civilização ocidental" (Clastres, 2017, p. 169) foi marcada pela longa saga de "antagonismos entre autoridade e anarquia" (Schmitt, 2009, p. 58)¹⁷³. Nela, partindo das experiências pagãs dos grandes impérios da Antiguidade – do "processo de teologização e sacralização" (Assmann, 2015, p. 8), subindo da terra ao céu – "a teologização da distinção amigo-inimigo" (Assmann, 2015, p. 24) teve lugar de destaque.

4. O Apocalipse participou, ampliou e consolidou a tradição antiestatal de Israel. Em termos clássicos, Israel se afirmou em contraposição ao Egito, primeiro "paradigma de Estado forte", "frente ao qual, Israel representa a separação entre poder e salvação. (...) Os textos bíblicos críticos da monarquia supõem a primeira aparição na história humana de uma oposição a esse sistema que, longe de limitar-se a criticar reis concretos que se distanciam da lei, afeta a instituição em geral" (Assmann, 2015, p. 82). Daí a possibilidade de aproximação conceitual entre a tradição antiestatal judaica – à qual a apocalíptica se filia – e as "sociedades primitivas", tais como estudadas por Pierre Clastres a partir da etnologia ameríndia.

5. Na *grande catástrofe* que conformou a Cristandade e seu regime de poder, a linguagem apocalíptica – como de resto grande parte da cosmovisão do movimento de Jesus – foi “sobre-escrita”¹⁷⁴ em termos imperiais. Ou seja, foi "sequestrada" (Arias, 1979) em favor do Império Romano e, desde então, "a idolatria mais profunda, da criação de Deus à imagem dos governantes imperiais egípcios, persas e romanos, foi mantida. A *Igreja deu a Deus o que pertencia exclusivamente a César* (Grifo meus)" (Whitehead, 1978, p. 342 *apud* Keller, 2021, p. 84).

¹⁷³ Mesmo quando, como reconheceu Schmitt, essa "clara antítese" ficou oculta por outra que parecia, no século XX, se perfilar como a principal: "No entanto, a imagem típica é outra: a sangrenta e decisiva batalha entre catolicismo e socialismo ateu" (Schmitt, 2009, p. 53).

¹⁷⁴ Esse conceito foi formulado pelo grande filósofo judeu Maimônides, no século XIII, para explicar a re-elaboração de elementos pagãos pelo judaísmo. Assmann atualiza o conceito para explicar alguns dos desdobramentos do Monoteísmo. Voltaremos ao tema em seguida. Ver Assmann, 2015, 307-311; Assmann, 2021, a partir da página 133.

6. O Estado, na formulação que dominou a ciência e a prática política ocidental, foi *justificado* por diversas versões do que Assmann definiu como "teologia política da inimizade" (Assmann, 2015, p. 89). Ou seja, aquela que concentra sua atenção na relação entre política e poder como dominação e, conseqüentemente, na definição dos critérios de distinção entre amigos-inimigos. Com essa base, fabrica o "fundamento metafísico" (Assmann, 2015, p. 21) para a aniquilação do diverso. Essa formulação não teria sido tão exitosa em estados cristãos, sem a aceitação da doutrina do "pecado original", formulada por Agostinho de Hipona e tornada canônica a partir do século IV. Aqui foi tecida, para o Ocidente, a base da antropologia negativa de sustentação da ordem estatal, que chegou até o mundo dominado pelo capitalismo: culpa humana impagável, que justifica a emergência do Estado, máquina violenta de imposição da paz, como operador legítimo de coerção, domínio e subordinação.

7. Por dentro da ordem ocidental, o Apocalipse – livro de clara "propaganda anti-romana" (Pagels, 2013, p. 16) – inspirou, na antípoda de sua captura pela ordem autoritária, a resistência e o anúncio de alternativas libertárias, de "práticas ecopolíticas, em um coro formado por vozes de muitas espécies" (Keller, 2021, p. 56). Se "o Estado existiu 'desde sempre', sob a forma de virtualidade imanente, inclusive nas sociedades primitivas", não é menos relevante afirmar que a luta antiestatal também "existiu desde sempre" (Viveiros de Castro, 2011, p. 337), mesmo no berço originário da ordem estatal-imperial: tanto no Egito quanto em Roma.

8. Assmann sugere que além da perspectiva hegemônica da teologia política de poder, "pensar e atuar politicamente é, também, considerar-se membro de uma união política (...) em sentido comunitário, representativa e responsável" (Assmann, 2015, p. 24), como parte de uma esfera pública que não se define por contraste a um inimigo comum¹⁷⁵. Portanto, em contraposição à ordenação vertical de domínio e controle político, "comunidades" organizadas em bases horizontais de poder e na justiça conectiva, definem e sustentam relações de solidariedade (Assmann, 2015, p.

¹⁷⁵ Como afirma Assmann: "Sobre a base da ação política alheia ao poder de Mahatma Gandhi, Dietrich Conrad, estudiosos do direito e especialista na Ásia meridional, questionou a partir de sua base constitutiva a associação fixa entre político e poder presente não apenas em Carl Schmitt mas também em Max Weber, Karl Jaspers e Niklas Luhmann e típica, exemplos a parte do pensamento ocidental." (Assmann, 2012, p. 25 e 26).

51). A apocalíptica pode ser compreendida como movimento político-religioso que atuou a partir desses parâmetros. A consigna anarquista, ligeiramente redefinida, de "paz entre nós e combate aos senhores"¹⁷⁶, talvez resuma adequadamente a perspectiva místico-política formulada por João, a partir de Patmos em seu diálogo com as comunidades de Jesus na diáspora.

9. Além dos autores e autoras que pensaram sobre o Apocalipse, a leitura aqui proposta procurou combinar termos e perspectivas apocalípticas com ou contra textos de Jan Assmann, Carl Schmitt, Pierre Clastres e Eduardo Viveiros de Castro. Os conflitos ou convergências resultantes integram as reflexões apresentadas neste capítulo.

6.2

Termos iniciais – Prólogo (b)

A *possibilidade* de uma experiência religiosa simultaneamente comunitária e cósmica, sustentada por relações horizontais, na qual o eixo vertical não estrutura um sistema de dominação, isto é, não articula hierarquias com a autoridade normativa e canônica, seria contestatária dos ordenamentos cosmopolíticos antropo e androcêntricos, tanto quanto patriarcais e estatais¹⁷⁷. No Ocidente, desde o início da Era Comum, possibilidades como essa foram, no melhor dos casos, consideradas utópicas. Muitas vezes desqualificadas como fantasiosas, delirantes, primitivas, ou diretamente combatidas como demoníacas. Essa é, contudo, uma das expressões

¹⁷⁶ A consigna, na formulação original, é: "paz entre nós, guerra aos senhores!". Segundo a explicação vigente: "a canção foi escrita por Eugène Pottier, um trabalhador do setor de transportes e membro da Comuna de Paris, em junho de 1871. Inicialmente era cantada ao ritmo da Marselhesa e só em 1888 recebeu música própria, composta por Pierre Degeyter, um operário anarquista." Utilizei aqui a palavra "combate" em lugar de "guerra", pela diferenciação entre esses dois termos que será trabalhada neste capítulo.

¹⁷⁷ A palavra "possibilidade" com que iniciei essa frase refere-se ao que foi, poderia ter sido ou ao que se deseja que venha a ser realizado, a ser realidade, tal como na afirmação de que "outro mundo é possível". No Antropoceno, como escreveu Eduardo Viveiros de Castro no Posfácio do livro "*Arqueologia da Violência*", de Pierre Clastres, republicado em português em 2011, a palavra remete à "admirável época nossa em que o puritanismo pruriente, a hipocrisia autoflagelatória e a impotência militante conspiram para tornar impossível sequer 'imaginar uma alternativa coerente' (Fisher 2009:2) ao nosso inferno civilizacional (...): 'Um pouco de possível, senão sufoco'". Essa última expressão retoma o grito evocado por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, "Du possible, sinon j'étouffe!". Ver Viveiros de Castro, 2011, p. 310.

possíveis (não exaustiva, evidentemente) do horizonte apocalíptico. Remete a uma experiência religiosa não dualista, à porosidade das fronteiras, a intensidades de fluxos e à multiplicidade de trocas: sem barreiras nacionais ou linguísticas, sem rupturas abissais entre mortos e vivos e com a reconexão entre natureza e sobrenatureza, que permite a deus ter morada na terra. Mesmo que tenha permanecido como anúncio de um projeto ou de um desejo, mais do que como uma prática instituída de forma duradoura, as consequências políticas dessa perspectiva religiosa, contida no Apocalipse, foram profundas¹⁷⁸. Já indicamos que no livro de João se conectam os termos bíblicos do princípio e do fim, marcando um circuito amplo de recomeços. Em mais de um sentido, o Apocalipse retoma ideais do Gênesis – com a volta de uma árvore da vida ao centro do mundo (Ap 22,2) – reafirmando a possibilidade humana de viver em *paç* na terra, em um cosmos animado.

O Apocalipse de João, no entanto, não propõe o retorno ao espaço-tempo originário – como um ideal edênico – mas projeta no devir político a recuperação (ou refazimento) de vínculos cósmicos rompidos em algum momento do início dos tempos. Como vimos nos capítulos anteriores, os termos com os quais se interpretou a ruptura mítica originária, que ordena o mundo no qual vivemos, estiveram sob intensa disputa no universo judaico até o século I e, no cristão, até o século IV da Era Comum¹⁷⁹. A partir de então, a teologia agostiniana do "pecado original" delimitou o imaginário ocidental cristão no formato, no enredo e nos termos que foram hegemônicos até a Modernidade¹⁸⁰. Segundo ela, como bem se sabe, a saída (queda ou

¹⁷⁸ Aqui a palavra "profunda" remete aos elementos que integram a criptoesfera do Ocidente, como temos trabalhado a partir de Jan Assmann. Nessa dimensão profunda, crítica, a distinção moderna entre religião e política não opera. Política e religião são aqui formas interconectadas de compreensão e atuação sobre a realidade humana e cósmica. O adjetivo se refere, também, a outro aspecto que se tornará mais explicitamente relevante no Capítulo 6, quando trabalharmos em termos da "teologia do profundo (ou da profundidade)". Catherine Keller afirma: "em meu livro *Face of the Deep*, investigo a antiga pressuposição cristã de uma *creatio ex nihilo*, como criação unilateral do absolutamente nada. Eu proponho em lugar disto a noção bíblica e existencial da *creatio ex profundis*. Em uma criação que vem do profundo, o caos das águas originárias pode ser lido como potencialidade criativa. E o Leviatã pode aparecer como o bichinho de estimação de Deus (Sl 104)" (Keller, 2021, p. 108).

¹⁷⁹ Nos referimos aqui ao lugar teológico do mito dos anjos caídos (em suas várias versões), tal como estudamos mais detalhadamente no Capítulo 5.

¹⁸⁰ Os debates, as interpretações, os estudos sobre o tema do "pecado original" são infindáveis, com uma imensa produção tanto na Teologia quanto na Filosofia. Na Modernidade, as consequências do "esquema" que ele ordena foram "desconstruídas" a partir de múltiplas perspectivas. Pierre Bayle, ao aplicar o dilema de Epicuro ao pecado original na sua versão canônica, marcou o início de um longo debate, no qual Leibniz teve contribuições marcantes. Contemporaneamente, talvez a referência seminal ainda seja o "*O Pecado Original: estudo e significação*", de Paul Ricoeur, onde se propõe a refletir sobre a significação e, de certa maneira, *desfazer o conceito*, decompor as suas motivações (...) (Ricoeur 2008:4). Em seu estudo, Ricoeur parte da forma máxima a que o esquema do pecado original havia chegado: as Confissões de Fé, da Igreja Reformada, onde se lê: "Acreditamos que toda a linhagem de Adão está infectada deste contágio, que é o pecado original e um vício hereditário (...). Acreditamos que este vício é verdadeiramente pecado e que ele basta para condenar todo o gênero humano, até as crianças no

expulsão) de Adão e Eva do Éden, por sua desobediência a regras divinamente delimitadas, determinou o início da História: percurso de uma humanidade indelevelmente pecaminosa, que só poderia ser salva de si mesma¹⁸¹ pela graça de um Deus transcendente, na vida além tumba. A ideia chave aqui é a da necessidade de salvação "de si mesma", por um agente externo: um Deus transcendente, extramundano. Na forma canônica do mito, essa ideia não está disjunta do fato que, mesmo condenada a viver no mundo e na História, a autêntica natureza humana não pertence nem a esse tempo, nem a esse espaço.

Ao mesmo tempo, a queda de Adão e Eva levou ao fechamento das portas do Paraíso, guardadas, a partir de então, por "querubins e espadas chamejantes" (Gn 3,24)¹⁸², demarcando fronteiras intransponíveis. A existência contemporânea de duas ordens do real, a natural e a sobrenatural, a Cidade dos Homens e a de Deus, consumou a versão cristã do dualismo, próprio a outras culturas mediterrâneas e a cosmovisões que tiveram grande expressão nos primeiros séculos desenvolvidas por Maní, Valentino, Marcião e outros. Reconhecer o peso determinante dessa doutrina na conformação do Ocidente, mapeando seus vínculos com a "moderna teoria do Estado" (Schmitt, 2009, p. 37), bem como identificar caminhos alternativos é, ainda

ventre de sua mãe, e que é reputado pecado diante de Deus" (art 11)" (Ricoeur, 2008, p. 1). O teólogo Andrés Queiruga, entre muitos outros, retomou a perspectiva de Ricoeur em seu desfazer da "interpretação literal dos símbolos, tomados como conceitos científicos, filosóficos ou teológicos que levou a verdadeiros disparates hermenêuticos". Como sintetiza ele: "No *esquema da história da salvação* que se impôs na mentalidade comum, (...) algumas vezes de maneira não expressa e outras de maneira claramente expressa, esta é a sequência real: *criação no paraíso – pecado – castigo (mal no mundo) / promessa – redenção – perdão / salvação ou condenação escatológicas*. (...) O fato de nem sempre se fazer explícito o esquema não o anula; pelo contrário, torna-o mais eficaz, porque desse modo pode subtrair-se à crítica aberta (...). Dito drasticamente: para uma parte muito ampla do imaginário religioso, no *começo* está o castigo por um pecado e no *final* a ameaça do inferno. E, no meio, a dolorosa expiação na cruz 'exigida' por um Deus ofendido" (Queiruga, 2011, p. 242). Voltaremos a esse tema no próximo capítulo. Ver, também, Minois, 2021.

¹⁸¹ A ideia de que a humanidade deve ser "salva de si mesma" é basilar para a antropologia negativa que marca a cristandade desde a formulação que se tornou canônica com Santo Agostinho. Na Encíclica *Laudato Si: Sobre o cuidado da casa comum*, marco importante da Doutrina Social da Igreja Católica, o Papa Francisco retoma a formulação do Papa Bento XVI sobre esse tema, publicada em sua *Carta Caritas in Veritate* (29 de Junho de 2009), 51: AAS 101 (2009), 687. No parágrafo 79, diz a Encíclica: "Isto dá lugar à apaixonante e dramática história humana, capaz de transformar-se num desabrochamento de libertação, engrandecimento, salvação e amor, ou, pelo contrário, num percurso de declínio e mútua destruição. Por isso a Igreja, com a sua ação, procura não só lembrar o dever de cuidar da natureza, mas também e sobretudo proteger o homem da destruição de si mesmo» (grifos meus)" (Francisco, 2015: &79).

¹⁸² Na versão em português da Tanak, a tradução dessa perícopes é: "colocou – ao oriente do jardim do Éden – os querubins com uma lâmina flamejante da espada que se volvia, para guardar o caminho da árvore da vida." (Tanah Completo - Hebraico e Português, 2018.). Na tradução da Tradução Ecumênica Bíblica (Teb), lemos: "postou os querubins ao oriente do jardim do Éden, com a chama da espada fulminante, para guardar o caminho da árvore da vida." (Tradução Ecumênica Bíblica, 1994). A referência de ruptura e demarcação de distância, portanto, é entre o homem e a árvore da vida. Interessante notar que, além dos querubins, a própria espada parece ser um objeto animado, atuando com eles na defesa de fronteiras intransponíveis. A espada ou a lâmina, é caracterizada com três palavras distintas nas três traduções aqui mencionadas: chamejante, flamejante e fulminante.

hoje, parte do trabalho da crítica apocalíptica.

O Apocalipse foi formulado séculos antes de a versão do pecado original, com sua ênfase na antropologia negativa e na condenação dos humanos a viver na terra "tirando dela o sustento com o suor do rosto", ter se afirmado como ortodoxa, marcando definitivamente a alma ocidental¹⁸³. Selo indelével da "*felix culpa*" agostiniana que, a seus próprios olhos, distingue positivamente a civilização cristã de todas as demais. Nos anos 1960-1970 do século XX, o antropólogo francês Pierre Clastres, a partir da etnologia ameríndia, contribuiu para evidenciar os vínculos entre a antropologia negativa (formulada nos termos do pecado original) e as bases religiosas de sustentação da ordem estatal. Ao tratar do choque expresso pelos "primeiros observadores portugueses dos índios do Brasil", evidenciou o lugar axiomático desta formulação no devir do Ocidente:

Grande era sua reprovação ao constatarem que lagatões cheios de saúde preferiam se empetecar, como mulheres, de pinturas e plumas em vez de regarem com suor as suas áreas cultivadas. Tratava-se portanto de povos que *ignoravam deliberadamente* que é preciso ganhar o pão com o suor do próprio rosto. Isso era demais, e não durou muito: rapidamente se puseram os índios para trabalhar, e eles começaram a morrer. *Dois axiomas, com efeito, parecem guiar a marcha da civilização ocidental, desde sua aurora*: o primeiro estabelece que a verdadeira sociedade se desenvolve sob a sombra protetora do Estado; o segundo enuncia um imperativo categórico: é necessário trabalhar (grifos meus). (Clastres, 2017, p. 169)

Nessa *civilização*, o pavor causado pela perspectiva de ausência de proprietários, patrões ou mandatários – ou seja, de instâncias superiores de domínio e controle –, tanto quanto a visão de que anarquia e caos integram um mesmo campo semântico, o campo do sem-sentido propriamente político – daquilo que, apesar de sua impotência, deve ser aniquilado até mesmo do imaginário, por representar uma ameaça visceral à ordem –, demarcam a distância a que nos encontramos de Patmos.

Embora esses sejam os termos hegemônicos e axiomáticos da *civilização* e, ainda mais, embora o êxito de domínio que tal construto alcançou no planeta seja visto como inquestionável, ele nunca conseguiu cumprir sua meta de totalização. Desde de que o mundo é mundo, e desde a *aurora* da Era Comum, sempre houve – também por dentro do império – versões político-religiosas em disputa, mais ou menos sufocadas, negadas,

¹⁸³ Ailton Krenak, retomando essa marca do Ocidente, afirma que, distintamente dessa concepção, os povos que habitam a terra com uma relação materno-filial, não precisam nem podem extrair dela – que é Mãe – seu sustento com suor ou esforço. Eles "pisam suavemente sobre a terra", eles "mamam na terra". Ver, entre outros, "Pisar suavemente sobre a terra: rumo a uma pedagogia da coexistência." <https://www.youtube.com/watch?v=OJTzYfizvN8>

invisibilizadas ou encriptadas, mas nunca eliminadas. As definições e demarcações de fronteiras rigorosas entre heresias e ortodoxias; as infundáveis e mortíferas guerras intra-cristãs; a instauração de renovados tribunais inquisitoriais, são todas evidências das disputas por dentro da ordem, contra a ordem. E aí, nessa complexa ambiência, a apocalíptica contribuiu para fabricar, para alimentar e para lutar por alternativas.

O Apocalipse é um livro sobre poder. No sentido mais radical e, por isto, mais rizomático, do poder de construir e disputar a ordem e não apenas o de determinar obediência. Poder que, portanto, não limita seus termos, como na clássica versão ocidental, a relações de coerção e subordinação, sustentadas pelo exercício da violência (Clastres, 2017, p. 35). Trata-se, nesse caso, em primeiro lugar, da disputa pela definição da ordem do real. Por isto, por ser um livro sobre a definição da ordem do real, e essa é a hipótese desta tese, o Apocalipse assume, co-fabrica e propõe uma perspectiva cosmológica que traz em si a possibilidade da tessitura de uma cosmopolítica libertária. E vice-versa: a partir de sua postura cosmopolítica, ali se lê o mundo "outramente". Ao disputar a definição política da ordem imperial, João de Patmos propôs um sentido de paz alternativo ao hegemônico, tendo como referência a tradição dos profetas de Israel, em especial Isaías, mas não exclusivamente (Pagels, 2013, p. 32). Aqui, paz se alia a justiça e o vínculo entre ambas têm a dimensão de reparação cósmica (quando o lobo e o cordeiro pastarão juntos¹⁸⁴). Ideal expresso no Gênesis, com a aliança cosmocêntrica celebrada entre Javé e Noé, após o Dilúvio¹⁸⁵. Divergente, portanto, da interpretação constitutiva do imaginário político de todos os ordenamentos imperiais – determinante da "marcha da civilização ocidental" –, segundo a qual "a autoridade

¹⁸⁴ Na poesia de Isaías: "E pastará lobo com cordeiro;/ E o leopardo descansará com o cabrito;/ E novilho e touro e leão justos pastarão./ E um menino pequeno os levará./ E boi e urso juntos pastarão;/ E juntas estarão suas crias./ E leão e boi juntos comerão farelo./ E um menino jovem em ninho de víboras porá a mão./ E não lhes farão mal nem conseguirão/ Destruir alguém na Minha montanha santa./ Porque encheu-se toda a terra para conhecer o Senhor,/ Como água abundante para cobrir os mares." (Is 11, 6-9)

¹⁸⁵ Essa aliança – que ocorre após o Dilúvio provocado por Javé Deus como punição ao crescimento dos *Nefelín*, retomando o Ciclo de Enoque, como vimos antes – tem elementos distintos do pacto mosaico. Trata-se de um acordo de dimensão cósmica, não antropocêntrico, que não segue os pactos de vassalagem imperial que organizam o Pacto do Sinai (Assmann, 2015, p. 208s.). Essa aliança diz respeito aos seres humanos e a todos os viventes, bem como aos céus e à terra: "E Deus disse a Noé e a seus filhos com ele, dizendo: "E Eu, eis que estabeleço a Minha aliança convosco e com a vossa descendência, depois de vós. E com toda a alma viva que está convosco, com a ave, com o animal e com todo animal selvagem da terra convosco, todos os que saíram da arca, todo animal da terra. (...) E não haverá mais dilúvio para destruir a terra. E Deus disse: este é o sinal da aliança que Eu faço entre Mim e vós, e entre toda a alma viva que esteja convosco, para perpétuas gerações: o Meu arco-íris pus nas nuvens e será por *sinal da aliança entre Mim e a terra*." (...) E Deus disse a Noé: "Esse é o sinal da *aliança que tenho estabelecido entre Mim e toda a criatura que esteja sobre a terra* (grifos meus)." (Gn 9, 8-16)

política é necessária para produzir a paz em um mundo violento" (Villacañas, *in* Schmitt, 2009, p. 151).

O Apocalipse é desviante também em relação à perspectiva de salvação como superação do mundo material, em uma relação beatífica das almas dos humanos (ou melhor, de alguns humanos) com Deus, no retorno a um suposto estado originário puramente espiritual. A apocalíptica, caminhando no mundo e na herança dos profetas de Israel, reafirma o que em linguagem contemporânea expressamos com consignas como "um outro mundo é possível". Um outro mundo, neste mundo. Uma outra ordem político-religiosa, anti-imperial, em que "justiça e paz se abraçam", resultado da luta que envolve um "coro de muitas espécies", como indica, em termos ecológicos, não antropocêntricos, a teóloga Catherine Keller.

O Apocalipse – por dentro da ordem ocidental e desde sua *aurora* – contribuiu para que se compreendesse o que muito mais tarde Pierre Clastres afirmou a partir da etnologia ameríndia: que "poder político como coerção (ou como relação de comando-obediência) não é o modelo do poder verdadeiro, mas simplesmente um *caso particular*, uma realização concreta do poder político em certas culturas, tal como a ocidental (mas ela não é a única, naturalmente)" (Clastres, 2017, p. 36). O estudo contemporâneo do Apocalipse pode, então, contribuir para, uma vez mais, disputar e combater o que se impõe com a força dos *matters of fact*: que a violência e a ordem estatal, antropo e androcêntricas, são inevitáveis, são expressão de civilização superior e se afirmaram como universais no processo evolutivo de combate ao caos. E que sua imposição é, por definição, garantia de paz, associando o sentido de combate ao caos cósmico originário (no ato divino da criação) ao enfrentamento civilizado do que seria o caos social primitivo, próprio à ordem não estatal, na qual, segundo esse mitologema, reinava a auto-destrutiva "guerra de todos contra todos".

O trabalho de Pierre Clastres, com a conceituação – a partir da etnologia dos povos ameríndios – das "sociedades primitivas" como "sociedades contra o Estado", foi retomado por Jan Assmann como referência para o estudo comparativo das teologias políticas originárias do Egito, de Israel e da Europa. Segundo Assmann, se o Egito pode ser considerado o "paradigma do Estado forte", em contraste, a concepção estatal dos hebreus se caracteriza pela "debilidade programática" (Assmann, 2015, p. 51). Assmann demonstrou como, muito antes de os conceitos religiosos terem sido "secularizados", conformando a ordem política moderna – segundo afirmou Carl Schmitt no começo do século XX –, os conceitos políticos haviam sido "teologizados",

percorrendo o caminho inverso, da terra ao céu¹⁸⁶. Segundo ele: "os textos bíblicos devem sua origem, redação e transmissão a três fases distintas do estatal, que se refletem neles e *determinam sua teologia política*: as fases anti estatal, estatal e subestatal (grifos meus)" (Assmann, 2015, p. 51). A primeira fase deve ser identificada como "anarquia regulada em sentido etnológico" (Assmann, 2015, p. 51), aproximando essa experiência tribal do que Pierre Clastres havia identificado como "sociedades contra o Estado"¹⁸⁷. Não se trata, portanto, de uma sociedade que *ainda* não desenvolveu a forma Estado, mas sim das que "têm uma *postura antiestatal* no sentido de rejeição voluntária das formas (conhecidas e execradas) de organização estatal" (Assmann, 2015, p. 52). A apocalíptica foi, portanto, uma entre outras correntes do judaísmo, que cultivou e ampliou justamente essa perspectiva antiestatal. E é esse vínculo intrínseco entre o Apocalipse e a contestação da ordem política do Império, a forma estatal por antonomásia, com suas implicações políticas, que nos interessa retomar. Não como referência a uma história superada, a uma memória esmagada. Mas como tema atualizado hoje em novas disputas. Dissentimentos que ocorrem no tempo ímpar do Antropoceno: era exigente e limítrofe em termos das alternativas de salvação, não em sentido incorpóreo, mas nas mais basilares condições *geofísicas* do mundo da vida, afetadas não apenas pela *geopolítica*, mas pela *Gaiapolítica* (Latour, 2020, p. 242).

Não deixa de ser surpreendente encontrar na obra de um egiptólogo como Assmann – estudando um período histórico anterior à Era Comum, anterior, portanto, ao cristianismo – referência à etnologia ameríndia para pensar a teologia política. Mais ainda quando, como atesta Eduardo Viveiros de Castro, "assiste-se hoje à retomada de um esforço de nulificação do trabalho [de Clastres] como parte (...) da empresa de desvitalização metódica do pensamento" (Viveiros de Castro, 2011, p. 305). É, portanto, para fortalecer perspectivas político-religiosas contra-hegemônicas e antiestatais que a pesquisa filosófica contemporânea sobre o Apocalipse pode contribuir. Estabelecendo laços que parecem inesperados entre as sociedades

¹⁸⁶ "O ponto de partida de minhas reflexões é aquela frase já célebre de Carl Schmitt que tão bem recolhe seu programa de 'teologia política': 'Todos os preciosos conceitos da moderna teoria do estado são conceitos teológicos secularizados.' A mesma frase recolhe igualmente bem o meu programa desde que, dando uma pequena volta, ela passe a ser: 'Todos os preciosos conceitos – ou quem sabe, preferisse dizer mais modestamente: alguns dos conceitos centrais – da teologia são conceitos políticos teologizados'" (Assmann, 2009, p. 29).

¹⁸⁷ A fase seguinte, estatal, resultou do desenvolvimento dos reinos de Davi e Salomão e se desdobrou, posteriormente, após a queda deles, com distintos arranjos de vassalagem, na forma subestatal, que vigorou desde o século V antes da Era Comum até a destruição do Segundo Templo, em 70. Ainda que haja uma cronologia e esses momentos possam ser distinguidos e associados a acontecimentos históricos sucessivos, o sentido antiestatal se manteve como força política ativa entre os hebreus.

ameríndias – esse "outro" tão radicalmente distante e discrepante em relação ao ocidental hegemônico – e as origens hebreias (referência ancestral reivindicada e disputada pelas religiões monoteístas) que conformaram em grande parte o movimento de Jesus, pode-se inventar um estreito caminho cosmopolítico, uma "precária tangente" (Viveiros de Castro, 2011, p. 303), para seguir pensando e seguir lutando por fora e contra as formas de domínio e colonização do mundo pela ordem do Estado e do capital.

Não é irrelevante para nossa reflexão reconhecer que Clastres desenvolveu seus estudos em um período marcante da história do pensamento libertário e definidor do mundo em que vivemos,

quando se lançaram as bases daquela brusca virada na sensibilidade político-cultural do Ocidente que veio a marcar os anos 60-70 com uma qualidade única – talvez as palavras "esperança" e "alegria" sejam, ou fossem as mais adequadas para defini-la. A neutralização dessa ruptura foi um dos principais objetivos da contrarrevolução da direita que tomou de assalto o planeta desde então. (Viveiros de Castro, 2011, p. 298)

Imersos na intensificação dessa contrarrevolução – que estudamos, também, do ponto de vista da revanche de Deus – com a radicalização fundamentalista antiapocalíptica que cresceu no século XXI, retomar os termos de Clastres e de Assmann é, sem dúvida, ampliar uma linha de fuga para pensar as relações de poder a partir de outros referentes. Mas é, também, situar a apocalíptica em um marco de definição política mais abrangente. Por um lado, como parte da tradição que criou as condições de possibilidade para a emergência dessa concepção inédita no judaísmo do Segundo Templo. Por outro, a partir daí, como constituição de uma linguagem, uma gramática e uma cosmovisão que segue inspirando a contestação da ordem do Estado como modelo inevitável. Como afirmou Assmann (2015, p. 52 e 55), originariamente, em Israel,

a forma organizativa antiestatal do ordenamento político não era um simples estágio prévio que, esperando evoluir, desembocaria em um autêntico Estado. (...). Foi como auto referência polêmica aos Estados do mundo de então que se formou uma sociedade de tribos que não era "pré-estatal" mas "decididamente antiestatal, com referência à realidade estatal de então" (Lohfink, 1987:44). A moderna etnologia pode reconhecer a mesma autodiferenciação programática em muitas sociedades tribais. (...) [Assim,] em Israel encontramos uma *société contre l'État*, uma "sociedade contra o Estado" (P. Clastres). E esta ruptura de vínculo entre poder e sociedade que tanto no Egito quanto – entendo eu – em qualquer outra parte não se concebia a não ser como unidade, constitui a particular ruptura de Israel.

Em sintonia com o que propõe Assmann, há que se reconhecer que um conceito de teologia política como o de Carl Schmitt é restrito à dimensão vertical, coercitiva e violenta do poder. Mas ele não é o todo. Ele não é tudo que se pode disputar sobre o poder. É possível "pensar e atuar politicamente considerando-se membro de uma união política e comportar-se (...) em sentido comunitário, de forma representativa e responsável". A teologia política do poder não precisa se definir apenas no restrito circuito amigo-inimigo. Há um sentido horizontal, plural, comunitário, do viver em comum que, ampliando a perspectiva cósmica e política da dimensão religiosa, suscita e sustenta uma atuação pública, coletiva e solidária (Assmann, 2015, p. 51), em defesa de outro mundo possível, de um mundo onde caibam muitos mundos.

Neste capítulo vamos apresentar nossa pesquisa em mais três seções. Tomamos a dimensão política do Apocalipse de João, tendo como referência as disputas de seu legado tanto para afirmar, quanto para contestar a lógica estatal, reconhecendo-o como um dos eixos axiomáticos da civilização ocidental. Mas também nos interessa pensar como os termos criados (ou re-utilizados) por João em sua leitura de mundo ajudaram a definir a gramática e os referentes a partir dos quais outros mundos foram lidos. Ou seja, identificar como o Apocalipse informou – ainda quando não de forma explícita – a leitura das "sociedades sem Estado", tal como formulada por Clastres. Vale ter em conta que os personagens que conformam a "etnologia castrina como um drama conceitual" são o chefe, o inimigo, o profeta, o guerreiro e um quinto "elemento dinâmico central", que é o aliado político (Viveiros de Castro, 2011, p. 345). Todos esses termos remetem a personagens apocalípticos. Da mesma forma, as linhas de disputa e combate, que fazem do profeta o inimigo do rei no drama castrino, retomam as formas políticas paradigmáticas das relações judaicas tribais, como indicou Jan Assmann.

Essa aproximação permite examinar a hipótese de uma dinâmica recursiva de resistência político-religiosa à normativa monoteísta e monárquica, isto é, à ordem imperial, que "desde sempre" esteve em disputa – não apenas de fora, mas também por dentro da ordem ocidental. Assim, interessa destacar os termos com os quais a teologia política autoritária – na versão paradigmática proposta por Carl Schmitt – retoma e disputa com formulações libertárias, no que ele compreendeu como "momento da luta suprema" (Schmitt, 2009, p. 57): o enfrentamento ao "inimigo existencial" do ordenamento ocidental cristão. Finalmente, propomos retomar os substantivos "povo", "coletivo" e "comunidade" na vinculação com os verbos

"fabricar" e "inventar", em sentidos políticos contemporâneos, examinando os horizontes pelos quais eles se conectam com perspectivas apocalípticas, desde sempre já presentes.

Essa proposta não alcança outros termos que seriam imprescindíveis para uma leitura apocalíptica mais abrangente da ordem estatal contemporânea, entre as quais dois macro-temas em especial: "direito da 'não propriedade': acumulação, pobreza e saciedade" e "pensar, dominar e vincular: utopias do pensamento libertário". Títulos indicativos de termos que podem ser trabalhados em continuidade a esta tese. Não é coincidência que o Apocalipse possa ser tido na conta de uma fonte arcana de contestação ao que Eduardo Viveiros de Castro, lendo Clastres, chamou de "signo da santíssima trindade do Homem Moderno: o Estado, o Mercado, a Razão, que são como o Pai, o Filho e o Espírito Santo da teologia capitalista" (Viveiros de Castro, 2011, p. 318). Vejamos como o Apocalipse junta ou deixa disjuntas essas dimensões, que são as faces devastadoras da dominação do mundo pelo capital.

6.3 Amigos de deus, inimigos do rei

Com perspectiva apocalíptica, nos dedicaremos a observar esta "primeira pessoa da santíssima trindade do Homem Moderno: o Estado"¹⁸⁸, reconhecendo que nos últimos quatro séculos, seu poder encontrou na "teologia capitalista" uma importante base religiosa de legitimação. Mas nos interessa compreender também os outros vínculos entre esta que se afirmou desde a Modernidade como uma forma de poder civil, laico e público com as bases cristãs que, explícita ou implicitamente, continuaram sendo acionadas para a defesa axiomática de sua existência. O olhar a partir do Apocalipse deve contribuir para identificar os nexos de garantia – ainda que precária – da ordem estatal que, formulados em linguagem sacralizada e secularizada, podem ser confrontados a partir de hermenêuticas alternativas. A invisibilização dos pilares de

¹⁸⁸ Desde o século XX, no mundo globalizado pelo capital, a forma Estado tornou-se planetária. Nossa reflexão, no entanto, por incapacidade pessoal de ir além, está limitada ao ocidente cristão. Com isto, a formação dos estados islâmicos, hindus ou de países como a China e o Japão, para dar apenas alguns exemplos, não estão incluídos na reflexão aqui apresentada.

sustentação do poder sempre foi, já se sabe, fundamental para sua longevidade. Da mesma forma, sua revelação, desde antes da Era Comum, é parte das técnicas de combate apocalípticas – uma vez que, como vimos, a apocalíptica emergiu como estratégia místico-política de luta contra o Império. Aqui, como em relação às "sociedades primitivas" estudadas por Pierre Clastres, podemos afirmar que a "distância" apocalíptica da ordem imperial-estatal é "primeiro que tudo, uma distância cosmopolítica, *e só então* epistêmica" (Viveiros de Castro, 2011, p. 303). No entanto, ao elaborar sua epistemologia do poder imperial, os conceitos, os termos e a linguagem através das quais João descreveu seu mundo – especialmente os termos da "guerra cósmica", seu enredo e personagens – marcaram a gramática política com a qual o Ocidente se inscreveu e descreveu o mundo desde o início da Era Comum. Por isto, inevitavelmente, ao tratar do Estado (a primeira pessoa da trindade) a partir da leitura proposta por João, haverá referência à terceira pessoa, a razão, no sentido de identificar a junção de ideias religiosas e políticas em termos de entramados míticos, muitas vezes naturalizados ou racionalizados. Dinâmica essencial para sua eficácia.

Nosso ponto de partida não pode ser outro do que a situação de escombros¹⁸⁹ em que a crise planetária encontra a forma moderna do Estado: por um lado, cada vez mais incapaz de lidar e responder aos desafios democráticos contemporâneos – sejam relativos às questões ambientais, sociais ou econômicas –, do aquecimento global às migrações em massa ou ao aumento vertiginoso e ininterrupto das desigualdades, em uma lista infindável de dramas globais-nacionais sem solução possível dentro da ordem. Com fragilidades crescentes para garantir mesmo as limitadas dinâmicas liberais ou políticas públicas baseadas na concepção de direitos universais, dada afirmação da “antipolítica neoliberal” e a fragilização de toda a dimensão social (Bronw, 2019, p. 74). Por outro lado, o Estado se fortalece como máquina de guerra e extermínio, e aí sim, eficaz: violento, brutal, devastador. É como se suas "ambiguidades intrínsecas", isto é, as intencionalidades já explícitas desde seu surgimento entre os egípcios, de "proteger e reprimir" (Assmann, 2015, p. 38), cujo equilíbrio foi fundamental para sua sustentação, estivessem entrando em um acelerado curto circuito auto-destruidor.

Ao mesmo tempo – e este é sem dúvida um dos mais difíceis dilemas já vividos pela esquerda –, os sujeitos da resistência, o povo da borda e todos os povos e coletivos que ativamente recusaram essa forma de organização do poder, saindo por uma

¹⁸⁹ Ver, entre muitos outros, inclusive para palavras como "ruínas", "escombros" e outras semelhantes, empregadas contemporaneamente com grande recorrência: *Nas Ruínas do Neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*, de Wendy Brown.

precária tangente do domínio absoluto do Estado (e de sua teologia capitalista), ainda não construíram ou viram emergir alternativas consistentes ao "inferno civilizacional" (Viveiros de Castro, 2011, p. 311) estadocêntrico em que vivemos. Assim, as alternativas antiestatais que, ao longo da história do Ocidente contestaram a ordem hegemônica (e aqui nos referimos tanto a fase tribal de Israel, estudada por Assmann, quanto às sociedades primitivas, de Pierre Clastres; às comunidades apocalípticas do movimento de Jesus; aos coletivos anarquistas dos séculos XIX e XX; e aos povos indígenas contemporâneos entre inúmeros outros), não podem ser tomadas como modelos a serem imitados¹⁹⁰. Elas atuam antes – como é próprio da apocalíptica – como ponto arquimediano (e aqui utilizamos a expressão no sentido empregado por Assmann) para construir alternativa, atestando a existência real, ideal, política e mística de vida fora da ordem do capital. Isto é, fora da ordem do Estado. Como indica precisamente Viveiros de Castro (2011, p. 10):

Se o Estado existiu desde sempre, como argumentaram Deleuze & Guattari (1980:445), também a sociedade primitiva existirá para sempre: como exterior imanente do Estado, força de antiprodução sempre a ameaçar as forças produtivas, multiplicidade não interiorizável pelas máquinas mundiais. "Sociedade primitiva", em suma, é uma das encarnações conceituais da perene tese da esquerda de que um outro mundo é possível.

E, se Assmann pode aproximar as "sociedades primitivas" das formas tribais originárias de Israel é porque são encarnações de uma tese comum, perene, que sempre se expressa na multiplicidade de formas viventes e não como cópia de um modelo, ou reprodução de um mesmo formato predeterminado política ou religiosamente. Não seguem dogma ou axioma. Não reivindicam a autoridade do Pai. Mas mantêm viva, intensa, apocalíptica, a luta por outras formas de organização e vida.

Para acrescentar mais densidade conceitual a essas possibilidades, vamos então seguir a trama apocalíptica que, como veremos, se articula e integra a tradição antiestatal já presente em Israel desde que, em suas formulações político-teológicas arcanas¹⁹¹, enfrentou o Egito, reconhecido como primeiro construto de Estado forte

¹⁹⁰ No caso das sociedades primitivas, Clastres indicou que a questão demográfica era essencial para a manutenção de sua forma de vida originária. As tribos ameríndias estabeleceram desde tempos imemoriais a prática de auto divisão, a partir da chegada do grupo a um número de indivíduos que dificultasse as relações diretas de organização e controle comunitário do poder. Novas aldeias se formavam sistematicamente. O crescimento populacional implicava, assim, a multiplicação do número de núcleos tribais. A questão de como criar formas de organização política não estatal em sociedades complexas e super povoadas é um desafio contemporâneo ainda sem solução.

¹⁹¹ Trata-se no caso de Israel, como demonstra Assmann, de um longo percurso de realização e conceitualização: "Se insisto em que o projeto do monoteísmo israelita é em sua essência e desde sua origem política – em que com a transferência a Deus dos vínculos políticos, supôs uma libertação do poder

(Assmann, 2011, p. 51). Estado imperial que se pretendeu representação de Deus na terra, criando os termos a partir dos quais todas as formas imperiais posteriores criaram seu ordenamento teológico e político¹⁹². Vejamos.

A ciência política moderna concebeu as origens de seus conceitos, essencialmente, em termos de heranças greco-romanas e cristãs. Jan Assmann ampliou o espectro da reflexão ao incluir referências históricas anteriores, retomando não apenas as concepções que tiveram início no Egito, mas também destacando a relevância da memória e das formulações políticas do judaísmo primitivo para a constituição do pensamento político ocidental. Ele afirmou que, "no Egito, é possível presenciar o surgimento" das formas de organização que, com o desenrolar da história, foram tomadas como simplesmente dadas, quando são "precisamente esses processos de surgimento" que interessam ao egiptólogo¹⁹³. Para nossa reflexão neste capítulo, o livro de Assmann, *Poder e Salvação: Teologia e Política no antigo Egito, Israel e Europa*, será a referência de base.

Assman propõe colocar em nova perspectiva a tese mestra de Carl Schmitt de que "todos os conceitos centrais da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados" (Schmitt, 2009, p. 37)¹⁹⁴, bem como as consequências daí derivadas que informam a "teologia política da inimidade" schmittiana (Assmann, 2015, p. 25) e sua defesa das formas ditatoriais do Estado para a garantia da ordem. A importância da formulação de Schmitt para o pensamento autoritário do Ocidente dificilmente

estatal que se percebia como opressor (o egípcio) –, não pretendo dar a entender que com este primeiro passo (...) já estivera pronta toda a sua elaboração conceitual." (Assmann, 2011, p. 57) Passos importantes foram dados pela escola deuteronomista entre Josias e Esdras, entre outros.

¹⁹² Aqui me refiro à primazia histórica estatal do Império Egípcio, tal como demonstrado por Jan Assmann. Evidentemente, esse é um debate ainda em aberto entre os estudiosos, com referências cada vez mais consistentes às formações estatais anteriores, especialmente entre os caldeus.

¹⁹³ Em um comentário ao importante livro de Bruno Karsenti, *Moïse et de peuple. La vérité historique Freud*, (ao qual, infelizmente, só tive acesso quando esta tese já estava praticamente finalizada e, portanto, não pude – como seria adequado – tomar em conta sua reflexão), Michèle Cohen-Halimi pergunta, nesse mesmo sentido, a partir da formulação de Karsenti: "Por que a reflexão política ocidental sobre a instituição do povo mobiliza quase exclusivamente os paradigmas grego e cristão, quando, perpassado por eles, o paradigma teocrático judaico tem tanto a nos ensinar sobre a transmissão da lei?" (Cohen-Halimi 2014/2 (nº.82), pp 273-287).

¹⁹⁴ São bem conhecidas as "analogias" que propõe como origem dos "conceitos sociológicos", com a assimilação entre Deus Onipotente e legislador todo poderoso; estado de exceção e milagres, etc. Como afirma: "São os filósofos políticos católicos da contrarrevolução, Bonald, De Maistre e Donoso Cortés, que de maneira mais interessante, souberam utilizar politicamente estas analogias" (Schmitt, 2015, p. 39).

poderia ser superestimada. Como afirmou José Luiz Villacañas no posfácio da edição espanhola da *Teologia Política*, "talvez se possa fazer a história do século XX em torno ao conjunto de temas tratados neste livro (...), que é um documento central da vida intelectual da sociedade europeia" (Villacañas, 2009, p. 135)¹⁹⁵. O que nos interessa aqui é reconhecer os nexos entre essa formulação e as definições normativas fabricadas no início da Era Comum pelos Pais da Igreja, que mobilizaram o arsenal antiapocalíptico como base de justificação e legitimação de práticas imperiais violentas.

Para Schmitt, todo poder terreno, toda a soberania, emana, em última instância, de Deus – referindo-se, na tradição romano-cristã, ao Deus Onipotente (Schmitt, 2009, p. 37). Qualquer separação que a modernidade tenha procurado estabelecer em termos de autonomia política humana, com a intencional ruptura entre autoridade espiritual e terrenal, resultou ilegítima. Se "não há autoridade senão sob o poder de Deus", é uma 'maldade inaceitável' negar sua existência" (Assmann, 2011, p. 24). Isto posto, a "secularização" será, sempre, nesses termos, um processo incompleto. Ou seja, dentro desse ordenamento, jamais se conclui o trânsito definitivo da ordem social ou política para fora da esfera de poder que se define com base no conceito de um Deus dominador e interventor. Um Deus que, afirmam os autores pós-teístas, foi, no início da Era Comum, "sequestrado por parte do poder" (Arias *apud* Scquizzato, 2022) e, assim, serviu aos interesses de domínio imperial.

Mas, Assmann demonstrou, a "teologização da inimidade", ou seja, a definição dos inimigos do poder (seja ele exercido pelo rei, pelo imperador ou pelo faraó) como inimigos de Deus, não foi uma criação das religiões secundárias, do monoteísmo ao qual Schmitt se filiava. Em todas as grandes civilizações "pagãs" da antiguidade – começando pelo Egito –, essa foi a base para justificar a aniquilação dos inimigos. Daí Assmann extrair a importante evidência de que, muito antes de serem "secularizados", os conceitos políticos haviam sido "teologizados", ou seja:

¹⁹⁵ Compreender a dimensão teológica e escatológica da formulação de Schmitt é importante ainda que, com a ascensão do neoliberalismo a relevância que Schmitt atribui à política e ao Estado tenha sido questionada por diferentes escolas. Segundo Wendy Brown, "embora os ordoliberais fossem mais próximos a Carl Schmitt, procurando construir um Estado forte necessário para a estabilidade da ordem econômica" (Brown, 2019:75), em conjunto, as diferentes correntes neoliberais atuaram para o "destronamento da política". Assim, "Christian Joerges afirma: Schmitt procurou 'estabelecer prioridade da política sobre a economia sem consideração pela lei, enquanto os ordoliberais quiseram preservar um quadro legal estável para a economia que a política teria que respeitar" (Joerges, 2017, p. 199 *apud* Brown, 2019, p. 100). Já Friedrich Hayek, outro importante teórico neoliberal, "concorda com Schmitt que a soberania seja um conceito teológico mas, ao contrário de Schmitt, considera a soberania falsa e perigosos *porque* teológica (...). A soberania identificada com o povo e depositada no estado democrático terá como objetivo tornar a si mesma verdadeira. (...) O liberalismo, diz ele, está preocupado em 'limitar os poderes coercitivos de todo governo'" (Brown, 2019, p. 88).

A partir do Egito, atalia extrema onde submergem os abismos dos tempos, podemos observar com maior nitidez do que nos horizontes da memória ocidental, que os processos de secularização de que surgiu o mundo moderno tem também o sentido inverso, e antes deles houveram processos de teologização e sacralização: o que na Idade Moderna se fez descer dos céus à terra, em tempos anteriores se havia extrapolado da terra ao céu. (Assmann, 2015, p. 8)

De forma semelhante, a teologia da inimizade "não constitui uma teologia que distingue entre amigo e inimigo [como pretendia Schmitt], mas sim *uma política que, para legitimar seu poder, recorre aos deuses* (grifos meus)" (Assmann, 2011, p. 85). O monoteísmo adotou das religiões primárias essa formulação, que intensificou e complexificou ao longo de toda a história Ocidental. A longevidade desse modelo e sua funcionalidade para a dominação estatal e imperial deve ser objeto de atenção. A formulação de Schmitt, como se sabe, foi apresentada em uma publicação de 1922, como parte da reação conservadora ao crescimento dos "estados ateus", especialmente após a Revolução Russa de 1917. Mas, ainda mais diretamente, fazia frente ao que compreendeu como o crescimento desenfreado do "anarquismo ateu". Diante daquele quadro, Donoso Cortés, o teólogo de referência de Schmitt, "estava convencido de que havia chegado o momento da luta suprema: *frente ao mal radical só cabe a ditadura* (...) (grifos meus). Momento que se configura como de resolução dos antagonismos entre autoridade e anarquia" (Schmitt, 2009, p. 57.). A formulação de Schmitt serviu, no curto prazo, para fortalecer as bases teológicas e conceituais de sustentação do nazismo na Alemanha. Na Modernidade, a *Reichstheologie*, adotada pelo Terceiro Reich, foi sem dúvida o ponto extremo da afinidade entre uma vertente do cristianismo e a lógica autoritária estatal.

As contestações – intensas e diversas – a essa formulação teológica, questionaram, mas não puderam impedir sua assimilação, o que evidencia o imenso perigo do que Assmann identifica como "teologia política do poder". Eric Peterson foi reconhecidamente o principal teólogo cristão – ainda no contexto da Segunda Guerra – a contestar a legitimidade em termos cristãos tanto da teologia política da inimizade de Schmitt, quanto da forma nazista que esta assumiu. Ele demonstrou como, no Ocidente, foi Eusébio de Cesaréia, considerado o mais importante "publicista político do Império" (Peterson, 1999, p. 82), quem primeiro associou a suprema paz, a chamada "paz escatológica", à *Pax Romana*, dando o passo decisivo para a "cristianização" de uma fórmula originariamente pagã. Segundo sua elaboração – até então rejeitada pelos autores cristãos –, os inimigos do imperador (ou do rei) passaram a ser inerentemente identificados como inimigos de Deus: "na terra há *um* rei e a este

corresponde *um* Deus, o *único* rei do céu e o *único* Nomos e Logos real" (*apud* Peterson, 1999, p. 82). A guerra aos inimigos do rei do Estado cristão, com seu aniquilamento, passou a ser considerada justa e justificável, na medida em que se tratava, simultaneamente, da guerra aos inimigos de Deus, isto é, do "combate aos demônios". Eusébio de Cesareia foi, como indicou Peterson, fonte de inspiração para Carl Schmitt.

Dar o mais "duro golpe" a essa formulação, demonstrando a impossibilidade de sustentação da monarquia com base na fé em um Deus trinitário, o único Deus dos cristãos, foi uma contribuição fundamental de Eric Peterson. Schmitt se viu denunciado como seguidor de impérios pagãos e propagador de heréticas doutrinas cesaropapistas. Ao contestar o uso político da teologia cristã para sustentar o Estado em sua forma nazista, Peterson evidenciou a impossibilidade teológica do emprego dessa fórmula para a legitimação de qualquer outro poder político temporal. A rigor, o elemento distintivo da doutrina cristã, de Deus como trindade, impediria sua forma histórica, encarnada. Essa só ocorreria como simulacro ou idolatria. Nenhum rei humano pode assumir ou representar de maneira autêntica – nos termos da doutrina canônica cristã – a forma trinitária ou o poder de um Deus trino. Segundo essa compreensão, o dito de Jesus "Dai a César o que é de César" (Mc 12,17; Mt 22,21; Lc 20,25), se referia à distinção e demarcação abissal entre seu Reino (assim chamado, segundo Catherine Keller, como uma espécie "zombaria" de Jesus aos reinos da terra) e o Império dos romanos. A formulação de Peterson, evidentemente, não determinou o fim dessa longa história de controvérsias, mas marcou um importante ponto de inflexão.

Nos contemporâneos discursos e retóricas do ódio e na teologia da guerra santa ou da batalha espiritual, formulações de fomento e sustentação da extrema direita, vemos serem atualizadas versões retomadas – cópia da cópia da cópia¹⁹⁶ – dessa estratégia multimilenar. E a lógica da definição de quem ocupa o lugar de "inimigo" é menos importante para tal concepção que o mecanismo que ela legitima: exclusão violenta, retórica do ódio e o uso da religião para justificar atrocidades. Como indica Wendy Brown, seja por "complemento, hibridismo, ressonância, convergência ou exploração mútua", a aproximação entre a extrema direita e os discursos religiosos fundamentalistas cristãos têm tido eficácia crescente :

¹⁹⁶ Efetivamente, que Steve Bannon ou Olavo de Carvalho sejam os grotescos "teóricos" do modelo atual não deixa de ser uma ofensa inaceitável a Carl Schmitt.

A campanha de Trump, e particularmente Steven Bannon, compreendeu desde cedo a importância do voto evangélico branco. (...) Hoje, apenas 17% dos americanos são evangélicos brancos, mas esta população constituiu metade da base de Trump. Tim Alberta escreve: "os evangélicos não acreditam que Trump seja um deles como os ex-presidentes Carter e Bush filho, mas nunca um presidente os atendeu tão diretamente." (Tim Alberta *apud* Brown 2019, p. 116)

Retomando outra dimensão fundante da lógica desenvolvida por Eusébio de Cesareia – que ela evidentemente não aciona como tal –, ainda segundo Brown: "o nacionalismo cristão contemporâneo tem esse contratualismo em seu cerne: sua visão é a de que Deus pode usar qualquer pessoa desde que esteja promovendo os ideais ou os valores do nacionalismo cristão. (...) A crença de que Deus escolheu explicitamente Donald Trump como instrumento para criar um mundo mais cristão – ou o Fim dos Dias – é comum entre os evangélicos brancos" (Brown, 2012, p. 118). Vemos a reedição da lógica de uso por Deus do Imperador Romano para a cristianização do mundo, tese formulada inicialmente por Eusébio de Cesareia e referendada por diversos polemistas cristãos.

Por isto é fundamental, como indica Assmann (escrevendo em um contexto ainda não tão degradado quanto o nosso), traçar o mapa da "politologia implícita", aquela que sustenta as "estruturas profundas" (Assmann, 2011, p. 113) dos discursos que engendram práticas de ódio e aniquilação do inimigo como fórmula básica de justificação do poder.

Trata-se então de revisitar um percurso que, desde a antiguidade "pagã", foi cheio de versões e contraversões, de torções à direita e à esquerda, mantendo um vocabulário comum, utilizando os mesmos nomes para dizer coisas diversas e, por vezes, antagônicas. Disputa e guerra também pelos nomes, conceitos e termos da equação. Assmann indicou como o filósofo judeu Mainônides, no século XI, para explicar a assimilação de conceitos pagãos pelos judeus, construiu a teoria da "nemotecnia do esquecimento", justificada pela ideia de que Deus tem intrincadas "artimanhas" para expressar sua verdade. Uma "olvidotécnica" seria impossível, "porque os signos sempre representam e nunca se 'ausentificam'. Mas, se não é possível induzir o esquecimento apagando a memória, o que se pode fazer é sobre-escrever: *sobre-escritura* que Maimônides concebeu como *inversão normativa* (grifos meus)." (Assmann, 2015, p. 307). Assim ocorreu com a teologia da inimizade e do poder: formulada pelos "pagãos", ela foi sobre-escrita pelos teólogos do Império. Começando por Eusébio de Cesareia, em um longo e ainda inacabado percurso. Para sua versão moderna, como indicou Assmann, surpreendentemente Schmitt não foi o

formulador original do conceito, embora seja dele a referência paradigmática, amplamente empregada pelas forças autoritárias. Por espantoso que possa ser, o jurista alemão encontrou o conceito na elaboração do anarquista russo Mikhail Bakunin. O jogo de espelhos, de versões e inversões e da torção da esquerda-para-direita não poderia ser mais expressivo:

[Após seu uso por Baruch Espinoza], no contexto radical da Ilustração, o conceito de "teologia política" passou a constituir uma blasfêmia. Qualificar uma teologia de "política" equivalia a desmascará-la como ferramenta repressora de instrumentalização política. Quando Deus e os governantes uniram forças para reprimir os homens, se fez ouvir a consigna dos libertários: *ni dieu, ni maître* (nem deus, nem patrão). E, neste ponto, Carl Schmitt encontrou no teórico anarquista Mikhail Bakunin o conceito de teologia política e *o converteu em algo positivo*; de instrumento de denúncia, ele o transformou em instrumento normativo de luta: sem Deus não há poder e sem poder não há sistema (grifos meus). (Assmann, 2015, p. 17)

Para Schmitt, o confronto básico, o "inimigo existencial" dos conservadores, aqueles que ameaçavam as bases de sustentação da ordem frente ao que seria o caos, são os que formulam a denúncia do Estado como máquina repressiva. Por isto, os anarquistas, mais do que o "socialismo marxista", representaram para ele a ameaça existencial que deveria ser enfrentada definitivamente, se preciso com ditadura e aniquilamento. E aqui vamos fechando o círculo dos conceitos da ordem autoritária. Como afirmou Schmitt, os anarquistas não questionavam ou disputavam – como os marxistas – o controle e a direção do Estado. Eles questionavam as bases teológicas de sustentação de toda a autoridade que tinha no Estado sua forma paradigmática. Em linguagem apocalíptica, os anarquistas denunciavam os pilares religiosos do poder secular, que sustentavam a ordem da opressão.

Eis como Schmitt apresentou sua disputa em relação a eles:

todas as doutrinas anarquistas, desde Babeuf até Bakunin, Kropotkin e Otto Gross, giram em torno do axioma: "Le peuple est bon et le magistrat corruptible" (o povo é bom e o magistrado, corruptível). (...) O socialismo marxista vê o problema da natureza do homem como secundário e supérfluo, porque crê que para transformar o homem basta mudar as condições sociais e econômicas. Ao contrário, *para um anarquista conscientemente ateu, o homem é decididamente bom e o mal é sempre derivado da teologia* (grifos meus). (...) Por isto Donoso Cortés se opõe a Proudhon, cujo anarquismo anti-teológico parte sempre deste axioma, ao passo que o filósofo católico toma o *dogma do pecado original* como ponto de partida. (Schmitt, 2009, p. 51)

Assim, como indicou Assmann, estamos uma vez mais diante do intrincado jogo de teologização-secularização-teologização, que se apresenta, simultaneamente, como drama e como farsa, com um enorme poder de convencimento e mobilização de afetos

que são, a um só tempo, políticos e religiosos. Não é possível, portanto, mesmo nos ambientes laicos, delimitar claras fronteiras. Conceitos políticos teologizados serviram ao poder dominante como justificativa para a ordem repressiva do Estado. Mas o movimento inverso também ocorreu. Por vezes, conceitos teológicos cuja origem se perdeu na memória social foram usados como base de sustentação para formas opressivas de poder: foram sobre-escritos em sua secularização. Assim, a concepção de "pecado original" (mencionada na citação acima por Donoso Cortés/Carl Schmitt), tanto quanto as formulações de Eusébio sobre "monarquia divina", construtos indispensáveis para a cristianização do Império, foram re-escritos e re-inscritos na moderna teoria do Estado. Todos conceitos teológicos formulados no início da Era Comum, na grande transição do movimento apocalíptico de Jesus para o cristianismo de sustentação do Império Romano. No limite, ou no fundo, foi a antropologia negativa, uma suposta natureza humana irremediavelmente pecaminosa que – como também indicou Pierre Clastres, justificou religiosamente a condenação a ter que "tirar da terra sustento com suor do rosto" –, aquela que definiu o eixo axiomático da ordem ocidental e justificou a máquina de dominação do Estado. Por isto, a formulação anarquista vinculava necessariamente a negação dessa "teologia" – que reconhecia como a base críptica, a "estrutura profunda" de sustentação – com a contestação da forma Estado. Tratava-se aqui, como na formulação que Assmann identificou no primeiro Israel, não de uma crítica ao exercício equivocado do poder, mas à estrutura estatal que sustenta o exercício do poder como opressão.

O Apocalipse acompanhou exatamente essa antiga tradição judaica, para disputar a legitimidade do ordenamento de poder do Império Romano e para construir sua cosmovisão libertária. Efetivamente, como ensinou Assmann, "os textos bíblicos críticos com a monarquia supõem a primeira aparição na história humana de uma *oposição sistêmica* que, longe de se limitar a criticar reis concretos que se apartavam da lei, *afetava a instituição estatal em geral* (grifos meus)" (Assmann, 2015, p. 82). "Desta perspectiva, só um pode reinar: Deus ou o rei" (Assmann, 2015, p. 53). Naquele momento, os amigos de Deus enfrentaram o rei. Naquele momento, em nome de Deus, eles denunciaram a opressão do rei e refutaram a sua definição de ordem e de paz. O que seria, efetivamente, uma forma alternativa de anarquismo – certamente um outro anarquismo – mas nunca a base religiosa para a sustentação da ordem estatal. Não serviria como justificativa teológica para a ordem autoritária. Vale, portanto, seguir, ainda que esquematicamente, o fio dessa história e recolher dela elementos que

nos ajudem hoje a questionar as bases dos discursos autoritários que são, ainda, uma re-edição das formulações que levaram os apocalípticos a questionar o Império.

6.4

Estado e família nuclear: paz, guerra e violência

Embora na tradição bíblica o Egito seja tido como paradigma do estado despótico – em relação ao qual Israel se construiu por alteridade e oposição – Jan Assmann demonstrou como, em seus próprios termos, ou seja, em sua formulação mítica e conceitual, o Império egípcio se afirmava como instrumento para a justiça na terra, protegido e guiado por *Maat*, a Deusa da Justiça. Distinto do pensamento político grego, "segundo o qual os conceitos de liberdade e lei correm em paralelo aos de despotismo e arbitrariedade", a preocupação central dos egípcios não era com "o despotismo oriental, mas com a anarquia, que se imaginava como a situação onde os fortes oprimem e machucam os fracos" (Assmann, 2015, p. 36). Nesse contexto, o faraó encarnava a justiça: "suas decisões e seus atos transformavam em realidade o ideal do correto ordenamento". Como religião primária, no Egito não há lugar para a distinção entre ordenamento político e religioso. Da mesma forma, a divindade que o faraó encarna não excede o âmbito terrenal, uma vez que "Deus e o rei são forças 'deste' mundo e representantes da mesma e única ordem, pois *este* mundo é o único que há" (Assmann, 2015, p. 34).

O poder estatal egípcio em "nenhum caso se apresenta com os ares da infalibilidade autocrática que Carl Schmitt exige do Estado soberano: que não deve justificar suas decisões, [mas atuar como se elas simplesmente fossem] tiradas do nada" (Schmitt *apud* Assmann, 2015, p. 37). As práticas do faraó, ao contrário, remetem a um "entramado de responsabilidades" tanto quanto repousam sobre o que Schmitt define como a "ética da persuasão"¹⁹⁷. Assim, a ambivalência intrínseca ao poder estatal exige um critério de distinção entre poder político e repressão física que permita diferenciar

¹⁹⁷ "Também no Egito é absolutamente válida a seguinte afirmação de Carl Schmitt: 'Não há sistema político que aguarde sequer uma geração pela técnica da força. O político não se sustenta sem pensamento, porque sem autoridade não há política e sem ética da persuasão não há autoridade.'" (Schmitt, 2011, p. 23 *apud* Assmann, 2015, p. 38).

o poder legítimo do ilegítimo. No Egito antigo, "a violência política se justifica demonizando a violência apolítica: (...) o poder do forte que oprime, explora e mata o fraco" (Assmann, 2015, p. 39). O faraó é tido como criação de Deus para defender os fracos.

Esse construto, apesar de diferenças importantes em relação ao que se constituiu no Ocidente, guarda com ele dois aspectos comuns que, para nossa reflexão, são relevantes. O primeiro é que se constrói e justifica a partir de uma antropologia negativa: "só haverá Estado se assumirmos que *os homens são incapazes de viver com justiça e paz* sem o apelo a um poder organizado (grifos meus). Resulta que a justiça é impossível sem poder" (Assmann, 2015, p. 44). Se, antes de discutirmos a negatividade dessa antropologia, aceitarmos a necessidade do "poder" como termo para a justiça, a questão que se coloca é a de definir de que poder (e também de que justiça) se trata, sem assumir a versão ocidental hegemônica, do poder como força de coerção e obediência.

Como indicou Pierre Clastres, a etnologia evidencia a existência de um "enorme conjunto de sociedades nas quais os detentores do que alhures se chamaria poder são de fato destituídos de poder; onde o político se determina como campo fora de toda coerção e de toda violência, fora de toda subordinação hierárquica, onde, em uma palavra, não se dá uma relação de comando-obediência" (Clastres, 2017, p. 27). Segundo ele, ao mesmo tempo em que se constata a impossibilidade de formar sociedades sem o exercício do poder político, as distintas formas que este assume, impedem que se aceite como axioma a vinculação intrínseca entre poder-violência-coerção-obediência. A questão que se revela fundamental aqui é, portanto, a da definição e do reconhecimento social do *locus* do poder. A separação do poder político de sua fonte originária de criação e manutenção – que é sempre o povo, o coletivo ou a sociedade – é o que permite e exige nas sociedades com Estado a determinação de um personagem e um lugar transcendentalizados aos quais se atribui poder como algo alheio. Nessa construção, quando o poder não está sob o controle do grupo, ele se afirma como vindo de fora, como transcendente, determinado por uma projeção do divino.

Ao atribuir a um deus o poder de ordenamento político, a sociedade aliena de si a matriz da qual todo poder se origina. E aqui, como o estudo sobre o Egito evidencia, não há uma diferença substantiva entre monoteísmo e politeísmo, entre sociedades de religião primária ou secundária. Tanto em um caso como em outro, ao projetar para

fora de si o poder político de determinação da ordem, a sociedade cria simultaneamente um déspota terreno e um celeste que atuam entre si como em um jogo de espelhos, refletindo e refratando o poder de coerção e domínio. Portanto, o que a forma sociedade-contra-o-Estado impede é, exatamente, essa ruptura entre poder e sociedade. Como afirma Clastres:

Em função do quê a tribo estima que tal homem é digno de ser chefe? No fim das contas, somente em função de suas competências 'técnicas': dons oratórios, habilidade de caçador, capacidade de coordenar atividades guerreiras (...). E, de forma alguma, a sociedade deixa uma superioridade técnica se transformar em autoridade política. O *chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar de poder* – que exerce sua autoridade sobre o chefe. (...) *A sociedade primitiva nunca tolerará que seu chefe se transforme em déspota* (grifos meus). (Clastres, 2017, p. 181)

Assim, o que Assmann – a partir da comparação entre Egito e Israel antigos e em diálogo com Clastres – indica como modelo hebraico de "poder comunitário", que se ordena com base na solidariedade, sem referência a um lugar vertical de autoridade coercitiva, ganha relevância política fundamental. A apocalíptica não cria essa forma – que é muito anterior a ela – mas se organiza com base nesse paradigma e, no contexto do Ocidente, contribuiu para o seu fortalecimento.

Aliado a esse primeiro aspecto, há outro elemento da formulação da antiguidade egípcia que, por seu contraste com o modelo de Israel e sua paradoxal aproximação com o Ocidente, deve ser pensado com cuidado: o afastamento de Deus. O estado faraônico se constrói em direção à busca de aproximação com Deus. Como afirma Assmann (2015, p. 46),

devemos ter claro – e isto é algo que contradiz as ideias arraigadas sobre os contextos arcaicos – o fato de que, na mentalidade egípcia, a aproximação com Deus não se constitui em um aspecto intrínseco da existência (...). Os egípcios não consideravam viver perto de Deus, como se vê na poesia grega.

Por isso, o faraó e a estrutura estatal estavam orientados a buscar e garantir esta comunicação e aproximação: "o Estado supõe a distância de Deus e a compensa; ou, posto em termos ainda mais claros: *se os deuses estivessem presentes, não haveria Estado* (grifos meus)" (Assmann, 2015, p. 47).

É em referência a esse construto que em Israel se constituem as bases para a "teologia política negativa", que, por um lado, será assumida e radicalizada pela apocalíptica, e, por outro, segundo Eric Peterson, em termos distintos mas em direção semelhante, ressoa na imagem trinitária do Deus cristão, impedindo – formalmente ao

menos – uma “teologia política cristã” legítima. Não por acaso, essa imagem trinitária de Deus, assumida com todas as suas consequências políticas pelo movimento de Jesus, evidencia também sua genuína dimensão apocalíptica. Dimensão que se perdeu no *tour de force* que transformou o cristianismo em religião do Império. Mas voltemos ainda a tal tempo tão anterior. Assmann (2015, p. 53) afirma:

se o poder que o Egito considera mal é o poder do forte, *Israel dá um passo decisivo ao entender que também o poder estatal pode ser mal* (grifos meus). No Egito, o poder estatal é a potência que se opõe ao domínio do forte (...). Em Israel, em compensação, "qualquer domínio do homem pelo homem" suscita, por princípio, um receio que se transforma em crítica, rejeição e até em zombaria.¹⁹⁸

Como Assmann indica – em consonância com outros pensadores judaicos – em Israel, mesmo quando instituída, a monarquia nunca se apresentou como mediadora entre o povo e Deus. Ao contrário, como se lê no texto bíblico paradigmático para essa instauração, o Primeiro Livro de Samuel, em 1Sm 8¹⁹⁹, a opção dos israelitas pela assimilação do modelo da realeza, hegemônico em seu entorno, foi tido, por Javé e pelo profeta, como expressão de rejeição à justiça divina. A substituição da organização das tribos, com juízes que assumiam um poder comunitário limitado, por um ordenamento estatal, um reino, foi denunciada pelo profeta como perversa expressão

¹⁹⁸ Aqui Assmann se refere à "parábola do espinheiro", relatada no Livro dos Juízes 9, 7-15, contada por Joatão na conturbada passagem judaica de tribos para a monarquia. Segundo a parábola, quando as árvores quiseram escolher um rei, nenhuma delas (figueira, videira, oliveira) quis assumir esse papel, alegando terem coisas mais interessantes e importantes a fazer. Afinal, na falta de alternativas, as árvores escolheram o espinheiro, por ele ter demonstrado possuir (des)qualificações necessárias para exercer o cargo.

¹⁹⁹ O texto de referência para essa passagem é 1Sm 8: "Quando Samuel envelheceu, constituiu seus filhos por juízes sobre Israel. (...) E seus filhos não andaram pelos caminhos dele, e se inclinaram a ganhos, tomaram suborno e perverteram o juízo. E todos os anciãos de Israel se reuniram e vieram a Samuel, em Ramá, e disseram-lhe: Eis que estás velho, e teus filhos não andam pelos teus caminhos. Constitui-nos pois agora um rei para nos julgar, como em todas as nações, mas isso pareceu mau aos olhos de Samuel, quando disseram: 'Dá-nos um rei para nos julga'. E Samuel rezou ao Eterno. E o Eterno disse a Samuel: 'Ouve a voz do povo em tudo quanto te disserem, pois eles não rejeitam a ti, e, sim, a Mim, para Eu não reinar sobre eles. Conforme tudo o que fizeram desde o dia que os tirei do Egito até este dia, deixando a Mim e servindo a outros deuses, assim também fizeram a ti. Agora, ouve sua voz, porém adverte-os e informa-os acerca dos costumes do rei que reinar sobre eles.' E Samuel falou as palavras do Eterno ao povo que lhe pedia um rei. E disse: 'este será o costume do rei que reinar sobre vocês: ele tomará os vossos filhos e os empregará nos seus carros como seus cavaleiros e para correr adiante dos seus carros. E os porá (...) para lavrar sua lavoura, fazer sua colheita e fazer suas armas de guerra e os apetrechos de seus carros. E suas filhas tomará para perfumistas, cozinheiras e padeiras. E tomará o melhor dos vossos campos, das vossas vinhas e dos vossos olivais, e dará aos seus servos. (...) Mas o povo não quis ouvir a voz de Samuel, e disseram: 'Não, porque haverá sobre nós um rei! E nós seremos como todas as nações, e nosso rei nos julgará, e sairá adiante de nós e fará nossas guerras. (...) E Samuel ouviu todas as palavras do povo e falou aos ouvidos do Eterno. E o Eterno disse a Samuel: 'Dá ouvidos à sua voz e dá-lhes um rei.' E Samuel disse aos filhos de Israel: 'Volte cada um para sua cidade.'" Esse texto teve grande relevância na interpretação de Hobbes, em sentido distinto do que se fez no caso do Apocalipse.

mimética de outros povos. Foi anunciada como perigosa, e não em decorrência de uma possível ambiguidade ou da deterioração ou de um poder justo ou instituído em nome da justiça. Na memória política e religiosa que ficou consagrada no texto bíblico, a monarquia é *inerentemente* negativa, em relação a Javé e ao povo simultaneamente. Na teocracia israelita não pode haver duas fontes de poder, não podem conviver dois senhores: Deus ou rei. E não há entre eles a possibilidade de simbiose, transferência ou representação. A fidelidade ao Senhor impede a obediência ao rei.

A ideia de monarquia divina como modelo para o governo humano, própria dos gregos – e particularmente de Aristóteles –, só entrou no vocabulário político judaico com Filon de Alexandria. Os autores judeus da Palestina não usaram esse termo. Ao contrário, para eles, a solução hebreia implicava que o povo se organizasse sob o reinado de Javé que, por sua vez, não seria apenas monarca de Israel, mas governante do cosmos inteiro (Peterson, 1999, p. 54). O conceito de monarquia divina retornou à cena política ocidental com os apologistas cristãos (Peterson, 1999, p. 61) nos primeiros séculos da Era Comum, no caminho que conduziu à Cristandade. Ali, como já vimos, foram intensificadas pelos séculos seguintes a “cristianização do Império Romano e a romanização do cristianismo”. Segundo Catherine Keller:

Ninguém captou a trágica ironia desta dinâmica melhor do que o filósofo Alfred Whitehead: 'A breve visão do Galileu humilde cintilou fragilmente através das eras. Mas a *idolatria mais profunda, da criação de Deus à imagem dos governantes imperiais* egípcios, persas e romanos, foi mantida (grifos meus). A Igreja deu a Deus o que pertencia exclusivamente a César'". (Whitehead, 1978, p. 342 *apud* Keller, 2021, p. 84)

É enquanto inscrito na longa tradição judaica antiestatal anterior ao cristianismo – que sobrepassa a apocalíptica, mas cria condições políticas e religiosas para sua emergência – que nos interessa ler o Apocalipse de João. Porque é assim que o poder dos reis da terra, sustentado pelas Bestas, associadas ao Dragão e a Satã, revela seus traços mais profundos, mais crípticos e mais consistentes de denúncia da ordem imperial como fonte de opressão e injustiça: como ordenamento que depende e se sustenta com base na guerra e que, a partir dela, se organiza para a privatização e acumulação. João reconhece que o poder imperial distingue amigos-inimigos, tendo como referência os interesses da aliança entre reis, Bestas e Satã. Essa operação é central: a demarcação e sustentação do "inimigo" – daquele que representa perigo e ameaça à ordem – atua para criar e fortalecer os vínculos de identidade da “nação”, os laços de dependência e coesão interna, mas também atua para justificar a aniquilação

e a violência contra o “outro”, bem como o ódio (desprezo ou temor) sistematicamente alimentados para manter a máquina estatal em funcionamento. Esses não são efeitos colaterais, males inevitáveis embora contornáveis. São elementos inerentes, constitutivos, explicados e justificados pela combinação de uma antropologia negativa com uma teologia que, em seus próprios termos, é idolátrica, porque cria um deus à imagem dos governantes imperiais.

É esse nexo, essa trama, o que consolida a (in)justa razão da ordem estatal. E é ela o centro da "revelação" de João. É esse feixe de relações que João, assumindo uma atitude típica do profeta – ou seja, tendo como referência a possibilidade de abertura entre a ordem natural e a sobrenatural – denuncia como sendo contrária simultaneamente a Deus, ao "povo" e à própria terra. A perspectiva cósmica da apocalíptica se vincula à ideia de estar em casa no mundo, que vimos no capítulo quatro. Esse é o sentido religioso de pertencimento a um cosmos "vivo e magnífico".

Tomando a sério essa referência milenar – ainda que escondida na criptosfera do Ocidente – a verdadeira "revolução copernicana", a "conversão heliocêntrica" proposta por Pierre Clastres a partir das sociedades ameríndias permite aproximações pouco ortodoxas, mas definitivamente interessantes. Ao contrário da sociologia clássica, que supunha que o poder político *se explicava pela* diferenciação social (como resultado do conflito e da disputa entre classes ou estamentos), a pergunta pertinente para Clastres é: "não seria o poder político o *que constitui* a diferença absoluta da sociedade (grifos meus)? " (Clastres, 2017, p. 38). Segundo sua concepção, o poder político estatal, baseado na coerção, na violência e na obediência, precede e não sucede à "diferenciação social". Não seria, então, em resistência à diferenciação violenta, que de certa forma anteviam na forma Estado, que os povos indígenas (e os apocalípticos, dizemos nós) deveriam ser melhor compreendidos e, assim, escutados em seus próprios termos? Segundo Clastres (2017, p. 54), os povos que resistiram e resistem ao Estado

presentiram muito cedo que a transcendência do poder encerra para o grupo um risco mortal, que o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade é uma contestação à própria cultura: foi a intuição desta ameaça que determinou a profundidade de sua filosofia política.

Podemos, portanto, ler o Apocalipse, com referência ao "pensamento selvagem que quase nos cega por tanta luz" (Clastres, 2017, p. 188) para ter, assim, uma compreensão mais profunda da teologia política que orienta sua formulação.

Segundo o texto de João, os "reis da terra" – com domínio militar do território, comando político das nações e controle do comércio – não exercem mediação ou representação da monarquia divina, tanto quanto não têm referência à prática da justiça. Seu poder é sustentado por duas Bestas, uma vinda do mar, "semelhante a um leopardo e as patas dela [eram] como de urso e a boca dela como boca de leão"²⁰⁰ (Ap 13,2), que adquire "poder e autoridade" de parte do Dragão, mais tarde identificado como Satã; outra Besta vinda da terra, que

engana os habitantes da terra pelos prodígios que lhes foram dados fazer diante da besta (...) e faz com que todos – os pequenos e os grandes, e os ricos e os mendigos, e os livres e os escravos – lhe deem uma marca na sua mão direita ou na testa deles, para que ninguém possa comprar ou vender a não ser a pessoa que tem o nome da besta ou o número de seu nome. (Ap 13,14-16)

A explicitação das imagens e das características negativas que João atribui a cada uma das bestas – que encarnam elementos identificatórios de distintos impérios contemporâneos ou já superados, sob a forma de uma quimera formada de pedaços de corpos animais – é complexificada pela menção de sua aceitação por parte dos povos da terra, na mais ampla diversidade (pequenos e grandes; ricos e mendigos; livres e escravo). Essa combinação aparentemente paradoxal de denúncia ou revelação, por parte do profeta, quanto aos perigos intrínsecos à realeza, com o desejo expresso pelo "povo" de estar a seu dispor, ou seja, sua adesão desejosa e voluntária ao poder despótico, remete o Apocalipse ao livro de 1 Samuel.

Nos dois casos, aos olhos do profeta, o seguimento e o desejo de subserviência do "povo" aos "reis da terra" significa traição e idolatria. Em ambos, a evidência da violência praticada pela realeza é explícita. No caso do texto de Samuel, o profeta, por ordem de Javé, diz ao povo que, caso escolha ter um rei (quando podem não tê-lo), "ele tomará os vossos filhos e os empregará nos seus carros [de guerra] como seus cavaleiros para correrem adiante dos seus carros [de guerra]". Mas o "povo" responde ao alerta do profeta com o que talvez devesse ser considerado o primeiro discurso da servidão voluntária claramente formulado: "nosso rei nos julgará, e sairá adiante de nós e fará nossas guerras" (1 Sm 8,20). A transmutação mimética estava concluída e as

²⁰⁰ Assmann mostra que o exercício do terror e a provocação do medo nos adversários era parte constitutiva dos deveres e das responsabilidades do Faraó: "na iconografia política egípcia a agressividade de base cosmológica e antropológica da monarquia deu lugar a um imaginário complacente com o uso da força (...) não há rei que tenha podido permitir-se prescindir deste caráter de besta feroz que indefectivelmente se associava à imagem régia. (...) Como encarnação deste poder letal, o rei não só era falcão, leão e animal de presa, como também crocodilo" (Assmann, 2015, p. 107). As imagens do bestiário apocalíptico expressam estas vinculações políticas próprias aos impérios de todos os tempos.

guerras – do rei, para seu poder e enriquecimento – passaram a ser assumidas como pertencentes ao povo que escolheu ser como "as outras nações". O rei se metamorfoseia na nova alma da "nação" e os corpos dos filhos e filhas do povo, escravizados, são a parte que se paga em sacrifício deliberado para ter um rei e ser como os outros povos.

Foi com base nesse enredo que Hobbes, na emergência da Modernidade, formulou a famosa explicação que legitimou o "poder paterno e despótico",

adquirido quando os homens, individualmente ou em grande número e por pluralidade de votos, *por medo da morte ou do cativo*, autorizam todas as ações daquele homem ou assembleia que tem em seu poder suas vidas e sua liberdade (grifos meus). (Hobbes, 2012, p. 161)

Ao analisar como o domínio político do rei passou a ser exercido, Hobbes se deteve no "exame das Escrituras" (Hobbes, 2012, p. 166) e tomou como base de sua argumentação racional e científica (Hobbes, 2012, p. 238), entre outros, o texto de 1 Samuel. Centrou sua atenção não na denúncia do profeta mas na resposta voluntária do povo que, ao expressar o desejo de subordinação, legitimou o direito de arbítrio:

trata-se de um poder absoluto, que pode ser resumido nas últimas palavras 'vós sereis seus servos'²⁰¹. Assim, segundo ele, é em 1Sm 8,19ss que "se encontra confirmado o *direito dos soberanos*, tanto sobre a milícia quanto sobre a judicatura. Nele está contido o *poder mais absoluto* que um homem possa *transferir* a outro (grifos meus). (Hobbes, 2012, p. 167).

Assim, o texto que em 1 Samuel denuncia a idolatria e os erros dos quais os israelitas deveriam se arrepender, ganha em Hobbes uma *sobre-escritura* que modifica seu sentido: uma "inversão normativa", como ensinara Maimônides. 1 Samuel torna-se, nessa versão de sentido invertido e moderno, a justificativa para a criação "de um homem artificial chamado Estado e, também, de cárceres artificiais chamados leis civis que, mediante pactos mútuos, mantém presos os homens" (Hobbes, 2012, p. 171). O Estado apresenta-se modernamente, através dessa operação, como obra humana e não

²⁰¹ Vale notar que o texto de Samuel teve uma longa história de composição. Não se trata, por suposto, da crônica histórica da realeza israelita. O livro não tinha a pretensão de "articular historicamente o passado (...) como ele de fato foi" (Benjamin, 1987, 222-232). Em termos históricos, o início da realeza judaica, com os reinos de David e Salomão, permanece pouco claro. A composição final do livro de Samuel, recolhendo uma parte de história oral e outros trechos costurados com traços que os especialistas identificam como "deuteronomista", ocorreu após 587 antes da Era Comum. Ou seja, sua formulação definitiva aconteceu após o fim da experiência dos estados de Israel e Judá. Trata-se de uma leitura formulada após a derrota da fase estatal de Israel, no contexto do que Jan Assmann identifica como início do período sub-estatal.

mais como criação de Deus, como na antiguidade. Aqui, os homens criam seu Deus e o chamam pelo nome próprio: Leviatã, o grande monstro que, do Gênesis ao Apocalipse, disputa com o Deus dos judeus (de nome impronunciável), o governo da terra e dos homens. Assim, como produto do gênio humano – para a guerra e opressão contra si próprio – emerge, por pacto comum, na encarnação personalizada do Estado, o mito do novo Deus inquestionável. Essa será uma peça essencial da teologia capitalista, consumando a lenda ocidental – tida como artigo de fé – da alienação humana voluntária ao autogoverno.

A formulação de Hobbes foi tomada por Carl Schmitt como fundamento para a elaboração de sua própria teologia política do poder, associada à perspectiva de Donoso Cortés que, como teólogo católico conservador, "nunca perdeu a grandeza consciente de si mesma de ser um sucessor espiritual dos grandes Inquisidores" (Schmitt, 2009, p. 52). Os termos dessa arcaica equação voltaram a ser acionados pelas teologias fundamentalistas da "Batalha Espiritual" e do "Domínio", desde a década de 80 do século XX.

Hobbes escreveu seu famoso "*Leviatã: ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*" em tempos de guerra. Para ele, como se sabe, o Estado, criado como "homem artificial", responde à "forma como os homens almejam conseguir a paz". A máquina de fazer guerra é o meio através do qual desejam garantir "sua própria conservação". A soberania pode ser adquirida pela força ou por instituição, mas

o que fica evidente é que em ambos os casos (*os homens*) *o fazem por medo*, e isto deve ser observado por aqueles que consideram nulos os pactos obtidos por temor à morte e à violência (grifos meus). Se isto fosse verdade, ninguém poderia, em nenhuma forma de Estado, ser obrigado à obediência. (Hobbes, 2012, p. 161)

A máquina de fazer guerra, que é o Estado, é o único meio para a paz porque, em sua ausência, dada a natureza intrinsecamente pecaminosa dos seres humanos, existiria apenas "a interminável guerra de cada homem contra seu vizinho e cada coisa [seria] de quem a apanhasse e a conservasse pela força" (Hobbes, 2012, p. 199). Essa presumida natureza perversa, própria da antropologia negativa canonizada pela doutrina do pecado original – e o medo de autodestruição dela decorrente – justifica que, em um momento de lucidez, os homens estabeleçam entre si um pacto de sobrevivência, cuja garantia se dá pela criação do Leviatã. O medo e a força do mais forte serão então, nessa construção mítica, a fonte legitimadora das estruturas de coerção e obediência. O elemento final de legitimidade é a identificação dessa forma

de Estado ao reinado que, segundo "as Escrituras", os hebreus escolheram para si com permissão divina. O elo bíblico com a "palavra de Deus" era, no século XVII, ainda essencial para amarrar o pacto estatal, tanto quanto permaneceu sendo para Carl Schmitt. No entanto, nos termos construídos durante a Modernidade – no contexto das guerras religiosas na Europa – a "palavra de Deus" (que estava sendo disputada entre cristãos) não seria mais o ponto de partida do pacto, mas sua garantia final.

Nesse mitologema, o que motiva a criação do Leviatã é o medo "da morte ou do cativo". Ou, nas palavras de Latour, "medo de que as pessoas cortem os pescoços umas das outras". Por isso, em Hobbes, a sequência dos elementos da fábula (ou os termos da equação) de criação do Estado é distinta do que se viu nas ordens imperiais da antiguidade. Ali, como vimos, o faraó era tido como uma criação de Deus, como intermediário da justiça, à qual ele próprio estava subordinado. A sociedade se constituía por seu intermédio. Na Modernidade, a "origem da justiça é a celebração do pacto" que fazem entre si os homens, o qual, no entanto, "é impossível enquanto os homens se encontrarem em condição natural de guerra". O êxito do pacto (que, em seus termos, institui a justiça própria a essa ordem) supõe, nesta como em qualquer sociedade que deseje o Estado, que o poder de coerção seja rigorosamente separado da sociedade. "Para que as palavras justo e injusto possam ter significado, é preciso haver alguma espécie de poder coercitivo que obrigue igualmente todos os homens a cumprirem seus pactos, e esse poder deve *infundir temor* de alguma *pena superior* (grifos meus)." (Hobbes, 2012, p. 118). Daí, a constituição do Estado e, como sempre, sua associação com figuras do bestiário, como demonstrou Assmann²⁰², em relação ao Império Egípcio e como seguiu sendo implementado. Ao ser instituído, o Leviatã se assemelha ao Deus imortal e passa a ser o garantidor dos pactos entre os homens. Na fórmula clássica: "a multidão assim unida em uma só pessoa passa a chamar-se Estado. Essa é a geração do grande Leviatã, ou, antes (para usarmos termos mais relevantes), daquele deus mortal a quem devemos, abaixo do deus imortal, nossa paz e defesa." (Hobbes, 2012, p. 140). Finalmente, por essas associações entre medos, pactos, coerções e transcendentalizações, a partir da instituição do Leviatã, seus inimigos, isto é, os inimigos do Estado, serão também considerados "inimigos de Deus". A fórmula apocalíptica invertida.

Escrito em 1651, o *Leviatã* tinha como referência mais de um século do encontro do mundo Ocidental com um "novo mundo". Os termos apocalípticos com os quais

²⁰² Ver nota 29.

esse encontro foi lido – desde as primeiras cartas de Cristóvão Colombo²⁰³ – mereceriam uma atenção especial à qual, infelizmente, não podemos fazer jus aqui. Mas, para o debate desta seção importa ter em conta, como Pierre Clastres evidenciou, que o encontro dos europeus com um "outro mundo" reforçou e não questionou o discurso que tornava indubitável a necessidade do Estado como ordenador violento da paz. Assim,

o encontro entre o Ocidente e os selvagens serviu para repetir sobre eles um mesmo discurso, [exemplificado no] que diziam os primeiros descobridores do Brasil a respeito dos Tupinambá: “gentes sem fé, sem lei, sem rei”. Seus chefes não possuíam com efeito nenhum “poder”. O que haveria de mais estranho, para pessoas saídas de sociedades onde a autoridade culmina nas monarquias absolutas da França, de Portugal ou da Espanha? Tratava-se de *bárbaros que não viviam em uma sociedade policiada* (grifos meus). (Clastres, 2017, p. 30)

Efetivamente, a evidência empírica de que as sociedades ditas primitivas, ao contrário de violentas, eram "não policiadas", em nada alterou a visão hegemônica no "campo ideológico do Ocidente" (Clastres, 2017, p. 30). Ao contrário disso, Hobbes escreveu: "onde não há Estado, *como já mostramos*, há uma *guerra interminável de cada homem contra seu vizinho* e cada coisa é de quem a apanha pela força (grifos meus) (Hobbes, 2012, p. 199). A argumentação de que o "medo da morte ou do cativeiro" havia levado os homens a escolherem se submeter ao Leviatã, tanto quanto a interpretação dos livros bíblicos para – em termos modernos, sobre-escrever e reforçar argumentos arcaicos – foi de uma violência implacável contra qualquer contestação a essa "verdade de fé". Nos termos de Hobbes, um Estado sem "poder soberano não passa de palavras sem sentido" e "ninguém exceto o soberano, em um Estado cristão, pode saber qual é e qual não é a palavra de Deus" (Hobbes, 2012, p. 372). O poder soberano é o que se exerce pela força do arbítrio, do domínio, da coerção. Os que "acreditarem haver um Deus que governa o mundo (...) são súditos de Deus; *todos os demais são considerados seus inimigos* (grifos meus)" (Hobbes, 2012, p. 283).

No Apocalipse, ao contrário do que indicou Hobbes – e, podemos dizer, muito mais próximo ao que as sociedades-contra-o-Estado sempre já anteviam – os reis da

²⁰³ Ao analisar, no final do século XX, o modelo de apropriação do Apocalipse pelo governo Reagan e pela direita americana, Howard-Brook e Antony Gwyther indicam que: "para os intérpretes bíblicos, o papel dos Estados Unidos sempre foi muito ambíguo. A associação entre o chamado Novo Mundo e o Apocalipse começou com Colombo, que julgou ter descoberto a Nova Jerusalém: 'Do céu novo e da nova terra que o Senhor fez, como escreve São João no Apocalipse...Ele me fez mensageiro deles e me mostrou aonde ir'. Na mente dos primeiros intérpretes do Novo Mundo, a América apresentou-se muitas vezes em metáforas que misturam o Jardim do Éden, a Terra Prometida e a cidade na colina do fim dos tempos" (Howard-Brook e Antony Gwyther, 2003, p. 31). Ver também Keller, 2005.

terra, por sua ganância ilimitada, sustentados pelas Bestas e pelo Dragão, levaram a terra à quase exaustão. A disputa a essa ordem terrestre começou, no entanto, com uma batalha cósmica: "João vê algo virtualmente sem precedentes – uma guerra nos céus – Miguel e seus anjos lutando contra o Dragão" (Pagels, 2013, p. 22). Essa é, como indica Marta Himmelfarb, a única referência explícita à guerra nos céus presente no Novo Testamento:

E deu-se uma guerra no céu. Miguel e os anjos dele [vieram] para guerrear com o dragão. E o dragão guerreou com os anjos dele [também]; e [o dragão] não teve força nem se encontrou para ele lugar no céu. E foi lançado o dragão, o grande, a serpente, o antigo, o chamado diabo e Satanás, o que ludibria o mundo inteiro: foi lançado para a terra e os anjos dele foram lançados com ele. (Ap 12, 7-9)

A partir desse início – quando, como chama atenção Catherine Keller, João empregou uma sequência, também pouco comum no Novo Testamento, de nomes para designar o "maléfico" (dragão, serpente, diabo, Satanás) –, a guerra do céu se espalhou na terra e no mar. João escutou a alegria celeste e o desespero na terra:

Já aconteceu a salvação e o poder/E o reino de nosso Deus/E a autoridade do Cristo d'Ele/ Porque foi lançado o acusador de nossos irmãos/(...) Venceram-no devido ao sangue do Cordeiro/ (...) Por isso regozijai-vos, céus!/E aqueles que nele habitam!/ Ai da terra e do mar,/Porque desceu o diabo até vós/Com grande raiva,/ Sabendo que tem pouco tempo. (Ap 12, 10-12)

A batalha na terra envolveu seres celestes, marinhos e terrestres, até o momento final do épico apocalíptico. No capítulo 19, quando se prepara o encerramento dessa longa narrativa, o combate passa a ser conduzido pelo que, na tradição, foi identificado como "Jesus, o divino guerreiro". Ele tem a forma do Cordeiro e guerreia com uma espada de dois gumes, que é sua língua. Vale a pena ler todo o capítulo 19, mas destaco aqui:

E vi o céu aberto: e eis um cavalo branco! E sentado nele o que é chamado fiel e verdadeiro; [ele que] julga com justiça e guerreia. (...) e está vestido com uma veste embebida em sangue. E chama-se o nome dele o Verbo de Deus. (...) E da boca dele sai uma espada afiada para com ela ferir as nações. (...) E vi a besta e os reis da terra e os seus exércitos. (...) E a besta foi capturada, e com ela o falso profeta (...). Vivos, foram lançados os dois para o lago de fogo ardendo com enxofre. E os restantes foram mortos com a espada do que está montado no cavalo – a espada que lhe saíra da boca. (Ap 19, 11-20)

João retoma, contextualiza e amplia uma concepção formulada por Isaías, muitos séculos antes²⁰⁴, em que podemos ler: "Naquele dia, Deus trará a sua grande e forte espada contra o dragão, a serpente fugitiva; contra o dragão, a serpente retorcida. E ele matará o dragão. Naquele dia: Uma vinha bela; e um desejo de começar [A cantar] sobre ela" (Is 27,1-2).

Tais são passagens essenciais para nossa reflexão. São textos marcados pela complexidade apocalíptica e pelo que Catherine Keller chamou do discurso de "duplo sentido" – que, segundo sua avaliação, marca o livro com uma espécie de "esquizoapocalipse". São textos cuja interpretação foi alvo de hiperintensas disputas ao longo dos séculos, mobilizando hermenêuticas libertárias e conservadoras. Serviram para justificar as guerras imperiais, sustentaram os termos da lógica amigo-inimigo formulada de maneira clara por Eusébio de Cesárea e, especialmente, como indicou Elaine Pagels, deram a gramática para a satanização do "inimigo" e para a justificativa de sua "aniquilação". Esses textos devem ser analisados em profundidade, especialmente nos tempos do Antropoceno, quando os discursos fundamentalistas de extrema direita acionam os mesmos termos arcaicos, atualizam hermenêuticas reacionárias, mobilizam com violência simplificadora o que no Apocalipse é complexa e profunda abertura.

João organiza os elementos quiméricos do Apocalipse em um discurso anti-romano, anti-imperial, visando inspirar as comunidades do movimento de Jesus a não se deixarem seduzir pelo poder que se organiza como Estado de guerra e espoliação. No momento de sua formulação, a identidade messiânica e crística de Jesus estava em fabricação e era objeto de intensas disputas intra-judaicas. No entanto, sua morte violenta pelo Império Romano era ponto não ignorado ou contestado²⁰⁵. Portanto, as

²⁰⁴ Como indicou, por exemplo, Elaine Pagels: "Um leitor familiarizado com as Escrituras Hebraicas veria que João vai evocando imagens para interpretar os conflitos de seu próprio tempo, da mesma forma que os profetas Isaías e Jeremias interpretaram a Guerra da Babilônia aproximadamente seis séculos antes. Esses profetas elaboraram seu texto a partir de uma das mais antigas histórias bíblicas, que podem ser associadas à antiga Babilônia, onde os sacerdotes utilizavam tábuas cuneiformes para registrar textos sagrados mais de 2.500 anos antes." (Pagels, 2013, p. 24)

²⁰⁵ Durante o Império Romano, os líderes da comunidade judaica que controlavam o Segundo Templo de Jerusalém tinham um acordo de vassalagem que lhes garantia uma base importante de direitos civis e religiosos. Os crimes religiosos cometidos por judeus podiam ser punidos com a morte, por determinação do Sinédrio. Essa, no entanto, deveria acontecer por apedrejamento. Casos assim foram relatados nos Evangelhos e tanto Jesus quanto Paulo "escaparam" da morte em diferentes ocasiões. A

posteriores assimilações pró-imperiais do Apocalipse, que retiraram seu sentido contestatário da ordem, corresponderam a uma incrivelmente bem-sucedida estratégia de torção da esquerda-para-a-direita. Uma sobre-escritura que inverteu o sentido inerente ao relato. Como vimos já desde o primeiro capítulo, essa se transformou em uma técnica exitosa e, como técnica, pode ser aprendida e reproduzida em incontáveis contextos ao longo da história do Ocidente. E ainda hoje – quando a "retórica do ódio", o "discurso do ódio", a "guerra cultural" ganham dimensões planetárias, com crescente número de condensações locais – é a partir dessa operação de torção político-religiosa da linguagem apocalíptica que as formulações fundamentalistas mais agressivas são conectadas. A torção do texto de João deu a régua e o compasso, a métrica e a gramática para as elaborações de direita anti-libertárias: de Eusébio da Cesareia a Carl Schmitt e à *Reischethologie*, dele ao delirante trumpocalipse de nossos dias e a seus parceiros no Brasil, na Polônia, na Hungria, na Itália etc.

Mas retomemos ainda os textos bíblicos citados acima, identificando elementos importantes para os debates contemporâneos. Um primeiro aspecto a ter em conta é a transferência do conflito do céu à terra. A imanentização do combate passa a atravessar as relações de poder terrestres, redefinindo para os tempos de João, durante o Império Romano, as lógicas de associação e aliança. João, em diversas partes de seu texto, como também acontece com Jesus nos Evangelhos, afirma que "quem tiver ouvidos, ouça!", como um alerta da epistemologia apocalíptica: é preciso ampliar o olhar e a audição. É preciso um conhecimento feito de sentidos empíricos, associado à capacidade de leitura cósmica não apenas de cada cena, mas do sistema que subjaz ao longo da trajetória. Ou seja, um sentido e um propósito com os quais as peças sejam ordenadas e as cenas montadas. Diferentemente do que era o discurso do Império, os reis no mito apocalíptico não defendem os povos nem a terra, são antes seus inimigos. Há uma lógica sistêmica na leitura de mundo de João. Por isso o conflito tem uma dimensão globalizante. O "código besta-dragão", inscrito na lógica imperial, evidencia a universalização do domínio desejado por Roma, revela a dimensão multinacional de um poder que abrange as nações conhecidas, atravessa a terra, o céu e o mar²⁰⁶. E o

morte na cruz, como aconteceu com Jesus, era resultado de crimes contra o estado romano. Só o império podia julgar e condenar à morte na cruz. Ver, entre outros, Pagels, 1996.

²⁰⁶ Como Eric Peterson indicou, a dominação romana sobre o conjunto das nações conhecidas em seu tempo foi interpretada por Eusébio de Cesaréia como resultado da ação do "Deus que está acima de todos". "[Segundo Eusébio], "como as nações haviam perdido seus soberanos particulares, os Apóstolos puderam cumprir sem temor e com plena confiança sua missão. O *Deus que está acima de todos* preparou o caminho e reduziu ao silêncio as explosões de ira dos supersticiosos da pólis. (...) Foi uma obra de Deus *que está acima de todos* haver subjugado os inimigos de seu Logos pelo temor de um poder mais alto

ilimitado dessa ganância – desse desejo insaciável – pode ser identificado por João, ao olhar simultaneamente o céu e a terra a partir da margem do Império, na ilha de Patmos.

Na descida do conflito do céu para a terra, "nós internalizamos este tipo de poder, nós o desejamos, nos tornamos parte dele" (Keller, 2021, p. 83). Catherine Keller chama a atenção para como, no show de horrores visto por João, há um jogo de espelhos, envolvendo figuras fantasmagóricas que se reforçam e apoiam mutuamente. "Não se trata de uma disputa simplista do bem contra mal, como se reproduziu depois. No pesadelo acordado de João, a besta com superpoderes também parece sofrer uma morte e ressurreição". Simultaneamente, as marcas das agressões sofridas pelo Messias apocalíptico são realçadas: ele aparece com a roupa suja de sangue e com a cicatriz da degola no pescoço. Essas marcas são essenciais para compreendermos a perspectiva da não violência proposta como leitura alternativa ao fundamentalismo, por teólogas feministas, entre as quais Catherine Keller:

Se o Cordeiro manifesta a *esperança que foi morta mas está viva* e segue atuando para a realização messiânica, o faz para a *realização de um anti-império*: é para a transformação de nossa vida comum naquilo que Jesus chamou – zombando do *status quo* político – “o reino de Deus”. (...) A paródia de João desvela o mundo onde habita através de sua palavra cortante, como uma espada de dois gumes²⁰⁷. *Ele zomba da besta, que zombou do Messias, que zombou do poder bestial do império*. No contexto do Apocalipse, a besta real não nomeada só pode significar o Império Romano: o maior poder conhecido na terra até aquele momento. *Mas não podemos dizer que, através dos tempos, a espada de João também se voltou em uma torção contra sua própria intenção visionária* (grifos meus)? Como a besta acaba escapando de qualquer intenção concebida por João de Patmos no processo de cristianização do poder imperial que foi, simultaneamente, a imperialização do cristianismo? (Keller, 2021, p. 84)

Esse é o cruel enigma-trapaça do anti-apocalipse, denunciado pelas hermenêuticas da não violência. O Apocalipse de João, integrando a corrente anti-

(quer dizer, o poder do César romano) (grifos meus)." (Eusébio *apud* Peterson, 1999, p. 80.). O fato de Jesus ter nascido no momento de recenseamento do Império Romano, que indicava justamente a ampliação territorial de seu poder, reforça, segundo essa formulação, a compreensão de uma coincidência proporcionada por Deus, que legitima o elo entre o domínio romano e difusão do cristianismo.

²⁰⁷ Catherine Keller utiliza, como vimos com outras palavras, grafias que indicam diferentes dimensões de sentido, como em A/apocalipse ou des/fechar. Nesse trecho, ela usa um jogo de palavras em inglês de difícil tradução: "John 's paraddy wields its own double-edged S/Word" (2020, p. 84). Antes, havia escrito: "The two-edged sword-tongue protrudes as prophecy, as cutting parody of Power. (...). Let us mind the possibilities already tipping this sharp tongue: this S/Word" (2021, p. 24). O Cordeiro, que tem uma língua na forma de espada de dois gumes tem, também, uma palavra cortante, uma S/Word, uma "palavra-espada". Esta expressão é usada mais de dez vezes no texto, o que indica sua importância para a autora. Agradeço a Yanna de Miranda Neiva Moreira, com. pess., a identificação do sentido com Keller a empregada: "S/word é um jogo de palavras, referida a uma palavra que é arma, sem a qual a transformação não é possível, no contexto de disputa de narrativa e significado." Com. pess.

estatal da tradição judaica, retomada pelo nascente e marginal movimento de Jesus, foi transformado em arma de guerra a favor do império pelos que assumiram a identidade de cristãos católicos, já no século IV. E essa "torção da torção", de que fala Keller, nunca deixou de ser atualizada. É ela, uma vez mais, que vemos renascer na retórica e no discurso do ódio, que se popularizam em nossos dias. Mas Keller, tendo como referência as formulações de Judith Butler e de Walter Benjamin, disputa essa versão ao formular com eles a "crítica à violência". Dessa perspectiva, o Apocalipse deve ser lido como uma "agressiva pedagogia da não violência" (Keller, 2021, p. 96), que implica o empenho em expor, evidenciar – ou, em termos religiosos, revelar – a injustiça originária, aquela constitutiva do sistema estatal vigente. João, portanto, como muito depois dele Martin Luther King, entre muitíssimos outros, estava chamando para "resistência e fé". Ele estava convencido da vitória do Messias – e do cumprimento das promessas proféticas – e essa confiança atravessa seu texto. Assim, no relato, a violência não é o meio dos que buscam a justiça, não é praticada pelo Cordeiro: ao contrário, ele é vítima da violência do Império Romano e defensor de uma nova ordem.

Judith Butler apresenta uma distinção útil: o agente do que Walter Benjamin chama de violência divina não é "um Deus vingador mas um Deus que busca destruir a lógica da vingança". Podemos ler a divina violência bíblica assim: como a violência que não pode ser evitada se a espiral da vingança não for destruída (Keller, 2021, p. 98)

Walter Benjamin fala, portanto, da "violência do mito", como forma não violenta de explicitação da situação de violência sistêmica (Benjamin, 1990, p. 132-140). A compreensão da complexidade dos nexos e das relações de sustentação de poder religioso e político constitutivo das sociedades imperiais se expressa mais claramente no Apocalipse do que em qualquer outro livro do Novo Testamento. E esse elemento – como vimos antes – é fundamental: o Apocalipse não é um Evangelho. Ele é um relato violento de defesa da não-violência. Mas, para os cristãos, ele forneceu os termos sistêmicos com os quais a violência de Estado foi defendida ou condenada. Aqui, a disputa implica também em compreender o sentido do "combate" em questão para João e seus amigos. Eric Peterson, tendo o livro de João como referência, afirmou que "uma teologia que não sabe dizer nada sobre o Anticristo não saberá tampouco dizer

nada sobre o Cristo"²⁰⁸. Tema também presente na famosa Sexta tese sobre a História, de Walter Benjamin (1987, p. 222-232):

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo "como ele de fato foi". Significa *apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de perigo*. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça a existência tanto da tradição como dos que a recebem. *Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento*. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. *Pois o Messias não vem apenas como o salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo*. O dom de despertar no passado as *centelhas de esperança* é privilégio exclusivo do historiador convencido de que *também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer* (grifos meus). E esse inimigo não tem cessado de vencer.

Esta tese²⁰⁹ poderia ser identificada como o programa político e epistemológico do Apocalipse. Que a formulação de Walter Benjamin esteja referida à apocalíptica judaica e não ao texto de João e, ainda assim, seja própria para a interpretação deste indica, uma vez mais, que o Apocalipse deve ser compreendido à luz da consistente tradição judaica de resistência aos impérios. Em pleno direito, um texto político-religioso de "propaganda anti-romana" (Pagels, 2013, p. 16).

É, portanto, dentro da compreensão dessa história de usos disputados da lógica da violência apocalíptica, tanto pelos movimentos de ação direta não violenta quanto pelos poderes instituintes dos impérios que, finalizando esta seção, voltamos ainda uma vez a Carl Schmitt. Como vimos, Schmitt poderia ser considerado o último grande formulador de "uma teologia [política] a serviço da definição do inimigo e de seu combate [ou aniquilamento]" (Villacañas *in* Schmitt, 2009, p. 159). A versão por ele elaborada foi extremamente poderosa e serviu ao que deve ser considerado como paroxismo da violência de Estado na modernidade, com o Terceiro Reich. Novas leituras dessa versão podem ser identificadas como substrato de algumas das teologias que hoje justificam o armamentismo e a aniquilação de um sempre novo-velho "inimigo".

²⁰⁸ Citado por B. Nichtweiss, "Erik Peterson", p. 823, *apud* Uríbarri, na Introdução a "O Monoteísmo como Problema Político", de Erik Peterson. Afirma Uríbarri: "Aqui Peterson volta seu olhar ao Apocalipse, (...) que revela Jesus Cristo em sua glória (...): a que corresponde a condição pública do político. (...) A revelação (...) indica a índole do conhecimento humano: este será, sempre, conforme o Espírito Santo ou conforme o filho do demônio. Assim se percebe que [desta perspectiva] todo o conhecimento e todo o pensamento está ligado a uma situação política determinada: está sob o poder de Cristo ou o do Anticristo" (Uríbarri, *in* Peterson, 1999, p. 23). Ainda que no Apocalipse de João não haja nenhuma menção ao "Anticristo".

²⁰⁹ Apenas substituindo "materialismo histórico" por "materialismo apocalíptico".

Como vimos acima, Assmann explica que Schmitt utilizou de forma positiva a expressão "teologia política" do poder, que havia sido formulada por Bakunin, como uma crítica ao poder de estado que busca legitimação teológica. O jogo de espelhos e a torção da esquerda-para-direita estava sendo reatualizado. No contexto de emergência de uma nova força revolucionária, a formulação anti-apocalíptica retornou ao centro da cena política, em sua versão secularizada e fascistizada. Retomando as formulações de Hobbes e as elaborações mais recentes de Donoso Cortés, Schmitt defendeu a legitimidade religiosa-secular do arbítrio e da ditadura, no contexto de crescimento do nacional-socialismo: "Quando Donoso Cortés viu que a monarquia chegava ao fim (...) tirou as consequências de seu decisionismo e reclamou a ditadura política" (Schmitt, 2009, p. 58). Para Donoso Cortés, o principal inimigo da ordem era Proudhon, a quem chamou de "demônio", ao que este reagiu com sarcasmo, dizendo que se estivesse na Inquisição, o teólogo já teria mandado acender a fogueira.

No entanto, para Schmitt, Bakunin, e não Proudhon, foi o primeiro a mover um combate efetivo e de largo alcance à teologia conservadora, partindo do "rigor de um naturalismo absoluto" (Schmitt, 2009, p. 56). Frente a ele, Proudhon, "apegado à autoridade do pai de família e ao princípio da família monogâmica, é um pequeno burguês moralista" (Schmitt, 2009, p. 56). A radicalidade do perigo que a formulação anarquista consistente representava para a ordem ocidental foi percebida com agudeza por Schmitt: um autêntico Inquisidor, capaz de distinguir e nomear com precisão seus inimigos, como bem reconheceu Jacob Taube²¹⁰. Assim, na visão de Schmitt, ainda que a contestação à legitimidade do Estado seja o ponto de chegada de toda a crítica anarquista (e, dizemos nós, também da apocalíptica), foi Bakunin aquele que deu início à sua demolição no "campo ideológico ocidental", no ponto chave de sua sustentação, guardado mais rigorosamente na criptosfera: o antropocentrismo e a cosmofofia. Daí seu temor de que todo o edifício político e moral legado pelo império romano cristianizado desmoronasse, caso os anarquistas se tornassem uma força política expressiva. Afirmou Schmitt (2009, p. 56):

Bakunin quer certamente "propagar Satã", vendo nele a única revolução verdadeira, diferentemente de Marx, que depreciava a religião. Mas Bakunin deve sua importância intelectual à concepção *que tem da vida, que se apresenta como uma força capaz de produzir em seu seio as formas adequadas de continuidade por obra de sua própria atitude natural*. Nada lhe parece negativo ou mal, exceto a doutrina teológica de Deus e do pecado, que tratam o homem como um verme, para justificar seus apetites de poder e seu afã de domínio. (grifos meus)

²¹⁰ Ver capítulo 3.

O sentido radical dessa "concepção da vida", que não se subordina à crença em um Deus dominador e punitivo tanto quanto não aceita a antropologia negativa constitutiva do mesmo entramado bélico-religioso, tem dimensões apocalípticas. Como vimos nos capítulos anteriores, as concepções cosmocêntricas, próprias a muitas religiões primárias, quando assumidas em termos apocalípticos, colocam em questão o monoteísmo estrito. Bakunin, em sua formulação, questiona uma das bases mais fundamentais e também mais radicais da ordem ocidental. É por isso que Schmitt o reconhece como o mais poderoso inimigo dos conservadores. A afirmação da vida com sua dimensão cósmica questiona simultaneamente, segundo a profunda percepção anarquista, tanto a base da família monogâmica quanto a do Estado. Por isso, a *Teologia Política* de Carl Schmitt, quase como um manual da Inquisição, tira todas as consequências da formulação de Bakunin. Diz ele:

Quando os anarquistas atuais miram a família monogâmica, assentada sobre a autoridade paterna, como o verdadeiro estado de pecado e preconizam a volta ao matriarcado, ao suposto estado paradisíaco primitivo, descobrem ter muito mais clareza dos *nexos profundos da ordem* do que Proudhon com seu escárnio (grifos meus). (Schmitt, 2009, p. 57)

Portanto, para o pensamento político conservador, que ganha uma versão atualizada nessa formulação, são "nexos profundos" os que vinculam a ordem patriarcal à estatal: com a "dissolução da família baseada na autoridade paterna (...) desaparece também a moral e, com a moral, a ideia política. Ou seja, se paralisa a decisão política e moral no paradisíaco da vida natural, na corporalidade sem problemas" (Schmitt, 2009, p. 57). A partir dos mesmos *nexos*, os anarquistas chegam à conclusão oposta: "para eles todo governo é uma ditadura e, portanto, deve ser combatido (...). Bakunin seria, portanto, o teólogo da antiteologia e, na prática, o ditador da antiditadura" (Schmitt, 2009, p. 58).

Assim, os termos usados pelo discurso político autoritário, defensor e justificador da violência estatal, da assimilação dos "inimigos do Estado" a "inimigos de Deus", que devem ser aniquilados, explicitam aqui dois outros elementos imprescindíveis para a sustentação sistêmica da ordem: a negação da perspectiva religiosa cosmocêntrica, que questiona o antropocentrismo; e a defesa da ordem patriarcal, sustentada no androcentrismo. Essas não são, portanto, peças isoladas de

um quebra-cabeças. São elementos que integram – em intensa tensão e disputa com outras perspectivas – a ordem sistêmica hegemônica no Ocidente.

No século XX, a emergência, ascensão e queda do nazi-fascismo em países marcadamente cristãos impôs à teologia um questionamento radical. *Os conceitos de Deus após Auschwitz: uma voz judia*, título do célebre livro de Hans Jonas; a igualmente famosa afirmação do teólogo protestante Jürgen Moltmann, no livro *Teologia da Esperança*, de que em Auschwitz Deus estava ao lado das vítimas: crucificado em cada assassinato – formulado em resposta à pergunta de Elie Wiesel, no livro *A Noite*, de 1956, quando relata o enforcamento de um jovem em Auschwitz; bem como a reversão da Teodiceia, proposta pelo teólogo católico J.B. Metz que, sem encontrar resposta para a pergunta de por que Deus não interveio em Auschwitz, defendeu a teologia negativa, "teologia do silêncio de Deus" ("cristologia do sábado santo"), aliada à "mística dos olhos abertos" e da atenção ao sofrimento alheio, essencial para que os cristãos respondam também eles a pergunta feita a Deus: "onde estavam durante a Shoah?" Todas essas foram tentativas de dar alguma resposta ou, ao menos, de ousar pensar a teologia e com a teologia, após Auschwitz, tanto quanto após Hiroshima e Nagasaki, igualmente obras de um Estado cristão. Voltaremos a tais temas no próximo capítulo.

Mas, aqui, para encerrar essa seção, gostaria de chamar a atenção para o fato de que, nos anos do pós-guerra, especialmente entre 1950 e 1970, houve uma abertura importante para o profundo questionamento do sistema estatal e, portanto, também dos argumentos teológicos de defesa de um ordenamento violento como suposta garantia de paz. Maio de 1968 é a referência icônica tanto da radicalidade quanto da brevidade dessa abertura. Para os temas de que estamos tratando, há que registrar que, em termos das estruturas eclesiais, o Concílio Vaticano II, da Igreja Católica, foi a tentativa de resposta a essa onda de questionamentos. Como disse o Papa João XXIII, o concílio deveria "abrir as janelas" das arcaicas e mofadas estruturas eclesiais.

Não seria de estranhar que da perspectiva dos católicos conservadores, esse movimento conduziria ao "suicídio do mundo cristão", como afirmou Schmitt. E que seu enfrentamento, uma vez mais e sem descanso, justificasse novamente o emprego de toda a violência necessária. Como explicou Villacañas (2009, p. 159):

uma teologia a serviço da definição de inimigo e de seu combate: era isto o que Schmitt pedia (...). O absoluto aqui era a política. Ela definia o amigo e o inimigo existencial que, por isto, é tanto político quanto espiritual e religioso. Ao se descomprometer com esta batalha – segundo ele –, *a Igreja do Concílio Vaticano II havia passado a fortalecer o inimigo* (grifos meus). Metz era o testemunho e logo o seriam Ellacuría e Ernesto Cardenal.

A primavera do Concílio, como já vimos no capítulo 4, foi encerrada em 1978 com a escolha do arcebispo polonês Karol Wojtyła como o longevo Papa João Paulo II. A revanche de Deus começava a perfazer seu curso. Quando, a partir de 1989 – após o fim da União Soviética e o início da derrota dos "estados ateus" –, a ordem neoliberal se afirmou como incontestável força hegemônica no mundo globalizado, a leitura de mundo anti-apocalíptica estava disponível como hermenêutica para as forças conservadoras tanto política quanto religiosamente. A defesa e o fortalecimento da ordem estatal armamentista como forma violenta de garantia da paz talvez nunca antes tenham sido tão hegemônica quanto no século XXI. As teologias fundamentalistas tanto favorecem quanto são favorecidas por esse tempo do mundo. Como tínhamos visto no capítulo quatro, segundo a pesquisa conduzida por Magali Cunha, no Brasil, a transformação de pautas morais conservadoras em temas políticos; a satanização do que se define fantasiosamente como "ideologia de gênero" e a defesa de uma quimérica família monogâmica como base religiosa da ordem estatal neoliberal conformam a mortífera agenda religiosa da extrema direita no Antropoceno. Na Igreja Católica, segundo artigo recente do sociólogo Pedro de Oliveira, "no quadro de perda de importância da Igreja na sociedade, muitos clérigos aderem ao ideário neofascista". Assim, no pontificado do Papa Francisco, vai ficando cada vez mais difícil "costurar o tecido religioso rasgado". E o movimento reacionário aprofunda o dissenso, reafirmando a afinidade estrutural entre os elementos antiapocalípticos que trabalhamos nessa seção, na medida em que aliam a prática política neofascista com a "rejeição à última inovação da modernidade: o ascenso social das mulheres, minando o sistema familiar fundado no patriarcado. É o próprio sistema de poder masculino – chefe de família, chefe de igreja – que se esvai, obrigando todos os demais componentes a redefinirem seu papel." ²¹¹

É, efetivamente, diante dessas controvérsias intensas, e em um contexto extremamente favorável aos discursos violentos, que a apocalíptica exigiria e deveria contribuir para fortalecer leituras libertárias. Caminhos que vão começando a emergir no breu: na força do poder impotente, da esperança que emerge em meio à catástrofe. Voltaremos a esse tema no capítulo 6. Por ora, ainda há um aspecto importante a

²¹¹ O artigo de Pedro Ribeiro de Oliveria tem o intrigante título: "A Igreja Católica no Brasil está rachando", publicado em novembro de 2022 no site: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/623848-a-igreja-catolica-do-brasil-esta-rachando-artigo-de-pedro-a-ribeiro-de-oliveira>

indicar na marcha anti-apocalíptica do Ocidente, que se vincula intrinsecamente com os temas desta seção. Vejamos.

6.5

"Povo": invenção inacabável²¹²

Ao recusar ativamente a ordem imperial, a apocalíptica participou do complexo movimento de invenção de um "sujeito político soberano" de novo tipo – para usar a linguagem schmittiana, retomada por Jan Assmann. Embora a emergência desse sujeito e a possibilidade de sua soberania tenham sido imprescindíveis para a formulação do discurso apocalíptico, não foi uma criação sua. Ela é constitutiva do amplo legado judaico. Assmann demonstrou que a revolução da religião hebraica, ocorrida muitos séculos antes da Era Comum e que a diferenciou das tradições anteriores, foi a afirmação do "povo" como "sujeito de soberania". No Sinai, quando o povo assumiu um lugar próprio na relação com Javé, sem a mediação política ou religiosa do rei, produziu uma ruptura inédita em relação à dupla representação do faraó no Estado egípcio: presença de Deus na terra e representante de sua sociedade diante dos deuses.

O estabelecimento da aliança de Javé com o povo de Israel, tendo Moisés como mediador, seguiu a forma dos acordos de vassalagem vigentes²¹³, consumados com a assinatura do "pacto" e a proclamação da "lei". Moisés – a figura da tradição – não era e não se transformou em rei. Ele ocupa lugar único e irrepetível na história bíblica. Certamente estaria mais próximo do espectro profético do que do quadro dos

²¹² Certamente é puro acaso que essa seção esteja sendo finalizada entre dezembro de 2022 e o começo de janeiro de 2023. Possivelmente uma sincronicidade. Nesse momento, o Brasil é marcado pela transição do governo genocida de Jair Bolsonaro para o tempo de uma esperança cautelosa que vai saindo dos escombros: o terceiro governo de Luiz Inácio Lula da Silva. Que no dia 1 de janeiro, na sede de governo do Estado brasileiro, uma representação absolutamente inesperada – e impensável ou impossível em outros tempos históricos – do que é o "povo brasileiro" fosse constituída pela maior liderança viva dos povos indígenas, por mulheres, negros, portadores de deficiência, trabalhadores, crianças e por uma cadela vira-latas, amplia para muito além do esperado o sentido do que estava sendo escrito. Pertencem a esse povo que, como todos, em luta, se inventa continuamente.

²¹³ A identificação do modelo histórico que inspirou o Pacto Mosaico (Hititas, Egípcios, etc) é uma questão discutida e disputada entre teólogos, biblistas e historiadores.

detentores do poder estatal²¹⁴. O Pacto Mosaico, então, não é uma metáfora da relação entre um Deus, um povo ou uma nação. Ao contrário, ele definiu, de forma inédita, a relação religiosa com termos próprios da esfera política²¹⁵. E essa é, segundo a abordagem algo heterodoxa de Assmann, a marca distintiva e "revolucionária" da religião dos judeus: "dito brevemente, cria-se uma nova religião conforme o modelo de vínculos políticos. Com a transposição das formas do tratado e do livro de leis da esfera sociopolítica para a relação com Deus, ambas as esferas coincidem em uma só: surge algo novo, que previamente não existia" (Assmann, 2015, p. 58).

Os textos bíblicos que relatam o acontecimento político-religioso do Sinai levaram séculos para chegar à sua formulação estável, canonizada, embora o sentido mais profundo, sua "essência política", já estivesse presente desde muito cedo, uma vez que, segundo Assmann, "a história religiosa de Israel é toda ela um único processo paulatino de cristalização cada vez mais nítida e mais clara – de formas presentes, em estado embrionário, em uma espécie de clarão primeiro" (Assmann, 2015, p. 58). Entre as formas que demoraram a ter uma "conceitualização mais clara" está o complexo modelo do pacto, fundamental para o reconhecimento desse novo "sujeito soberano": o povo, não referido a um Estado, não subordinado a um rei. Como vimos antes, esse foi, também, o longo percurso de fabricação do monoteísmo até sua forma final, partindo de uma experiência henoteísta e monolátrica. Foi, portanto, nos termos

²¹⁴ Aqui, em um desdobramento posterior desta tese, vale a pena articular essas duas figuras da história bíblica (profeta e rei) com as reflexões seminais de Pierre Clastres sobre os Guarani, no Brasil. Uma aproximação semelhante, mas sem tratar diretamente dessas duas figuras, foi apresentada por Assmann, no livro que estudamos neste capítulo. Diz Clastres: "Eis uma sociedade primitiva que, atravessada, ameaçada pela irresistível ascensão dos chefes, suscita em si mesma e liberta força capazes, mesmo ao preço de um quase-suicídio coletivo, de fazer fracassar a dinâmica da chefia, de impedir o movimento que poderia levar a transformar os chefes em reis portadores de leis. De um lado os chefes; do outro, e contra eles, os profetas: tal é, traçado segundo suas linhas essenciais, o quadro da sociedade tupi-guarani no final do século XV. E a "máquina profética" funcionava perfeitamente bem. (...) Os profetas, armados apenas de seus *logos*, podiam determinar uma 'mobilização' dos índios, podiam realizar essa coisa impossível na sociedade primitiva: unificar na migração religiosa diversas tribos. (...) O ato insurrecional dos profetas contra os chefes conferia aos primeiros, por estranha reviravolta das coisas, infinitamente mais poder do que os segundos tinham" (Clastres, 2017, p. 189). Profetas contra chefes; longas marchas; 'mobilização' pelo *logos* dos profetas: essas não são nem coincidências nem transposições de um "modelo" a outro. São afirmações de um princípio compartilhado: o de sociedades que exorcizem o comando central, o poder transcendentalizado, o Estado.

²¹⁵ Jan Assmann chama a atenção para o fato de que, antes do Sinai, a metáfora para expressar a aliança entre Javé e seu povo, em termos proféticos, era a do matrimônio, do amor ou da traição conjugal. "Os profetas mais antigos não conhecem o modelo da Aliança, expressam a relação de Javé e seu povo na forma de um vínculo matrimonial (não de tratado político) e apresentam a apostasia, a defecção para outros deuses, não como a ruptura de um acordo mas como adultério" (Assmann, 2015, p. 57). No Apocalipse há elementos dessa relação antiga, quando a Nova Jerusalém é apresentada como a noiva do Cordeiro para indicar o vínculo entre o "povo" e o Messias. "E vi a cidade santa, [a] nova Jerusalém, descendo do céu [vinda] de Deus, tendo se preparado como uma noiva adornada para o marido" (Ap 20,2).

também pouco usuais e muito instigantes de Thomas Römer, o itinerário da "invenção" de um Deus, chamado Javé²¹⁶.

A hipótese que me interessa examinar aqui parte do reconhecimento de que a dinâmica de "formulação conceitual" (de um povo que se auto-define através de um pacto direto com Deus) é uma demarcação de existência política e religiosa com importantes implicações contemporâneas. Ela pode ser melhor compreendida com a associação positiva de dois verbos usados tanto na tradição religiosa quanto na política, como denúncia de ilegitimidade: "inventar" e "fabricar". O primeiro, empregado a partir do texto de Römer, pode ser associado ao percurso que Assmann traçou em sua análise da consolidação do Pacto Mosaico. O segundo foi muito usado por Bruno Latour. Tomemos como referência, por exemplo, um exercício de "antropologia simétrica", no qual ele se referiu ao processo de produção de "fetiches", tal como compreendido pelos Modernos. Latour propôs o diálogo entre as práticas experimentais de laboratório e experiências religiosas não cristãs, entre as quais o Candomblé, em que os Orixás, em sua dinâmica de "assentamento", são "fabricados por mãos humanas" (Latour 2021, p. 26).

Para os desafios contemporâneos de criar alternativas políticas nos estados neoliberais, esses verbos podem ajudar a compreender as dinâmicas que vêm permitindo a emergência de novas alianças cosmopolíticas. Mas são também importantes para disputar e deslegitimar argumentos fascistas, racistas e xenófobos, que buscam em uma mítica origem "pura" critérios que sirvam como "justificativa metafísica" para práticas autoritárias e excludentes. Povos e Deuses estão em dinâmica constante de definição e redefinição. Em luta para existir. Em disputa para não serem "engolidos". Como afirmou uma importante liderança indígena brasileira, Sônia Guajajara, em documentário realizado em 2017:

A gente está todo o tempo vivendo aí, com as complexidades que te levam a ter que *saber dominar estes dois mundos*. Não tem jeito. Porque a gente precisa acessar tudo que tem de tecnologia e de formação acadêmica, *mas para a gente continuar lutando pelo direito de ser indígena*. Porque se a gente não lutar para ser indígena *a sociedade engole a gente*. Então, até *para a gente ser o que é*, precisa conhecer para *fazer esta luta de igual para igual* (grifos meus).

217

²¹⁶ Como vimos antes, o verbo "inventar", do título original do livro de Römer, em francês, "*L'invention de Dieu*", foi traduzido em português, no livro publicado pela Editora Paulus, como "*A origem de Javé*".

²¹⁷ O documentário chama-se *Guardiões da Floresta* e pode ser visto em: <https://vimeo.com/176370788>.

Estivemos, ao longo deste trabalho, utilizando a palavra "povo" sem aprofundarmos tal conceito, que entretanto é fundamental para o conjunto do pensamento e da prática política e antropológica ocidental e que, muito além dos referenciais bíblicos, amalgama concepções mítico-religiosas e filosóficas de diferentes origens: gregas, judaica, romanas e orientais. Além disso, a ideia de "povo" é imensamente dinâmica e complexa²¹⁸, muitas vezes escondendo séculos de relações coloniais, exploração, subordinação e genocídios, lutas de libertação nacional e definição de novos "estados" – que se afirmaram como "nações" de um "povo" invisibilizando ou negando "povos sem Estado"²¹⁹. No século XX, a experiência do fascismo levou a seu ponto mais perigoso as dimensões "populares" e "populistas" das práticas políticas ocidentais.

Sem desconhecer esse complexíssimo e variável contexto histórico, que não ousaríamos abordar aqui, gostaríamos de chamar a atenção para alguns pontos acerca da maneira como Latour utiliza a palavra povo, em *Diante de Gaia*, por exemplo, a partir sobretudo de algumas formulações de Jan Assmann. Naquele livro, Latour propôs um exercício de tradução e diplomacia entre "povos" que, até a atualidade, se definem ou são definidos por referências que os antagonizam. A tradução, segundo ele, supõe mapear as "divindades" que convocam "povos" que, por sua vez, se afirmam como seus seguidores ou "cuidadores". Latour, intencionalmente, não está se referindo à junção povo-nação-Estado. A conexão povo-divindade, como uma unidade intensa, controversa, nunca acabada, é condição para a tradução proposta por ele:

Dirigir-se a um coletivo é encontrar, antes de tudo, um modo de nomear o que ele mais respeita, o que reconhece como *autoridade suprema*. Se um coletivo toma conta de si mesmo, às vezes dos outros, é porque invoca uma *divindade* (...) pela qual se sente convocado. Sabemos disso desde que a antropologia existe (...) e compreendemos, ao longo do último século, que o Mercado, sempre com maiúscula, também poderia servir, em imensos territórios, como autoridade de última instância. Nesse sentido, não há coletivo duradouramente *secularizado*, apenas coletivos que modificam o nome e as propriedades dessa autoridade suprema em nome de quem eles se reúnem. Mas sabemos também que esse vaivém que religa um povo reunido por *suas* divindades a divindades unificadoras invocadas por *seu* povo não pode resistir muito tempo à influência corrosiva da crítica. (Latour, 2020, p. 244, grifos do autor)

²¹⁸Como já indicado, o debate sobre o conceito de povo, proposto por Bruno Karsenti, em *Moïse et l'idée de peuple?* teria sido enriquecedor para a formulação aqui apresentada. Infelizmente, não consegui ter acesso ao livro antes da finalização da tese.

²¹⁹No interior da dinâmica do Fórum Social Mundial, especialmente de 2005 a 2009, entre os encontros marcantes que, infelizmente, tiveram poucos desdobramentos posteriores, estavam os organizados pelos "povos sem Estado", reunindo catalães, bascos, palestinos, bretões, córsegos, galegos com povos indígenas das Américas e das Filipinas, entre muitos outros.

Latour trata as palavras "coletivo" e "povo" quase como sinônimas. Essa transitividade é fundamental para a reflexão que mobiliza os verbos fabricar e inventar, sempre referidos ao sentido político-religioso da luta para não ser "engolido", a luta pelo "direito de ser quem se é", que supõe, sempre, o trânsito entre mundos, jamais atingindo uma forma definitiva, estável. A experiência dos povos indígenas, como a das comunidades apocalípticas ou dos primeiros israelitas, o povo da aliança, evidencia então essa instabilidade constitutiva, que não é uma exclusividade desses coletivos. É a condição de ser de todos os povos, todos os coletivos, todas as tribos. E o que os Estados, os fascismos e os fundamentalismos buscam fechar é, justamente, o trânsito. Definir, por uma lógica autoritária, a demarcação de fronteiras intransponíveis, se possível guardadas por querubins e espadas chamejantes.

Por outro lado, os termos grifados por Latour no texto (divindades ou deidades, autoridade suprema, secularizado) remetem a temas centrais dos desafios políticos contemporâneos. Eles se referem à possibilidade de emergência de alternativas "populares" ou "comunitárias" (termo de Assmann) por dentro ou contra, mas não determinadas pelo ordenamento estatal. Tal possibilidade política – que não é inédita, pois já aconteceu inúmeras vezes – é mais urgente quando está referida a um mundo dominado por estados neoliberais, que são uma espécie de estágio final de arbítrio e violência em defesa das dinâmicas e dos interesses do capital, sua inquestionável "autoridade suprema". Assim, ao afirmar a possibilidade de teologias políticas não subordinadas à lógica da "inimizade" – que sustenta a ordem autoritária –, Jan Assmann remete à proposta de "justiça conectiva" (Assmann, 2015, p. 227), isto é, a formas político-religiosas que respondem ao pertencimento, à responsabilidade e à possibilidade de estabelecimento de vínculos comunitários, definidos em termos de amizade e solidariedade. A emergência de um "povo", na experiência originária de Israel, implicou a ênfase na dimensão horizontal do poder, em detrimento dos nexos verticais, subordinados a um Deus e seu rei. Esse foi, então, um acontecimento de distinção, demarcação e conflito (de luta e disputa) com todas as referências monárquicas conhecidas. Tal fato se tornou possível, segundo a percepção da história assimilada como texto bíblico, naquele caso em particular, pela disjunção inédita entre o pacto com Deus e sua representação na terra através da figura real, que detinha simultaneamente o poder de mando e domínio político.

No longo e turbulento percurso de invenção de povos e deuses, a política e a guerra marcaram o passo. Por isso, o "vaivém" a que se referiu Latour no texto citado

acima não se limitou, como ele mesmo indicou, ao abandono de uma fé em função da "crítica corrosiva". A morte dos deuses (e a destruição de *seus* povos) se deu com massacres, deicídios e genocídios. Assim foi, também, o processo de imposição do monoteísmo: resultado da brutalidade religiosa associada ao Estado. Essa memória originária deve estar ativada, ainda que possamos utilizar em termos novos as palavras "povo" e "divindade", que emergiram dessa longa história.

Ao ser novamente empregado por Latour no exercício da "*diplomacia arriscada*" (Latour, 2020, p. 241), em tempos de múltiplas e inéditas violências, os termos cambiantes "povo" e "coletivo" se associam a um campo semântico amplo: se encontram com "comunidade", com "tribo" e, no limite, com "movimento" – esse último, no sentido usado por teólogos em referência ao "movimento de Jesus", ou, contemporaneamente, por militantes para identificar o "movimento indígena", ou pelo "movimento feminista", entre muitos outros. Todos esses são formatos que emergem através de luta política (mesmo quando essa assume a forma da não violência ativa ou da diplomacia). Aí são fabricados novos sujeitos, inventados novos direitos, novas possibilidades de resistência.

Por outro lado, ao afirmar a precariedade de toda secularização, Latour mostrou que o vínculo intrínseco capaz de "invocar" um povo é sempre religioso²²⁰. Para um diálogo efetivo, "é necessário um verdadeiro *povo* que se sinta totalmente indissociável de sua divindade por rituais profundamente enraizados" (Latour, 2020, p. 245). Ou seja, que participe de um "pertencimento" de duplo sentido: o que inventa, simultaneamente, um ou vários Deus/es e seu povo. Ou o povo e seu Deus. Esse processo será, então, por um lado de "teologização" e, por outro, de "secularização", na medida em que, depois da Modernidade, é impossível renunciar às dinâmicas de crítica, que constantemente nos levam a examinar as condições de possibilidade de fabricação de alternativas políticas.

Em sentido apocalíptico, tanto quanto na experiência antiga, bíblica, de Israel, a possibilidade de invenção dessa unidade Deus-povo só se dá na abertura entre natural e sobrenatural. Ela não é um ato político, no sentido pretendido pelos Modernos, fruto de uma escolha racional. É sempre o resultado do estabelecimento de um vínculo espiritual, entendido como dimensão do real, do animado, do que é o mundo da vida.

²²⁰ Como vimos antes, Latour "toma emprestado de Michel Serres a definição que [lhe] parece mais adequada" de religião: "a palavra 'religião' nada mais faz do que designar isso com que nos preocupamos, que protegemos cuidadosamente e que, portanto, tomamos o cuidado de não negligenciar" (Latour, 2020, p. 243)

Foi em defesa da vida que, desde o início, o Deus dos judeus se manifestou. E foi assim, também, que se expressou no livro que ocupa o último lugar na Bíblia. Como indicou Catherine Keller, a partir da "Crítica da Violência", de Walter Benjamin, "a violência divina – como 'puro poder sobre todas as vidas em defesa dos viventes' (2020, 117) – não aparece em nenhum lugar melhor ilustrado do que no Apocalipse" (Keller, 2021, p. 97). E aqui, provavelmente, estamos caminhando por uma dimensão religiosa que difere do sentido adotado por Latour para essa mesma expressão.

Como afirmam os teólogos pós-teístas, se Jesus falava do Espírito "Santo", ou seja, se qualificava como "santo" o Espírito a que respondia, é porque reconhecia a existência – ou a possibilidade de presença – de outros Espíritos, com poder de convocação semelhante. O Cristo e o Anticristo não se diferenciam com obviedade, como já vimos antes. Sua distinção é uma tarefa apocalíptica.²²¹ E, agora, diante de povos que respondem ao Mercado como a autoridade suprema que os organiza, como espírito convocante, a prática da distinção dos espíritos se mostra, mais do que nunca, necessária. Segundo a hermenêutica da não violência, da perspectiva político-religiosa apocalíptica, o critério que distingue povos e coletivos seguidores do "movimento de Jesus" é a defesa da abundância da vida. Foram fiéis ao que disse: "Não podeis servir a dois senhores. Não podeis servir a Deus e ao Dinheiro" (Mt 6, 24).

Em seu tempo, João "revelou" para as comunidades das quais participava, ou seja, para os coletivos do movimento de Jesus, a natureza dos espíritos a que se aliavam os reis da terra, tanto quanto aqueles que convocaram os "pequenos e os grandes" para um consumo ilimitado que levava à destruição do mundo da vida. A distinção dos espíritos é, portanto, uma prática religiosa cosmopolítica. Isso porque, se a aliança povo-deus é religiosa e política ao mesmo tempo, ela responde também a princípios e valores éticos. Como afirmou Assmann, "a tese de que Deus não é apolítico é uma das premissas básicas de toda teologia política; e neste ponto Egito e Israel coincidem plenamente" (Assmann, 2015, p. 68). A experiência ética da ação do Deus dos judeus (tanto quanto os dos egípcios) remete a um tema que gerou infindáveis disputas teológicas e políticas desde a Antiguidade: a ira ou a cólera de Deus.

Segundo Asmann, o tema da "cólera de Deus", constitutivo da ação divina de instauração da justiça, está presente em toda a apocalíptica. Mas é mais amplo do que

²²¹ Para toda a reflexão referente ao tema do Espírito Santo e da distinção entre Cristo e AntiCristo, expressei minha gratidão a José Fernando Díaz Fernández. Esse debate, em muitas conversas e seminários de nosso Grupo de Espiritualidade da Rede Igrejas e Mineração foi apresentado com brilhantismo (muito maior do que sou capaz de reproduzir aqui). Com Pess.

ela, e estava já bem desenvolvido na teologia política do Egito. Como vimos antes, nessa cosmovisão, a ação que mantém o ordenamento do mundo é o controle da ambição dos ricos e dos fortes, pela ação justa do faraó. No caso dos judeus, "em virtude da Aliança do Sinai, a relação de Deus com Israel se reveste da forma de pacto político. A cólera divina é, assim, um sentimento especificamente político" (Assmann, 2015, p. 62). Nesse caso, cólera e misericórdia andam juntas e se determinam mutuamente, como resultado da disponibilidade e da abertura de Javé para o mundo. "A cólera justa, cujo objeto é a injustiça, é o sentimento político por antonomásia: a incapacidade de indignar-se frente à injustiça caracteriza o apolítico" (Assmann, 2021, p. 67). Assim, a interpretação da "cólera de Deus" é objeto de toda teologia. É o que permite demarcar e diferenciar, em termos éticos, justiça de injustiça. No âmbito de Israel, o vínculo religioso de conexão e estabelecimento das relações horizontais que animaram, fabricou, inventaram coletivos, povos e movimentos tiveram presentes esse sentido ético que é, simultaneamente, político. Essa demarcação orienta todo o Apocalipse.

A "ira divina", expressa em inúmeras passagens do livro de João, é um dos sentimentos mais profundos e controversos do Deus que ali se revela, justamente por ser aquele que, na captura do Apocalipse pelo Império, foi usado como justificação para a violência do Estado. Portanto, como afirma Catherine Keller (2021, p. 144):

devemos seguir nos perguntando: o texto de João santifica antecipadamente todas as agressões da soberania cristã? 'É estúpida a clemência que poupa o inimigo conquistado.' Assim escreveu o bispo Eusébio, o grande teólogo apologista do primeiro Imperador cristão, justificando as execuções massivas contra os 'bárbaros' realizadas por Constantino.

Fica aqui evidente quão profundamente as relações Deus-povo, animadas pela abertura natural-sobrenatural que o Apocalipse permite, foram, desde sempre, alvo de um combate hermenêutico, que tem sentido cosmopolítico. E que, frente ao surgimento de novos fundamentalismos, é tão urgente hoje quanto foi no começo do mundo tal como nós o conhecemos: no início da Era Comum. Como afirmou ainda Catherine Keller (2021, p. 57), em sua proposta de leitura do livro de João

a ira divina não se dirige aos malfeitores e nem à humanidade como um todo. Ela é precisa em seu objetivo: é chegado o "tempo de destruir os que destroem a terra." (Ap 11:18). A Justiça se volta para os que estão tornando a terra inabitável. O ultraje sentido não se refere apenas ao que diz respeito à morada dos humanos. Nosso magnífico "terrarium-aquarium" é a terra de todas as espécies selvagens e vulneráveis, de todos os seres vivos, dos oceanos hoje ensanguentados, dos riachos, das fontes de água ainda

não engarrafadas, das florestas, dos campos. Eu não vejo como escapar ao anacrônico e eterno sentido desta antiga ira. A ternura da compaixão e o calor da ira emergem juntos no Apocalipse – e suas proporções proféticas têm a mesma dimensão da escalada da injustiça ecossocial.

A possibilidade de seguir identificando os que "destroem a terra" é condição, no Antropoceno, para consolidar povos e coletivos que tenham a perspectiva ecopolítica. Ela também é essencial para disputar e revelar, aos que atendem ao Deus Mercado, o sentido "religioso" devastador de sua ganância ilimitada. Impedir a captura do Apocalipse pela máquina do Estado e pela "teologia do capitalismo" – no momento em que a direita "toma de assalto o planeta" (Viveiros de Castro, 2011, p. 298) – não é uma ação conceitual, mística e política de pequena relevância.

Daí a importância de retomar a afirmação de Assmann, de que o conceito de povo na tradição de Israel remete à capacidade, ao desejo e à necessidade de reconhecer, admitir e criar vínculos, nexos e alianças tecidos e consolidados de forma autônoma, com referência à própria comunidade e não a seu chefe. Como também indicou antes dele Clastres, as sociedades primitivas "pressentiram muito cedo que a transcendência do poder encerra para o grupo um risco mortal" (Clastres, 2017, p. 54), razão pela qual criaram mecanismos para exorcizar qualquer forma de poder que pudesse "gerar um déspota", qualquer forma de poder que saísse do controle da comunidade, afirmando-se como superior ao conjunto, ou seja, como transcendente. Em termos da memória bíblica – marca do Ocidente –, o povo que inaugurou essa relação de invenção de si era um povo de escravos, que, na fuga do Egito e na longa caminhada para a terra prometida por um Deus que se apresentou no percurso, constituiu sua própria identidade, independentemente de autoridades políticas, de reis ou de mandatários que externalizassem ou transcendentalizassem o controle e o exercício do poder.

A origem mítica referida a um povo de escravos que foge da opressão, como disse Assmann, foi criticada em sua essência pela conhecida formulação de Nietzsche, que denunciou a "moral de escravos". Segundo ele, sustentada pela assimilação da moral do "forte com o mau" e do "fraco com o bom", essa classificação, criada pelo ressentimento dos fracos, seria a marca constitutiva da civilização cristã. Essa reflexão tem sido recorrente em diferentes escolas filosóficas desde então. D.H. Lawrence a retomou para expressar seu desprezo por João de Patmos e todos os mineiros ingleses de seu tempo, que continuavam ressoando ressentimento em relação aos aristocratas, "brandindo o Apocalipse". Adela Y. Collins, teóloga especialista nos manuscritos do

Mar Morto, expressa ideias semelhantes na hermenêutica que propõe do Apocalipse. Na crítica que formula a essa interpretação, Elizabeth Fiorenza (1985, p. 7) afirma que

Adela Collins levanta a questão de que, em seu ataque violento a Roma, João fortalece o sentimento de vingança. Segundo ela, o discurso apocalíptico expressa a inveja, o ódio, o ressentimento e a agressão esbravejante dos fracos contra os fortes. A única função positiva da obra de João seria a de “relembrar aos privilegiados que o sistema que os beneficia, pode estar causando danos a outros”.

Fiorenza indica que, ao contrário, o livro de João remete a uma crítica contundente do sistema que gera desigualdades. E o faz de dentro e a partir da perspectiva dos que são vitimados por essa dinâmica. Ao contrário de um discurso de revanche, o que se formula é uma proposta política de alteração radical da ordem que se define como Império: força que privilegia e legitima como "direito" o poder dos fortes. Não se trata aqui de uma simples inversão ressentida: não se trata da suposta moral do escravo que deseja se tornar senhor, para seguir mantendo a ordem escravocrata.

O Apocalipse propõe a superação do ordenamento político imperial que legitima religiosamente (que “teologiza”) a exploração e a ganância ilimitada dos reis da terra. Mas, só pode fazê-lo na medida em que João estava integrado em uma longa tradição de pertencimento a um "povo" que se auto-definiu, se auto-convocou. Um povo que se associou por compartilhar o sentido de estar no mundo em consonância com o mandato de um Deus que se configurou, no longo percurso de sua invenção, também, como Senhor do universo. Como criador e libertador.

Segundo Assmann, de maneira distinta da suposta por Nietzsche, a ordem moral que associa "a força e o forte ao mal e a debilidade e o fraco ao bem" não teve origem em Israel (e, portanto, também não no cristianismo). No Estado egípcio, no grande império do Oriente, essa identificação já estava presente e definiu as bases da antropologia negativa que sustentou sua cosmovisão. Sob a denominação de "antropologia negativa", Assmann propõe enquadrar todas as perspectivas que partem da "base de que o homem é "mau" – entre as quais a que inspirou a doutrina do pecado original, cujas consequências políticas foram indicadas por Elaine Pagels." (Assmann, 2015, p, 124). A antropologia negativa dos egípcios "se manifesta no fato de que interpretam a dicotomia forte-fraco de um ponto de vista moral e equiparam o forte ao mal". Os egípcios partiam do princípio de que o forte é perverso por natureza e, deixado a seu arbítrio, seria capaz de explorar, em benefício próprio e sem cuidado

com os demais, todas as oportunidades que surgissem. Assim, a natureza malévola do ser humano se evidenciava no fato de ser incapaz de sociabilidade, ainda que estivesse condenado a ela.

É justamente essa maldade inata que justifica a necessidade e mesmo a imprescindibilidade do Estado – tal como vimos já na Modernidade ser formulado por Hobbes, por Carl Schmitt, Donoso Cortés e todas as teologias políticas autoritárias. "O caos do qual o Estado protege o homem é um caos 'interior', que deriva da ganância e do egoísmo que, na concepção egípcia, tem sede no coração. (...) Os homens necessitam, portanto, de um Estado que os proteja uns dos outros e os eduque para a fraternidade." (Assmann, 2015, p.124). Assim,

se Carl Schmitt tem razão em sua tese de que "toda a autêntica teoria política parte da base de que o homem é mau", as ideias egípcias a respeito também constituem uma "autêntica teoria política". Isto é, uma teoria política autoritária. (Assmann, 2015, p. 124)

A antropologia negativa, embora dramaticamente reforçada pela doutrina do pecado original, não foi uma concepção originalmente cristã. No entanto, a tradição ocidental encontrou nessa formulação uma base inquebrantável de sustentação para sua ordem estatal. Na Modernidade, ao negar o eixo de sustentação dessa doutrina multimilenar, os anarquistas – afirmando que "os homens são bons e os magistrados maus" –, como Schmitt identificou, questionavam os pilares da ordem. Eles ecoavam – talvez sem essa intenção explícita – contestações apocalípticas também multimilenares. Sem a aceitação inegociável de uma antropologia negativa – que no caso do Ocidente cristão se assenta sobre na doutrina do pecado original –, o Estado e sua autoridade perdem os esteios religiosos mais profundos.

Mas há um segundo aspecto nessa passagem que marca um ponto de ruptura de difícil assimilação pela teologia do poder e pela lógica do ordenamento estatal. Antes mesmo do Sinai, entre os profetas de Israel, as categorias internas a essa unidade "povo", consideradas prioritárias na relação religiosa com Javé, eram as de "estrangeiros, órfãos e viúvas". Ou seja, os "pobres" e não os nobres, os menores e não os maiores eram o centro da ação religiosa – e política – legítima. O lugar teológico-político desse grupo, "os pobres", foi essencial na emergência da apocalíptica, como vimos antes. No caso ainda mais específico do Apocalipse de João, este é o referente de sua formulação²²². João se apresenta como um entre os outros a

²²² Vale lembrar que esse é um dos principais motivos do desprezo expressos por Lawrence em relação a João, com a clara expressão de seu proto-nazismo: "os aristocratas do espírito se encontram na auto-

quem suas cartas se dirigem²²³ e como "escravo" de Deus, retomando a tradição da identidade do povo que fez a aliança no Sinai. Ele não ocupa lugar na hierarquia eclesial, para cuja crítica seu texto contribui. Essa escolha era coerente com a emergência do "movimento de Jesus", dentro do qual o Apocalipse foi formulado: grupos e coletivos ainda não institucionalizados na forma "igreja" que, em seguida, o cristianismo assumiria.

Esse tema tem a máxima importância e é central na apocalíptica, embora não tenhamos condições de tratar dele aqui. Vale apenas lembrar que, avançada a Cristandade, em torno dos séculos XII e XIII, uma vez mais a questão dos "pobres" voltou ao centro do combate religioso e político. A figura icônica de São Francisco de Assis, embora referência fundamental nesse debate e na criação das ordens religiosas mendicantes, que advogavam a prática da "pobreza profética", não estava isolada. Um imenso movimento pauperista se espalhou pela Europa, com a atuação dos valdenses, dos Pobres de Lyon, das Beguinas, entre inúmeros outros. Joaquim de Fiore, alguns anos antes, a partir de sua interpretação do Apocalipse de João, informava que, na era do mundo que estava por chegar, o Tempo do Espírito Santo, as relações de enriquecimento e apropriação seriam definitivamente superadas. Grupos franciscanos, conhecidos como "espirituais", associando os ensinamentos de São Francisco com as doutrinas de Joaquim de Fiore, intensificaram o sentido de não apropriação privada como ensinamento evangélico. O 'direito de não propriedade', como se sabe, foi negado insistentemente pelos Papas e muitos franciscanos e outros pauperistas acabaram condenados na Inquisição, organizada também em função dessas disputas intra-cristãs.

A opção apocalíptica, portanto, implicou e exigiu a elaboração de uma epistemologia do poder, formulada de um ponto de vista que foi cada vez mais desconsiderado, à medida em que o cristianismo rumava para a institucionalidade. Originalmente, como vimos desde o capítulo 1, a formulação apocalíptica estava

realização e na atitude de servir. Servir aos pobres. Muito bem. Mas a quem os pobres vão servir? Trata-se da questão da maior importância. E João de Patmos responde a ela. Os pobres vão servir a si próprios e cuidar de sua autoglorificação. Por "os pobres" não nos referimos apenas aos indigentes, e sim às almas meramente coletivas, terrivelmente medíocres, que não têm a singularidade e a solicitude aristocrática" (Lawrence, 1990, p. 24).

²²³ João se apresenta por exemplo, na abertura do texto, como "escravo" de Deus: "Apocalipse de Jesus Cristo, que Deus lhe deu para mostrar aos Seus escravos as coisas que é preciso que aconteçam depressa, [coisas essas que Deus] indicou através de Seu anjo ao Seu escravo, João." (Ap 1,1). Em seguida, no começo das cartas às comunidades, ele se apresenta novamente, de forma semelhante, reforçando seu lugar horizontal (de igual para igual) em relação às comunidades a quem se dirige: "Eu, João, vosso irmão e coparticipante na aflição e no reino e na perseverança em Jesus..." (Ap 1,9)

interessada em desvendar as redes de relações que geravam, alimentavam e sustentavam o poder do Império, como passo fundamental para sua contestação, ou seja, para conhecer o que Catherine Keller denominou "feixe de relações fatais". Nesse sentido, retomando a lógica de Assmann, segundo a qual, para que a "ordem" (política e religiosa) descesse do céu à terra, precisou antes subir da terra ao céu, aqui também, embora o verbo religioso constitutivo da apocalíptica seja "revelar", como expressão de uma verdade à qual se chega por iluminação sobrenatural, houve uma atividade epistemológica que implicou o desenvolvimento de pensamento político mítico-racional. Pensamento que se origina na terra e fala sobre a história humana, à luz da aliança entre seres naturais e sobrenaturais. Assmann afirma que, para compreender o sentido político do antigo Israel, há que sair da matriz ocidental. Da mesma forma, a aproximação com a etnologia, com o "pensamento selvagem" e seus desdobramentos – ou seja, "com um pensamento da nossa época que [sabe] levar a sério o dos selvagens" (Clastres, 2017, p. 38) – pode ser importante para a compreensão dos elementos constitutivos da epistemologia apocalíptica.

O desvelamento das relações de poder que se faz no Apocalipse a partir dessa perspectiva é narrada no Livro como uma epopéia quimérica de disputa cósmica do poder na terra. Terra que, no entanto, nunca se desliga do céu. Essa teologia recusa ativamente a hipótese de exílio de Deus, de sua "supressão" ou de sua condição extramundana. Ao contrário, afirma que "não há céu sem terra" (Metz, 1991). Catherine Keller indica que justamente o caráter quimérico – polissêmico, como definiu John Collins – das figuras, espectros e imagens utilizadas por João deveria impedir a literalização de sua interpretação, tanto quanto dificultar analogias simplificadoras. A matriz mítico-política do Apocalipse permitiu que, a cada tempo histórico, as figuras e as relações constitutivas do poder imperial fossem repensadas e recriadas para ampliar a compreensão e fortalecer a contestação das estruturas de sustentação da ordem dos impérios. Não se tratava, portanto, de previsão do futuro e ainda menos de predeterminação, mas de antevisão de riscos e perigos inerentes às relações da política imperial privatistas e acumulativas, predatórias da terra e dos vínculos comunitários. Como afirma Keller, tratava-se de reconhecer os padrões de repetição que, constituídos no passado, seguiam vigentes no presente, condicionando o futuro. Por isso "qualquer apocalipse honesto deve encarar o futuro. Não para fechá-lo, mas para mantê-lo aberto. Porque isso é o que 'futuro' significa: um presente que

ainda não é. O futuro que já existe é apenas uma possibilidade. E isso significa uma miríade de possibilidades, um multiverso de mundos possíveis" (Keller, 2021, p. 195).

Há apenas um aspecto ainda a mencionar rapidamente – entre muitos que serão deixados para uma reflexão posterior –, que incide diretamente nesse processo de construção de identidade e de pertencimento a um povo que contesta a ordem do Estado: o vínculo entre vivos e mortos, a memória e a culpa.

Em um artigo recente sobre Walter Benjamin, Eva Mangieri chamou a atenção para a frase final da Primeira Tese de *O conceito de História*²²⁴: "o 'materialismo histórico' (...) pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se" (Benjamin, 2017, p. 9). Trata-se de uma ideia interessante na finalização deste capítulo – não no que se refere ao materialismo histórico (como era o interesse do artigo), mas no que diz respeito à teologia. As conexões entre teologia e filosofia tem uma marca importante em todo o pensamento desse autor e, também em nossa pesquisa, de alguma forma, essa aproximação se fez presente. No entanto, tendo a referência da teologia e sua qualificação de "pequena e feia", é retomando a Sexta Tese de Walter Benjamin, que citamos antes, que queremos finalizar o capítulo. Ali ele se refere a que os mortos não podem ficar em paz, se não seguirmos lutando suas lutas, que ainda são as nossas.

Na perspectiva apocalíptica, o lugar dos mortos se assemelha à leitura teológica proposta por Walter Benjamin. No livro de João, os mortos esperam ainda, sob o altar, pelo resultado das batalhas que se travam no mundo dos vivos. O Jesus de João, como vimos no capítulo 4, o que lidera o grande combate, é também o Senhor do mundo dos mortos: "tenho as chaves da morte e do Hades" (Ap 1,18). O vínculo entre mortos e vivos, em toda essa cosmovisão, cria laços e elos, sendo parte das condições pelas quais um povo vai sendo fabricado. Mas o tema dos mortos também teve lugar central nas teologias políticas do poder e na fabricação autoritária de povos que, como justamente indicou Assmann, sempre associaram o Estado como lugar onde são criadas as condições de salvação. Já no império egípcio – anterior a toda contrarreligião, a religião secundária e seus dualismos – a atuação do faraó garantia que

²²⁴ Mangieri 2021:
horizonteindependiente.com/mesianismo-y-revolucion-en-las-tesis-de-walter-benjamin/

o fluxo das relações sociais seguisse seu justo curso, rumo à salvação. Retomando Nietzsche, para quem "a memória é o sentido social por antonomásia, pois converte o homem em *animal sociale*," Assmann afirma que o vínculo entre mortos e vivos, salvação e Estado, se dá pela relação intrínseca de "culpa e memória", constitutiva da antropologia negativa (Assmann, 2015, p. 155).

É a memória que permite ao homem "fazer promessas e assumir compromissos". É daí que advém a consciência de direitos e responsabilidades, capaz de gerar seres "previsíveis e confiáveis": súditos que pertencem e asseguram a ordem. No caso dos egípcios, "este recordar normativo que permite ao indivíduo manter-se idêntico a si mesmo e a pertencer à comunidade está referido à *maat*", ou seja, à justiça. Como recorda Assmann, para Nietzsche a pessoa que "se dota de memória e cria uma consciência social tem que renunciar a si mesmo, enquanto indivíduo. Em troca de seu eu individual, que sacrifica, assegura o eu social, considerado estável e seguro" (Assmann, 2015, p. 156). É todo esse aparato de segurança e ordem que a antropologia negativa justifica e garante. Os erros e os descumprimentos (no caso egípcio, à ordem da *maat*, justiça e no dos cristãos, aos mandamentos) que afetam a manutenção da ordem social e, simultaneamente, ao ordenamento cósmico, precisam ser internalizados como próprios por cada indivíduo. Precisam ser compreendidos social e individualmente como "pecados", como falhas constitutivas, "inscritas no coração", como indicava Paulo de Tarso (Assmann, 2015, p. 161). Essa inscrição profunda, com consequências políticas definitivas para a manutenção da ordem estatal, deve ser religiosa, tornada natureza humana pela fé mais encriptada, mais recôndita: carne da própria carne. Dentro dessa cosmovisão, não é possível haver controle social sem a dimensão de erro transformada em pecado. O que implica em que seja castigado, expiado, e remetido, para sua plena superação, a um Tribunal extra-tumba, cuja existência mantém vivo o desejo de controle perpétuo da sociedade pelo Estado. Para Assmann (2015, p. 176), a culpa é esse fator individualizador indispensável à ordem estatal:

Na experiência de culpa – esta é minha tese – se forma o "homem interior" ou, como chamava Agostinho de Hipona, o *homo interior*. E, neste sentido, uma característica iniludível de uma cultura da culpa será a figura da confissão, do reconhecimento público da própria culpa e do discurso sobre a mesma.

Os temas morais, de controle das pulsões, dos desejos, das relações de sustentação do patriarcado, devem se amalgamar aos equívocos e erros político-sociais

da cobiça e da ganância, em decálogos de regras de comportamento culposos e portanto controláveis pela associação de culpa-castigo. Todos esses foram temas repetidamente discutidos na Modernidade, não apenas na filosofia, na antropologia e na psicanálise, mas também nas lutas sociais, culturais e políticas. A dimensão religiosa, cristã, da "cultura da culpa" não é uma novidade. No mundo ocidental, fracamente secularizado, ela não apenas segue presente, como se intensifica, declinada em um caleidoscópio de novos fundamentalismos. Tendo tais elementos como ruído de fundo – que reconhecemos mas não vamos aprofundar aqui –, retorno a Walter Benjamin e ao Apocalipse de João. Aqui vamos atentar para o outro lado da culpa, o vínculo entre mortos e vivos na luta e na solidariedade, aquilo que Jan Assmann denomina "justiça conectiva". E, ainda aqui, a referência às "sociedades primitivas" vai nos ajudar a pensar.

Eduardo Viveiros de Castro, aprofundando a reflexão aberta por Pierre Clastres, contrasta, em termos da etnologia americanista, as cosmovisões dos povos dos Andes, "dominadas pela máquina estatal do Inca" e a dos povos das Terras Baixas. Nos primeiros, a "religião se apóia em um complexo funerário (túmulos, sacrifícios) que conecta os vivos ao mundo mítico originário (...) por meio dos mortos" (Viveiros de Castro, 2011, p. 354). Os termos são semelhantes aos relatados por Assmann para o caso dos egípcios e seus sarcófagos: memória, controle, culpa. Cultos funerários, história e ancestralidade, conectados religiosamente aos estamentos de poder e controle do Estado. Em contraste radical, afirma Viveiros de Castro (2011, p. 354):

a sociedade contra o Estado é uma sociedade contra a memória; a primeira e mais constante guerra da sociedade-para-a-guerra é aquela que se move contra seus desertores mortos. "E, cada vez que se come um morto, pode-se dizer: mais um que o Estado não vai pegar" (Deleuze & Guattari, 1980, p.148).

A distinção é ainda mais profunda, porque se vincula à distância ou à proximidade entre humanos e não-humanos. Nas sociedades andinas, estatais, a proximidade diacrônica entre mortos e vivos e os vínculos mortuários e de ancestralidade traça o limite dos humanos em relação aos não humanos. Os humanos, tanto mortos quanto vivos, se distinguem enquanto tais, dos seres não humanos. Os humanos, que são regidos pelo Estado, subordinam o cosmos à sua "lei antropológica". No caso das Terras Baixas, os mortos estão do outro lado da fronteira: "a alteridade radical entre vivos e mortos aproxima os humanos mortos dos não-humanos". A estabilização dos humanos – submetidos ao Estado – era "bloqueada nas

sociedades contra o Estado graças à aniquilação dos mortos (ausência de culto dos ancestrais = ausência de hierarquias)" (Viveiros de Castro, 2011, p. 355). O argumento é muito mais complexo e interessante no entramado do perspectivismo ameríndio que, infelizmente, tampouco podemos aprofundar aqui. O que desejo é, tendo também essa referência, examinar a possibilidade de pensar sobre uma memória não culposa: um vínculo entre mortos e vivos que tenha sentido político libertário. Um nexo de ancestralidade não mediado por rituais funerários ou hierarquias. Sem controle clerical ou estatal das memórias rebeldes, das histórias das lutas, a "contrapelo" da narrativa dos vitoriosos da ordem do Estado. A isso me parece que remete a conexão proposta por João.

Em um tempo de conflito intenso, de mortes violentas recorrentes, os seguidores do Cordeiro Degolado afirmavam a conexão entre sua luta anti-romana e a morte de Jesus. Mas não apenas a dele. As guerras judaicas tinham implicado milhares de mortos. A destruição do Segundo Templo, devastou Jerusalém. Os mortos não reivindicavam vingança. Eles, no entanto, habitavam a memória dos vivos. Não por meios oficiais, não nos rituais do Templo, que supunham as hierarquias eclesiais. Toda essa ordem – de convivência mais ou menos tensa das elites judaicas com o Império Romano – estava devastada no ano 90, quando João escreveu.

Os judeus seguidores de Jesus estavam dispersos em pequenos grupos, em igrejas domésticas. Começavam a criar comunidades com não judeus, com tradições distintas, povos de escravos, de trajetória e memória diversa. Ali estavam ainda inventando, de novo, um povo, uma memória, e fabricando um sentido político. Eram, segundo João, não um povo subordinado aos sacerdotes, mas, eles mesmos, um povo de sacerdotes e reis, sem clero e sem súditos. E, para seguir o sentido apocalíptico da esperança na catástrofe, constituíam memória daqueles em nome dos quais seguiam em pé, lutando. E seguiam um Deus que se manifestava como Cordeiro. Não como autor, mas como vítima da violência de Estado. O líder rebelde da ação política não-violenta, ação que contestou e denunciou a ordem do Império como inerentemente injusta e destruidora da terra.

Enfim, essa possibilidade de aliança entre mortos e vivos ficou aberta pela apocalíptica e, mesmo hoje, se afirma como um caminho que pode ser interessante para os que lutam por outros mundos. De certa forma, esse já é um caminho conhecido por muitos movimentos sociais. Como disse Benjamin e como bem sabemos, "também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não

tem cessado de vencer" (Benjamin, 2017, p. 11). Fabricar com nosso presente, com as nossas mãos, a memória que abriga os que lutaram antes de nós; reter o que deu sentido à sua existência e trazer sua presença, que não se esvaziou com a morte, para a nossa atuação é, também, não permitir que o Estado os enquadre, os engula, que roube a sua alma e os subordine à sua lógica classificatória. *Marana tha* é a palavra final de João: venha, Senhor! Porque também a sua memória está, ainda, em disputa²²⁵.

²²⁵ Este capítulo já estava finalizado (e meu tempo de redação também) quando foi publicado por ocasião do aniversário da morte da freira Dorothy Stang, este texto comovente de Edmilson Rodrigues de Souza, que aprofunda em muito a tipo de nexos entre mortos e vivos que apenas comecei a pensar aqui. O texto foi publicado no Portal Samaúma e tem por título o intrigante título *Dorothy Stang: Santa ou onça?* <https://sumauma.com/dorothy-stang-santa-ou-onca/#:~:text=Certa%20vez%2C%20por%20exemplo%2C%20me,se%20%E2%80%9Ccantado%20em%20on%C3%A7a%E2%80%9D>.

Sobre povos e deuses/as: luta, acordes e abraços em tempos de demolição

O Antropoceno tem sido caracterizado – talvez mais do que qualquer outra época geológica – por inúmeras disputas de marcação. E toda demarcação já foi, desde sempre, resultado de guerra ou combate. Na emergência dos conflitos pela classificação deste novo tempo do mundo, os debates estratigráficos de delimitação dos éons, eras ou épocas e toda a intrincada taxonomia da litosfera, as definições e distinções aí envolvidas se juntam e atravessam os sentidos filosóficos, religiosos e políticos do uso dessas palavras e seus significados como marcadores. Dentro da longa Era Comum, esta é, efetivamente, uma Época Gaia-política. Tempo de um "devir louco generalizado" no qual, como disseram Danowski e Viveiros de Castro, "não são apenas as ciências naturais, e a cultura de massa que delas se alimenta, que estão registrando a deriva do mundo. Até mesmo a metafísica, notoriamente a mais etérea das especialidades filosóficas, começa a repercutir a inquietação generalizada" (2014, p. 13). Entre as inumeráveis marcas distintivas do Antropoceno, a que nos interessa tomar em conta neste último capítulo se refere ao capital: o ente que permite, para falar como Latour, que o Mercado seja divinizado. Nunca houve um deus tão planetário. E nunca antes o capital foi tão poderoso e tão perigoso²²⁶. Estes dois atributos se reforçam mutuamente, em uma espiral ou uma deriva, cuja caracterização formulada Karl Polany na aurora deste tempo novo talvez ainda seja válida: o "monho satânico". Este seria, segundo Polany, o mundo sob o domínio do capital. Mundo onde o capital se apoderou da máquina do Estado. Máquina de guerra.

Quando nos aproximamos deste tempo, no exercício de pensamento que estamos fazendo, levando em conta a pequena e feia teologia que não pode aparecer à luz do dia, diante do poder do capital (atuando à plena luz), ganha relevância contemporânea a palavra do Evangelho de Mateus, presente também em Lucas, que se tornou dito popular: "Ninguém pode ser escravo de dois senhores. Ou odiará um e

²²⁶ Cf. Eduardo Viveiros de Castro, referindo-se também a outros autores: "o Mercado avulta como mais ameaçador que o Estado, e (...) o Capitalismo parece ter conseguido, no plano do etograma da espécie, o que a Microsoft quase conseguiu em seu ramo, a saber, tornar-se o único sistema operacional disponível. Com efeito, seu sucesso foi tamanho que, na frase atribuída a Frederic Jameson, 'hoje parece ser mais fácil pensar no fim do mundo do que no fim do capitalismo.' (Fisher, 2009, p. 2)" (Viveiros de Castro, 2011, p. 310).

amará o outro, ou dedicar-se-á a um e desprezará o outro. Não podeis servir como escravos a Deus e ao dinheiro"²²⁷ (Mt 6,24 e Lc 16,13). O que nos interessa aqui é o antagonismo, a inimizade absoluta estabelecida neste adágio de Jesus formulado antes da Era Comum, registrado em dois evangelhos. Partimos daí, porque o desdobramento mais intenso da reflexão sobre essa inimizade não aconteceu nos registros (poucos e frágeis em termos históricos) dos ditos de Jesus, compilados pelas comunidades de seus seguidores. A ojeriza mútua, expressa por Mateus (e Lucas), é um dos eixos estruturantes do Livro de João. O Apocalipse é, portanto, também um livro sobre essa inimizade. Reflexão (ou revelação, para usar a palavra adotada pelo autor) que, naqueles momentos iniciais do que viria a ser a Era Comum, expressava a cosmo-teo-logia (a palavra que se dizia sobre o mundo, os deuses e outros seres espirituais) de um pequeníssimo grupo marginal, na Palestina, sob o Império Romano. E, em relação a este antagonismo de trágicas consequências – antevistas por João, como o "pressentimento de uma catástrofe" (Clastres, 2017, p. 188) –, o Antropoceno se apresenta não como tempo anti-apocalíptico, como temos dito até aqui, mas como marcadamente apocalíptico. Ele é o espaçotempo no qual vai chegando a um termo novo a incrivelmente complexa história dessa aversão: a incompatibilidade entre o deus de que fala João e o outro deus, o que estabelece com ele disputa fatal: o Dinheiro. Aqui, como naquele contexto, em condições extremamente desfavoráveis ao deus de João e a seus amigos espirituais e humanos, quando "esse inimigo nunca deixou de vencer", o resultado final dessa disputa titânica segue, ainda, indeterminado. E aqui como lá, ela tem dimensões telúricas e cósmicas, políticas e místicas, concomitantemente.

Vimos, no capítulo anterior, que povos e deuses estão em constante devir e que os verbos inventar e fabricar expressam essa dinâmica talvez melhor do que outros. Também ali dissemos que, sob a lógica estatal, a construção de identidades não homogeneizadas pela "nação" exige sempre um arrancar-se da ordem que nomina os

²²⁷ Aqui utilizamos a tradução de Frederico Loureiro. Chama a atenção a palavra "escravo," que é a mesma usada pelo tradutor no Apocalipse, para a relação entre João e Jesus. Em outras versões da Bíblia em português, a palavra "dinheiro" aparece traduzida como "riqueza". Na nota do tradutor da edição que utilizamos, como também em outras versões da Bíblia, há a seguinte explicação: "dinheiro": *Mamônâs*, divindade oriental, personificação do dinheiro e do culto idólatra a ele suscitado" (Loureiro, 2017, p. 81). Na nota da Tradução Ecumênica da Bíblia, lê-se: "Manon é o termo que personifica Dinheiro como uma potência que escraviza o mundo" (Teb, 1994:1869). A palavra Manon só aparece quatro vezes no Novo Testamento, nestes versículos de Mateus e Lucas, em que tem sentido negativo, antagônico, opositor. Segundo Jacques Ellul: "O que Jesus nos revela aqui é que o dinheiro é um poder" (Ellul, 2008, p. 79). Esse antagonismo foi tratado por incontáveis teologias, e com atenção especial pela Teologia da Libertação.

sujeitos do (e ao) Estado. Essas auto-identidades, convocadas por forças não subordinadas à lógica estatal, estão sendo refeitas, ampliadas ou fragilizadas sistematicamente. Como disse a líder indígena e hoje ministra dos Povos Indígenas Sônia Guajajara, expressando uma realidade cosmopolítica essencial, é preciso "lutar para ser quem se é". E, ainda, com Bruno Latour, reconhecemos que esse fluxo intensivo de conformação de povos e coletivos foi sempre conjuntamente político e religioso. Envolve a capacidade de uma autoridade suprema, a que se chama deus, convocar, e, também, supõe a possibilidade de um coletivo, que nessa dinâmica se auto-constitui, responder à sua invocação. Agora, será importante compreender, por um lado, em que termos o deus de João, que se revela no Apocalipse, identificou seu oponente. Não porque seja possível assim pensar sobre o Deus-Capital, mas porque queremos indagar sobre a outra história, aquela que fragilmente, "à luz do dia" e de dentro da criptosfera, do âmbito do profundo, inspirou dinâmicas identitárias e políticas não autoritárias, de luta e não de guerra. Saber de que Deus falou João foi tarefa controversa das teologias cristãs desenvolvidas nos últimos milênios, porque a exegese é, ela também, um campo de enfrentamentos cosmoteológicos. Se o vínculo deus-povo deve ser "totalmente indissociável" (Latour, 2020, p. 245), ao pensar sobre deus, estaremos tratando (dis)juntamente de possíveis identidades populares, coletivas, comunitárias. Em um tempo em que todos estes termos podem dizer muitas coisas e, às vezes, coisas antagônicas, não sendo possível um "pensamento que cega de tanta luz" (Clastres, 2017, p. 188), devemos ao menos pensar pela margem, com os termos de João. E, aqui, os riscos não são menores. Como disse Deleuze, em seu texto clarividente (poderia ser "profético"?) sobre o Apocalipse de João, lido a partir de Lawrence, em um sentido que ajuda a definir os termos com que vamos seguir pensando apocalipticamente:

a alma, como vida dos fluxos, é querer-viver, luta e combate. Não só a disjunção, mas também a conjunção dos fluxos é luta e combate, abraço. Todo acorde/acordo é dissonante. O contrário da guerra: a guerra é o aniquilamento geral que exige a participação do eu, mas o combate rejeita a guerra, é a conquista da alma. A alma recusa os que querem a guerra porque a confundem com luta, mas também os que renunciam à luta, porque a confundem com a guerra: o cristianismo militante e o Cristo pacifista. Tem-se a parte inalienável da alma quando se deixa de ser um eu: é preciso conquistar essa parte eminentemente fluente, vibrante, lutadora. O problema coletivo, então, consiste em instaurar, encontrar ou reencontrar um máximo de conexões. Pois as conexões (e as disjunções) são precisamente a física das relações, o cosmos. (Deleuze, 2019, p. 70-71)

É a partir daqui – dos termos desse quase-programa, quase-exortação apocalíptica – que este nosso último capítulo está organizado, em duas partes

principais, deus/es e povos, vindas do reconhecimento de sua indissolúvel conexão com a "física das relações, o cosmos". Em cada uma delas, tomaremos como referência as contemporâneas teologias pós-teístas e a teologia da profundidade (Teologia do Tehoma), que também se denomina Teologia do Devir, e procuraremos pensar a partir da dinâmica que separa guerra e combate, e conecta luta e abraço. Assim também, procuraremos pensar o que significa nesse contexto aquilo que Pierre Clastres chamou de negação do Um pelo pensamento selvagem: "o pensamento selvagem nos diz que o lugar do nascimento do Mal, da fonte de infelicidade, é o Um" (Clastres, 2017, p. 188). Para isso também, vamos pensar sobre deus – ou melhor, sobre deuses, sua esfera de presença e outros entes espirituais que habitam o cosmos –, por um lado, atentos às totalizações fascistas retomadas pelos fundamentalismos contemporâneos, ordenados para a guerra a partir da revanche de Deus, aquele ser Todo-Poderoso que colocam acima de todos e de tudo, a outra face do Deus-Dinheiro; e, por outro, atentos à "vida dos fluxos", que rejeita as totalizações: do eu, do povo, de deuses, do cosmos e do Estado. Pensar, portanto, com João, nestes tempos em que suas palavras são, como ele pretendeu, cortantes: marcas de conexão e de disjunção. Escolhendo os deuses a quem amar e, conseqüentemente, o deus a quem combater.

7.1

Deus contra o império: o não-theos. Jaspe, sardônica, relâmpagos e espíritos (cf. Ap 4)

O deus de que (e em nome de quem) falou João está encoberto por tantos milênios de domínio imperial que, à luz do dia, é praticamente impossível reconhecer sua impressionante aparência quimérica, identificar suas cósmicas semelhanças (cf. Ap 4,2) ou mesmo esperar "ver Seu rosto" (Ap 22,4). Depois de, na Modernidade, o Deus Judaico-Cristão ter sido morto muitas vezes por filósofos e, mais recentemente, também por teólogos²²⁸, voltou em um *loop* regressivo à cena pública e encontra-se

²²⁸ A Teologia Radical foi caracterizada por seus principais autores como um "processo dentro do protestantismo", desenvolvido especialmente nos Estados Unidos, nas décadas de 1960 a 1980 do século XX. "A expressão – morte de Deus – é uma senha, uma pedra de tropeço e talvez uma experiência dentro da teologia radical, que nada mais é do que a expressão teológica da afirmação contemporânea cristã da morte de Deus." (Altizer e Hamilton, 1967, p. 12). Retomaremos esse tema.

fortemente popularizado no formato brutal, pelos fundamentalismos de direita. Apesar das estatísticas que indicam uma grande flutuação no números de membros das igrejas cristãs, e ainda que estas estejam vinculadas a uma pluralidade cada vez maior de denominações, o que implica a ampliação expressiva de lugares a partir dos quais os textos considerados sagrados são interpretados, a matriz usual a partir da qual o Deus-Cristão é referido é ainda a que foi consagrada no século IV: "o onipotente Ele-Criador e Sua linear história da salvação" (Keller, 2004, p. 4).

Mesmo que tenha sido alijado e rejeitado pelas teologias feministas e ecológicas e descrito por teólogos da Libertação como o "deus em quem não cremos" (Arias, 1973), é o deus da versão ortodoxa, o que mais ou menos explicitamente informa a reflexão, quando escrevemos Deus. Como observa José Maria Vigil, esse *theos* é o "grande axioma, o grande 'suposto acrítico' e inconsciente da teologia ocidental." (Vigil, 2021, p. 212)²²⁹. Mas, se queremos tomar a sério, como temos feito, o Livro de João, há que ler outramente o universo divino de dentro do qual fala o patmista. O Ele-Criador é já bastante conhecido, mas a cosmoteologia de João merece ser trazida à luz, como parte do esforço de ir além (e mais ao fundo) do debate sobre as "imagens" de deus.

Evidentemente, esse não é um tema de menor expressão ou relevância, mesmo quando, na Modernidade, em um mundo eurocentrado, as inúmeras tentativas e experiências de secularização alteraram radicalmente o espaçotempo do mundo religioso. Ainda hoje, como afirmam com razão os teólogos pós-teístas Santiago Villamayor e José Maria Vigil (2021, p. 9),

Não sabemos o que significa "Deus" e, no entanto, até quase a metade do século passado a crença nele havia sido dominante. "Deus" não foi uma espécie de raio na mente, mas um clima cultural no qual vivemos. Modelou a vida pessoal, deu sentido e referência moral tanto quanto consolo. Montou e cimentou o quebra-cabeças das interações sociais, definindo ordem, estabilidade e validando tanto a autoridade legítima quanto a ilegítima.

²²⁹ Vigil demarca aqui uma diferença importante entre as preocupações "pastorais" da década de 1970, no contexto pós Vaticano II e a formulação contemporânea da Teologia Pós-teísta que "reconhece *theos* como um conceito humano, que não tem respaldo na Realidade real e ôntica, cósmica, ou seja, não é um Ente. E, sem dificuldades, seguir pensando que o mundo é 'divino', que o cosmos respira 'divindade', que é sagrado". Distinto disto, segundo ele, "a imensa maioria da teologia atual e as instituições eclesiais não entram nessa distinção. Há cinquenta anos, a partir do Vaticano II dos católicos e de eventos semelhantes entre os protestantes, surgiu com força o tema das 'imagens de Deus', que era naquele momento um debate inovador. Estivemos nos esforçando nos decênios seguintes para 'purificar a imagem de Deus' (...). E a maior parte da teologia segue ainda ancorada nesta perspectiva, preocupada em limpar e recuperar com nitidez o rosto de Deus. (...) Hoje, o que descobrimos é que o problema está abaixo das imagens; o problema está em Deus mesmo. No conceito de Deus (*Theos*).". (Vigil, 2021, p. 218 e 219)

No século XX, chegou à teologia – começando com mais força pelo campo Protestante – o efeito mais incisivo da secularização que, desde o início da Modernidade, atingiu toda a civilização cristã. Quando, no final dos anos 1960, nos Estados Unidos, Thomas Altizer e William Hamilton publicaram uma espécie de compilação de artigos anteriores sob o título *A Morte de Deus*, declararam que "não [se referiam] à ausência da experiência de Deus mas à experiência da ausência de Deus" (1967, p. 45). Tendo optado por viver como "ateus cristãos", estes teólogos optaram ativamente por não sair do campo de formulações que se afirmava como próprio à teologia cristã. E, embora reivindicando uma conexão com a filosofia nietzscheana, reconheciam que "esta expressão não deveria ser exclusivamente relacionada com Nietzsche, pois está basicamente relacionada a uma moderna expressão de pensamento e experiência" (Altizer e Hamilton, 1967, p. 12)²³⁰.

Nenhuma das múltiplas formulações e contribuições anteriores que deram origem à nova proposta religiosa a-teísta da Teologia Radical foi tão definitiva para esta quanto o seminal aporte de Dietrich Bonhoeffer, jovem teólogo alemão, protestante, que participou da tentativa fracassada de assassinato de Hitler e foi morto após dois anos de prisão, em abril de 1945, pouco antes do final da Segunda Guerra. Da prisão, escreveu um conjunto de cartas que marcaram toda a geração seguinte de pensadores cristãos progressistas. Foram inspiração para a experiência no campo religioso daquela "virada na sensibilidade política cultural do Ocidente" dos anos 1960–1970 expressas pelas palavras "esperança" e "alegria" (Viveiros de Castro, 2021, p. 298), na qual também se situa a obra de Pierre Clastres. São a marca de um tempo que assistiu ao que os teólogos radicais definiram como "colapso da ordem religiosa" ou "colapso da cristandade" ou, ainda, com Martin Buber, "eclipse de Deus". Com uma dinâmica mais

²³⁰ Afirmam os autores: "A teologia radical é um produto característico dos meados do século XX. Teve seu ponto de partida em Barth e na neo-ortodoxia, convertendo-se numa forma de teologia que pode existir no meio do *colapso da cristandade* e no advento do ateísmo secular. Paul Tillich e Rudolf Bultmann deram a essa teologia sua contribuição: o engajamento num diálogo vivo com o mundo atual e sua história (grifos meus)" (Altizer e Hamilton, 1967, p. 15). Também: "enquanto Martin Buber corajosamente clamava pela transformação da fé como resposta ao '*eclipse*' de Deus, a teologia cristã preferia silenciar a respeito da importância teológica da morte de Deus (grifos meus)" (Altizer, [1963]1967, p. 27). E, ainda, "o ateísmo moderno tem-se tornado, indubitavelmente, assunto de especial interesse teológico para os cristãos. No entanto, só há pouco tempo se aproximou do centro da teologia e da fé. A publicação britânica do Bispo Robinson intitulada *Honest to God* originou, e em parte desencadeou, forças que poderão unir-se em novo movimento teológico naquele país" (Hamilton, [1963]1967, p. 49). E, finalmente, "No nosso entender, a teologia moderna foi fundada por Søren Kierkegaard, como resposta ao *colapso da cristandade*, é um desafio ao advento de uma realidade totalmente divorciada do mundo da fé, ou – segundo Kierkegaard – uma realidade criada pela negação da fé (grifos meus)" (Altizer, [1963]1967, p. 122).

ampla do que em geral se compreende como uma experiência religiosa, esse "colapso" anunciava uma nova perspectiva antropológica, o "advento da idade do homem" (Hamilton, 1967, p. 59). Podemos, portanto, dizer que nesse primeiro momento da formulação a-teísta, a ênfase principal da reflexão estava nas consequências e exigências humanas, éticas e políticas, de viver sem Deus.

Estes teólogos desafiaram importantes dogmas da tradição cristã ao afirmar que, "o colapso da ordem religiosa anuncia *a priori* que não há nenhum caminho, quer ontológico, quer cultural ou psicológico, para localizar a parte do ser e da experiência humana que sentem a *necessidade de Deus* (grifos meus)" (Hamilton, 1967, p. 59). Aqui estava em questão uma das mais canônicas formulações de Santo Agostinho – a da *falta de deus* como condição inerente, ontológica, da humanidade – base, também, para a doutrina do pecado original²³¹. Hamilton explicitamente questionava o verso/oração paradigmático de Agostinho, segundo o qual "nossa alma estará inquieta enquanto não repousar em Ti". Segundo ele, ainda que algumas "almas" possam desejar um encontro pessoal com um ser que denominam "Deus", definitivamente, a necessidade ou a falta (de Deus) não é condição de humanidade. Lógica e teologicamente, tais teólogos cristãos rejeitavam também a validade de qualquer ideia, necessidade ou perspectiva de "salvação" dependente de deus. Tratava-se, certamente, de um tempo de "otimismo", que anunciava, com expectativas positivas, que na *idade do homem*, "a transcendência absoluta se troca pela imanência absoluta" (Altizer e Hamilton, 1967, p. 125).

Bonhoeffer, em suas cartas, não formulou um sistema teológico; mas na ambiência dos anos 1960-1970, o horizonte existencial que abriu, ao afirmar a urgência de "viver em Deus sem Deus", teve um impacto decisivo. Propôs a plena responsabilidade humana no e pelo mundo, com a superação de qualquer dependência de um Deus Todo-Poderoso, considerada, então, expressão de uma carência infantil. Anunciou um tempo de "maioridade". Mas, também, em uma dimensão que hoje ganha renovado significado, reconheceu ao lado das vítimas do nazismo um *deus*

²³¹ Como vimos, a doutrina do pecado original, formulada por Santo Agostinho, a partir de sua interpretação do Gênesis e da Epístola de São Paulo aos Romanos, foi tornada canônica no Concílio de Trento. Ela se mantém vigente na maior parte das igrejas cristãs. "A partir de Santo Agostinho, os cristãos advogam a culpa. Todos os infortúnios do homem são consequência do pecado de Adão, que conspirou nossa natureza e perturbou nossa razão. É o que ainda afirma o oficialíssimo *Catecismo da Igreja católica* (1997)¹: 'A partir de São Paulo, a Igreja sempre ensinou que a imensa miséria que oprime os homens e sua inclinação para o mal e para a morte não são compreensíveis sem seu laço com o pecado de Adão (art 403). (...) 'Ignorar que o homem tem uma natureza ferida, inclinada para o mal, dá lugar a graves erros (art 407)'" (Minois, 2021, p. 5 e 6).

Ver: https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html

impotente, quando o *Reich* e a *reiche theologische*, como vimos antes, reivindicavam para si a representação da vontade daquele Deus Todo-Poderoso. Em uma das cartas mais conhecidas, suas palavras mantêm a força da fragilidade, re-significadas quando lidas em um mundo que está, todo ele, diante do colapso antrópico:

Nossa maioria nos leva a um reconhecimento mais veraz de nossa situação perante Deus. Porque somos adultos, precisamos examinar nossa situação em relação a Deus. (...) Deus nos faz saber que temos que viver como pessoas que dão conta da vida sem Deus. O Deus que está conosco é o Deus que nos abandona (Marcos 15,34)²³². O Deus que faz com que vivamos no mundo sem a hipótese de trabalho Deus é o Deus perante o qual nos encontramos continuamente. (...) *Perante e com Deus vivemos sem Deus*. Deus deixa-se empurrar para fora do mundo até a cruz; *Deus é impotente e fraco no mundo* e, exatamente assim, *somente assim, ele está conosco e nos ajuda* (grifos meus) (Carta de 16 de julho de 1944). (Bonhoeffer, 2015, p. 488s)

Retornaremos a esse elemento da "impotência" de Deus. Ela, como devemos lembrar, ressoa (ou permite uma conjunção) com a ideia de um "poder impotente", característico, segundo Pierre Clastres, dos chefes das sociedades que rejeitam o Estado. Mas, antes, voltemos a essas primeiras reflexões a-teístas no interior da experiência teo-lógica, que visavam "fincar um ponto de vista ateu dentro do espectro de possibilidades cristãs" (Altizer e Hamilton, 1967, p. 11).

Apesar do que se anunciava como uma força transformadora, dois fenômenos de repercussão e origem antagônica fizeram com que a reflexão sobre a "maioridade" humana e, especialmente, a impotência de Deus, ficasse confinada como um fenômeno religioso restrito a seu tempo. Primeiro, como já acompanhamos em alguns capítulos anteriores, houve a avassaladora dinâmica de crescimento dos movimentos conservadores em todas as religiões monoteístas que reverteram a "primavera" dos anos 1960-1970, acompanhando e fortalecendo a guinada neoliberal das décadas finais do século XX.

A outra, à qual Villamayor e Vigil fazem referência, foi a impactante emergência da Teologia da Libertação na América Latina. Essa última foi uma mudança inédita que, naquele momento, alterou o ponto arquimediano de formulação do pensamento político-religioso, com a teologia e as práticas inventadas na América Latina repercutindo no campo religioso cristão em seu conjunto. Segundo estes autores, a filiação política e a intensidade da prática "profética e comprometida" da Teologia da

²³² Em referência ao momento da crucificação de Jesus, quando, segundo o relato do Evangelho de Marcos: "33 Chegada a hora sexta, sobreveio uma escuridão sobre toda a terra até a hora nona. 34 E à hora nona, Jesus gritou com voz grande: *Elói, Elói, lemá sabachtáni?* O que significa, traduzindo: "Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?" (Mc 15, 33-34)

Libertação já "não deixavam tempo para se reverem paradigmas teológicos inquietantes, como o do teísmo." E, não sem um humor mordaz e trágico, concluem: "mas agora [já na segunda década do século XXI] que a revolução se faz tão problemática e lenta e a libertação socioeconômica empalidece, volta a ser posta sobre a mesa aquela busca teológica interrompida" (Villamayor e Vigil, 2021, p. 12). Adaptando então a frase de Bonhoeffer, os mesmos autores falam em "viver sem Theos, em Deus".

E aqui se referem a uma concepção que, embora tenha dado base para a emergência do Deus-Cristão, é milenarmente anterior a ela: "a imagem de um 'Deus' soberano, vivendo em outro plano, dominando tudo, vem sendo inculcada nos últimos cinco mil anos" (Villamayor e Vigil, 2021, p. 11). Trata-se, segundo eles, de reconhecer um tempo axial mais antigo do que o identificado por Karl Jaspers, no século XX²³³. A ênfase de sua reflexão está, então, no contexto e nas condições de possibilidade de emergência de uma cosmovisão na qual a esfera transcendente se descolou da imanência. Nessa nova concepção que, para eles, representa uma transformação efetivamente axial, passou a ser possível conceber um novo tipo de divindade, transcendente, rompendo com as concepções cosmoteístas anteriores. Ainda que sejam possíveis aproximações entre essa perspectiva e a compreensão de Jan Assmann, como vimos antes, definida em termos de uma "guinada monoteísta na forma de uma ruptura" (Assmann, 2021, p. 22) com as religiões primárias, as ênfases são distintas. Porque os teólogos pós-teístas, indo além da primeira geração de teólogos radicais, colocam em questão o "grande drama da cisão anti-ecológica proporcionada pela aparição de theos. (...) Deus surge como a referência absoluta que sustenta e sujeita todo o edifício da cosmovisão ocidental, como a pedra-chave que sustenta uma abóbada. Toda a arquitetura de percepção e pensamento que se postula a partir daí,

²³³ Vale ter em conta a dimensão controversa da ideia de "tempo axial", ainda que sem questionar sua importância para a reflexão sobre *theos*, proposta pelos autores aqui referidos. Como afirmaram Viveiros de Castro e Danowski: "vamos aceitar, para a formulação do argumento, a admitidamente controversial tese da ocorrência histórica de uma 'Idade Axial', pelo menos por seu valor tipológico" (Viveiros de Castro e Danowski, 2020). Vigil propõe uma releitura do tema, nos seguintes termos: "Em torno ao final do calcolítico (idade de cobre) a evolução humana experimentou uma profunda transformação, um verdadeiro 'tempo axial' – provavelmente mais profundo do que aquele para o qual em meados do século XX, Karl Jaspers chamou a atenção. (...) [Neste período surge] pela primeira vez a ideia de um deus espiritual, um deus do segundo andar. Deus maculino, antípoda da Mãe Terra." Nos termos propostos por Vigil, se trata da emergência de uma nova configuração mental e da mudança paradigmática expressa pelos "mitos de separação entre céu e terra" (Vigil, 2021, p. 188 e 191). O movimento dentro do qual passou a ter existência uma dimensão transcende, distinta da esfera da vida, do mundo material, é anterior à filosofia grega e ao monoteísmo judaico. Ambos já se desenvolvem dentro dessa matriz.

supõe a presença de um inquilino supremo que habita um plano hierarquicamente superior à imanência" (Vigil, 2021, p. 195 e 198).²³⁴

Em um livro da nova coleção de formulações pós-teístas, Roger Lenaers, dirigindo-se a um público cristão, afirma a inevitabilidade de "despedir-se do mundo de cima". Em termos didáticos, indica que, apesar da dinâmica secularizante que marcou o Ocidente desde o século XVI,

ainda hoje a maioria dos cristãos tem a ideia de que nosso mundo depende absolutamente de outro mundo, o qual pensam segundo o modelo do nosso. Na visão cristã, isto significa que este outro mundo seria governado por um Senhor divino, cheio de poderes, com uma corte de servidores, que no modelo católico se traduz nos santos e anjos. Espontaneamente se pensa que este mundo está colocado "sobre" o nosso, e por isso ele é dito sobrenatural ou céu.(...) A existência daquele outro mundo é um axioma, o da heteronomia. (...) Quem, como cristão, quiser seguir este axioma se achará bem acompanhado: toda a tradição dos Pais da Igreja, a escolástica, os concílios, incluindo o Vaticano II, a liturgia, os dogmas e a elaboração teológica partem do axioma de dois mundos paralelos. Jesus mesmo e os "apóstolos e profetas," sobre os quais se funda o credo cristão, pensaram de forma heterônoma. (Lenaers, 2008, p. 20)

Segundo Lenaers, a partir da Modernidade – e da revolução científica – por mais difícil que seja "abandonar posições de poder que foram construídas cuidadosamente" (Lenaers, 2008, p. 23), e por mais tradicional e multimilenar que essa edificação tenha sido, não há mais como sustentar os pilares da heteronomia celeste²³⁵. A dança cósmica não é extra-terrena e, como ela, todo o cosmos e, na Terra, a evolução das espécies respondem e obedecem "à sua própria melodia", às suas leis, de forma autônoma e autopoietica. Por mais que a hierarquia das igrejas cristãs tenha tentado frear, será irreversível a afirmação do axioma da autonomia da imanência. Um Deus-nas-alturas, que fica "lá em cima, lá fora", é incompatível com a visão cosmológica que se afirmou e que sustentou a Modernidade.

²³⁴ Um tema comum aos autores pós-teístas e a uma parte expressiva da teologia feminista é o reconhecimento de que o processo de transcendentalização do divino é, por um lado, o de "ruptura anti-ecológica" com o que passa a ser identificado como natureza, ou seja, a "saída do mundo" que se expressa, teologicamente, na justificativa da *fuga mundi* e, por outro, da passagem do vínculo materno ao paterno na relação humanidade-deus: "o theos que apareceu no segundo andar é –pela primeira vez na história espiritual da espécie *homo sapiens* –, masculino. A feminina Maternidade sagrada da realidade, desapareceu. Os valores 'masculinos' de força, poder, imposição, suprema racionalidade, dominação da natureza (associada com o feminino), são os valores principais do recém aparecido theos. O homem passa a ser privilegiadamente considerado como 'imagem e semelhança de Deus', digno de representá-lo, de manejar e de administrar as coisas sagradas, enquanto as mulheres passam a ser consideradas impuras, menos inteligentes volúveis e imprevisíveis, como a natureza e a carne" (Vigil, 2021, p. 195). Ver também: Keller, 2005 e 2004; Merchant, 1989; Federici, 2014, entre outras.

²³⁵ "Uma vez que se descobriu que os raios eram uma descarga elétrica gigantesca e se encontrou o meio para resguardar-se deles com o pára-raios e a jaula de Faraday, os salmos penitenciais, a água benta e as palmas deixaram de prestar serviço contra os raios" (Lenaers, 2008, p. 21)

Portanto, ainda que enfrentando o pânico pela inevitável perda de posições eclesiais de poder, o "colapso" da matriz heteronômica – que organizou por milênios o monoteísmo, com todas as suas mais temporais e celestes estruturas – é inevitável. Não se tratava de um simples ou complexo *aggiornamento*. Retomando as palavras de Hamilton, quase cinquenta anos depois, uma vez mais, é dar-se conta do "colapso da ordem religiosa do cristianismo". E aqui, do ponto de vista simplesmente racional, científico, moderno e pós-moderno, é todo o "andar de cima", em ruínas, que desmorona sobre a Terra, destruindo as bases de poder e de sustentação da distinção canônica entre caos e cosmos. Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 27) falaram, em um contexto bem diferente, mas que nos serve de imagem, de colapsos conexos:

a bela estratificação sociocosmológica da modernidade começa a implodir diante de nossos olhos. Imaginava-se que o edifício podia se apoiar apenas sobre o andar térreo, a economia, mas eis que esquecemos das fundações. E o pânico sobrevém, quando se descobre que a determinação em última instância era apenas a penúltima...

Na confluência de implosões das belas estratificações teístas e ateístas, nos encontramos na Terra, sobre e sob escombros, uma vez que também a sociocosmologia Moderna (que derrubou o mundo "de cima") está em frangalhos. Caiu o andar térreo sobre a fundação e, por nexos complexos, o céu monoteísta derribou. A Terra, agora, está superlotada, superpovoada, com seres estranhos, vindos de "outros mundos", nesse "devir louco" daquele mundo ordenado em diferentes andares, de rígidas estratigrafias. E, aqui, nessa imanência sem nada "lá em cima, lá fora", abundam *negacionismos* e fundamentalismos, que são siameses brutais. Tempo da mais profunda e radical dissonância cognitiva. Para usar uma dentre as inúmeras teorias que indicam a insuficiência das categorias criadas em outra conjunção estratigráfica para compreender o mundo em que vivemos. Enquanto isso, incontáveis comunidades indígenas (entre tantas outras), "estão encarregadas de manter o diálogo cósmico, sustentando, enquanto deixamos, o mundo vivo, como parte de uma imensa rede de sacralidades. *Nenhum humano será capaz de conversar com as rochas, as montanhas e as cavernas a menos que use a linguagem dos espíritos* (grifos meus)" (Apffel-Marglin e Varese, 2019:1).

É desse lugar terrestre, de uma imanência outra em relação à geocosmologia monoteísta, que o Apocalipse de João deve ser lido, como viemos mostrando.

O Apocalipse – especialmente em conjunção com os primeiros versos do Gênesis, lidos escatologicamente²³⁶ – é o livro canônico em que a imagem antropo e andromórfica de Deus mais desvanece. Será difícil encontrar no Livro de João descrições que sustentem as imagens teístas comuns ao mercado religioso contemporâneo. Ainda assim, pelo peso milenar do Ele-Criador e da ainda mais arcaica heteronomia de seu mundo, são necessárias muitas voltas pelo avesso para acessar leituras alternativas, muitas vezes sufocadas, nos textos familiares, conhecidos e naturalizados²³⁷ por uma leitura da Bíblia que foi "verbalmente incutida, como uma infinidade de pisadas a socar uma superfície até torná-la dura" (Lawrence, 1990, p. 14). Não é fortuito – e com certeza também não foi intencional – o fato de, justamente nos livros que definem a abertura e o encerramento, o início e o fim, da Bíblia cristã, serem encontradas as imagens de deus e do cosmos mais discrepantes em relação aos protótipos hegemônicos. Como afirmou Jon Levenson, ao estudar a teologia bíblica da criação como parte do "drama judaico da Onipotência": "podemos dizer, usando uma expressão alemã saturada, *Endzeit gleicht Urzeit*, que 'o tempo do fim recapitula o tempo primevo'" (Levenson, 1994, p. 27)²³⁸. Nessa (re)capitulação – dado que, incontestavelmente, estamos em tempos de muitos fins – deus e o cosmos, vistos simultaneamente a partir do começo-e-do-fim do relato, divergem do Todo-Poderoso e de seu estável universo monoteísta. E não será apenas aqui. Diversos salmos e profetas também se referem à experiência religiosa de conexão com um deus não antropomórfico, presente nas montanhas, nas nuvens, nas tempestades e na brisa suave²³⁹. Além disso, o combate cósmico – tão central ao Apocalipse – está já presente

²³⁶ Aqui deve ser levada em conta a Teologia Radical, especialmente na vertente proposta por T. Altizer. Como William Hamilton afirmou, a Teologia Radical abriu diferentes caminhos hermenêuticos a partir dos mesmos princípios teo-lógicos: "Altizer e Van Buren compartilham uma visão de conjunto: a morte de Deus. Tal expressão, no entanto, é sem dúvida mais aplicável ao brilhante Altizer do que ao lúcido Van Buren. (...) Altizer usa imagens tiradas do mundo do misticismo: a espera, a escuridão, uma nova epifania, a dialética dos opostos (...) Segue o percurso da epistemologia escatológica, enquanto Van Buren reforça a ética cristológica. (...) Na maioria dos casos, para solucionar o problema da morte de Deus e descobrir o caminho do profano para o sagrado, Altizer prefere usar a linguagem mística do que a ética. (...) A visão de Altizer é interessantíssima e logicamente imprecisa; faz os espíritos empíricos sofrerem e, do ponto de vista da imaginação e da religião, é poderosa e sofisticada" (William, [1965]1967, p. 47-49).

²³⁷ Com especial atenção às reflexões propostas pela Teologia do Devir, de Catherine Keller, as formulações Pós-Teístas, desenvolvidas na América Latina, (não exclusivamente) a partir da perspectiva de José Maria Vigil e, em uma linha distinta, o livro clássico de Jon Levenson "*Creation and the Persistence of Evil: the Jewish Drama of Divine Omnipotence*".

²³⁸ Levenson se refere aos termos escatológicos de uma forma mais abrangente, também presentes na apocalíptica judaica, que, nesse caso, não tem a mesma colocação no cânone que a ordenação Gênesis-Apocalipse da conformação cristã da Bíblia.

²³⁹ Vale lembrar, como vimos nos primeiros capítulos, que segundo Assmann: "A transição das religiões primárias para as religiões secundárias têm lugar na própria Bíblia. Por trás dos livros do Antigo Testamento encontram-se duas religiões, não uma. A primeira pouco se distingue das demais religiões

desde a criação, e personagens fundamentais para a narrativa apocalíptica e para sua compreensão cosmotológica – presentes no Gênesis – também aparecem em algumas passagens bíblicas expressivas, como estas, citadas por Levenson, do chamado "Apocalipse de Isaías" (Is 24-27) e do Salmo 74:

Naquele dia, Deus trará sua grande e forte espada contra o dragão, a serpente fugitiva; contra o dragão, a serpente retorcida. E ela matará o dragão. (Is 27,1)

¹⁰Até quando, ó Eterno, continuará o opressor com seu ultraje? ¹¹Por que retraís Tua mão, Tua destra? ¹³Com teu poder dividiste o mar, esmagaste sob as águas os monstros marinhos. ¹⁴Despedaçaste a cabeça do Leviatã e o serviste como alimento aos habitantes do deserto. ¹⁵Fizestes jorrar fontes e torrentes, e secar rios impetuosos. ¹⁸Lembra-Te em Teu poder que o inimigo Te ultrajou, ó Eterno, e que o povo infame contra Teu nome blasfemou. ²⁰Recorda-Te da aliança, pois a corrupção nas trevas construiu sua morada. (Sal 74)²⁴⁰

Desses trechos e textos, lidos com atenção escatológica, emerge um deus em disputa com outros poderes que atuam no cosmos e interferem em sua constante dinâmica de criação e recriação: não estamos, portanto, em presença do Ele-Criador, habitante de um ambiente hermético. O combate apocalíptico transborda do fim para o começo do relato e o Leviatã, como força e personagem cósmico, aparece em textos nos quais apenas o Todo Poderoso seria esperado, embaralhando o ordenamento clássico do “monoteísmo radical” (Levenson, 1994, p. xviii). De forma análoga, segundo Catherine Keller, uma espécie de *tehofilia*, uma amizade pelo profundo, em referência ao "*tobu*", traduzido em muitas versões como o "abismo", do verso 2 do Gênesis²⁴¹, se entretetece em textos bíblicos como uma linha menor, escondida nas expressões majoritárias de *tehofobia*. Todos estes textos – enquanto traços²⁴² de concepções contra-hegemônicas – complexificam a "bela estratificação" heterônoma, com seus ordenados "mundos paralelos". Entre-olhando daí, talvez como quem vislumbra entre os escombros, a imagem do deus bíblico vai se tornando

primárias de então, com a veneração a um deus supremo, dominante sobre o divino, mas de nenhum modo um deus exclusivo" (Assmann, 2021, p. 19)

²⁴⁰ A partir da tradução da Tanak em português-hebraico.

²⁴¹ Voltaremos a estes versículos em seguida. São eles: "No princípio, ao criar Deus os céus e a terra, ^{2a}a terra era sem forma e vazia, e havia escuridão sobre a face do abismo, e o espírito de Deus pairava sobre a face das águas. ³E Deus disse: "Haja luz!" e houve luz." (Gn 1,1-3)

²⁴² Catherine Keller utiliza aqui, como veremos com mais clareza a seguir, a referência ao "traço derridiano".

dessemelhante ao Um. Seguiremos, agora, acompanhando como que diferentes linhas, traços, ou plataformas dessa construção desmoronada.

Vimos, especialmente no capítulo 4, que a História, com seu sentido linear irreversível – secularizado na Modernidade sem alterações substantivas –, trata, nas formulações políticas tanto da esquerda quanto da direita, o Apocalipse como um livro referido ao tempo, com sentido escatológico paradigmático. Bruno Latour, quando propôs termos distintivos para a relação entre Apocalipse e Antropoceno, estava também pensando nesse recorte temporal. Podemos distinguir diferentes povos a partir de seu posicionamento temporal: estaria tal povo situado antes, depois ou durante o Apocalipse, esse acontecimento referente ao fim, fim *do* mundo ou de *um* mundo²⁴³? Aqui, está pressuposta uma linha do tempo de sentido único. A referência temporal ordenadora do nosso calendário comum, a existência e o sentido do tempo (mesmo entre não cristãos) supôs, em sua concepção originária, um Ele-Criador incriado, que existia na absoluta solidão, antes de tudo e mesmo antes do Nada. Esse Deus é a origem do tempo, dentro do qual os homens entraram na História e definiram, com sua vivência e pelo pecado, – que requer salvação heterônoma – ou por suas insuficiências, uma direção e um sentido não aleatório, irreversível e irrepetível.

Mas e se, em termos místico-religiosos, no começo não estiver a origem? E se no Gênesis também se contarem outras histórias, ali no meio dos versículos mais conhecidos, antes mesmo da Palavra, do Logos do Ele-Criador que, como o grande patriarca, o Pantocrator, criou o cosmos (e com ele o tempo) de uma única vez e definitivamente? E se o que apareceu como "criação" para os teólogos e patriarcas da Igreja fosse, para os povos que contaram, escreveram e leram (que inventaram e fabricaram) o Gênesis, a história de uma luta, a história do combate cósmico entre forças distintas, que permitiu – pela vitória não definitiva de um deus (chamado no texto Elohim, mas reconhecido como YHWH) – certa ordem terrena fragilmente estável, onde a vida tem sido possível? Se assim for, esse começo sem origem – conhecido também pelos místicos – só permite um fim que seja sempre, nas palavras de Keller, um des/fechar. Des/fecho que é abertura a um pluriverso de possíveis. Fim

²⁴³ "Se vocês me seguirem até aqui, perceberam que a réplica contra aqueles que acusam os ambientalistas de 'fazer um discurso apocalíptico' deve ser formulada por uma pergunta: 'E vocês, se situam antes, durante ou depois do Apocalipse?' Esse é o teste que poderia lhes permitir discernir e triar as formas de atenção ao mundo. (...) Só estou interessado em vocês se situarem *durante* o tempo do fim, porque então sabem que não escaparão ao tempo que passa. Permaneçam no fim, está tudo aí" (grifos do autor) (Latour, 2020, p. 341).

e começo se encontrariam no Gênesis e voltariam a se encontrar no Apocalipse, constantemente presentes em toda a história do mundo em que vivemos – ainda que pouco considerados pela ordem theo-política hegemônica. A *coincidentia-oppositorum* de que falou Altizer, em um tempo anterior ao nosso.

Partindo de dois importantes estudiosos do Gênesis, Jon Levenson e Catherine Keller, vamos examinar uma outra interpretação. No final dos anos 1980, Jon Levenson propôs uma interpretação do livro do Gênesis e, mais especificamente, do mito bíblico da criação que permitiu questionar – ou, pensar outramente – dois dogmas de grande importância para a cosmovisão Ocidental: a o da *creatio ex nihilo* e, com ele, a imagem de deus segundo a persona do Ele-Criador, como definido por Keller. Como verismo, Keller, a partir de sua proposta de Teologia do Devir, aprofunda os termos da dissonância em relação à forma canônica do mito, iniciada por Levenson. Em seu livro sobre o Gênesis, a partir do que define como a *hermenêutica do profundo*, analisa o que chama de "um fio de texto" (Keller, 2004, p. 4), um teo-grama, formado pelos dois primeiros versículos da Bíblia, os de Gênesis 1, 1-2, . Ali ela encontrou a estranha face (ou outra imagem de um mesmo deus?²⁴⁴) de deus que, como veremos, se revela também no Apocalipse de João²⁴⁵. Ali, esse deus outro (ou), está guardado, pouco visível, não evidente à luz do dia. Na apresentação do livro se lê que o "dogma da criação a partir do nada absoluto domina a imaginação religiosa do Ocidente, tanto quanto o senso comum moderno. Ela reflete o pressuposto

²⁴⁴ Essa não é uma pergunta retórica. Está referida à questão colocada pela Teologia Pós-Teista: não apenas a de debater, disputar o purificar a "imagem" de deus, mas a de compreender e discutir o sentido com que se fala de divindade quando se nega a *theos* uma "Realidade real, ôntica e cósmica" (Vigil, 2121, p. 218).

²⁴⁵ A partir de interessantes experiências de "diálogos cósmicos" realizadas por anos de cooperação entre Frédérique Apffel-Marglin, Stefano Varese de Cambridge e outros com vários centros de estudo latino americanos (entre os quais o Proyecto Andino para Tecnologías Campesinas e o Centro Takiwasi, coordenado por Jacques Mabit), foi publicada uma coleção de ensaios em 2021, no livro *Contemporary Voices from Anima Mundi*, que começa com essa observação, a qual dialoga profundamente com nossa formulação: "Com as extraordinárias novas descobertas sobre o universo, desenvolvidas no século XX, a partir das descobertas de Edwin Hubble, em 1929, de que o universo está expandindo, nossa visão do universo mudou incrivelmente. Como afirmou o cosmólogo Brian Swimme, 'agora compreendemos que estamos imersos em um universo vivo e em desenvolvimento e, portanto, somos primos de tudo que há no universo. O universo não é uma coleção de objetos mortos, mas se assemelha a uma comunidade de subjetividades cosmos-criadoras' (1996, p. 103). Essa expressão, 'subjetividades cosmos-criadoras', mostra bem o caráter vivo e sentiente do cosmos, onde subjetividades não humanas tanto quanto humanas têm um papel ativo na contínua evolução. Como Swimme e Thomas Berry (padre católico *cum* historiador cultural) formularam: 'esta história, como sabemos por observação empírica e análise crítica, nos leva de volta ao século XVI e ao mundo da Renascença, com sua concepção da *Anima Mundi*.' (Swimme e Berry, 1992, p. 228)" (Apffel-Marglin e Varese, 2021, p. 1-2). O papel de Thomas Berry na virada eco-cosmológica do pensamento católico tem a máxima importância. Infelizmente, não pude incluir uma referência mais consistente à sua inigualável contribuição. Além dessas, evidentemente, seria hiper-interessante incluir como eixo nesse debate as formulações dos físicos contemporâneos em livros e artigos destinados ao "público leigo", tais como as obras de Carlo Rovelli e Lee Smolin, revelando também ali debates cosmológicos intensos.

inquestionável da fé em um onipotente Criador e Senhor e, portanto, em uma origem pura e simples para o nosso complicado mundo" (Keller, 2004).

Há aqui dois componentes fundamentais da arquitetura religiosa da tradição monoteísta que, apesar de sua associação intrínseca, devem ser diferenciados com atenção para nossa reflexão: a teologia da *creatio ex nihilo* e a ideia de um Ele-Criador. A teologia da criação a partir do nada reforçou uma imagem específica de deus, entre tantas outras possíveis a partir da interpretação dos textos bíblicos: a do criador absoluto. Quando foram transformados em dogma de fé associados – a *creatio ex nihilo* e a imagem do Ele-Criador –, passaram a ocupar o lugar ortodoxo da única leitura legítima, aceita e permitida do Gênesis ao Apocalipse. A partir daí, os ortodoxos precisaram (como já vimos antes) que o poder imperial anulasse o fluxo de interpretações que suscita a constante invenção e fabricação de novas histórias, a partir daquelas amalgamadas nos relatos sacralizados. Como afirmou Jon Levenson (1994, p. 5 e 12):

Ainda que o comando de [Deus] seja eficaz, ele não criou *ex nihilo*, mas exerceu sua palavra criadora sobre um poderoso substrato material pré-existente. (...) Dois milênios e meio de teologia ocidental tornaram fácil esquecer que em todo o mundo do Oriente Próximo, incluindo Israel, a questão essencial sobre a criação não era a da produção da matéria a partir do nada, mas a da emergência de uma comunidade estável, habitando uma ordem benevolente, capaz de sustentar a vida. A vitória de YHWH sobre as forças que interrompiam esta ordem é intrinsecamente um ato de criação. (...) Mas há o reconhecimento de que as forças [que interrompem a ordem] não foram aniquiladas perpetuamente nos tempos primordiais. (...) Em muitos casos [no dilúvio, entre outros] fica evidente que a ordem positiva das coisas, associada com a criação, não é *intrínseca* nem irreversível.²⁴⁶

O combate originário do Gênesis adquiriu formas literárias mais abertas na apocalíptica. Formulados em tempos conflituos, cada apocalipse expressou a releitura das narrativas da tradição por novas comunidades e coletivos, em termos de suas próprias disputas cosmopolíticas. Uma história cósmica mais instável pode ser des/coberta no texto bíblico quando dois mil anos de teologia ocidental entram em colapso. Assim faz, também, a Teologia do Devir, cujos principais elementos podemos

²⁴⁶ A questão básica era, portanto, compreender a estabilização da ordem da vida cósmica (o estabelecimento de fronteiras que permaneceram sempre instáveis, incertas e inseguras, entre ordem e caos) e não a criação *ex nihilo*. Ainda que os percursos tenham sido ortogonais, gerando cosmologias absolutamente distintas, essas questões aproximam por canais não convencionais a "questão de base" colocada, segundo Jon Levenson, pelos povos do Oriente Próximo do que Eduardo Viveiros de Castro afirma sobre os mitos ameríndios, em diversos de seus textos, entre os quais este: "O mundo pré-cosmológico descrito pelos mitos ameríndios é um mundo inteiramente saturado de personalidade e personitude. (...) O *surgimento das espécies e a estabilização da cadeia trófica, processos descritos nos mitos*, não extinguiram a personitude universal originária, apenas a colocaram em estado de perigosa não aparência, isto é, latência ou potenciação (grifos meus)" (Viveiros de Castro, 2012, p. 893). Ver, também, nota 15.

retomar aqui, para nos aproximarmos da leitura que compartilhamos, do Deus de que fala João. Nossa hipótese é, então, a de que se compreende melhor o deus apresentado no Apocalipse, quando novas interpretações do Gênesis indicam a presença de um deus que se distingue da imagem hegemônica do Todo Poderoso.

Os versículos que inspiraram Keller (Gn 1,2) são sobejamente conhecidos, familiares até. No entanto, em muitos casos, para a formação de suas doutrinas, teólogos e biblistas cristãos preferiram "encurtar" estes versos iniciais e passar rapidamente do 1 ao 3. Assim estão na versão da Tanak em português:

¹No princípio, ao criar Deus os céus e a terra, ²a terra era sem forma e vazia, e havia escuridão sobre a face do abismo, e o espírito de Deus pairava sobre a face das águas. ³E Deus disse: "Haja luz!" e houve luz. (Gn 1,1-3)

Desses versículos, ressaltam algumas expressões em hebraico (*tehom, tohu vabohu, Elohim, ruach*)²⁴⁷, que marcam a leitura proposta por Keller. Acrescentei o terceiro versículo na citação, por ser o que traz pela primeira vez a palavra criadora: o Logos de Deus. A palavra performática por definição, palavra que cria. Situando os termos em hebraico destacados por Keller, para facilitar a exposição do argumento, o texto ficaria assim:

¹No princípio (*Bereshit*), ao criar Deus (*bara Elohim*) os céus e a terra, ²a terra era sem forma e vazia (*tohu vabohu*), e havia escuridão sobre a face (*pne chosbech*) do abismo (*tehom*), e o espírito de Deus (*ruach Elohim*) pairava sobre a face das águas. ²E Deus disse: "Haja luz!" e houve luz. (Gn 1,1-3)

Keller sugere que o segundo versículo se refere ao que – séculos mais tarde – veio a ser melhor compreendido a partir do neologismo "*caosmos*", criado por James Joyce em *Finnegans Wake* (*apud* Keller, 2004, p. xiii)²⁴⁸. No início do cristianismo, no

²⁴⁷ Como já indicado anteriormente, para a reflexão sobre estes temas, em particular por sua utilização também pela Mística Judaica, longos debates e o estudo dos textos judaicos com José Márcio F. Fragoso foram essenciais. Com pess.

²⁴⁸ Não há nenhuma dúvida de que a leitura do Gênesis (sem deixar de fora estes versículos, bem entendido), tanto quanto do Apocalipse a partir da etnologia ameríndia formulada por Viveiros de Castro seria fundamental. Essa é uma tarefa para a continuação desta tese. Escreveu Viveiros de Castro, aprofundando a reflexão "em uma direção um pouco diferente de Lévi-Strauss": "O discurso mítico consiste em um registro do movimento de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência – um "caosmos" onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultam reciprocamente. Esse pré-cosmos, muito longe de exibir uma "identidade" primordial entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou justamente porque) interna a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual. (...) Mito não é história porque metamorfose não é processo, 'ainda não era' processo e 'jamais será processo'; metamorfose é anterior e exterior ao processo do processo – ela é uma figura (uma figuração) do devir" (Viveiros de Castro, 2021, p. 56).

entanto, a menção da existência de uma matéria informe, preexistente à ação de deus, o "poderoso substrato material" a que se referiu Levenson, causou crescente desconforto para os Pais da Igreja, especialmente em seus conturbados diálogos com a filosofia grega, com a cosmogonia de senso comum entre os povos do Mediterrâneo e com o que foi sendo definido como heresia e gnosticismo, nos três primeiros séculos da Era Comum. A existência de uma matéria originária, sem forma, um *tobu vabobu*, já presente quando a *Ruah de Elohim*, o sopro, o Espírito de deus Elohim²⁴⁹, pairava sobre o abismo (*tehom*), o espaço profundo, e sobre as águas, que tinham face (a face do abismo e a face das águas), despertava inúmeras possibilidades hermenêuticas e heurísticas.

Naqueles séculos iniciais da Era Comum, tão densos e intensos de combates conceituais e espirituais, a interpretação da cosmogonia relatada com poesia mística no texto sacralizado pela maior parte das correntes cristãs, teve importância fundante. Efetivamente, nos séculos I e II, o *tehom* (o profundo, o abismo) e outras expressões do verso dois (*tobu vabobu*) puderam ser assimiladas pela filosofia da criação e pelos mitos criacionais comuns aos povos do Mediterrâneo²⁵⁰, à matéria informe, da qual tudo provinha. Era parte da cosmovisão compartilhada, difusa, a referência ao princípio sem forma e às divindades femininas (Gaia, Tiamat²⁵¹ etc) que, nos dramas míticos babilônios, sumérios e gregos, davam corpo à matéria. Da mesma forma, o oceano profundo ou os ovos originários, assimilados ao útero gerador, faziam parte desse conjunto de elementos cosmogônicos. Os versos consagrados de Hesíodo cantam a mesma melodia: "Sim, primeiramente, surgiu o Caos, depois Gaia de amplo seio". Algumas vezes o caos é oceânico, outras vezes é seco, algumas vezes feminino e outras neutro.

²⁴⁹ Importa perceber que o "nome" de deus citado em Gênesis 1 não é Javé. Elohim, uma das formas de designar o deus dos judeus, de fato é o plural de espírito. Nesse sentido, designaria mais um substantivo comum (espíritos) do que um substantivo próprio, como Javé.

²⁵⁰ Na introdução de seu livro "*Epopéia da Criação*", tradução e comentários sobre o poema Babilônico Enūma eliš, escreve Jacyntho L. Brandão: "Desde o terceiro milênio antes da nossa era, a zona de convergência cultural do Mediterrâneo Oriental e o Oriente Médio, constituída por Pérsia, Mesopotâmia, Síria, Palestina, Anatólia, Egito e Grécia, conta não só com tradições orais compartilhadas, como seria natural em qualquer circunstância, mas também com uma rede de textos com circulação, conservados em várias línguas e em três sistemas de escrita: os hieróglifos (...), o cuneiforme (...) e o mais recente, o alfabeto. (...) Bastam essas referências para que se perceba tratar-se de uma área plurilinguística e multicultural, em que concepções, costumes e narrativas foram ininterruptamente compartilhados" (Brandão, 2020, p. 22 e 23).

²⁵¹ Para referências à mitologia e teologia suméria, babilônica, grega e egípcia e os elementos sincréticos presentes na Bíblia existem hoje diversos estudos importantes. Entre os principais autores, Jon Levenson, Elaine Pagels, Adela Collins têm elaborações relevantes sobre nosso tema. Estudos mais profundos vêm sendo realizados, entre outros, por Jacyntho Lins Brandão, que mereceria uma atenção maior.

Levenson escreve a partir de uma linha hermenêutica mais próxima à tradição rabínica e ao antigo idioma hebraico, segundo (distinta mas não divergente da desenvolvida por Keller) o qual as palavras referentes ao "vazio" presentes no Gênesis não se referem ao "nada" no sentido filosófico. Elas indicam aquilo contra o que a ação de YHWH atuou para criar um cosmos ordenado: a delimitação das águas para a emergência da terra, da relva, dos frutos; a diferenciação dos dias das noites; a determinação dos lugares próprios aos astros e aos diversos seres vivos. Algo que poderíamos talvez associar – como a cosmogonia de parentes distantes – ao "surgimento das espécies e a estabilização da cadeia trófica, processos descritos nos mitos ameríndios" (Viveiros de Castro, 2012). Atos de ordenação em disputa, de desfazimento do caos e da indiferenciação originária, presente em vários outros relatos da "zona de convergência cultural do Mediterrâneo Oriental e do Oriente Médio", onde os temas das "águas primigênicas" e do "combate contra o mar" (Brandão, 2020, p. 23) são comuns²⁵².

Segundo Levenson, o Deus de Israel não deveria ser interpretado em termos filosóficos, especialmente ao modo de Aristóteles, que o configuraria como puro ato, e portanto como um ser imóvel e perfeito. A teologia bíblica indica que "o Deus de Israel é melhor compreendido em termos relacionais" (Levenson, 1994, p. xxi). É nesse contexto exegético que a criação se apresenta como combate, com YHWH atuando em "oposição às forças que resistem aos atos criacionais: forças da desordem, da injustiça, da aflição e do caos, que são, na visão de mundo israelita, as mesmas" (Levenson, 1994, p. xix). Nesse contexto sociocósmico as alianças entre seres humanos e não-humanos são constitutivos do real, do cotidiano, no nexo interno sagrado-profano. As questões sociais e cósmicas estão associadas. As histórias dos povos (não a "História") se entrecruzam e se compreendem em sua junção com os acontecimentos cosmoteológicos.

A publicação inicial do livro de Levenson (como aconteceu com alguns dos livros de Assmann) gerou críticas e questionamentos, que entretanto não impediram que, nas edições seguintes, ele reforçasse o mesmo ponto fundamental: "a assimilação do 'nada', a partir do qual Deus criou, ao 'vazio', que é a tradução usual para *tohu vabohu*,

²⁵² Citando o texto de Haubold, em estudo comparativo entre a Grécia e a Mesopotâmia, Brandão explica: "Haubold (*apud Greece and Mesopotamia*, p. 58 e 59) considera que há duas possibilidades de apresentação de narrativas cosmogônicas, 'a dinâmica e poeticamente produtiva alternativa entre nascimento e criação Assim um exemplo extremo de cosmogonia por nascimento é a *Teogonia* de Hesíodo, do mesmo modo que, em termos da criação, a Torah constitui um exemplo extremo" (Brandão, 2020, p. 35).

recupera a crença na existência de uma matéria primordial, um caos incriado que, obviamente, nega a doutrina da criação a partir do nada." Vazio e nada não são o mesmo. Vazio é alguma coisa: alguma coisa negativa. "Uma força ativa, dotada de sentido negativo". O ponto central para a compreensão do drama em curso na criação estaria inteiramente perdido caso o *tohu vabohu* fosse traduzido como o nada filosófico. Portanto,

o que torna inquietantes as exortações bíblicas [por exemplo Sal 44; Jr 12:1; Is 14-27] é a consciência de que a história, não menos que a natureza, saiu do controle de Deus e está em mãos de obscuras e potentes forças malignas que se opõem a tudo o que ele deseja. (...) Entre os obstáculos para uma compreensão mais profunda do sentido da criação na Bíblia hebraica está uma certa concepção de monoteísmo, que se define como "*monoteísmo radical*" (grifo meu). (Levenson, 1999, p. xxiii.²⁵³)

Essa conformação heurística se aproxima, como indica Levenson, do sentido próprio da apocalíptica judaica que é também aquela a partir da qual João compreendeu seu mundo, o deus de quem é escravo e os conflitos cosmopolíticos nos quais atuava. Um mundo intensamente habitado por espíritos, por forças cósmicas dotadas de intencionalidade, por alianças e disputas entre humanos e não-humanos. Não o mundo higienizado, racional, desmitologizado, não uma natureza mecânica, um cosmos abiótico, tampouco a estratificação monoteísta da Cristandade. Um mundo em disputa, no qual, como desde o Gênesis, "não se pode servir a dois senhores".

Assim, essas outras interpretações do nada ou do caos originário ampliam e diversificam as possibilidades de compreensão do drama do mundo. Como afirmou Keller, é impossível seguir apenas uma linha de transmissão, recepção e criação desse conjunto que se expande também para o Oriente, onde se aproxima do grande nada abissal, invocado pelo Tao. O caos, aqui, tem sentido gerativo, criador, nexos de correntes de vento, de mar, de pensamento, vida dos fluxos. Portanto, segundo ela, a assimilação do caos a um sentido unicamente negativo foi desenvolvido lentamente. "Caos – sob a pressão do senso de ordem romano – assumiu pouco a pouco o sentido de uma confusão improdutiva, de um nascimento abortivo, mas certamente ainda não no sentido de nada" (Keller, 2004, p. 15). Em seu estudo clássico sobre o aparecimento histórico da doutrina da *creatio ex nihilo*, Gerhard May identificou que, ainda em Justino, o Mártir, no século II, a interpretação da criação aproximava a formulação bíblica do Timeu, de Platão, permitindo a associação entre o *tohu vabohu* e a *khora*. Portanto,

²⁵³ Levenson se refere a essa definição, tal como "oferecida pelo eminente teólogo protestante liberal H. Richard Niebuhr" (Niebuhr, 1943, 32 *apud* Levenson, 1999, p. xxiii), sobre a qual tem uma avaliação bastante divergente.

apenas na geração seguinte [de pensadores cristãos], o modelo da formação do mundo [a partir da matéria informe] foi superado e a doutrina da *creatio ex nihilo* "estabelecida como contraposição, que então, no início do terceiro século, passou a ser aceita como componente fundamental da teologia cristã" (May 1994, p. 179). No entanto, o que o cristianismo primeiro assumiu não foi a ideia do *ex nihilo*, mas sim a de um Criador, consumando "no princípio" uma realidade irreduzivelmente nova e contingente. (Keller, 2004, p. 36)

A afirmação da figura do Criador esteve, desde então, consorciada com a valorização do atributo de onipotência. A "criação" foi se consolidando como resultado de um ato unilateral e livre de um deus cujo poder se tornou cada vez mais constitutivo da doutrina logocêntrica. Criador e criatura se apartaram, definitivamente, nessa virada cristã da onipotência. Conformou-se a ortodoxia como um confronto contra os hereges, mais do que como um debate sobre o texto bíblico. Com Irineu de Lyon, a forma definitiva da doutrina da criação católica chegou a termo, pretensamente rompendo qualquer fusão greco-gnóstica, em um ambiente de múltiplos cristianismos. A fórmula *ex nihilo*, então, passou a ser o modelo patrístico anti-gnóstico por excelência. Esse foi, também, o processo de conformação dos binarismos intransponíveis corporal/incorporal; finito/infinito; celestial/temporal. Vale registrar que, segundo os estudos de May, a primeira formulação sobre a criação a partir do nada foi elaborada por Basilides, um reconhecido mestre gnóstico, cuja escola aprofundava e exacerbava "o desdém helenista em relação ao mundo material" (Keller, 2004, p. 47). Assim,

Ninguém antes Basilides parece ter formulado o argumento de base: "qualquer coisa criada que existisse simultaneamente a Deus ofuscaria a divindade de Deus; Sua criação não pode consistir meramente, como no caso do artista ou artesão humano, em dar forma a uma matéria previamente existente" (May 1994, p. 84). Em outras palavras, devemos a invenção da *creatio ex nihilo* a uma forma forte de monismo gnóstico. (Keller, 2004, p. 47)

Como já vimos antes, nos intrincados debates dos séculos iniciais da Era Comum, os amálgamas de argumentos, o esvaziamento dos contextos das formulações e as torções doutrinárias foram abundantes. Do embate com a filosofia e com as interpretações consideradas gnósticas, nasceu um Deus Todo Poderoso, que se afastou cada vez mais do profundo, do complexo e do caos. A profundidade e o escuro foram progressivamente assimilados ao negativo, ao sujo e, em seguida, ao feminino, à pele negra. Elementos que a simples unicidade do Pai dispensou. O Pai não precisava de nada além de Seu poderoso Logos para criar e para estabelecer sua unilateral dominação em relação a todo o criado.

No século IV, Atanásio, já no caminho para Nicéia, afirmou que só "um deus fraco necessitaria – como os artesãos – de uma matéria já dada para criar. O mundo não foi criado nem espontaneamente nem com fraqueza. Criação significa comando" (Keller, 2004, p. 57), cristianizando o argumento de Basilides²⁵⁴, formulado um século antes. Assim, com o estabelecimento definitivo do dogma da onipotência, afirma-se não apenas um Senhor de poder incomensurável, mas esse Todo Poderoso que "veste as roupas da pessoa singular, masculina" (Keller, 2004, p. 16). Rapidamente ele será também o Pantocrator, a expressão máxima do poder imperial. Portanto, segundo Keller, "qualquer theo-política da onipotência, de direita ou de esquerda, gravitará em torno da teologia do machismo, que se sustenta (e na verdade exige) uma análise crítica de gênero" (Keller, 2004, p. 22).

Será na versão final, agostiniana, que o modelo Deus-Criador-Onipotente finalmente entrará na "corrente sanguínea do Ocidente". Com as duas etapas da criação, associando o pecado capital ao início da História, a dimensão caótica será transferida para o interior de cada pessoa, que terá que arcar com seu legado individual, intransferível e intransponível de culpa. O caos cósmico será, portanto, engolfado pela alma e assimilado à culpa, ao controle e ao castigo. O desafio que os cristãos católicos haviam se colocado era o de defender a existência de um Deus onipotente, cuja vontade livre, sendo criadora de tudo o que existe, deveria explicar a presença do Mal. Eva e a serpente foram condenadas. A versão final, então, formulada por Agostinho de Hipona, desresponsabiliza Deus-Criador da presença do Mal na criação. O modelo do Deus-Pai-Criador, o Todo Poderoso, teve uma amplíssima aceitação entre os cristãos e, de fato, conformou todo o senso comum do Ocidente. E seu impacto não foi apenas doutrinal. No século IV já estava em plena montagem a engrenagem da Cristandade. Como afirma Keller (2004, p. 61), nos fortes tons de sua análise feminista:

o auto-interesse recentemente politizado da nova hierarquia eclesial [um novo clero] se projeta como uma cadeia sem precedentes de padres dessexualizados. Ejaculando sua Palavra heresiológica, com confrontacionismo implacável, eles produziram uma nova e potente ordem theo-política.

Reconhecendo esse caminho hegemônico, no entanto, o que buscamos é ler escatologicamente o Gênesis, dado que muitos de seus elementos foram retomados

²⁵⁴ Vale prestar atenção ao fato de que Gerhard May, que apresenta a formulação da doutrina da *creatio ex nihilo* como um avanço teológico, embora identifique a definição original de Basilides, afirma não ter havido transmissão de ideias dele para Irineu de Lyon, que apresentou a primeira versão cristã da doutrina. Segundo May, havia um compartilhamento de preocupações, mas não uma cooperação intelectual entre estes distantes autores.

por João na formulação do Apocalipse. E nesse ponto, Catherine Keller é uma das autoras que abrem trilhas pulsantes de pensamento, de fluxos e vidas, atravessados e impulsionados pelo *caosmos*. O que ela propõe é uma experiência teo-lógica, religiosa, místico-política, potencializada – nesse tempo em que disputamos com o capital o não fim do mundo – quando associada às imagens apocalípticas do *Kosmokrator*, já acionadas por Lawrence, ou ao Cristo Cósmico, da teologia ecológica de Thomas Berry e, ainda, em diálogo com as imagens do Deus Frágil, de algumas das mais sensíveis teo-logias tecidas "após Auschwitz". O que Keller sugeriu com sua hermenêutica do devir²⁵⁵ foi a entrada no profundo, no obscuro do Gênesis pelo inter-texto, pelos versos muitas vezes desconsiderados, ou lidos rapidamente, ou simplesmente resumidos no caminho theo-lógico ortodoxo, que buscava a Palavra do Deus-Criador. A "palavra de Deus" que, na semântica religiosa, tem sentido performático, porque diz e cria, aparece apenas no terceiro versículo do Gênesis: "E Deus disse: 'Haja luz!' e houve luz" (Gn 1,3).

Estando já aí antes da palavra de Deus – no verso e no que viria a ser cosmos – a matéria sem forma (o caos), o abismo (ou o profundo), as águas e o espírito, a *Ruah* de deus *Elohim* são simultâneos, tautócronos. Não há precedência temporal neste antes do tempo, mas também não há o Nada da filosofia ocidental. A emergência de deus *Elohim*²⁵⁶ é sincrônica com o profundo e com a matéria sem forma, da qual tudo vai sendo feito com o passar do tempo e tecido no transcorrer de dias e noites, que também são fabricados na cosmogênese. Ainda que, em Gênesis 1, o arcaico e o caótico possam ter sido ignorados pela hermenêutica canônica, não puderam ser apagados do livro, da memória e do verso. Por isso, o que essas novas formas de interpretar sugerem é não desconhecer (não ser indiferente a) essas palavras que permitem uma espécie de abertura algorítmica em um texto antigo e hiper-familiar.

²⁵⁵ Na apresentação do livro de Keller, lemos: "Viajando por um mar hermenêutico, orientada pelas cartografias marinhas formuladas por Moisés e Moby Dick, Agostinho, Derrida, Deleuze, Whitehead e inspirada pela baleia de Jonas, tanto quanto pela teologia feminista de Luce Irigaray, *Em face do Profundo* é mais do que uma provocativa desconstrução das temerosas ortodoxias do nada. Pretende relacionar os fluxos maternos do caos primordial ao redemoinho de interdependências de nossos corpos." Em um engajamento político e místico, Keller argumenta que o Profundo, com seus infinitos simbolismos, também atravessados por questões coloniais, de raça e gênero, abre turbulentos e indeterminados caminhos de devir, horizontes novos, reescrevendo discursos espirituais alternativos, com os termos que formaram o Ocidente.

²⁵⁶ E aqui há uma particularidade que não torna disjuncto esse deus de outros deuses criados simultaneamente no Oriente Próximo. Como indica Levenson, a Bíblia não registra o começo ou o nascimento de Deus. Em outras tradições, como a egípcia ou a grega, o nascimento dos deuses é parte da cosmogênese, relatada nos textos míticos. No texto bíblico, os espíritos de deus já estão presentes na cena inicial: sua *Ruah* – muitas vezes também assimilada a sua *Shekiná*, sua Sabedoria – como dimensão ou emanção feminina da divindade, como compreenderão os místicos judaicos do século XIII. Ver também sobre o tema, Brandão, 2020.

Sugerindo, também, outros sentidos com o que ler o combate cósmico: dinâmica pulsante de um cosmos onde os espíritos estão presentes como seres vivos. Aqui, como indicou Deleuze lendo o Apocalipse, seria fatal confundir guerra e combate.

Não é surpresa que, se a nihilização do caos tem a forma exacerbada e divinizada do masculino, a proposta de uma Teologia do *Teboma* seja feminista. Ela abre a possibilidade desse encantamento à beira da incerteza. Em face das infindáveis criações, o trabalho das profundezas se faz em um movimento infinitesimal, abrindo a possibilidade de falar de Deus a partir de um verso esquecido, esmaecido mas não apagado. O *tobu vabobu*, a matéria sem forma, a profunda (*tebom*) escuridão velada, o grande mar, todos ouvem o sopro da *Ruah* de deus Elohim, um deus de muitos espíritos, que paira sobre a superfície. E a Teologia do Devir, então, começa nesse silêncio, na vibrante ausência da palavra ainda não dita. Assim, a prática *tebomica* emerge em uma aproximação metonímica com o princípio-chave da teoria do caos: "extrema sensibilidade às condições de criação" (Keller, 2004, p. 5), sensibilidade fractal para uma incalculável multiplicidade de influências: isso importa o caos para o sistema hermenêutico. E a teologia que assim se faz é sujeita, também, a uma multiplicidade de influências: literatura, filosofia, ciência da vida. James Joyce, Luce Irigaray, Jacques Derrida, Gilles Deleuze e, especialmente, Alfred Whitehead. Isabelle Stenger, Ilya Prigogine, Edward Said. Não vamos esgotar aqui essas influências. Vamos apenas, suavemente, pensar a partir delas, na forma como estão presentes no curso da Teologia do Devir, rumo a uma compreensão mais profunda do Deus de João.

Se a Teologia da Criação foi capturada pelos clichês de um grande Criador, a Teologia do Devir tem que voltar ao começo e contestar os clichês. Na medida em que a criação a partir do nada não tem fundamento bíblico, sua autoridade fundacional tem falsas pretensões de universalidade. É nesse espaço entre o *nibilo* (desfeito) e o *tebom* que se abre uma possibilidade de criatividade que não visa o controle, não busca ou reivindica ser a ordem, a homogeneidade, a homogeneização. É a afirmação e não a negação do múltiplo. Na tradição Ocidental, os atributos do verso dois, o escuro, o profundo e o fluido, foram assimilados ao Mal, ao que deve ser dominado: ao caos e à revolta. Nessa versão, os "homens" são chamados a ser "mestres da natureza", a organizar o mundo criado e a dominar sobre as criaturas. Também a dominar e a domar as mulheres e os homens de pele escura. Do ponto de vista da epistemologia colonial, o mal é sempre uma desordem (ou ausência de ordem) e nunca uma ordem injusta. Por isso, inevitavelmente, os que assumem os atributos do profundo, da cor,

do gênero, do lugar do caos diante da ordem do Um precisam lutar e afirmar sua voz, seu idioma, sua palavra, seu léxico por sobre "a" palavra dita pelos representantes do Eu-Criador. Essa é a razão de a Teologia do *Teboma* assumir, a partir do turbilhão inicial de imagens e sons, uma *ética do devir*. Ela não se propõe a aderir ao caos, mas a reconhecer a borda de infinitas formas de ser, onde o profundo se revela pela face e pelas múltiplas faces. Como reconhece Keller, até pouco tempo atrás, a face era atributo exclusivamente humano. Agora, inspirados pela face do abismo, pela face das águas, no tempo do Antropoceno, da crise planetária, devemos ampliar as práticas *caosmáticas*, transformadas em uma ética cósmica que supera a *tebofobia*. E é nesse sentido que a pequena teologia, aquela que não podia sair à luz do dia, associada a outras formas de pensar mais próprias, mais aceitas, pode ajudar.

Existe uma diferenciação fundante assumida pela Teologia do Devir entre origem e começo. Como Edward Said havia indicado, toda atribuição de origem supõe um argumento de autoridade excludente e exclusivo. Mas origem e começo não se referem ao mesmo acontecimento. Propondo uma nova gramatologia, partindo do theo-grama do Gênesis, pode-se ler-escutar de forma nova, exatamente ali onde o Ocidente começa, onde se esperava encontrar a Palavra da onipotência, não a voz imponente, mas uma lacuna. Não a voz de comando e autoridade, mas o sopro por cima das águas. Sopro de muitos espíritos: matéria e forma; luz e escuridão; profundidade e face, superfície. Pode-se, também, ouvir a palavra de um deus que, nos versos seguintes, faz mas também deixa que se façam, que sejam feitos, que co-criem: "E disse Deus (Elohim): 'Produza a terra relva – erva que dá sementes de sua espécie (...), e assim foi.' (Gn 1, 11) ou "E Deus (Elohim) disse: 'Produzam as águas réptil de alma viva e ave que voe sobre a terra, sobre a face do firmamento dos céus!'" (Gn 1, 20). Elohim que sopra com sua *Ruah*, que faz, que deixa fazer.

Entre os versos um e três, que todos conhecem, está uma lacuna que se recusa a desaparecer. Keller aproxima esse começo sem origem do "traço" derridiano, reconhecendo a influência de Jacques Derrida tanto na Teologia Negativa quanto na Teologia do Processo:

a afinidade entre o *tehom* e a proposta de Derrida de *différance* está em que ambos deixam um 'traço' na escrita. (...) Trata-se de uma analogia precisa, senão mesmo uma fusão com a proposta de Derrida de um 'traço originário ou uma arche-traço', através do qual a origem revela a si mesma como complexa e, enquanto tal, relativa/relacional, como devir. (Keller, 2004, p. 164)

Uma sutil e imensa abertura pode emergir sem a presença sufocante do Ele-Criador, com o sopro de Elohim. Nem a negação de Deus, nem a morte de deus, nem a afirmação de (a)theísmo como reverso que confirma o poder do mesmo Theos, o Ele-Criador. Antes um outro deus, que se revela no mesmo texto, no traço não apagado, na letra, na palavra, no espírito. E, como todo deus, esse também só se revela e só se desvela a um povo que o traga para a terra, em uma atividade telúrica que supõe a ligação "indissolúvel" de que falava Bruno Latour, mas aqui adicionando intensidade a cada uma das palavras e aceitando ir ao fundo, sem perder o sentido da superfície. Cosmogonia e teologia sem Theos, uma experiência religiosa e política que marca o começo e o começo do fim. Elohim e sua *Ruah* podem ser nomes de deus, porque são plurais e nomes de espíritos, o que vai, também, criando as condições para se falar de deus sem fobia do *tehma*, do desconhecido, do espectral, do que não cabe na palavra do Logos e, no entanto, se deixa dizer. A Teologia do *Tehoma*, assim, se mostra como a de muitas misturas, de impurezas, de margens:

A complexidade original que nunca é pura origem, na medida em que sempre já carrega traços do passado, evidencia uma indisfarçável semelhança com a antiga noção de Whitehead de devir. Cada existência é um evento do devir, "uma nova entidade, disjuntivamente conectada com as inúmeras entidades que nela se sintetizam" (Whitehead, 1978, p. 21)²⁵⁷. Whitehead repudia a simplicidade ontológica em favor do pluralismo diferencial do devir. Para ele, este processo do devir substitui a *creation ex nihilo* pelo abundante processo de criatividade. (Kelly, 2004, p. 185)

A história a partir da diferença, que remete ao espaço intersticial, não mais marcada por uma suposta origem pura ou pelo *nihilo*, mas pelo fluxo, pelo sopro, será criada nesse meio alternativo, intencionalmente jogado para a criptosfera, um espaço entre ser e não-ser que será o novo *tópos* da gênese: o profundo. Uma ambiência caóide e não caótica, na tensão constante entre ordem e desordem. Daí surge uma "matriz de possibilidades" (Kelly 2004, p. 120), a gramática não linear e a conjugação de princípio e fim. Em cada nova criatura, em cada nova criação, toda a matriz de infinitas possibilidades se abre e se refaz. Abre-se aqui um código para a mudança de época que desafia a hermenêutica fundamentalista do Apocalipse.

Abre-se aqui um desafio tremendo, uma forma nova de "temor e tremor" diante do divino: um caminho, ainda não terminado, de criar deus. Os místicos judaicos tinham lido essas primeiras palavras, já no século XIII, fazendo perguntas sobre a

²⁵⁷ Keller cita Alfred North Whitehead, *Process and Reality: an Essay in Cosmology*, Nova York, New Press, 1978 [1929].

criação de deus e não apenas sobre o deus da criação. As três primeiras palavras, *Bereshit bara Elohim* (No princípio, ao criar Deus...), podem suscitar a pergunta mística: que princípio criou Deus? Se o princípio (*bereshit*) está antes de deus (*Elohim*), é ele quem cria. E *bara*, que está entre os dois, é criar mas também é cortar, separar, distinguir. Que princípio é esse que cria Deus? De que o separa e o distingue? E mais, em sua literalidade tão criativa, perguntavam por que com B (bet) e não com A (alef) começa o texto da criação? Que força criadora existe nessa segunda letra, B²⁵⁸ que, ao ser escrita, forma como uma boca sobre o papel, como lábios que abrem para o profundo? Que também ensinam o sopro e o beijo?

E aqui Keller se encontra com Gilles Deleuze. Muitos anos antes, ele sugeriu que o "profundo (último e original), a dimensão heterogênea, é a matriz de toda extensividade" (Deleuze, 1994, p. 229²⁵⁹ *apud* Keller, 2004, p. xviii). Essa dimensão profunda insinua não o caos indiferenciado, mas o caos a partir do qual a diferenciação pode desdobrar-se em cosmos. Segundo Keller, a filosofia que fizeram Deleuze e Guattari, indicou o caminho pelo qual ela elaborou sua Teologia do *Tehoma*, especialmente (não exclusivamente) a partir do conceito de "plano de imanência". Segundo ela, Deleuze fornece as bases para uma relação *tehomica* entre "caos" e "profundidade". Uma forma de diferenciação que, apresentando-se na imanência, impede a indiferença, a desatenção, a negligência frente às infinitas formas de diferenciação, de criação em devir. Surpreendentemente, segundo Keller, no mesmo livro onde proclamou o fim tanto da origem quanto do profundo em nome da diferença e da superfície, Deleuze postulou uma segunda e mais original forma de profundidade. Influenciado também pela geometria fractal e por seus algoritmos não lineares ao mesmo tempo em que escrevia *Repetição e Diferença*, o profundo se apresenta a ele não como uma das dimensões, mas como a dimensionalidade espaço-temporal de onde infinitas dimensões se desdobram. Assim, afirmou Deleuze, no texto indicado por Keller:

A indiferença tem dois aspectos: o abismo indiferenciado, o nada negro, o animal indeterminado em que tudo é dissolvido – mas também o nada branco, a superfície tornada calma em que flutuam determinações não ligadas, como membros esparsos, cabeças sem pescoço, braço sem ombro, olhos sem fronte. O indeterminado é

²⁵⁸ Como explicou José Márcio F. Fragoso, *com pess*, também no alfabeto hebraico a letra bet (ב) é a segunda e também aí, como se vê, sua forma contém uma abertura, ainda mais pronunciada que no desenho do B. Bet tem abertura para a esquerda, na direção em que caminha o texto hebraico, saindo da direita. Para a esquerda sobre o vento de *Bereshit*. As questões aqui formuladas e as informações referentes à Mística Judaica, só puderam ser desenvolvidas a partir das aulas sobre o *Séfer Ietsirá*, *O Livro da Criação*, com José Márcio, profundo conhecedor não apenas desse livro, mas de toda a mística judaica.

²⁵⁹ A citação de Keller é da edição em inglês de *Diferença e Repetição*, publicada pela Columbia University Press, 1994 [1964]. Nova York.

totalmente indiferente, mas as determinações flutuantes também não deixam de ser indiferentes umas em relação às outras (...) A diferença "entre" duas coisas é apenas empírica e as determinações correspondentes são extrínsecas (...) O relâmpago, por exemplo, distingue-se do céu negro, mas deve trazê-lo consigo, como se ele se distinguísse daquilo que não se distingue. Poderia-se dizer que o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo. (...) Da diferença, portanto, é preciso dizer que ela é feita ou que ela se faz, como na expressão "fazer a diferença". (Deleuze, 2011, p. 53)

Ao criar-se, Deus se diferenciou (*bara*) do profundo e do princípio, que não é origem, e sim fonte de começo. Mas nele, a superfície não deixa de ser fundo e, portanto, também não deixa o fundo oculto, encriptado, como no Ocidente, com sua *tehofobia*, irmã da cosmofofia de que falou Antônio Bispo, a partir do fundo da mata. E, aqui, portanto, a face não deixa de ter profundidade. Não é um eu solto de aparência desconexa, não se junta apenas pelo Mercado, pela mercadoria, pelo fluxo indiferente que não reconhece o fundo, o limite da terra, a materialidade da terra, o corpo da terra: todo esse profundo que ficou oculto na criptostofa do mundo Ocidental, cada vez mais dominado pelo capital.

A diferenciação de *bara*, do criar, é essencial na Teologia do *Tehoma*, na medida em que esta se vincula ao amplo sentido teo-lógico panenteísta. Não se propõe um deus que não sendo Criador-Um passa a ser indiferenciado da criação. A Teologia do Devir não se propõe panteísta nem animista. Mas, inspirada pela criação de um deus que está imerso, que suscita, que sopra, que está na face, muitas imagens míticas são associadas a essa palavra: as imagens das gotas e do oceano, a ideia paulina de um deus que é tudo-em-todos, no qual somos e nos movemos. É a partir de uma percepção de divindade semelhante a essa que os teólogos pós-teístas elaboram seu horizonte religioso. Learners, na superação da heteronomia, propõe "teonomia", como neologismo que "confessa Deus como a mais profunda essência de todas as coisas". Ao reconhecer que há apenas um mundo, esse onde vivemos, evita o que Altizer, por exemplo, identificava como o "risco gnóstico": o de atribuir uma essência negativa à matéria e ao cosmos. Em todas essas propostas cosmoteológicas, vindas e feitas a partir de baixo, da matéria, afirma-se a experiência da divindade que se faz fazendo caminhos, se cria criando um povo que também o re-cria com suas palavras, suas rezas, suas lutas e seus acordes dissonantes, mas não com petição, não com julgamento, com prêmio ou com castigo. Nada para a vida do além: tudo aqui, na mistura de um mundo todo cheio de espírito. É, então, aceitando pensar sobre Deus nesses termos – os propostos por Keller em sua Teologia do Devir – que devemos retornar ao deus de João.

No entanto, ainda falta a luta, o combate e a guerra. Não só com abraço se fez e se sustenta o mundo. Como vimos no capítulo 4, a imagem de Deus descrita por João em sua primeira ida à dimensão celeste é a do *Kosmokrator*: um deus cósmico (Lawrence, 1990, p. 42).

O Sentado [era semelhante] na aparência a pedra de jaspe e sardônica; e um arco-íris em torno do trono [era] semelhante na aparência a esmeralda. E a partir do trono vinham relâmpagos e trovões; e sete lâmpadas de fogo ardendo diante do trono, as quais são sete espíritos de Deus. (Ap 4,2.5)

A essas imagens – sempre oníricas, quiméricas e profundamente eco-lógicas (Keller, 2021) – se somam, no relato de João, infindáveis outras criaturas celestiais, com especial destaque para a Mulher de Apocalipse 12, em sua magnificência de deusa cósmica. "A mulher maravilhosa vestida de sol, com a lua crescente debaixo dos pés, lembrava em seu esplendor a grande deusa do Oriente, a grande mãe, a Magna Mater" (Lawrence, 1990, p. 86).

A tendência das hermenêuticas ortodoxas desde o século IV foi, como vimos, a de alegorizar e transformar cada um destes seres em remissão à ordem, ao símbolo, atribuídos a "fantasias infantis", tanto domesticando os sentidos conflitivos em relação ao "monoteísmo radical" que elas desafiavam quanto negando a essência da disputa de que tratava João: o enfrentamento cosmopolítico à ordem imperial. O Apocalipse relata muitas batalhas, e elas se organizam em tensão crescente. Uma mesma disputa permeia todo o texto: a que opõe as forças que se aliam ao Cordeiro, a Miguel e a seus anjos àquelas comandadas pelas Bestas e pela grande Serpente, o Leviatã. Na domesticação, mas principalmente na traição do texto, com a submissão do Apocalipse à ordem imperial, houve um processo de "satanização" dos inimigos do Imperador. Já tratamos desse processo antes e vimos como esse *tour de force* integrou a gênese, participou da origem, da montagem da grande estratificação heterônoma, na forma assumida pela Cristandade no Ocidente.

Como estamos vendo neste capítulo, a definição dogmática das doutrinas da *creatio ex nihilo* e do pecado original alicerçaram e foram reforçadas pela consolidação da imagem hegemônica de deus como Ele-Criador, o Um do "monoteísmo radical", para usar a expressão de Jon Levenson. Um ponto de virada determinante para o destino de todo o planeta. Esse foi, evidentemente, um processo hiper-complexo, que

não poderia ser explicado ou compreendido sem reducionismos e esquematizações vulgares. Mas há alguns traços – algumas linhas escatológicas – que se tornam mais perceptíveis no Antropoceno, tanto pela descoberta de antigos textos²⁶⁰ e os avanços nas pesquisas comparativas quanto pela implosão em série do edifício da heteronomia imperial e das bases sobre as quais a Modernidade se edificou. Muitos destes pilares, como temos visto, eram restos da fundação heterônoma da Cristandade, fracamente secularizadas e, também elas, em ruínas.

A primeira linha que vai ficando mais clara é a concepção cosmológica de fundo, presente no Gênesis, retomada e aprofundada no Apocalipse, compondo também textos proféticos e salmos²⁶¹. Linha que, sendo de fundo, também se expressa na superfície. Como o raio que, embora se distinga do céu negro, o traz consigo, na bela imagem de Deleuze, referida por Keller.

Vamos retomar algumas das ideias formuladas por Jon Levenson no estudo sobre a Criação, que nos ajudam a construir o argumento. Segundo ele, como vimos antes, de modo distinto do que foram as teologias ocidentais posteriores, na Bíblia hebraica, há uma concepção que vincula intrinsecamente a ordem social com o cosmos: nessa cosmovisão, criação e aliança se reforçam mutuamente. A criação não é um acontecimento acabado no sétimo dia da primeira semana do tempo desse mundo. Ao contrário, criação é um constante combate contra o caos, sendo este a dissolução das multiplicidades, a indiferenciação homogeneizante do um. A narrativa do Dilúvio conta de tal risco perene de dissolução da ordem do mundo, com a volta do caos, da indistinção do mar originário cobrindo toda a terra e destruindo todas as vidas²⁶². Ela se entretete no imaginário e na cosmopolítica com o risco existencial que experimentava o povo hebreu desterrado, submetido ao exílio, com a perda completa de referência territorial. Mitos e histórias das vidas dos povos se iluminam

²⁶⁰ Tanto quanto as descobertas de textos apocalípticos – sobre os quais já falamos nos capítulos anteriores –, a possibilidade de acesso a outros textos, como por exemplo a Epopeia da Criação babilônica, se deve ao avanço nas pesquisas arqueológicas, a acontecimento de serendipidade na descoberta de textos antigos e ao avanço em decifrar idiomas antigos, há muito esquecidos. Ver Brandão, 2020.

²⁶¹ "Ressalte-se que os salmos foram compostos antes da cosmogonia do *Gênesis*" (Brandão, 2020, p. 33, n 16).

²⁶² Como indicou Brandão, a "luta contra o Mar (ou *Chaoskampf*)" é um dos temas recorrentes na zona de convergência cultural do Mediterrâneo: "em termos tipológicos, exemplos de luta contra o Mar registram-se em contextos hitita, hurrita, egípcio, ugarítico e cananita, além do hebraico e babilônico" (Brandão, 2020, p. 33). Segundo um trabalho recente a que se refere o autor, elaborado por Ayli-Darshan, existem duas versões dos textos mais antigos, refletidos nesse conjunto de textos, "ainda que ambas partilhem o elemento de combate do Deus-do-Trovão contra o Mar. A versão mais antiga está associada à teogonia, ausente nos textos bíblicos e mesopotâmicos" (Brandão, 2020, p. 34). Ver também o estudo clássico de Norman Cohn, *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse* (1969).

reflexivamente. Algumas das narrativas compartilhadas e recriadas na região do mediterrâneo antes da Era Comum foram retomadas na fabricação coletiva dos textos bíblicos, na busca de caminhos de sobrevivência²⁶³, como expressão daquele "pensamento selvagem que quase cega de tanta luz" (Clastres, 20017, p. 188). As histórias sacralizadas nos textos da bíblia hebraica falam de momentos de aflição em termos do constante diálogo entre um povo e seu deus, em um cosmos habitado por incontáveis forças espirituais vivas, dotadas de intencionalidade.

Por isso, "os eventos da era primordial, quando Deus venceu o grande monstro do mar, não estão presos em um passado distante" (Levenson, 1994, p. 19). Se, como disse Walter Benjamin, a cada momento o Messias pode irromper na História, é porque, também, a cada momento, há possibilidade de emergência do caos. Daí a busca constante por reforçar a "vinculação indissolúvel" (que entretanto é sempre ameaçada) entre criação, deus/es e povos. Cada texto sacralizado nesse período é a expressão de uma perene fabricação, que se tece amalgamando textos anteriores, reinterpretados à luz de novos acontecimentos. Nunca é a simples repetição do mesmo. É sempre o novo, que re-escreve o que tinha sido vivido. Explica Levenson (1994, p. 20):

a mesma *dialética de realismo e esperança* sustenta a *Chaoskampf* [luta contra o caos] em Isaías 51, 9-11²⁶⁴. Nesta passagem, o autor se coloca do outro lado de uma era de aflição. *Sua tarefa* é despertar a fé da comunidade do exílio *para o fato ainda invisível de que um novo aeon realmente amanheceu* (grifos meus). Os versos de cada lado das alusões míticas evidenciam a justaposição entre a experiência que a comunidade está vivendo, com aquela grande vitória do "braço de Deus", obtida nos tempos primordiais.

São textos profundamente religiosos, que vão sendo sacralizados pela luta dos povos por sua existência. É a tessitura que emerge do constante e infindável trabalho de fabricação de cada povo, que é, simultaneamente, a de criação de seu/s deuse/es. E vice-versa. Porque Deus não é um ídolo, e ele também tem desígnio, ainda quando é fraco e impotente nesse mundo, como lucidamente registrou Bonhoeffer. Dos tempos de intensa relação conflitiva, emergem povos e deuses, narrativas, cosmologias

²⁶³ Evidentemente, as narrativas míticas percorrem muitos e diversos caminhos. Por exemplo, o Enūma eliš é um "poema desviante mesmo com respeito às tradições teocsmogônicas da própria Mesopotâmia, devendo ser encarado como um produto motivado pela promoção de Marduk ao mais alto patamar dentre os deuses, o que supõe também a consagração da sua cidade, Babilônia" (Brandão, 2020, p. 36).

²⁶⁴ "Acorda, acorda, Jerusalém!/ E veste a força do teu braço!/ Acorda, como em início de dia,/ Como geração de antigamente!/ Não és tu, aquela que deslocou o mar,/ A água, a abundância do abismo;/ Que fez das profundezas do mar um caminho de passagem/ Para aqueles que são salvos/ E para os resgatados/ Pois pelo Senhor serão devolvidos/ E virão para Sião com alegria e regozijo eterno./ Pois sobre a cabeça deles [estarão] regozijo e louvor;/ E a alegria dominá-los-á./ Fugiram dor, tristeza e suspiro." (Is 51, 9-11)

e epistemologias. Por isso se compreende que foi no momento de maior perigo, de risco de dissolução, de quase vitória das forças imperiais, que a apocalíptica foi inventada. E desde o início, nela, muitos mitos se misturaram, porque os povos também se co-criam assim: compartilhando memória e esperança. Como demonstra Levenson, estudando o texto de Isaías 27 que apresentamos antes, ali "o antigo mito cananeu e mesopotâmico do combate cósmico criacional foi projetado para o futuro" (Levenson, 1994, p. 27). Utilizando simultaneamente referências da mitologia ugarítica, em Isaías estava sendo reforçado o "complexo conceito mitológico de que os poderes do caos não podem ser eliminados, nem mesmo domesticados. Eles continuam presentes como ameaça. E o mal realizado pelos humanos pode causar um cataclisma" (Levenson, 1994, p. 28).

A ordem social não é reflexo de uma ordem heterônoma, celeste, fechada em si mesma. Não há controle externo, vindo de um mundo paralelo no andar de cima, hierarquicamente superior, sagrado, espiritual, desmaterializado e inacessível. Há a compreensão de um mundo cheio de forças vivas, que interagem, estabelecem alianças ou disputam. A própria ordem do que se é está em constante fazimento. A criação não termina nunca: nem mesmo no Apocalipse. Ali, ela apenas recomeça: nascem "um céu novo e uma terra nova" (Ap 21,1). João escreveu três séculos antes da montagem final da ordem estratigráfica ocidental, da grande arquitetura da Cristandade, onde seu texto está assimilado, "sequestrado pelo poder" (Arias, 1973). Mas ele habitou outro cosmos, outro espaço-tempo, uma terra não cristã. Levando a sério (como um *matter of concern*) essa distância que é abissal e antagônica, a questão que gostaria de examinar – partindo da referência de Assmann, que se baseou na etnologia ameríndia, nas sociedades-sem-Estado, estudadas por Pierre Clastres, para compreender melhor a teologia política de Israel – é a de considerar possíveis ressonâncias entre a perspectiva cosmotéista de João e, por exemplo, "um mundo radicalmente não monotéista como o mundo dos ameríndios" (Viveiros de Castro, 2011, p. 911).

A aproximação entre estes mundos não deve ser confundida com uma proposta de indiferenciação – como se fossem todos o mesmo universo de seres humanos dotados de alma, razão ou consciência (nada como a expressão da "Humanidade") –, mas a experimentação da possibilidade (como quando dizemos que "outro mundo é possível") do estabelecimento de uma aproximação (como a de parentes distantes) de cosmovisões. Eduardo Viveiros de Castro começou seu livro *Metafísicas Canibais*, do qual citaremos um trecho a seguir, examinando um conflito de antropologias, afirmou

que "o etnocentrismo é, como o bom senso – do qual é apenas a expressão aperceptiva –, a coisa mais bem compartilhada" (2021, p. 35). Portanto, cada povo cria seu mundo e vê o cosmos de um ponto de vista intransferível. Mas o que distancia, distingue e diferencia não impede aprendizados mútuos, alianças, como quando, em um momento de perigo, os hebreus leram o mundo com os mitos cananeus e, assim, entenderam melhor a catástrofe que estava por vir. Ler o Apocalipse não a partir de outras referências etnológicas²⁶⁵, mas usando o que os etnólogos aprenderam com os Ameríndios, para pensar outra mente essa realidade tão diversa de que falou João, uma vez que:

a etnografia da América indígena contém um tesouro de referência a uma *teoria cosmopolítica* que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agência ou agentes subjetivos, humanos e não humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma "alma" semelhante (grifos meus). (...) A semelhança das almas não implica a homogeneidade ou identidade do que estas almas exprimem ou percebem. (Viveiros de Castro, 2021, p. 43 e 44)

A hipótese que gostaria de indicar é a de que um universo animado, povoado por diferentes tipos de agentes, dotados de alma, *próximo* àqueles descritos pelas etnografias ameríndias, está presente nos textos do Gênesis e do Apocalipse²⁶⁶. Jan Assmann havia indicado que justamente esse cosmos vivo era aquilo a que o monoteísmo "exclusivo" se opunha com violência: "monoteísmo como anticosmoteísmo" (Assmann, 2021, p. 69). No entanto, como ele reconheceu, mesmo com a guinada monoteísta e com milênios de feroz imposição da distinção mosaica, a memória do cosmoteísmo ficou viva na crisptosfera do Ocidente, "ameaçando" constantemente a ordem estabelecida. Nesse sentido, Keller indicou que mesmo quando subsumido pela definição da dogmática cristã, esse fundo disjunto da ortodoxia não foi apagado ou esquecido. Há no texto bíblico a letra, há o espírito. Por isso, o Apocalipse – onde a experiência cosmoteísta está tão claramente expressa – sempre foi um considerado um livro perigoso. E, no mesmo sentido, Levenson afirmou que o monoteísmo radical é um dos principais impedimentos para uma

²⁶⁵ A compreensão da dinâmica histórica do povo hebreu e a hermenêutica bíblica tendo como uma de suas referências a etnologia ameríndia foi proposta por Jan Assmann, como vimos no capítulo 6. Ver Assmann 2015.

²⁶⁶ Não apenas nestes livros, como vimos nas indicações de Levenson, mas neles de forma especial. Apenas para relembrar o que disse Assmann: "Por trás dos livros do Antigo Testamento encontram-se duas religiões, não uma." (Assmann, 2021, p. 19). E também: "Religiões novas e secundárias não conseguem destruir completamente os rastros das religiões primárias sobre as quais se ergueram" (Assmann, 2021, p. 189).

aproximação ao universo de que falam os textos sobre a criação presentes na Bíblia hebraica. Como bem sabemos, a Modernidade não libertou – mesmo com seus teólogos progressistas – os textos apocalípticos das hermenêuticas desmitologizantes. Em muitos casos, sua importante atuação para implodir o mundo de cima – com a opressiva lógica de pecado e punição – contribuiu para a obra de apagamento da animação do mundo. A morte de deus foi acompanhada, em muitas hermenêuticas, da morte da *Anima Mundi*²⁶⁷.

Reconhecendo essa história e vendo a implosão em curso, as teologias pós-teístas podem permitir a reentrada religiosa, sem Theos, no mundo dos espíritos vivos, que também contempla a vida da alma dos mortos, com o cuidado de fabricar hermenêuticas que não voltem a aprisionar os espíritos em categorias facilmente manejáveis, traidoras. As experiências contemporâneas desenvolvidas, por exemplo, por Jacques Mabit, médico católico e xamã que trabalha na selva peruana, alertam sobre os imensos riscos mas também indicam o potencial positivo desse diálogo ou quase-diálogo. Segundo ele, a compreensão dos povos indígenas, próximo aos quais vive, de que todo o cosmos é dotado de almas vivas, de espíritos em constante movimento, em conflitos e disputas de uma intensidade alucinante, não é uma "crença", no sentido ocidental, mas uma experiência empírica e epistemológica que estaria disponível também aos ocidentais que se dispusessem ao trabalho de conhecer outramente o mundo. A distância que a cultura ocidental estabeleceu do mundo vivo, mundo com alma, com espíritos, não seria, portanto, intransponível, embora essa aproximação tenha inegáveis perigos para os indígenas. Segundo Mabit e Apffle-Marglin:

As tradições não ocidentais reconhecem a realidade dos espíritos, das divindades, dos demônios e de outros seres invisíveis que interagem com os humanos, possuindo o mesmo tipo de consciência que eles. Estas são realidades objetivas, que depois, evidentemente, serão interpretadas segundo as diferentes capacidades cognitivas, as referências culturais, as características subjetivas de cada um. Deste ponto de vista, "animismo", no sentido de reconhecer uma alma viva nos fenômenos naturais, não é meramente uma crença. É um reconhecimento, um fato verificável, que pode ser examinado pelos que se dispuserem a conhecer este "outro mundo" (Mabit, 2021, p. 116 *apud* Apffle-Marglin e Varese, 2021, p. 8). A definição deste mundo como irreal ou fruto da projeção da psique humana, ou simples resultado de alucinações, ou superstição

²⁶⁷ Como indica Apffel-Marglin, fazendo também referência à obra de Isabelle Stengers sobre o animismo: "Durante o Iluminismo, os pais da modernidade e da ciência Ocidental, entre os quais Descartes, Boyle e Newton, argumentaram ativamente contra a concepção de mundo da Renascença de que o mundo tinha uma alma, que era vivo, e que todos os seres – tanto humanos quanto não humanos – estavam conectados na imensa rede chamada *Anima Mundi*, a Alma do Mundo. Essa concepção havia sido desenvolvida pelos 'filósofos ocultistas', entre os quais Picco della Mirandola (1463-1494)" (Apffel-Marglin, 2020, p. 17).

é o que domina a leitura de mundo a partir da matriz ocidental. Resultado da morte da Alma do Mundo na Europa, a partir do século XVI. (Apffle-Marglin, 2021, p. 8)²⁶⁸

Assim, os olhos com os quais se vê, os espíritos com os quais se dialoga, as disponibilidades ou indisponibilidades transitivas de cada alma, tanto quanto as referências políticas, metafísicas e epistemológicas, incidirão em uma mistura que abrirá ou fechará possibilidades de aliança. E todo esse percurso de abertura às realidades espirituais fala para esses religiosos ocidentais, em diálogo com os povos indígenas com os quais convivem, de deus, que é um outro deus. À luz de todos esses trânsitos entre mundos, que abrem novas possibilidades de compreender o mundo como habitado por seres não humanos, gostaria de propor a hipótese de que, olhando o mundo do lugar das comunidades judaicas de seguidores de Jesus das quais participava, João, *semelhante* a um xamã – ao modo de um xamã – olhou o mundo outramente. Essa nunca foi uma experiência simples, fácil ou de acesso universal. Ao contrário. Desde o começo dos tempos, é extremamente perigosa. Mas indispensável, porque o mundo – cheio de almas e espíritos – nunca poderia ser compreendido plenamente, em sua complexidade, sem a abertura mística a outras dimensões que integram, segundo essa cosmovisão, a materialidade do mundo. Os místicos judaicos do século XIII construíram um caminho incerto e temerário de ida à dimensão celeste, estudando os livros dos profetas e dos apocalípticos. Bem entendido, aqui não falamos de uma ordem transcendente. Falamos como Lawrence lendo o Apocalipse de João: "o indivíduo *convivia* com o cosmos e sabia que o cosmos era maior do que ele" (Lawrence, 1990, p. 34). O cosmos vivo, a imensidão e a profundidade, o não controlável, dentro do qual somos. Lendo o Apocalipse como relato de uma viagem "ao outro mundo", um outro lado desse mundo, *semelhante ao que* fazem os xamãs, provavelmente compreenderíamos mais profundamente aquilo de que falou João²⁶⁹. Como relata Mabit, a partir da Amazônia peruana:

²⁶⁸ Após a conclusão desta tese tive acesso ao livro de *Religião e Fé na África*, do padre jesuíta africano A. E. Orobator, com o significativo subtítulo "*confissões de um animista*". Sua reflexão está em sintonia com o que apresentei aqui e em trabalhos futuros deve ser dado o destaque merecido a este debate, que começa a ganhar expressão também na teologia.

²⁶⁹ Como afirma Eduardo Viveiros de Castro: "O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta de certos indivíduos de *cruzar deliberadamente as barreiras* corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades "estrangeiras", de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; *sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história*, algo que os leigos dificilmente podem fazer (grifos meus)" (Viveiros de Castro, 2021, p. 49)

A jornada do xamã para o mundo invisível é parte de suas tarefas de estabelecer a conexão entre sua comunidade e o mundo invisível. Não é um processo de individuação, mas meio de garantir poderes e alianças para a tribo. Sendo uma pessoa potencialmente perigosa, suas atividades devem ser monitoradas pela comunidade. (Mabit, 2020, p. 115)

Essas experiências xamânicas, cosmopolíticas e epistemológicas de "diplomacia", de "arte política" (Viveiros de Castro, 2021, p. 51), de estabelecimento de alianças entre as diferentes perspectivas ou dimensões de que é feito o cosmos, são muito próximas das práticas apocalípticas. Não por outra razão, os relatos apocalípticos, como muitas vezes as práticas xamânicas, foram considerados pelos intérpretes modernos, tanto quanto pela hermenêutica canônica, como "fantasiosos", "alucinógenos" e "delirantes".

E aqui abre-se a segunda e última linha de que devemos tratar nesta seção. Os apocalípticos, como vimos, escreveram em tempos de conflito profundo e fatal, de intensificação da atuação da máquina de guerra do Império. A guerra, como disse Deleuze, se diferencia do combate. A guerra é "o aniquilamento geral". Por isso, como reitera Levenson, "a escatologia apocalíptica cresceu quando as aflições e os lamentos pareciam infundáveis e estruturais e não apenas fatos isolados e temporários" (Levenson, 1994, p. 32). O que estava em questão era uma transição de fase, na qual a criação como combate, como atividade cotidiana não era mais capaz de sustentar a vida, diante do avanço avassalador do caos. A exigência que se apresentava era mais ampla: era a necessidade de uma visão sistêmica e de uma nova epistemologia. Os apocalípticos estavam frente uma urgência em relação a qual não era mais suficiente gritar, chorar e elaborar cantos de lamento, de petição ou de exortação para que "deus saísse de seu estado de dormência". A apocalíptica indica a necessidade imperativa de ir a uma outra dimensão do real, marcada pelo invisível: ir ao mundo de Deus, ao mundo celeste. Vimos no capítulo 3, com Poitier Young, como a mudança de dimensão – ou seja, a ida ao céu – foi fundamental para a visão cosmopolítica que os primeiros apocalipses apresentaram. O grande confronto antevisto por João, que definitivamente anularia as possibilidades de existência do múltiplo, do povo insubordinado à ordem imperial, associava os grandes poderes cósmicos com os reis da terra, que assim obteriam uma acumulação ilimitada de riquezas, gerando expropriação e exploração, aumento da carestia e das desigualdades, da morte e da fome. Um "padrão de repetição", como disse Keller, uma forma de ocupar, de acumular, de produzir e reproduzir indiferente aos limites da terra. O moinho satânico

em operação, um padrão através do qual o que sustentava a ostentação de poder dos poderosos era a destruição da Terra. Por essa urgência absoluta, os apocalípticos enfrentaram a perigosa viagem e atravessaram a fronteira para o invisível.

O que faz com que, vivendo as mesmas condições de opressão, alguns povos se acomodem, outros negociem e outros se rebelem será sempre parte da misteriosa arte política do combate. Mas o que os apocalípticos fizeram de específico foi criar condições de luta e combate co-criando alianças entre as dimensões visíveis e invisíveis do real. Foram ao mundo do invisível e "voltaram para contar" o que, como nos lembra Viveiros de Castro, é "algo que os leigos dificilmente podem fazer". Por isso, a comparação mais interessante do que é o Apocalipse nos parece ser de que se trata do relato de algo como um transe xamânico. Resultado escrito de uma experiência perigosa e arriscada de translocação que permitiu ver o mundo com outros olhos. "O encontro ou intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política - uma diplomacia" (Viveiros de Castro, 2021, p. 49). Não se trata de uma experiência esotérica ou de "individação", como explicou Mabit, empregando termos junguianos, mas de uma prática comunitária, realizada por alguns indivíduos, referida a um povo, um coletivo, que fala de um mundo de deuses, de espíritos em conflito e em aliança, de presa e predação. Não todos, na verdade, são poucos os que podem fazer a viagem. Também por isso, ler o Apocalipse é encontrar um mundo descrito em termos que, "aos nossos olhos", de "leigos", se assemelha a uma viagem só possível por meios alucinógenos. Mas, ainda que não possamos aqui entrar no interessantíssimo debate sobre os meios e os instrumentos de fato empregados para as viagens apocalípticas, místicas ou xamânicas, o fato é que os apocalípticos viram mais longe porque viram de outras perspectivas. Viram a ameaça do Um que estava em plena edificação. E resistiram. Como pode ser lido no texto clássico de Paul Hanson, escrito nos anos 1970, essa atitude é de difícil compreensão política para os que veem o mundo do alto ou do norte. Mas eles, ainda assim, não podem deixar de registrar seu espanto e sua admiração, cheia de reprovação:

Na medida em que se tornou cada vez mais difícil enxergar possibilidades de restauração para aquele pequeno resto [de povo] nos estritos limites da história – ainda mais quando o controle da história absolutamente não estava em suas mãos –, a visão da restauração começou a migrar da dura realidade política para referências de salvação que não estavam condicionadas pela realidade histórica. (...) O resultado final deste desenvolvimento foi a morte do profetismo, e o nascimento da escatologia apocalíptica. (...) Com o Guerreiro Divino, a história se coloca em termos cósmicos e não relativos às injustiças particulares e históricas. Ele atua para uma vitória que vai além de qualquer fronteira nacional. (Hanson, 1983, p. 131-133)

A atuação apocalíptica, que começou no século II antes da Era Comum, foi recriada, reinventada, até aportar nas comunidades de Jesus. Ali, também, foi fonte de subversão. E, também dessa experiência, alguns saíram como construtores de uma nova ordem, outros a denunciaram e aumentaram a rebeldia apocalíptica ou morreram nos infindáveis enfrentamentos anti-imperiais. Desde então, como sabemos, "o inimigo nunca deixou de vencer" (Benjamin, 2012, p. 11) Evidentemente, não foram os únicos que resistiram.

Pierre Clastres, no artigo seminal "A Sociedade contra o Estado", conta que os Tupi-Guarani, desde o século XV no Brasil, eram agitados pelo "estranho fenômeno" da busca da Terra sem Mal. Grupos e grupos de indígenas saíam em longuíssimas jornadas, animados pelo "discurso dos *karai*, que é a palavra profética, palavra virulenta, eminentemente subversiva", que denunciava como má a terra onde estavam e os chamava a se lançarem em uma caminhada de fim incerto. Esse "apelo dos profetas" surgiu quando os Tupi-Guarani viviam mal, em uma "morte lenta, à qual a emergência do poder condenava" a todos, em um prazo maior ou menor. Assim:

Habitados pelo sentimento de que o antigo mundo selvagem tremia em seu fundamento, perseguidos pelo pressentimento de uma catástrofe sociocósmica, os profetas decidiram que era preciso mudar o mundo, abandonar o dos homens e ganhar o dos deuses. (Clastres, 2017, p. 188)

Provavelmente, se Clastres tivesse se interessado pela pequena e feia teologia, naquele tempo "feliz" da morte de Deus, e se tivesse lido o que os teólogos escreveram sobre João, talvez pensasse nos Tupi-Guarani em termos apocalípticos e não proféticos. Porque há, na experiência dos povos que escreveram os textos canonizados na bíblia, tanto quanto outros apócrifos das mesmas gerações, a ultrapassagem de um limite da atuação cosmopolítica nem sempre evidente, que é parte daquilo que Hanson identificou como a "morte do profetismo e o nascimento da escatologia apocalíptica"²⁷⁰. Os profetas falaram com Deus estando na Terra. Era sempre Deus que os chamava, impelia e desacomodava. Eles nunca supuseram a possibilidade de "ganhar o mundo dos deuses", como os Tupi-Guarani. Quando, em Israel, os profetas ou os sábios ou fiéis, como João, fizeram isso, atravessaram uma tênue mas definitiva fronteira e inventaram a apocalíptica. Não ficaram na terra: foram ao mundo dos deuses. Viram-no de dentro, estabeleceram ali alianças, como os xamãs. E, como aqui,

²⁷⁰ Tratamos desse tema nos capítulos 3 e 4.

entre os Tupi-Guarani, também lá os apocalípticos foram impelidos a essa arriscadíssima operação no momento extremo, da iminência do caos, do "pressentimento da catástrofe". E, uma vez mais, lá como aqui, essa passagem aportou uma lucidez que gerou toda uma metafísica, mas uma metafísica outra. Há, nesse limiar do extremo que os povos enfrentam, a emergência de uma capacidade de ler o mundo com categorias que só podem ser inventadas na borda do mundo, indo ao mundo dos deuses. Assim, diz Clastres:

O profetismo Tupi-Guarani é a heroica tentativa de uma sociedade primitiva de abolir a infelicidade na recusa radical do Um como essência universal do Estado. Essa leitura "política" de uma constatação metafísica deveria então incitar a colocar uma questão, talvez sacrílega: não se poderia submeter a semelhante leitura toda metafísica do Um? (Clastres, 2017, p. 189)

Os povos que resistiram nesse limiar, no "pressentimento da catástrofe" que vem da guerra aniquiladora, certamente responderiam a Clastres que sim. João, ao enfrentar a guerra daqueles que "destroem a terra" (Ap 11,18), os que se aliaram ao Leviatã e aos reis da terra, manteve viva a pergunta. Ele anteviu que essa aliança entre satãs, bestas e reis era estabelecida em nome do Dinheiro, aquele outro Deus ameaçador.²⁷¹ E compreendeu que essa era a nova forma de atuação do caos que, como desde o começo, ameaçava gerar o indiferenciado, o Um. Todos os que se aliavam às bestas tinham a sua marca: "os pequenos e os grandes, os ricos e os mendigos, e os livres e os escravos" (Ap 13,16). Só eles podiam comerciar. Mas, ao fazer esse, ao estabelecer esse pertencimento, geravam o engolimento da terra pelo Mercado: o moinho satânico, a indiferenciação, a negação do múltiplo: tudo subsumido, mergulhado, indiferenciado no Um. Agora, no Antropoceno, em sua forma mais potente, nessa mudança de fase final, aquele que ainda era o "bebe Dinheiro" se torna o Capital. O grande Deus-Um. E agora, como sempre, o *Anthropos*, o grande Mestre, não pode atuar sem aliança com *Theos*. E essa aliança nos leva à nossa última seção: a dos povos que respondem a outros deuses e entendem a distinção entre guerra e combate.

²⁷¹ No antevisão da vitória do Cordeiro, já nos capítulos finais do Apocalipse, quando caiu "Babilônia, a Grande", a Roma de seu tempo, o supra-sumo da concentração de poder e riqueza, conta João com palavras que "quase cega de tanta luz": "E os comerciantes da terra choraram e sofreram com ela, porque a carga deles já ninguém compra, carga de ouro e de prata e de pedra [s] preciosa[s] e de pérolas e de linho e de [vestes] púrpuras e sedosas e de escarlata e de toda a madeira odorífera e de todo o artigo de marfim e de todo artigo de madeira preciosíssima e de bronze e de ferro e de mármore; e canela e especiaria e fragrâncias e mirra e incenso e vinho e azeite e finíssima farinha e trigo e gado e ovelhas; e [carga de] cavalos e de carros e de corpos e de almas de seres humanos (grifos meus)" (Ap 18,11-13)

7.2

Povos do conflito: o "problema coletivo" e o "eu"

Se estamos imersos no Apocalipse, é antes porque este inspira em cada um de nós maneiras de viver, de sobreviver e de julgar. É o livro de todos os que se consideram sobreviventes. É o livro dos zumbis. (Deleuze, 2019, p. 52)

Esta última seção de nosso último capítulo poderia ser o centro de uma outra tese. E, no entanto, será, no encerramento, a pequeníssima abertura de um diálogo de continuidade incerta. Comecei com a citação de um trecho forte de Deleuze sobre o Apocalipse, pela relevância que ele teve na formulação dos argumentos apresentados até aqui, ainda que, em boa parte dos casos, em sentido contrário ao modo como ele parece ter lido o livro de João. De toda forma, espero (ou desejo) que não cheguemos a trair o sentido para o qual ele indicava: "o problema coletivo consiste em instaurar, encontrar ou reencontrar um máximo de conexões. As conexões (e as disjunções) são precisamente a física das relações, o cosmos" (Deleuze, 2019, p. 71).

Tendo "lido e relido" o Apocalipse bíblico, Deleuze se dedica a apresentar o livro de Lawrence²⁷² que, como vimos, "despreza" João, embora também tenha por ele "simpatia": "ele o considera interessante, talvez o mais interessante dos homens" (60). E, ainda assim, sua reflexão provoca uma das sentenças mais duras escritas em relação a João – que, como sabemos, não recebeu tratamento suave de seus muitos inimigos. Escreveu Deleuze: "o Apocalipse é um Eu monstruoso enxertado em Cristo" (Deleuze, 2019, p. 56).

A reflexão de Lawrence, segundo Deleuze, começa com a distinção entre o Cristo, que prega o "amor humano, espiritual" (*ibid.* 51), e João, que deseja poder. Ele expressa o desejo de poder dos "fracos", dos "ressentidos": o "instinto de vingança, arma da vingança dos pobres" (*ibid.* 58). Mas, ainda mais profundamente, João trai a Cristo, a quem não conhece, a partir de seu "fundo judaico" (*ibid.*, 58), de seu "sedimento pagão", um "fundo pagão desviado" (*ibid.*, 58), porque ele, diferentemente de Jesus, é "um homem do povo" (*ibid.* 60), o "terrível operário da última hora" (*ibid.*

²⁷² Como vimos, o texto foi escrito em 1978 como Prefácio à edição francesa do livro de Lawrence.

61). É a expressão da "alma coletiva". Ao contrário de Jesus, que, como Paulo de Tarso, é um "aristocrata", uma alma individual, João expressa a desprezível alma coletiva. Cristo, em seu projeto aristocrático, deixou a César o que lhe pertencia e abdicou de qualquer projeto de poder, acreditando que a cultura da alma individual seria suficiente para a superação dos dramas e monstruosidades da alma coletiva. Não se dedicou nem mesmo a seus discípulos, de quem nunca quis ser mestre. Por isso, também, os apóstolos o traíram, renegaram e torceram. E, depois, o Cristianismo, "como o verdadeiro Anticristo", violentou definitivamente Cristo impondo a ele não só uma alma coletiva, que ele detestava, como uma triste "figura individual de superfície, o cordeirinho" (*ibid.* 54). Lawrence, no entanto, como outros filósofos e "visionários", dos quais Nietzsche é a referência paradigmática, estabeleceu a distinção entre "Cristo como pessoa amorosa e o cristianismo como empreendimento mortuário" (*ibid.* 52).

E, ainda que todos esses sejam pontos fundamentais, há atenção à questão de fundo do argumento de Lawrence: "o empreendimento de Cristo é individual. O indivíduo não se opõe tanto à coletividade em si; *o individual e o coletivo se opõem em cada um de nós como duas partes distintas da alma* (grifos meus)" (*ibid.* 53). Assim, Cristo nos deixou sozinhos para que nos "virássemos com a alma coletiva", com o César dentro e fora de nós e com todas as questões de poder dentro e fora de nós. Tendo cometido o imperdoável "erro político" (*ibid.* 53) de deixar a César o que seria a sua parte. Todas essas são questões essenciais para o debate sobre o "problema coletivo" que ganha nova urgência no Antropoceno, dada a necessidade imperativa de fabricar mais e mais condições de resistência à destruição do mundo das vidas pelo avanço catastrófico do Deus-Um do Capital. E aqui começa a mais profunda diferença que eu gostaria de estabelecer com Lawrence, na medida em que ela ajuda a pensar sobre os fluxos e as relações que ampliam as bases de invenção e fabricação de coletivos cosmopolíticos que desejem contribuir para o pensamento sobre esse tema nos nossos tempos.

Embora, como temos visto, por um lado Lawrence reconheça que o fundo pagão de João traz à superfície a evidência do "cosmos vivo", por outro, como muitos outros leitores do Apocalipse, Lawrence interpreta que, dado o ódio de João ao Império, ele não hesita em querer acabar com o mundo para demolir Roma: "em vista da queda do Império, é preciso juntar, convocar e ressuscitar o Cosmos inteiro, é preciso destruí-lo a fim de que ele mesmo arraste e sepulte o Império Romano sob seus escombros" (*ibid.* 61). A visão que emerge daí é que o novo céu e a nova terra, antevistos por João, são um lugar sem *tópos* e um tempo sem passagem, um mundo de

mortos-vivos. Ao contrário disso, a hipótese que gostaria de propor é que João não pode ser compreendido em seus próprios termos, a partir da edificação sociocosmológica ocidental, tanto quanto não deve estar referido nem à lógica soteriológica cristã e nem ao Ele Criador, o juiz que determina a condenação eterna e o final dos tempos.

Já está claro, espero, que o esforço que orientou o presente trabalho é o de olhar sobre e sob escombros de muitas demolições, buscando não o sentido oculto, como nos filósofos ditos ocultistas; não o esotérico, ou a iluminação de que falava Valentino, a qual "desperta os sonâmbulos", mas, como indicou Levenson, como quem escuta os que falaram antes, de dentro de outras catástrofes, sobre o "fato ainda invisível", mas já real, que tem a frágil força de suscitar "esperança" como dialética de "realidade", isto é, como palavra de luta. Vivendo no Antropoceno, tempo de aceleração dos fenômenos extremos de causa antrópica, somos cotidianamente confrontados à "naturalização da Natureza" e à normalização das "catástrofes", ultrajadas com o rótulo de "naturais", e a uma espécie de resignação, no máximo solidária, que aflora espontânea e efêmera diante de pandemias e outros flagelos. A "intrusão de Gaia" assimilada, traidoramente, a efeito cego de leis naturais, ou ao "desígnio divino", sem que se mencione sua conexão com o "servir" ao Deus-Capital como parte das práticas antrópicas de inimizade com o cosmos vivo. Uma disjunção fundamental para a manutenção da ordem fatal, de que falava João antes do Tempo Comum.

Na cosmovisão da qual João é parte (onde está imerso, como nós no Apocalipse), nesse fundo indiscutivelmente "impuro" que mistura "judeus" e "pagãos" – todos nomes escritos entre aspas, na medida em que foram inventados e empregados como categoria de acusação e não como identidade auto-afirmada –, toda ordem é, já e sempre, sociocósmica, para usar a palavra de Clastres, formulada para outro contexto. João viveu em um mundo anterior não ao monoteísmo, mas à cosmofofia. Anterior, portanto, aos "mundos paralelos" superpostos, de fronteiras fechadas, (Lenaers, 2021, p. 20), da formulação heterônoma do cristianismo vitorioso com o Império. A construção do paralelismo dos mundos visível e invisível – ordenados segundo a geometria canônica que ajudaram a solidificar – foi definitiva: só se encontrariam no infinito. E tal edificação estava associada e dependia de um segundo pilar de desconexões: ordem "natural" e "História" – disjunções seriadas, que se reforçaram mutuamente em uma lógica especular: confirmação em rodopio. Um moinho imparável.

Por isso, o novo céu e a terra nova anunciados por João puderam ser lidos, contra ele, submetido ao modelo cristão em sua vertente "gnóstica", dualista: como se anunciasse, no final destes tempos materiais, a boa nova (sic) de um *éon* sem corpo, sem matéria, puro espírito sem a presença incômoda do *tohu vabohu*, daquele começo sem origem, o começo impreciso que era já uma continuidade. E, dentro dessa construção de distâncias ontológicas, um Todo Poderoso que, inabalável, inacessível, criou o mundo e depois, se eclipsou²⁷³.

Assim Lawrence leu João. Segundo ele, o ódio nutrido pelo patimista ao Império subordinava qualquer outro afeto; e a utopia dos fracos e ressentidos, que ele expressava melhor que qualquer outro, se converteria na destruição de Roma, ainda que ao custo de dissolver o cosmos vivo e magnífico. O deus de João estaria, nessa leitura, assimilado ao Cristo, que até poderia aceitar a forma de superfície do "cordeirinho", mas jamais sairia de sua aristocrática condição para se imiscuir na realidade de fundo de um mundo fadado à dissolução.

Contrariamente, diversas hermenêuticas contemporâneas abrem no Apocalipse um caminho inteiramente outro, mais arcaico e próximo ao chão do mundo das tribos insubordinadas à *Pax Romana*: os rebeldes negadores do estancamento do fluxo das vidas pela acumulação ilimitada e insaciável dos reis da terra e seus aliados bestiais; a voz dos que "pressentiram a catástrofe", e desejaram a "destruição dos que destroem a terra" para salvar a terra da destruição. E, como viram muitos teólogos e filósofos, fim e começo se conectam nessa complexa e luminosa epistemologia mítica da qual João é parte e partidário. Pois na Bíblia hebraica, como disse Levenson, muitos dos versos e lamentos que contam dos "mitos de origem" (ou deveríamos dizer, com Keller, os mitos sobre o começo?), inclusive Gênesis 1, foram fabricados, como memória sempre contada de novo, em momentos de aflição diante de um fim anunciado pela guerra, pela aniquilação iminente. E, por isso, de modo distinto das teologias dos poderosos, do Deus Todo Poderoso, e de seus profetas, esses mitos falam da ausência e da fraqueza de seu deus, de seu sofrimento, de sua dor. É interessante a observação de Levenson quando, na segunda edição de seu livro, em 1994, comenta sobre as críticas recebidas anteriormente²⁷⁴:

²⁷³ Bonhoeffer, na carta que já mencionamos, desenvolve a "hipótese de trabalho" de "*etsi deus non daretur*, mesmo que Deus não existisse", de Dilthey, como enunciado do direito natural. O faz recapitulando rapidamente "os aspectos históricos" que, em um "processo amplo, leva à autonomia do mundo", tanto na teologia, quanto na moral, na política e na filosofia. Sobre esta, menciona: "na filosofia: por um lado, o deísmo de Descartes: o mundo como mecanismo que funciona por si mesmo, sem a intervenção de Deus; por outro lado, o panteísmo de Spinoza: Deus é a natureza" (Bonhoeffer, 2015, p. 485)

²⁷⁴ A primeira publicação do livro é de 1987.

Devo acrescentar que me parece especialmente estranho que acadêmicos que viveram os anos do Holocausto e outros indizíveis horrores do nosso século possam imaginar que a Bíblia hebraica tenha mantido consistentemente a doutrina da ação uniforme de Deus, e defendam seu ininterrupto reinado, apesar de todas as evidências textuais em contrário. (Levenson, 1994, p. xxiii)

O deus de João – que sempre esteve imerso em seu "fundo judeu" e "pagão" simultânea e não contraditoriamente, porque João escreveu antes do cânone e da ortodoxia – está imiscuído em batalhas e conflitos de dimensão sociocósmica. Por isso, ao contrário do deus de que fala Lawrence, jamais poderia ser assimilado, nem com todo o esforço de superfície, ao "cordeirinho". Ele é o Cordeiro Degolado, que em todas as suas aparições deixa aparente a cicatriz da degola. E não o faz como quem ostenta a marca de uma expiação vicária pela humanidade, como o segundo Adão, como a maior parte das teologias pós-cristandade anunciarão: aqui ainda não havia a marca do pecado original. O Jesus de João tinha sido assassinado pelo Império. Não era ainda o Jesus de Agostinho de Hipona.

Em uma das cartas que escreveu – não como o aristocrata que ele realmente era, vendo da janela o mundo ser destruído sem se imiscuir, mas cativo no vórtice da guerra –, Bonhoeffer disse: "*está muito claro* que Cristo não ajuda em virtude de sua onipotência, mas da sua fraqueza (grifos meus)" (Bonhoeffer, 2015, p. 488). Uma vez mais nos deparamos com a "clareza" destes momentos trágicos de beira de abismo. E outra vez com essa mesma ideia: o não Todo Poderoso. O movimento de Bonhoeffer era teológico. Por "honestidade intelectual", fazendo o esforço de uma "interpretação não religiosa dos conceitos bíblicos" (*ibid.*, 486), vai procurando as condições para "olhar para o Deus da Bíblia" (*ibid.*, 488). E o Deus Todo Poderoso estava do lado de lá, onde sempre esteve, desde que foi inventado. Mas o seu era um deus "impotente e fraco" que, em nos abandonando, está conosco nesse mundo.

Assim, outras leituras de João – para além do justo ódio de Nietzsche e de Lawrence ao cristianismo, que ajudaram a combater – podem deixar sair dos escombros um deus em combate e seu cosmos vivo. Um cosmos de seres espirituais, almas dos mortos, entidades que não temos ainda olhos nem categorias para reconhecer ou nomear. Sobre as quais não sabemos falar e com quem não sabemos estabelecer alianças. Seres vivos e viventes, agentes dotados de intencionalidade, que se aliam ou disputam por dentro das relações humanas. Muito possivelmente foi esse o deus que, desde a Idade Média – com Joaquim de Fiore, por exemplo – tanto quanto

na Modernidade – com Martin Luther King, entre outros –, inspirou movimentos contestatórios da ordem, que despertaram contra si todos os Inquisidores "escravos" do Eu-Criador. E todos estes, e os intensos movimentos coletivos que lideraram, falavam a palavra apocalíptica: "discurso do *karai*, a palavra profética, palavra virulenta eminentemente subversiva que chama os índios a empreender o que se deve reconhecer como a destruição da sociedade" (Clastres, 2017, p. 187).

Claro está que o relato de João se torna imensamente mais difícil de compreender nos limites exclusivos do Logos, quando este se limita à palavra dita pelo Ele-Criador, privada do seu vínculo com a profundidade e com o *tobu vabobu*, a matéria sempre já presente. A narrativa de João tem a impetuosidade, o ritmo e a força dos "iluminados". João fala sobre sua viagem ao mundo dos deuses na linguagem onírica e xamânica dos videntes. Não é, certamente, um discurso político aristocrático. Não é, efetivamente, assimilável como um panfleto da esquerda clássica. Nem mesmo se apresenta com o tom claramente histórico dos profetas de Israel, como lamentou Hanson. E Lawrence, olhando do outro extremo do espectro político, compreendeu essa distinção, quando falou de Lênin, tal como Paulo de Tarso, como um desses "aristocratas" que "vão ao povo", distintos portanto de João, que é o "homem do povo", que fala por si. Por isso, dizia Lawrence que os mineiros gaélicos incultos e suas mulheres, nas noites de terça-feira, nas capelas metodistas primitivas da Inglaterra, conhecendo os estratos do Apocalipse, não precisavam nem ler o texto: neles fremia o mesmo "fundo pagão". Entendem João, sem o ler. Como disse Deleuze, a partir de Lawrence, destes "homens religiosos por excelência", cheios de "auto-glorificação":

o chefe natural deles não é o apóstolo João nem São Paulo, mas João de Patmos. São a alma coletiva e popular do cristianismo, ao passo que São Paulo (e Lênin também, dirá Lawrence) ainda é o aristocrata que vai ao povo. (Deleuze, 2019, p. 60)

E, aqui, de fato, é inevitável pensar – ainda que não tenhamos mais como nos aprofundar como o tema merece – sobre essa "alma coletiva e popular do cristianismo" e os inumeráveis desdobramentos que teve desde as últimas décadas do século XX. Em um mundo cada vez mais triturado pelo Moinho Satânico, o "eu" se tornou presa fácil do deus mais Todo Poderoso e seu mundo encantado: o Mercado. Aqui, como em todos os mundos animados pelos espíritos, a predação é um risco constante. Os fundamentalismos se alimentam e alimentam ressentimentos, ódios, vinganças. Aumentam racismos, homofobia e xenofobias das mais devastadoras.

Mas, também, nos últimos anos, emergiram novas resistências, novos povos antigos, deuses que voltaram a convocar coletivos para a resistência ao poder massacrante do Um. Na América Latina, povos declarados extintos reafirmaram sua palavra, seu idioma e reconquistam suas terras. São sempre povos que escutam seus deuses, seus espíritos, seus mortos, seus xamãs. Muitas vezes, como já tinha indicado Pierre Clastres em um outro século, nas infindáveis disputas de chefes e profetas, as "sociedades primitivas" vão sendo lançadas na resoluta luta contra a infelicidade, contra a "morte lenta", tecendo alianças, nexos, conexões intensivas, recriando deuses que inventam povos que criam deuses. Mas não apenas os movimentos indígenas. Também os movimentos negros em inúmeras partes do mundo, se re-inventam, criam tradições, encontram ancestrais; os novos movimentos feministas, em uma miríades de novas diferenças e equidades; ambientalismo inimagináveis em outras eras geofísicas; movimentos religiosos de distintas matrizes rezando realidades sociocósmicas há muito sufocadas. Com muita luta.

Assim, com o ritmo, o canto, as utopias e com a força fragilíssima do imparável combate para afirmar o "ser quem se é", estão redefinindo o "problema coletivo", "instaurando, encontrando e reencontrando um máximo de conexões" (Deleuze, 2015, p. 71). No combate que rejeita a guerra, vão conquistando sua alma, que estava perdida no "eu". [?] Vão lutando pela parte "fluente, vibrante e lutadora da alma" (Deleuze, 2015, p. 70). Muitas vezes, como disse Sônia Guajajara, andando entre dois mundos. Deleuze tinha dito belamente, no texto sobre o Apocalipse: "deixar de pensar-se como eu para viver-se como um fluxo, um conjunto de fluxos, em relação com outros fluxos, fora de si e dentro de si próprio" (Deleuze, 2015, p. 70). Esse movimento é sempre individual e coletivo simultaneamente, implicando a criação de povos, grupos, coletivos contra a máquina fragmentadora e homogeneizante do Capital e de sua besta irmã, o Estado.

Nesse movimento intensivo, também a palavra de João, o apocalíptico da primeira hora, é lida de outro modo. Também ela diz de outra força. Como no verso dois do Gênesis, encurtado para criar a doutrina da Criação, e redescoberto pela Teologia do Theoma. Aqui, também, a palavra de João, lida nestes tempos em que o fundo do seu texto reemerge, pode participar do combate que resiste à força devastadora do Leviatã. A intensa "atualidade" do Apocalipse, que "não consiste em correspondências históricas do tipo Nero = Hitler = Anticristo" (Deleuze, 2015, p. 52), liga, de formas novas, fundo e superfície no Antropoceno. Por isso, vale ainda,

como quiseram os teólogos da morte de Deus, abrir outras moradas no "espectro do cristianismo" e propor novas e inusitadas alianças que não se subordinam à palavra ortodoxa. Porque, afinal e no final, nessa beira do mundo, "não só a disjunção, mas também a conjunção dos fluxos é luta e combate, abraço" (Deleuze, 2015, p. 70). Alianças urgentes no tempo que é chegado, de "destruir os que destroem a terra" (Ap 13,18).

Esta tese pretendeu contribuir para ampliar as possibilidades de leitura do Apocalipse, texto essencial para a concepção escatológica do Ocidente, ainda mais agora no contexto do colapso multiescalar do Antropoceno, tempo no qual a palavra apocalipse, *et pour cause*, se tornou onipresente. Infelizmente, não é difícil constatar que a interpretação fundamentalista do livro de João tem sido cada vez mais mobilizada pelas forças políticas e religiosas de direita e de extrema direita, favorecendo uma visão fatalista do futuro e a aceitação determinista, portanto anti-política, de um *fim de mundo* antecipado. Neste contexto é que se justifica um trabalho de releitura não do texto de João em seus detalhes (como fazem bem os exegetas), mas das diversas – e muitas vezes polarizadas – interpretações que acompanharam sua história e que disputam, ainda hoje, sua apropriação política e religiosa. Como a teóloga Catherine Keller indica, a leitura contemporânea do Apocalipse deve servir, antes de tudo, como uma espécie de *lente ecopolítica* (Keller, 2021, p. xv) através da qual podem ser interpretadas as relações de poder dominantes, *padrões profundos* (Keller, 2021, p. xiv), que marcaram a civilização romana na qual João viveu e que, em muitos aspectos, seguem *ressoando* no nosso mundo. A leitura do Apocalipse é, nesta perspectiva, um *des-velar*, uma abertura ou uma fenda que, segundo ela, atua para *des/fechar* e disputar possibilidades de futuro, a partir de uma *visão de mundo* comprometida com os povos que estão nas margens, como antagonistas, do Império e de sua lógica de domínio.

O Apocalipse foi escrito em condições de derrota, após séculos de resistência, no contexto do que entrou para a História, na versão de Flávio Josephus, como as Guerras Judaicas. Jerusalém havia sido invadida pelo exército romano, o Segundo Templo fora destruído, e os judeus sobreviventes estavam em diáspora, espalhados por diversas partes do Grande Império. O texto de João, um judeu itinerante, naquele momento exilado na Ilha de Patmos, na Grécia, foi escrito no grego dos imigrantes. Era um texto dirigido a comunidades de seguidores de Jesus localizadas na Ásia Menor, destinado a ser lido em conjunto, nas casas-comunidades-igrejas domésticas, estimulando a resistência ao Império. As sinagogas estavam sendo construídas e as igrejas cristãs não existiam: o judaísmo e o cristianismo, como as religiões claramente distintas que conhecemos a partir do século IV, estavam em fase inicial de organização

tanto eclesial quanto doutrinária. As disputas e diferenças de compreensão do mundo e de interpretação de diversos textos considerados sagrados, que circulavam entre as várias comunidades, davam o tom daquele contexto. Jesus de Nazaré, considerado por alguns judeus o Messias anunciado pelos Profetas, tinha sido crucificado como outros rebeldes que atuaram contra o Império. Roma, com seu modelo de *Pax*, assimilador e colonizador, avançava sobre todo o mundo conhecido. A experiência da nova diáspora e as disputas intra-judaicas tinham permitido ou forçado a abertura das comunidades ligadas ao movimento de Jesus ao convívio com outros grupos étnicos, formando comunidades mais diversas. Como vimos, João não era cristão e nunca pretendeu criar uma "religião". Menos ainda, uma religião do e para o Império (Pagels, 2013, p. 46).

As condições para a fixação de um cânone (um credo e um clero), que interrompeu e impediu o fluxo de leituras e compreensões cosmoteológicas (e cristológicas) em intenso debate naqueles momentos iniciais – em que os regimes de verdade eram incertos – só se consolidaram três a quatro séculos após a escrita do Apocalipse. E a existência destas condições já foi a evidência da derrota das perspectivas que João defendia. A construção político-religiosa da narrativa da "conversão" do imperador romano Constantino²⁷⁵ ao Cristianismo, como experiência revelatória, onírica, associada à vitória em uma guerra relevante para seu projeto de poder – cuja primeira versão foi obra de Eusébio da Cesaréia²⁷⁶ – integrou um intenso processo de disputas políticas dentro e fora do Império Romano que, embora integrem nossa reflexão, não puderam ser estudadas a fundo em seus aspectos históricos nesta tese. Como vimos,

mais do que apresentar Constantino como "tornando-se cristão" em 312, vale compreender o processo envolvido. (...) Se quisermos identificar um ponto de virada que dignifique de algum modo o termo "conversão", ele nos levará ao momento da batalha [de Mílvia, em 312], mas é provável que Constantino tenha começado a elaborar suas visões de 310 algum tempo antes. Três bispos o acompanharam na campanha militar e estavam disponíveis para ajudá-lo a interpretar as visões precisamente no sentido cristão, [no momento em que o imperador dependia de um Deus que garantisse

²⁷⁵ Os chamados processos de "conversão da realeza" ao Cristianismo não puderam ser tratados nesta tese com o cuidado e relevância que o tema merece. Como indica Alan Strathern: "Constantino não foi o primeiro governante a se converter ao Cristianismo, nem se converteu sozinho quando o fez. Quando Constantino se tornou o único imperador de Roma, Ezana, imperador do Reino de Askum, na Etiópia modificou definitivamente a iconografia das moedas reais: a cruz passou a figurar onde antes estava o crescente" (Strathern, 2019, p. 271). O processo de conversão dos governantes esteve, como indica Strathern, diretamente vinculado às guerras imperiais e a dinâmicas de domínio territorial. A "conversão de Constantino" foi objeto de uma meta-narrativa, parte da nascente hagiografia cristã, produzida por Eusébio da Cesaréia e serviu de modelo para séculos de ação missionária que, a partir daí, associou sistematicamente a conversão dos governantes ao poder do Deus cristão de garantir vitória na guerra e ampliação do domínio territorial.

²⁷⁶

sua vitória]. Na Ponte de Mílvia, de acordo com Lactâncio, Constantino fez com que seus homens inscrevessem um novo símbolo em seus escudos, combinando a letra grega *Chi* com a letra *Rho*, que seria, provavelmente, uma referência a Cristo.(...) A grande transformação na política imperial que se seguiu a esses acontecimentos bélicos, foi facilitada pelo fato que, como identificou David Potter, a partir daí, a "Cristandade passou a estar intrinsecamente associada ao principal elemento de sustentação do império: a ideologia da vitória imperial" (Potter 2013, p 149). (...) Estranhamente nos encontramos, então, já aqui, diante da mesma lógica religiosa imperial que seria expressa na versão elaborada por Eusébio da Cesaréia²⁷⁷, alguns anos depois. Assim, tanto o processo de conversão [de Constantino] quanto sua subsequente narrativa estavam destinados a um fim comum: demonstrar o poder militar do novo Deus. (Strathern, 2019, p. 270-271)

A "conversão do Imperador" foi, portanto, um *acontecimento*, no sentido forte do termo, ou seja, um demarcador histórico significativo em termos de poder político e religioso: poder de dominar. No contexto das disputas que se seguiram²⁷⁸, a assimilação de uma corrente do Cristianismo como religião oficial do Império, dando início à Cristandade e criando as bases do mundo Ocidental, pode ser, como vimos, compreendida como uma *catástrofe*²⁷⁹.

Embora o cristianismo não seja a primeira nem a única religião monoteísta – que é, como afirmou Freud, uma "invenção do povo judeu" (Karsenti, 2012, p. 149) – sua vinculação ao Império permitiu e determinou uma transformação radical em termos de seu poder contrareligioso. Foi isso que Jan Assmann identificou como a passagem do monoteísmo negativo – praticado pelos judeus que reivindicavam o direito de se abster de ações e rituais considerados intoleráveis – para o exercício da intolerância positiva, portanto violenta e, em muitos casos, mortífera. Como ele indica, no caso dos judeus:

tratava-se não de tolerar as concepções e ações dos outros, mas de abster-se de ações consideradas intoleráveis, como comer carne de sacrifícios como sinal de reconhecimento ao culto do imperador. (...) Só quando os próprios cristãos chegaram ao poder e o cristianismo tornou-se religião oficial do Império Romano é que a

²⁷⁷ Aqui Strathern se refere aos textos de Eusébio *A Vida de Constantino*, obra apologética que ficou incompleta devido à morte do autor em 339, mas teve influência decisiva (Strathern, 2019, p 268, n 50).

²⁷⁸ Não foram poucas nem pequenas as disputas envolvidas não apenas na dinâmica de conversão dos imperadores, mas na conversão definitiva do Império Romano. Agradeço a Fernando Diaz a indicação das formulações, por exemplo, de Quinto Aurélio Símaco, em defesa "dos valores tradicionais da *ordo* senatorial imersa na complexa problemática religiosa, social e política" (Boch, 2013: pp133-151) desencadeada pelo avanço da legislação de proteção do Cristianismo, antes da adoção desta como religião oficial do Império.

²⁷⁹ Ou, como afirmou Thomas Altizer em uma entrevista realizada em 2013: "O apocalipticismo [como anúncio de um tempo novo] é a expressão final da revelação bíblica e, assim, a forma originária do cristianismo, mas ela foi quase imediatamente revertida na mais completa transformação que uma religião jamais viveu. (...) o Espírito que foi eclipsado pelo advento da Cristandade e enterrado com o triunfo da Cristandade, cujo fim é essencial para uma verdadeira renovação do Espírito" (em McCullough, 2013, p. pp 169-185).

intolerância negativa se tornou positiva: da recusa em comer carne dos sacrifícios transitou-se para a proibição de realizar sacrifícios (grifos meus). (Assmann, 2021, p. 37)

Essa foi uma passagem radical, que marcou todo o desenvolvimento das civilizações que daí decorreram. A construção do cânone desta nova religião expressou a intolerância tanto extra quanto intra-cristã. Os polemistas cristãos definiram, então, padrões de diferenciação entre ortodoxia e heterodoxia, utilizando adjetivos como pagãos, hereges ou gnósticos para segregar e excluir. Na dinâmica de montagem do cânone ortodoxo, de forma surpreendente para muitos, o Apocalipse de João, escrito quase trezentos anos antes, foi incorporado como o último livro da nova Bíblia Cristã, que assimilava também o conjunto dos textos sagrados do judaísmo como o "antigo testamento", em relação ao qual seus evangelhos eram o novo e definitivo conjunto de formulações da verdade revelada.

A assimilação do Apocalipse ao cânone cristão, no entanto, exigiu o que Eric Voegelin definiu com um *tour de force*²⁸⁰ elaborado pelo grande formulador da concepção cristã que dominou o Ocidente desde o século IV até a Modernidade: Agostinho de Hipona. Não apenas o Apocalipse, mas muitos outros textos judaicos e pagãos foram *amalgamados* (para utilizar uma expressão do biblista Júlio Barrera²⁸¹) nesta nova e definitiva formulação religiosa: a grande construção teológica da Cristandade. Essa dinâmica foi identificada por D.H. Lawrence (1990, p. 45, grifos do autor) em termos marcantes e inesquecíveis:

Findo o trabalho de João, os verdadeiros cristãos entraram em cena. E isto foi realmente lamentável. [Assimilaram o Apocalipse] mas com a desonestidade – e a palavra é essa mesma – do crítico cristão que baseia-se no medo. Se se admite uma vez que existe na Bíblia *alguma coisa* de caráter pagão, pagão em origem e significado, é o fim, e não se sabe onde parar. Deus escapa da garrafa de uma vez por todas, para usar uma imagem irreverente. A Bíblia possui uma abundância esplêndida de paganismo, e é isto que a torna interessante. Mas se se admite este fato, o cristianismo é obrigado a sair da casca.

Assim é que o trabalho de amálgama e integração de concepções diversas estabelecendo uma relação linear, específica, do Gênesis-ao-Apocalipse exigiu este constante *tour de force*: uma torção que é, a um só tempo, assimilação e negação, ou ocultamento da assimilação. Ou, para usarmos o termo elaborado pelo importante filósofo judeu Mainônides, a elaboração de uma sobre-escritura de cada termo ou concepção, na forma de "conversão normativa"²⁸² do que foi sendo assimilado (ou

²⁸⁰ Referência ao texto de Eric Voegelin, (1979, p. 86) várias vezes citado, Voegelin, 1979, p. 86.

²⁸¹ Ver Barrera, 2013, p. 87.

²⁸² Ver Assmann, 2021, p. 133.

expropriado). Como explicou Assmann, ainda que a memória de um Deus, um culto ou um ritual não possa ser apagada, ainda que não possam ser esquecidos os padrões profundos que marcam a alma de um povo, eles podem ser sobre-escritos, ter seu sentido originário invertido. Esta prática nunca deixou de ser atualizada pelos grandes impérios, tanto quanto, hoje, pelas grandes empresas capitalistas. Assim, tendo Santo Agostinho como figura icônica de uma dinâmica que, evidentemente, foi muito além de sua contribuição singular, forjou-se uma narrativa dogmática que identificava um fio coerente do Gênesis-ao-Apocalipse através da multiplicidades de livros e de concepções de Deus que atravessam toda a Bíblia, em seu longuíssimo processo de fabricação. Como se tudo, desde sempre e para sempre, estivesse nítido e claro na mente de Deus e houvesse sido revelado no Livro que, supostamente, trazia do céu à terra Sua palavra.

O longo processo de consolidação do cânone – em torno dos séculos IV e V, a partir do Concílio de Nicéia (que teve participação e patrocínio do Imperador Constantino) – foi, portanto, também o de definição da hermenêutica ortodoxa e da doutrina dogmática de leitura do mundo, de Deus e da História. A partir daí emergiu uma História linear e "universal" de Salvação e de Condenação. Nesta meta-narrativa, afirmava-se a "criação" do mundo a partir do Nada, antes do tempo, por um Deus Todo-Poderoso, um Ele-Criador incriado, nos termos de Keller. Dentro dela, a Humanidade, marcada pelo "pecado original", passou a depender de salvação heterônoma. Jesus teria vindo para garantir esta redenção, recuperando os "filhos de Adão". A História seria o percurso da salvação e do retorno da Humanidade ao "seio" do Ele-Criador. O enredo da criação-salvação (ou danação) é, claro, infinitamente mais complexo e elaborado, tecido que foi com e contra a filosofia helenista que ordenava o mundo onde João viveu e incontáveis tradições religiosas espalhadas pelo Mediterrâneo.

O que nos interessa destacar aqui é que a assimilação do Apocalipse como momento escatológico da História da Salvação/Condenação, em sua interpretação normativa, foi essencial para a fabricação desta cosmovisão. O fim – tanto como encerramento quanto como finalidade, tal como proposto na visão dogmática, despojado das "fábulas ridículas" do Apocalipse – não poderia ter sido estabelecido e almejado sem o momento inaugural da *creatio ex nihilo*. O Apocalipse, então, na cultura cristã, que constituiu o fundamento religioso do Ocidente, passou a ser referido a tempo e linearidade e, mais exatamente, ao momento de temor pelo fim e de

expectativa pelo inevitável Julgamento. Não se trata, no entanto, apenas do credo de uma religião entre outras, mas da base metafísica para o regime de verdade do Ocidente. E, também por este motivo, ainda hoje, no colapso civilizacional em curso, o Apocalipse deve ser pensado. Pensado outramente.

Dois dos dogmas que ainda não haviam sido fabricados quando o Apocalipse foi escrito – referidos à versão canônica da trajetória do Gênesis-ao-Apocalipse – merecem ser destacados, por seu papel estruturante para a modelagem do edifício do cristianismo, e também porque, embora sejam posteriores cronologicamente, passaram a ser essenciais para a interpretação normativa do livro de João nos milênios seguintes: os dogmas da *creatio ex nihilo* e do pecado original. O último, não custa relembrar, assegurado por Agostinho de Hipona com apoio do Imperador Honório, no contexto da disputa com Pelágio, apenas no Concílio de Cartago, entre os anos 418-420 (Minois, 2021, p. 77)²⁸³.

A construção dogmática que sustentou a Cristandade como projeto de poder temporal e religioso foi longa, lenta e intensamente disputada. No começo, portanto, estavam o caos, a disputa, a multiplicidade de interpretações, formulações e invenções. A "matriz de possibilidades", de que falou Keller. Nas leituras dessa história, consagradas pela Grande Igreja, tudo aparece como um linear percurso das trevas para a luz. Um caminho de revelação, onde a Palavra do Deus-Criador foi ficando cada vez mais nítida, até o zênite de sua auto-comunicação, com o nascimento de Jesus, e o começo do tempo do fim, tempo do angustiante "já e ainda não", no qual o Ocidente esteve imerso por toda a Era Comum.

Mas a formulação do Apocalipse de João, ao contrário desta versão majoritária, evidenciou – em seu jargão tão famoso, "revelou" – a intensidade do movimento que havia no começo. Também por isso, esse foi sempre um texto perigoso, no qual o "fundo oculto", encriptado pela história oficial, o fundo pagão e judeu, se mantinha na superfície. A presença no texto de João de outras leituras do Gênesis; de elementos de relatos assírios, babilônios, caldeus, gregos e egípcios; de referências aos profetas de Israel, entre os quais Elías e Ezequiel, tanto quanto de apocalípticos como Daniel, de difícil encaixe no cânone judaico; as referências às Rodas de Anaximandro, relidas a partir de Ezequiel; as figuras teomórficas *semelhantes* aos seres oníricos, quiméricos e

²⁸³ Vale registrar que os pelagianos defendiam a "*emancipatus a deo* [emancipados por Deus], uma imagem brilhante, extraída da linguagem do direito romano de família: libertos dos direitos abrangentes e claustrófobos do pai de uma grande família sobre seus filhos, esses filhos teriam 'atingido a maioridade'." (Brown, 2005, p. 436). Agradeço a Cora de Miranda Torres de Mello a indicação do livro de Minois, fundamental para a compreensão da formulação e atualidade da doutrina do pecado original.

cósmicos que, desde o Gênesis, incomodavam o "monoteísmo radical": todas estas marcas de impureza estão no texto. Marcas que as diversas leituras desmitologizantes da Antiguidade à Modernidade se dedicaram – com maior ou menor êxito – a domesticar e, especialmente, a limitar, reduzindo o Apocalipse a um sentido escatológico simplista e, ao mesmo tempo, aterradorizante.

Uma das hipóteses a partir das quais foi desenvolvido o presente trabalho, inspirada nas teólogas e nos estudiosos do Apocalipse que desde a década de 80 do século XX vinham propondo hermenêuticas divergentes em relação ao modelo clássico, é de que, como indica Catherine Keller, o Apocalipse é um livro importante demais para ser deixado apenas para a utilização dos fundamentalismos, o que muitos movimentos religiosos e políticos libertários, derrotados ao longo da história, já haviam identificado. Nas palavras de Thomas Altizer (1995, p. 1), em um de seus mais importantes livros, *History as Apocalypticism*:

o cristianismo nasceu com um apocalipse, com a proclamação e a criação de um novo éon ou de um novo mundo, que só pode ter início com o encerramento do velho éon e da velha criação. Ainda que o chão deste apocalipse inicial tenha sido erodido e revertido pela evolução da Igreja Cristã, ele retornou uma e outra vez em momentos críticos da história do Ocidente, que foram experimentados por seus participantes como passagens revolucionárias para novos mundos. Porque a revolução e os apocalipses foram gêmeos em toda a história do Ocidente: cada vez em que um apareceu foi plenamente acompanhado pelo outro ²⁸⁴.

Daí a necessidade de um trabalho de pensamento que não necessariamente pretenda "abandonar"²⁸⁵ as tradições, mas que faça uma leitura cosmopolítica alternativa, a partir de referenciais não normativos. Jan Assmann, estudando a teologia política do "Antigo Egito, Israel e Europa", havia indicado o valor heurístico de se "tirar o tema que nos ocupa da perspectiva ocidental restrita e retomar a perspectiva da 'historiografia universal'." (Assmann, 2015, p. 27). A partir deste movimento fundamental, ele identificou que a "postura anti-estatal" de Israel podia ser melhor

²⁸⁴ Cf. também o que Altizer disse em uma entrevista em 2013: "A revolução genuína e o genuíno apocalipse são inseparáveis, tanto quanto as contra-revoluções foram inevitavelmente anti-apocalípticas, como pode ser observado ainda hoje" (*apud* McCullough, 2013, pp. 169-185). Esse debate se torna especialmente delicado no Antropoceno, quando as esperanças políticas de transformação da ordem dominante – o capitalismo em sua fase necrófila –, e a perspectiva de um "outro mundo possível" parecem mais distantes e quando, portanto, *fim de mundo* se refere a fim de todos os mundos e não, como em João, o fim de uma "ordem de opressão", diretamente vinculado à confiança na emergência do mundo de "justiça e paz" na Terra, como indica Thomas Altizer.

²⁸⁵ Em referência à proposta de Catherine Keller: "Em vez de seguir em frente e abandonar as tradições que falharam (e quais não falharam?), nós as reciclamos. Geramos novas a partir dos destroços. O tropo 'Criação de Deus' circula dentro do 'coração caótico' da teologia. Despido de onipotência, linearidade, até mesmo de sua masculinidade gramatical, o que resta da *ordenação* da obra?" (Keller, 2004, p. 194)

compreendida a partir de aproximações inusuais nos marcos canônicos da historiografia ou da teologia: "a moderna etnologia pode reconhecer uma mesma autodiferenciação programática em muitas sociedades tribais", afirmou Assmann, citando a *Sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres (Assmann, 2015, p. 52). Esse movimento de um grande egiptólogo inspira também o sentido desta tese que, evidentemente, tem uma pretensão intelectual e acadêmica infinitamente mais modesta, mas segue um horizonte cosmopolítico compartilhado. João se inscreve e deve ser compreendido dentro da postura anti-estatal de Israel, que não é um ainda não, à espera do progresso para a forma Estado mas, antes, uma ação afirmativa, política e religiosa, de rejeição "voluntária das formas (conhecidas e execradas) de organização estatal" (Assmann, 2015, p. 52).

Todas as leituras não canônicas dos textos religiosos do cristianismo aqui mencionadas, desde as que pretenderam negar até as que se propuseram a "reciclar a tradição", ajudando a "desnudar" e deslegitimar as pretensões de superioridade da civilização cristã ocidental, o fizeram de dentro e não de fora deste ordenamento. Os diversos percursos a-teus e os múltiplos deicídios modernos – no norte e no sul; na filosofia e na história; na ciência, na religião e na política –, como indicou Eduardo Viveiros de Castro, deixaram um amplo espectro de seres "como nós", que habitam um espaço-tempo "criado pela retirada do Criador"²⁸⁶. Portanto, quando se tornou "retirado", o Deus "suprimido" da Modernidade, de que falou Bruno Latour²⁸⁷, deixou na Terra a sombra escura de sua transcendência: o lugar vazio aqui embaixo, enquanto Ele se encontrava (não se encontrava) "ali em cima, ali fora", no "mundo paralelo"²⁸⁸ do Eu-Criador.

No entanto, se os avanços das ciências da Terra, da vida e da cosmologia tornaram cada vez mais irracionais a confiança na existência de uma realidade divina paralela, o mundo heterônomo do Todo-Poderoso; se, como afirma o físico Carlo Rovelli e milhares de outros cientistas desde o século XIX, não existe um "fora" do cosmos²⁸⁹; se, desde o século XX, diversas correntes cristãs reconheceram, admitiram

²⁸⁶ "Qual é o regime de verdade própria de um mundo radicalmente não monoteísta como o dos indígenas ameríndios? Não me refiro a um mundo criado pela retirada do Criador, como o nosso mundo moderno, mas um mundo absolutamente incriado, um mundo sem divindade transcendente (...). O mundo de uma humanidade imanente é também um mundo de divindade imanente, em que a divindade está distribuída na forma de uma potencial infinidade de sujeitos não humanos. Trata-se de um mundo em que hordas de minúsculos deuses vagam pelo mundo." (Viveiros de Castro, 2011, p. 911)

²⁸⁷ Latour, 1991.

²⁸⁸ Ver Vigil, 2021 e Lenaers, 2008, entre outros.

²⁸⁹ "O mundo é como um conjunto de pontos de vista correlacionados; "o mundo visto de fora" é um contrassenso, porque não existe um "fora" do mundo." (Rovelli, 2017, p. 100).

e incorporaram as perspectivas de mundo abertas pelas novas ciências para repensar caminhos religiosos; por outro lado, o fracasso das promessas e ilusões do "progresso" ocidental não trouxe a derrubada final do mundo de Deus-nas-Alturas. Ao contrário, desde o final dos anos 1980 e 1990, na avassaladora onda conservadora que domina o mundo desde então, a "revanche de Deus"²⁹⁰ tem sido implacável. Nesta dinâmica, o crescimento do fundamentalismo avançou em todas as religiões monoteístas. Assim, milhares de pessoas voltaram a habitar (ou nunca de fato haviam deixado de habitar) o mundo como se ele ainda fosse o da heteronomia clássica. As estatísticas não cansam de comprovar que elas são cada vez mais numerosas e ganham crescente capacidade política e religiosa de dominar a ordenação – ou estabelecer uma desordem absoluta – do mundo. É neste quadro infinitamente mais complexo do ponto de vista religioso que as reflexões filosóficas contemporâneas sobre a apocalíptica acontecem.

Assim, quando pensamos sobre o Apocalipse no Antropoceno e nos dirigimos ao seu mundo de origem, à sua gênese, temos em conta que nos referimos a um cosmos radicalmente outro, anterior à existência do Criador na roupagem do Deus-nas-Alturas. E mantemos a noção de que pensamos de dentro do mundo que foi também construído e delimitado por uma determinada interpretação e pelas disputas das palavras escritas por João.²⁹¹ Como disseram os teólogos pós-teístas, o Deus que muitas teologias leram e ajudaram a inventar, também a partir do Apocalipse, o Todo-Poderoso, não foi apenas uma "ideia", uma "crença", uma "fé": esse Deus impregnou o clima cultural dentro do qual – apesar da crise civilizacional em curso – aprendemos nos últimos dois milênios a dizer "eu" e "tu"; "cultura" e "natureza"; "céu" e "terra"²⁹². "Clima cultural", portanto, tem, nessa formulação, um amplo espectro de incidências sobre o mundo. Especialmente porque os povos que inventaram esse Deus fabricaram, simultaneamente, uma concepção do que chamaram "humanidade". Por isso, o debate teológico sobre o teísmo a partir e por dentro das formulações apocalípticas é, também, uma investigação sobre a concepção antropológica dos humanos que criaram e creram no Deus-das-Alturas.

E aqui há um elemento fundamental a ter em conta: na Modernidade, antes mesmo dos anúncios da "Morte de Deus" que, finalmente, fizeram desmoronar os fundamentos do modelo cristão, filósofos e pensadores atacaram a imagem de

²⁹⁰ Kepel, 1999.

²⁹¹ Portanto, embora esse experimento dialogue com a antropologia dos Modernos, proposta e praticada com brilhantismo por Latour, nos damos conta que tratamos de mundos distintos.

²⁹² Ver Vigil, 2021.

"homem" a ela correlata. O dogma do pecado original e de uma humanidade inerentemente desgraçada foi amplamente deslegitimada a partir do século XVII²⁹³. Mas, se houve um dogma que extrapolou o cristianismo, esse foi o do pecado original, em suas inumeráveis e redivivas secularizações. Por isso, é importante ter clara essa formulação, que supõe e alimenta a (tanto quanto se alimenta da) ideia de uma humanidade deficiente, "infantil e pecadora". Como afirmou o reconhecido historiador Peter Brown, especialista em Santo Agostinho, sobre o debate do Bispo de Hipona com Pelágio, na disputa pela imposição do dogma do pecado original:

a diferença entre Agostinho e Pelágio pode ramificar-se das questões mais abstratas da liberdade e da responsabilidade para o papel efetivo do indivíduo na sociedade do baixo-império. A diferença fundamental entre os dois homens, todavia, encontra-se em *duas concepções radicalmente diferentes da relação entre o homem e Deus*. Ela foi sucintamente resumida na escolha da linguagem feita por ambos. Fazia muito que *Agostinho era fascinado pelos bebês*: a extensão do desamparo encontrado neles o impressionara desde a redação de *Confissões*; e nas *Confissões*, *ele não havia hesitado em assemelhar sua relação com Deus à do bebê com o seio materno*, profundamente dependente e intimamente implicado em tudo o que poderia provir, de bom e de ruim, dessa única fonte de vida (grifos meus). (por exemplo *Confissões*, IV,i,1). (Brown, 2005, p. 436. Grifos meus)²⁹⁴

²⁹³ Quase todos os filósofos do Iluminismo – com distinções entre eles mas acordo geral – deslegitimaram ativamente o dogma do pecado original uma vez que, segundo eles, como afirmou Voltaire: "nada na Bíblia permite sustentar essa ideia, 'apesar de os teólogos encontrarem tudo o que querem na Escritura'. Devemos essa invenção a Santo Agostinho, 'digna da cabeça quente e romanesca de um africano devasso e arrependido, maniqueísta e cristão, indulgente e perseguidor, que passa a vida contradizendo-se.' (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 310)" (Minois, 2021, p. 237).

²⁹⁴ Há uma consequência ecológica devastadora dessa visão teológica do mundo, que só se expressou em seu sentido pleno no Antropoceno, com o colapso ambiental de origem antrópica: os "homens" que participam desta religião parecem não ter referência materna *positiva* – tanto quanto não parecem ter a matéria como referência positiva. São homens *na* terra, mas não *da* terra, e pior, filhos de um pai ausente e distante: um pai extramundano. Eles se sentem, então, eternamente exilados no mundo. Orações cristãs extremamente populares, como *Salve Rainha*, recolhem na profundidade esse sentimento: "Salve Rainha, Mãe de misericórdia, vida, doçura e esperança nossa, salve! A vós bradamos os *degradados filhos de Eva*. A vós suspiramos, *gemendo e chorando neste vale de lágrimas*." Aqui, "vale de lágrimas" se refere, evidentemente, à passagem pela vida terrena. Distinto absolutamente dos povos indígenas que, em geral, reconhecem a maternidade da terra e sua possibilidade de gerar vida, a partir de onde elaboram muitas imagens maternas de cuidado e reverência em relação à terra. Ou, nesse sentido, em uma leitura distinta dentro do cristianismo, no Canto ao Irmão Sol, de São Francisco de Assis, primeiro poema cristão em língua comum italiana, onde se lê uma louvação à terra nestes termos: "Louvado sejas, meu Senhor pela irmã e mãe terra, que nos sustenta e governa, e produz diversos frutos com coloridas flores e ervas." Na concepção agostiniana, a partir da relação com um Deus-Pai – na qual se sentem como "bebês" desamparados, dependentes para sua "salvação" da matéria, da "carne", do corpo – a presença no corpo será sempre uma experiência esquizóide. Uma experiência de pecado ontológico, pela simples condição de existir. Não à toa a questão da condenação ao "fogo do Inferno" de bebês que morreram antes do batismo – e antes mesmo de terem qualquer possibilidade de "pecado individual" – ocupou um lugar importante para os questionamentos modernos ao dogma do pecado original (Ver, entre outros, Minois, 2021, p. 79 em diante). Além disso, na condição de eternos "bebês", esses "homens" não assumem jamais uma atitude de amadurecimento e responsabilidade por seus atos, afetos e escolhas mundanas. Exatamente por isso, teólogos como Bonhoeffer afirmaram que a condição de "maioridade humana" exigia "viver sem Deus" e os teólogos radicais, como Thomas Altizer, afirmaram a imprescindível morte de Deus. De toda forma, a consequência de estarem na terra sem afeto positivo pela materialidade da terra deve ser compreendida como um elemento importante na indiferença ecológica fortalecida (mas não exclusiva) por todas as doutrinas fundamentalistas. Infelizmente, não

Pelágio, ao contrário, se definia como uma pessoa adulta em condição emancipada de "maioridade". O dogma do pecado original, apesar de todas as desqualificações filosóficas, antropológicas, políticas e psicanalíticas, se mantém vigente em praticamente todas as denominações do hoje altamente diversificado campo religioso do cristianismo. Sua ausência dos apocalipses, por outro lado, é notável. Como vimos, desde os primeiros apocalipses, formulados no século II antes da Era Comum, o sentido da mensagem apocalíptica é "acordar" aqueles que não estavam atentos para os riscos da catástrofe que se anunciava. Apocalipses são textos escritos em momentos de perigo, por comunidades e grupos que alertam e "gritam", para utilizar a expressão de Portier Young. Mas ainda mais, eles afirmam, como é mais evidente no *Apocalipse dos Animais*, que todos podem passar de ovelhas a carneiros. Identidade é fluxo e não condenação. Daí, também, o perigo dos apocalipses para a ordem autoritária.

Mas se o dogma ou mito do pecado original mantém vigente sua relevância, mesmo não sendo condição *necessária* para o cristianismo, não será apenas por seu sentido teológico. A hipótese que emerge do estudo do Apocalipse é que o lugar cosmopolítico ocupado por esse relato extrapola seu valor religioso. Essa concepção é pedra angular da antropologia capitalista – o mundo da condição dos "homens lobos dos homens" – e de todas as teologias políticas autoritárias modernas que o sustentaram: de Hobbes a Carl Schmitt.

Como vimos, na *Teologia Política* de Schmitt, séculos depois das críticas demolidoras que começaram com os filósofos iluministas, e já com os avanços da etnologia e da psicanálise, os anarquistas foram identificados como os "inimigos mortais" daqueles que Schmitt caracterizava (e com os quais se identifica) como os autoritários. Foi em relação a eles que se definiu a "luta suprema", partindo desta divergência fundante: os anarquistas pressupõem que os "homens são naturalmente bons". Mais do que teísmo e a-teísmo, portanto, era a humanidade dos homens que estava em disputa mortal. Para Schmitt e para Donoso Cortés, teólogo de sua referência, como vimos no debate sobre o pecado original, "não se tratava de elaborar um dogma, mas de tomar uma *decisão* religiosa e política da mais tremenda atualidade

tenho como aprofundar esse ponto que me parece essencial na compreensão da visão anti-apocalíptica própria ao cristianismo normativo, com suas graves consequências ecológicas.

(grifos meus)" (Schmitt, 2009, p. 52. Grifos meus). E Schmitt define "decisão"²⁹⁵ como uma atitude fundamental da concepção de ordem e poder da teologia política da inimizade, da relação amigo-inimigo.

Os elementos dessa concepção, que responderam durante séculos pela ordem religiosa-secularizada no estado liberal moderno²⁹⁶ – o poder de decretar estado de exceção, por exemplo, como uma espécie de versão secular dos milagres – supõem, portanto, este axioma básico: humanos são seres constitutivamente pecaminosos. Não perversos ou amorais, mas pecaminosos, sem autonomia de redenção. Esta não é uma categoria de acusação dirigida apenas aos "outros: como condição ontológica, ela é universal. Humanos são seres que se mantêm cativos na condição infantilizada eterna, como se afirmou acima com a citação de Peter Brown, segundo a qual serão, portanto, protótipos inacabados de si-mesmos. E, nesse constructo dogmático, é a esses "homens-bebês"²⁹⁷, incapazes de atingir a maturidade, que é dado pelo Deus-das-Alturas o poder de "dominar" as criaturas da Terra. Esta mistura (de "homens" infantilizados aos quais é dado por um Deus-Pai extramundano poder sobre todo o mundo material) terá consequências dramáticas em muitos aspectos políticos e, em relação ao planeta, também desdobramentos ecológicos devastadores. Chegando ao Antropoceno, a periculosidade da aliança entre essa concepção particular Antropos-Theos atinge sua fase mais perigosa e catastrófica para a Terra.

Essa última observação nos levou à ideia de uma "história universal negativa" sugerida por Dipesh Chakrabarty, bem como sua insistência na necessidade de repensarmos a noção de espécie (humana) em função das evidências inquestionáveis das causas antrópicas do colapso ambiental que marca o Antropoceno, o que nos mostra a que ponto o debate antropológico realizado em termos apocalípticos ganha densidade contemporânea. Como Chakrabarty observou com acuidade, "'espécie' pode ser o nome de um operador para uma emergente e nova história universal humana,

²⁹⁵ "Os filósofos políticos contra-revolucionários devem seu significado atual precisamente à sua resolução de decidir. (...) Quando Donoso Cortés viu que a monarquia chegava ao fim, porque não havia rei nem ninguém de valor para assumir este lugar sem contar com a vontade do povo, tirou a consequência última de seu decisionismo, quer dizer, reclamou a ditadura política." (Schmitt, 2009, p. 57).

²⁹⁶ O "estado neoliberal", como modelo de dominação, também se encontra sob risco no contexto extremamente cambiante das primeiras décadas do século XXI. Uma nova normativa ainda não se afirmou como hegemônica.

²⁹⁷ Não estou propondo nada que se apresente como uma categoria ou uma definição com pretensão universal. A filosofia, a psicanálise, a antropologia, os "mestres da suspeita", se dedicam há séculos aos estudos sobre a "alma do ocidente". Apenas me parece possível, à luz de um estudo do apocalipse, acrescentar uma dimensão que pode ter ficado menos considerada, especialmente em suas decisivas consequências ecológicas.

reluzindo em um momento de perigo, que é o caso das mudanças climáticas (grifos meus)" (Chakrabarty, 2009, p. 22. Grifos meus).

Aceitemos como ponto de partida essa urgência, tanto quanto os limitantes empíricos para a construção de um "nós", no mundo colonial e fortemente desigual que Chakrabarty tão bem identificou. E tratemos de pensar sobre que "humanidade" esses seres que – baseados ainda que de forma não consciente, mas críptica, na concepção agostiniana mencionada acima – se veem como infantilizados, mas dotados de imenso poder sobre a terra, legitimados divinamente, poderiam construir, diante do presente momento de perigo causado por sua própria intervenção mundana. O dogma do pecado original tem o efeito deletério, talvez não pretendido, de, simultaneamente, desresponsabilizar e culpabilizar, dotar de uma falta insuperável cada "filho de Adão"²⁹⁸. Esse reconhecimento é tão relevante contemporaneamente quanto foi durante a grande virada que tornou o cristianismo a religião de um império. Não por outro motivo, para referendar esse dogma, Agostinho mobilizou as forças romanas contra o papa e um conjunto de bispos "recalcitrantes"²⁹⁹. O imperador expulsou Pelágio e seus seguidores de Roma, confiscando todos os seus bens. Portanto, como voltaria a reconhecer Carl Schmitt já avançado o século XX – sob o efeito da demolição dos pilares do império do Ocidente –, esse dogma, secularizado, mantém na Modernidade sua relevância política. Ele se afirma como uma das engrenagens do sistema de dominação que embasa o mundo do capital.

Assim, os desafios que se colocam para uma concepção de "espécie", como sugere Chakrabarty, além dos aspectos coloniais e etnocêntricos a que se refere, também dizem respeito a uma concepção de "humanidade" profundamente basal, mas de grande expressão no universo dos cristianismos. Concepção que é, como vimos, funcional e útil para os sistemas autoritários de dominação. Portanto, não se trata apenas (e isso não é pouco) de fazer frente ao imenso desafio de compor o "conceito de espécie"³⁰⁰, a partir de diferenças quase intransponíveis. É mais exigente e críptico,

²⁹⁸ Evidentemente o aprofundamento do debate exigiria ter em conta as "filhas de Eva". Tema que exige maior aprofundamento e reflexão.

²⁹⁹ "Eis então o pecado original tornado dogma, por um golpe de força do bispo de Hipona, com o apoio do poder secular, contra a opinião do papa, a quem se força a mão (...). Os recalcitrantes são depostos pelo papa, expulsos da Itália pelo imperador, refugiando-se no Oriente. (...) Os anos 418-420 marcam, com Santo Agostinho e o Concílio de Cartago, o nascimento oficial do conceito de pecado original. Depois de séculos de hesitação, Adão foi reconhecido como o grande culpado, mas estávamos todos nele quando caiu." (Minois, 2021, p. 76 e 77)

³⁰⁰ Como indica Chakrabarty: "A discussão sobre a crise das mudanças climáticas pode, assim, produzir afeto e saber sobre os passados coletivos humanos que operam nos limites da compreensão histórica. (...) Geyer e Bright continuam a escrever em um espírito foucaultiano; 'sua tarefa (da história mundial) é tornar transparentes os contornos do poder, sustentados pela informação, que comprimem a

no sentido em que temos usado esse termo a partir da formulação porposta por Assmann, como uma "forma de inconsciente" (Assmann, 2021, p. 189): porque os ocidentais – e não apenas os que se filiam oficialmente ao cristianismo, mas os que se encontram sob sua influência cultural – precisariam, para estar à altura desse desafio, alterar sua condição inerente de "pecadores"³⁰¹. Sugiro que os termos com os quais Bonhoeffer afirmou vislumbrar "mais a tarefa do que propriamente a solução" poderiam ser retomados como tentativa – com os desafios inevitáveis – de dissolução do perverso vínculo Antropos-Theos, no qual antropos é um ser de pecado otológico e theos um ser extramundano poderoso e estranho. Esse deveria ser "um processo amplo que leva à autonomia do mundo" (Bonhoeffer, 2015, p. 484). O que, dito de outra forma, a partir de Thomas Altizer, corresponderia à "negação apocalíptica do Deus cristão" (McCullough, 2013, p. 167-185). Essa proposta, evidentemente, é hoje, como nos últimos dois mil anos, perigosa e completamente incerta. Mais ainda quando os fundamentalismos intensamente teocêntricos e ecocidas aumentam a capacidade de conformar imaginários, práticas e liturgias com crescente poder religioso e político. Reconhecendo as condições extremamente desfavoráveis ao pensamento libertário, nosso esforço – neste momento – não é o de disputar hegemonias, mas o de sustentar o lugar da margem: "pois o problema se deslocou, [trata-se de] construir margens por onde um fluxo possa correr, disjuntar-se ou conjurar-se" (Deleuze, 2019, p. 69).

Se uma leitura contemporânea do Apocalipse permite criar novos fluxos que vão distanciando sua formulação das imagens normativas de Humanidade e de Deus, também seu *cosmos* será outro. Vimos no capítulo seis, especialmente, que a concepção de criação do mundo a partir do nada está tão integrada à cosmovisão ocidental, que

humanidade a um tipo específico de humanidade' (WH, p. 1060). Essa crítica que enxerga a humanidade como efeito do poder, claro, é valiosa para todas as hermenêuticas da suspeita que ela ensinou aos estudos pós-coloniais. (...) Porém, eu não a acho adequada no tocante à crise do aquecimento global." (Chakrabarty, 2009, p. 21).

³⁰¹ Aqui, se compreende que proponho uma leitura diferente da versão sugerida por Bruno Latour em *Face a Gaia*, especialmente, na Sexta Conferência, que estudamos no capítulo 43. Como vimos, Latour se baseia, para uma crítica da "desinibição" (Latour, 2020, p. 300) e "negligência" (Latour, 2020, p. 309) dos Modernos em relação à Terra, nas formulações de Eric Voegelin. Esse autor identificou na decadência da Modernidade a recidiva dos elementos gnósticos que, desde sempre, ameaçaram o cristianismo. Como devemos lembrar, Latour propõe uma "origem apocalíptica do climatoceticismo" (Latour, 2020, p. 324). Sugiro, ao contrário, que é nos elementos constitutivos do amálgama normativo do constructo do cristianismo, na sua versão ortodoxa e hegemônica – isto é, anti-apocalípticas –, que os elementos determinantes para essa "desinibição" ecocida podem ser encontrados. No entanto, embora seja essencialmente cristã, essa não é uma dimensão necessária do cristianismo. A "revelação" das ações, das alianças e dos sujeitos que "destroem a terra", assumindo contra eles uma atitude de enfrentamento e combate, foi essencial no principal apocalipse cristão, o livro de João. E nele, o patmista seguiu e aprofundou a tradição de resistência judaica bicentenária, que denunciou o "feixe de relações fatais" dos adoradores do Deus-Dinheiro contra a terra, desde antes do começo da Era Comum.

sequer lembramos que se trata de um dogma sem fundamento bíblico (o que para a economia política da dogmática religiosa é critério de valoração positiva), "apesar de os teólogos encontrarem tudo o que querem na Escritura" (Voltaire *apud* Minois, 2021, p. 237).

A Teologia do *Theoma* talvez seja a vertente cristã contemporânea que mais contribuiu para uma hermenêutica feminista do Gênesis, com sua releitura profunda dos primeiros versos do relato da criação. Mas não foi apenas ela que ampliou as possibilidades de interpretação. Vários estudos teológicos no século XX foram retomando as concepções da bíblia hebraica segundo as quais a Criação é um combate no qual o Deus – também em suas emanações femininas, como *Ruah* e *Shekiná* – se envolve com várias outras forças, em uma dinâmica que não começa nem termina com o Logos. O espírito, o sopro, a *Ruah* de *Elohim* é a primeira manifestação do divino. E ela emerge já em meio ao *caosmos* sempre existente, que permanece atuando como força criativa e criadora, como um fio cosmoteológico que atravessa toda a Bíblia e se manifesta com força no Apocalipse.

A Bíblia é uma combinação caótica de textos, salmos, orações, profecias, apocalipses, tecidos, inventados com visões teológicas, antropológicas e cosmológicas diversas, discrepantes, impossíveis de receberem qualquer enquadramento unitário ou linear. Múltiplas histórias, escritas por diferentes grupos, coletivos, povos, em tempos e espaços variados. A unidade só pode ser imposta de fora. Só um poder imperial pode limitar – temporariamente e sempre de forma imperfeita – o fluxo da "itinerância da palavra" (Taub, 2021), de suas infindáveis hermenêuticas e exegeses. Por isso, também positivamente, podemos utilizar ainda mais uma vez a frase crítica de Voltaire: os teólogos encontram tudo o que querem na Escritura. E não apenas eles. Outros povos, relendo as palavras itinerantes, re-escrevem com elas suas próprias versões das lutas e combates que os constituem e nas quais encontram seus Deuses.

Em meio aos colapsos contemporâneos, seguindo a profusão de novas formas de pensar religiosamente o mundo, os teólogos pós-teistas buscam compatibilizar sua hermenêutica com as ciências da terra e da vida, que tornam difícil sustentar o esquema cosmoteológico heterônomo, de "mundos paralelos", com um Deus criador externo à criação, modelo que não apenas sustentou dois mil anos de cristianização, mas emergiu com o monoteísmo, milênios antes da Era Comum. No entanto, como vimos, "monoteísmo" é também um conceito que pode ser tomado em uma multiplicidade de expressões, de alianças políticas e de jogos de poder. Embora haja afinidades

evidentes entre uma versão "monoteísta radical", que se tornou canônica, e o domínio imperial, experiências religiosas de diversos povos vão revelando que as práticas sincréticas que estavam presentes na formulação dos textos sacralizados na Bíblia e na invenção de Javé nunca foram interrompidas. Portanto, embora hoje haja vertentes que expressam um monoteísmo cada vez mais radical, esse nunca foi o único monoteísmo possível. Evidentemente, trata-se de um intenso e complexo debate. Mas debater já é pensar outramente sobre Theos.

E daqui emergem duas ideias conectadas: primeiro, o mundo de João é habitado por espíritos dos mais diversos, em uma imanência intensiva mais que uma dualidade segmentadora. Em segundo lugar, a mensagem de João se insere nessa complexidade das lutas, guerras e disputas que envolvem um "feixe de relações" cosmopolíticas, não se reduzindo a qualquer tipo de condenação determinista de sentido escatológico. Desse ponto de vista, o texto de João só deve ser compreendido como um discurso sobre o tempo se o considerarmos este como um "estranho inversor de pontos de vista" (Rovelli, 2017, p. 97) e não como uma dimensão linear, homogênea e unidirecional que sustenta a história da salvação, seja em versão religiosa ou secular. Vejamos cada uma dessas afirmações na formulação das hipóteses finais desta tese.

No capítulo seis, retomando as propostas de Catherine Keller e Jon Levenson, identificamos que os povos que escreveram o Gênesis, após o exílio na Babilônia, compartilhavam a concepção difusa no Mediterrâneo de que os Deuses por eles criados criam mundos em combate. A existência de uma matéria informe incriada, um *tohu vabohu*, traduzida em geral como "vazio e sem forma", presente em Gn 1,2, só foi assimilada ao nada dos filósofos gregos no século II da Era Comum, quando também começou a se consolidar a imagem do Ele-Criador e sua linear história da salvação, como definiu Catherine Keller. Não vamos retomar aqui todo o argumento desenvolvido naquele capítulo. Vale apenas deixar demarcada essa abertura da criatividade do combate. Criação em devir, não ato solitário, não como resultado da palavra, como atitude de autoridade e comando. Ora, a alteração do começo implica alterações profundas no percurso. E aqui abre-se uma diversidade de novas compreensões cosmoteológicas. A palavra "panenteísta" é a que mais tem sido utilizada pelos teólogos e teólogas para falar desse mundo em devir, mundo pleno de espíritos, em criação perene. Mundo de relações natural-sobrenatural que não implica dualismo, mas uma re-entrada no cosmos vivo, de que falou Lawrence de forma tão intensa, reconhecendo as misturas pagãs que compõem a poesia cósmica do

Apocalipse. Mesmo as hermenêuticas ortodoxas, afirmou ele, foram "obrigadas a engolir [esse fundo sensual], mantendo as aparências piedosas":

o que nos interessa é a estranha recidiva pagã do livro, os vestígios do paganismo. [Passando também pela grande visão de Ezequiel], estamos no grandioso mundo do cosmo pagão. Em João de Patmos as "rodas" [de Anaximandro] não aparecem. Mas o Todo-Poderoso é ainda claramente uma maravilha cósmica, cor de âmbar como o fogo celeste, o grande Criador e Senhor dos céus estrelados, Demiurgo e *Kosmokrator*, aquele que põe o cosmo em movimento. É uma grande figura *real*, o grande Deus dinâmico, nem espiritual, nem moral, mas cósmico e vital. (...) João de Patmos, fosse quem fosse ele, está claro que não tinha medo de símbolos pagãos, nem mesmo, ao que parece, de todo o culto pagão. As velhas religiões cultivavam a vitalidade, a potência, o poder: jamais devemos esquecer este fato. (Lawrence, 1990, p. 43-44)

O movimento da hermenêutica contemporânea, que retoma também concepções cristológicas de teólogos como Thomas Berry, parece-me ter ressonância com o movimento de "antropólogos que tentam, há anos, fazer a filosofia acadêmica levar a sério – retirar da lata de lixo da história da filosofia – o animismo e o panpsiquismo, aceitando-os como posições metafísicas cada vez mais prenhes de futuro" (Danowski e Viveiros de Castro, 2014, p. 47, n. 179). Os universos bíblicos, e especialmente os apocalipses, quando não racionalizados, não desmitologizados e não submetidos ao crivo do monoteísmo radical – resultado da normativa imperial – começam a ser melhor compreendidos a partir de metafísicas que os aproximam dos mundos onde "hordas de pequenos e grande deuses circulam" (cf Eduardo Viveiros de Castro)³⁰², estabelecem alianças, ajudam a sustentar as vidas ou se lançam em batalhas de morte. Um cosmos ativamente conflitivo, criativo, imanentista, em devir.

Esse outro mundo, que é o de João, também não pode – pela harmonia complexa, caótica e conflitiva do combate que o constitui – aceitar a pré-determinação, ou sustentar a ideia de fim da história com vencedor escolhido antecipadamente. As imagens de João, impactantes, transbordantes e muitas vezes violentas, foram utilizadas pelos poderes imperiais para justificar suas guerras de destruição desde o século IV da Era Comum. Serviram de gramática religiosa para legitimar a colonização imperial, a destruição e a expropriação de povos e mundos. A lógica de assimilação dos inimigos do rei a inimigos de Deus, como demonstrou Assmann, não teve origem nos textos bíblicos. É anterior, e pode ser encontrada já plenamente desenvolvida no Império Egípcio. Mas, no Ocidente, os termos do Apocalipse de João serviram para as primeiras formas de retórica do ódio e de

³⁰² Ver citação de Eduardo Viveiros de Castro, nota 2 deste capítulo.

satanização das diferenças, na virada imperialista do cristianismo (Pagels 1996 e 2013). Discursos e práticas violentas que fabricaram um paradigma extremamente poderoso e eficaz na sustentação das máquinas de guerra dos impérios cristãos – de controle interno e externo –, com desdobramentos e reatualização infindáveis. Os novos fundamentalismos, que, como já lembramos, desde os anos 1980 do século XX vêm ganhando força e se expandem em todo o mundo, retomam quase literalmente os termos imperiais mais arcaicos da teologia do combate espiritual. De Ronald e Nancy Reagan ao Trumpapocalipse, com uma forte matriz de formulação a partir do Brasil, fortalecida pela aliança entre Jair Bolsonaro e as vertentes fundamentalistas das igrejas cristãs, a lógica de aniquilamento do "inimigo" parece exigir cada vez menos sofisticação teológica e cada vez mais mecanismos de divulgação, acompanhamento e fomento ao medo³⁰³ – esse afeto básico e essencial do mundo contemporâneo³⁰⁴, estratégia de controle regida pelo *Moinho Satânico*, da poderosíssima imagem de Karl Polanyi. Nos estudos sobre a expansão dos fascismos, a maior compreensão desse arsenal de imagens apocalípticas arcanas, mobilizadas pelo ódio e pela satanização próprias a todas as práticas cruéis de expropriação e negação do diverso, podem contribuir para tirar da criptosfera os demônios intencionalmente ocultos.

Exatamente por esse multimilenar processo de torção, distorção e expropriação do potencial contestatário do Apocalipse de João é que as novas hermenêuticas feministas e pós-teístas são tão relevantes para pensar no Antropoceno. Repetimos: o Apocalipse de João não é um livro sobre o fim. O livro foi escrito, como Pierre Clastres identificou, para o discurso dos *karai*, os profetas que mobilizaram o Tupi-Guarani para a busca da Terra sem Mal, quando João estava sendo "perseguido pelo pressentimento de uma catástrofe sociocósmica", em um "momento heróico". E a guerra que João via acontecer – e cujas dimensões espirituais e cósmicas ele contribuiu para compreender – se travava na terra, para onde tinham vindo as bestas e os dragões,

³⁰³ Ver, entre outros Cunha, 2019; Howard-Brook e Gwyther, 2003; Brown, 2019, Keller, 2020, entre vários outros autores.

³⁰⁴ Nada novo, apenas renovado e intensificado. Como afirmou Eduardo Viveiros de Castro, no texto inúmeras vezes citados, "*O medo dos outros*": "Se há uma ideia que hoje pode ser considerada como literalmente ridícula, em sua mistura de ingenuidade e presunção, esta consiste na crença de nossos ancestrais imediatos, os modernos, segundo a qual o avanço da técnica e da ciência, o desvelamento dos mistérios do cosmos e do organismo, o incremento do livre comércio das coisas, pessoas e ideias, a difusão do letramento e do estado de direito – em uma palavra, o Progresso – iriam dissipar o estado de pavor infuso em que viviam nossos ancestrais mais distantes (ou nossos contemporâneos pré-modernos). (...) Não é preciso lembrar como essa profecia, hoje, vê-se incessante e tragicomicamente desmentida." (Viveiros de Castro, 2012, p. 887 e -888). Lawrence, como vimos, como moderno, relaciona diretamente "medo" e "cristianismo". Vale a pena, também, em outra chave e no outro extremo do espectro político, para compreender como se organiza o poder adversário, ter em conta o livro justamente intitulado "*Medo: Trump na Casa Branca*", do jornalista Bob Woodward, 2018.

expulsos do céu por Miguel e seus anjos. O Império Romano de seu tempo reproduzia práticas de dominação empregadas anteriormente pelos estados despóticos que o precederam e que haviam inspirado os Livros de Daniel, o Apocalipse das Semanas e tantos outros. João, como os apocalípticos anteriores a ele, desvendou, descreveu e denunciou os padrões sistêmicos que determinadas relações entre Antropos-Theos estabeleciam e que tinham como consequência *real* a destruição da terra. Quando João em sua viagem celeste assistiu, por exemplo, aos comerciantes chorando a destruição da base do pacto que os ligava aos reis da terra e às bestas, viu que tinham "carga de ouro e de prata e de pedras preciosas (...) de canela e especiarias e de cavalos, de carros e de corpos e almas de seres humanos" (Ap 18, 11-13). O elemento articulador da mensagem que os apocalípticos ousaram anunciar, quando as condições históricas se aproximaram do momento final para seus povos, foi o que Paolo Sacchi caracterizou como "oxímoro da esperança na catástrofe". É essa a mensagem, a palavra que gera e sustenta a possibilidade de grupos, coletivos e povos terem uma "atitude heróica" no momento de perigo. Como afirmou Clastres sobre os Tupi-Guarani, essa é uma "palavra virulenta, eminentemente subversiva" e perigosa:

Se o chefe selvagem é obrigado a um dever de palavra inocente, a sociedade primitiva pode também, *evidentemente em condições determinadas*, se voltar para a escuta de uma outra palavra, esquecendo que essa palavra é dita como um comando: é a palavra profética. No discurso do profeta jaz talvez o *germe do discurso do poder*, e, sob os traços exaltados do condutor de homens que diz o desejo dos homens, se dissimula talvez a *figura silenciosa do Déspota* (grifos meus). (Clastres, 2014, p. 190)

O poder dessa palavra foi rapidamente identificado pelos impérios que, não por outro motivo, permitiram a canonização do livro de João, contra o sentido ao qual chamava. Nenhum dos exegetas do Apocalipse, no entanto, pode desconhecer o "ódio a Roma" que movia João, como sintetizou Lawrence.³⁰⁵ Mas a questão fundamental de toda palavra de combate, subversiva da ordem, quando empregada nesse sentido, como já havia identificado Jacob Taubes, é de criar formas para conter o "ardor revolucionário" (Taubes, 2007), de modo a que não destrua ininterruptamente – auto-destruindo-se – sem espaço de reconstrução. A figura do déspota se guarda, inequivocamente, no fundo de todo apocalipse. O que se apresenta como desafio de todo tempo que enseja o discurso apocalíptico (e esse tempo é sempre fugaz) é criar fluxos de coletividades, de comunidades. Como os maiores anarco-cristãos já disseram

³⁰⁵ A potência do *tour de force* ortodoxo-imperial, sobre o qual falamos tantas vezes, não é menos digna de nota.

há muito, o poder é perigoso demais para ficar concentrado, seja no Pai, no presidente ou no papa. Com as palavras visionárias de Deleuze, escritas em 1978, quando o Antropoceno ainda não se apresentava à luz do dia, pode-se dizer, hoje, nesse exigente tempo que é o nosso:

não há retorno à natureza, só há um problema político da alma coletiva, as conexões de que uma sociedade é capaz, os fluxos que ela suporta, inventa, deixa ou faz passar. Pura e simples sexualidade, sim, se por isso entendemos a física individual e social das relações, por oposição a uma lógica assexuada. (Deleuze, 2019, p. 71)

Não há retorno, mas existem fluxos que tornam vivas palavras inventadas por povos que, antes de nós, resistiram à catástrofe, em relações vitais, sensuais, de luta e combate. Portanto, há outros caminhos, recuperando sentidos antigos, alguns jogados na lata de lixo, outros na cripta, mas que são hoje "prenhes de futuro".

Na profícua proposta de Catherine Keller de aproximar a Teologia do *Teboma* das concepções científicas contemporâneas, e especialmente com as leituras de Isabelle Stenger, Ilya Prigogine e Stuart Kauffman, a teologia se sente em casa na complexidade. "Precisamente na dissipação do Deus do patriarcado, bem dentro da imensa instabilidade dessa disrupção, estamos discernindo na auto-organização um outro discurso sobre o divino" (Keller, 2014, p. 190).³⁰⁶ Keller reconhece que, muito antes do reducionismo científico, do universo mecânico da ciência moderna, a "teologia trabalhou para nos expulsar do mundo". E essa foi uma intrincada tessitura que, por paradoxal que pareça, aproximou, mais do que afastou, a concepção mais radicalmente a-teia da ciência moderna dos pilares que sustentaram a lógica "católica", fundante do Ocidente: o medo e o desejo de controle do mundo, de sua sensualidade, de seus fluxos e feminilidades. Pavor dos espíritos. Desprezo pelo mítico. Aversão ao místico.

Se as teologias do devir e o pós-teísmo podem se sentir em casa no mundo, no combate e na luta, podem também contribuir para deslocar a poeira imperialista dos textos apocalípticos. E, aí, o Apocalipse se apresenta – essa é uma hipótese com a qual espero não ofender os etnólogos – como próximo, como *semelhante*, ao relato xamânico de uma viagem ao mundo dos deuses, travessia perigosa que se fez diante da catástrofe iminente da subordinação de um povo e de seu mundo ao exército e à metafísica do Um (o Um criador, o Um estado, o Um capital). A Teologia do Devir, que desfaz a

³⁰⁶ "Em nosso universo chocantemente expansivo, possivelmente infinito – o universo de centenas de bilhões de galáxias, cada uma com centenas de bilhões de estrelas – paradoxalmente há *menos* espaço para uma onipotente Pessoa, um Criador *ex nihilo*." (Keller, 2014, p. 190)

criação a partir do nada, também impede a apropriação do Apocalipse como simples relato sobre o tempo do fim.

A vitória do Ocidente sobre todos os povos que já estavam ali – naquele espaçotempo anterior ao Império mais poderoso até então – foi imensa. O Império teve o poder de planetarizar seu domínio, em versões sempre atualizadas, colonizadoras, secularizadas, que mantiveram firmes seus pilares, e se constituiu pela associação intrínseca, visceral, com um cristianismo guerreiro, patriarcal e clerical – um entre outros cristianismos existentes. Sua vitória foi de tal ordem, que todas as palavras de resistência, todas as "palavras heróicas" foram usurpadas, assimiladas ao poder ou transformadas, pouco a pouco, em superstição, fantasia, delírio. Uma e outra vez. E de novo com os modernos e suas certezas científicas e seus mecanismos matemáticos desalmados. E de novo com a filosofia que se dispôs a lançar na "lata de lixo de sua história" as incômodas palavras que falavam dos espíritos, da alma dos mortos, da voz das montanhas, do "míriateísmo"³⁰⁷, de um mundo imanente cheio de *Ruah*. Mundo no qual, ainda hoje, mulheres lutam contra dragões e, nos momentos de aflição, "fogem para o deserto, onde têm um lugar que lhes foi preparado por Deus" (cf. Ap 12,6), para um pequeno tempo de descanso, de um combate que ainda não teve fim. Diante do perigo, como vimos acontecer mil vezes, "a terra ajudou a mulher e a terra abriu a boca e bebeu o rio que o dragão lançara da sua boca." (Ap 12,16). Seguimos, portanto, um combate que nos antecedeu, sabedores, como disse Lawrence, que o "cosmos vivo nos ultrapassa". Mas também sencientes de que, como disse Sônia Guajajara, "é preciso lutar para ser quem se é". E ninguém de nós é sem mundo. Lutar por nós é lutar por muitos mundos. Com abraço.

³⁰⁷ "Para usar o termo cunhado por Gabriel Tarde, o pior inimigo – justamente – de Durkheim." (Eduardo Viveiros de Castro, 2011, p. 911)

9

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

AFEISSA, Hicham-Stéphane. **La Fin du Monde et de l'Humanité**. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

ALMEIDA, Rogério & SACRAMENTO, Elias. **A Luta pela Terra Na Amazônia: mortos na luta pela terra! Vivos na luta pela terra!**. Santarém: Ed. dos Autores, 2021.

ALTIZER, Thomas & HAMILTON, William. **A Morte de Deus: Introdução à Teologia da Radical**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

ALTIZER, Thomas. **History as Apocalypse**. New York: State University of New York Press, 1985.

AMARAL, Mariana. "A nova roupa da direita".
<https://www.cartacapital.com.br/politica/a-nova-roupa-da-direita-4795/>, 2015.

ANDERS, Günther. **Le Temps de la Fin**. Paris: L'Herme, 2007.

——— (2011). **La Obsolescencia del Hombre**. Valencia: Pre-Textos, 2011.

APFFEL-MARGILI, Frédérique; VARESE, Stefano (org.). **Contemporary Voices from Anima Mundi**. New York: Peter Lang, 2020.

ARENDT, Hanna. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

——— (2016). **Escritos Judaicos**. Buenos Aires: Amarilys Editora, 2016.

ARMSTRONG, K. **A Grande Transformação: o Mundo na Época de Buda, Confúcio e Jeremias**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. ASSMANN, Jan. **The Price of Monotheism**. California: Stanford University Press, 2010.

———. **Poder y Salvación**. Teología y Política en el Antiguo Egipto, Israel y Europa. Madrid: Abada Editores, S.A, 2015.

———. **O Preço do Monoteísmo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.

AUNE, David . “The Apocalypse of John and the Problem of Genre”. In **Semea 36**, Society of Biblical Literature, 1986.

BACON, Francis. “Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza”, in **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BARR, David (org.). **The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation**. Michigan: Society of Biblical Literature, 2006.

BARRERA, Julio T. **La Biblia Judía y la Biblia Cristiana**. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

BELLAH, Robert. “What is axial about the axial age?”, *European Journal of Sociology*, 2005, vol. 46.

BELLAMY FOSTER, J.; CLARK, B.; YORK, R. **The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth**. New York: Monthly Review Press, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre Literatura e História da Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

———. “Capitalismo como Religião”. In **Revista Garrafa 23**. Jan-abr, 2011.

———. **O Anjo da História**. Porto: Porto Editora, 2017.

Bíblia, Volume 1: **Novo Testamento, os Quatro Evangelhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

Bíblia, Volume 2: **Novo Testamento, Apóstolos, Epístolas, Apocalipse**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

Bíblia Online. Almeida Revista e Revisada. in: <https://www.bibliaonline.com.br/acf>

Tradução Ecumênica da Bíblia. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1994.

BLANCO, Carlos. **El Pensamiento de la Apocalíptica Judía**. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. UERJ, 2005-2006, 3 vols.

BOCH, Viviana. "Quinto Aurélio Símaco y la inmortalización de un paradigma", 2013. In Revista Europea, no. 7. Disponível em <https://bdigital.uncu.edu.ar/fichas.php?idobjeto=9484>

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e Submissão**. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

BONNEUIL, Christophe & FRESSOZ, Jean-Baptiste. **The Shock of the Anthropocene**. London/New York: Verso, 2017.

BOYARIN, Daniel. **Los Evangelhos Judíos: La Historia del Cristo Judío**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma Biografia**. São Paulo: Editora Record, 2005.

BROWN, Wendy. **Nas Ruínas do Neoliberalismo: a Ascensão da Política Antidemocrática no Ocidente**. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BRUNO, Giordano. **A Ceia de Cinzas**. Caxias do Sul: EDUSC, 2012.

BULTMANN, Rudolf. **Demitologização**: coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CAPUTO, John. **The Weakness of God**: a Theology of the Event. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

CHAKRABARTY, Dipesh. “O Clima da História” *in* **Sopro** 91, 2013

———. “The Politics of Climate Change is More Than the Politics of Capitalism” *in* **Theory, Culture & Society**, 2017, p. 1-13

———. “Planetary Crisis and the Difficult of Being Modern” *in* **Millennium: Journal of International Studies**, 2018, p. 1-24

———. “The Planet: An Emergent Matter of Spiritual Concern?” *in* **Harvard Divinity Bulletin**, 2019.

CHAMAYOU, Grégoire. **Teoría del Dron**. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones, 2016.

CLASTRES, Pierre. **A Arqueologia da Violência**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

———. **A Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CRUTZEN, P. (2002). “Geology of mankind: the Anthropocene” *in* **Nature** 415, 2002.

CRUTZEN, P. & STOERMER, E.F. **The Anthropocene**. Global Change Newsletter 41, 2000, p. 17.

COHN, Norman. **The Pursuit of the Millennium:** Revolutionary Millenarianism and Mystical Anarchists of the Middle Ages. New York: Oxford University Press, 1970.

COHEN, Hermann. **Messianismo y Razón:** Escritos Judíos. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012.

COHEN, Shaye F. D. **From the Maccabees to the Mishnah.** Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006.

COHEN-HALAMI, Michèle (2014). "Moïse et L'Idée de Peuple. La Vérité Historique Selon Freud de Bruno Karsenti, Paris, Cerf, 2021". *In Revue de Métaphysique et de Morale*, 2014/2, n°. 82, p. 273-287.

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

———. "Introduction: Early Christian Apocalypticism, in: Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting". *In Semeia* 36, 1986.

———. "Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism". *In Journal for the Study of Judaism. Supplement, Leiden/New York*, 1996, vol. 50.

———. **The Combat Myth in the Book of Revelation.** West Broadway: Wipf and Stock Publishers, 2001.

COLLINS, John. (org.) "Apocalypse: The Morphology of a Genre". *In Semeia* 14. USA: The Society of Biblical Literature, 1979.

———. **The Apocalyptic Imagination:** An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. Michigan: Dove Booksellers, 1984.

———. **The Encyclopedia of Apocalypticism**. New York: The Continuum Publishing Company, 1999, vol. 1.

COLLINS, John and BOCCACCINI, Gabriele. (org.). **The Early Enoch Literature**. Boston: Brill, 2007.

COLLINS, John and CHARLESWORTH, James H. (org.). **Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

CROSS, Frank Moore. **Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel**. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

CUNHA, Magali. “A Ascensão da Direita Religiosa no Brasil”. In **Religião e Política à brasileira: Faces Evangélicas no Cenário Político**. São Paulo: Recriar, 2019.

DALEY, Brian. **The Hope of the Early Church: Handbook on Patristic Eschatology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

DANOWSKI, Déborah. (2011). “David Hume, o começo e o fim!”. In **Kriterion**, 2011a, nº 52 (124), p. 331.

——— (2011b). “Ordem e desordem na Teodicéia de Leibniz”. In **Revista Indíce**, 2011b, nº 3(1), p. 41-55.

——— (2012). “O Hiperealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo”. In **Sopro (Panfleto Político-Cultural)**, 2012, nº 70, p. 2-11

DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os Medos e os Fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.

DATTA, Neil. "Tip of the Iceberg: Religious Extremist Funders against Human Rights for Sexuality and Reproductive Health in Europe, 2009-2108". Bruxelas, 2021. Disponível em <https://www.epfweb.org/node/837>.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix, Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2**. São Paulo: Editora 34, 2012, vol. 5, 2ª ed.

———. **O Anti Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Editora 34, 2017, 2ª reimpressão.

———. "Nietzsche e São Paulo, D. H. Lawrence e João de Patmos". In **Crítica e Clínica**. São Paulo: Editora 34, 2019.

DAVIS, Mike. **Old Gods, New Enigmas: Marx's lost Theory**. London: Verso, 2018.

DESCOLA, Philippe. **Par-delà Nature et Culture**. Paris: Gallimard, 2005.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2019.

DOBRORUKA, Vicente. **História e Milenarismo. Ensaio sobre tempo, história e o milênio**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

ELLUL, Jacques. **Anarquia e Cristianismo**. São Paulo: Garimpo Editorial, 2010.

EHRMAN, Bart. **Jesus Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible**. New York: HarperOne, 2009.

———. **Como Jesus se tornou Deus**. São Paulo: LeYa, 2014.

———. **O que Jesus disse? E o que Jesus não disse?**. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

EISENSTADT Shmuel Noah. **The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations**. New York. State University of New York Press, 1986.

EMPOLI, Giuliano Da. **Engenheiros do Caos**. São Paulo: Vestígio, 2020.

FANG, Lee. "Esfera de influência: como os libertários americanos estão reinventando a política latino-americana". Disponível em <https://www.intercept.com.br/2017/08/11/esfera-de-influencia-como-os-libertarios-americanos-estao-reinventando-a-politica-latino-americana/>. 2017

FESTINGER, Leon. **Teoria da Dissonância Cognitiva**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpos e Acumulação Primitiva**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FINGUERMAN, Ariel. **La Elección de Israel. Estudio histórico comparado sobre la doctrina del "Pueblo elegido" en las religiones**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2008.

FIORENZA, Elizabeth. **The Apocalypse**. Chicago: Franciscan Herald Press, 1967.

———. **The Book of Revelation: Justice and Judgment**. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

———. "The Followers of the Lamb: Visionary Rhetoric and Social-Political Situation". In **Semea** 36, Society of Biblical Literature, 1986.

FRANCISCO, Laudato Si: Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.htm. 2005.

GERÉBY, György. "Political Theology versus Theological Politics: Eril Peterson and Carl Schmitt" In **New German Critique**. Fall, 2008. nº 105, Political Theology, pp 7-33). Duke University Press, 2008.

GINZBERG, Lois. Some Observations on the Attitude of the Synagogue towards the Apocalyptic-Eschatological Writings. *In Journal of Biblical Literature*, 1922, vol. 41, nº. ½.

GLEICK, James. **Caos: a criação de uma nova ciência**. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 2000.

HAMILTON, Clive. **Defiant Earth, The Fate of Humans in the Anthropocene**. Cambridge: Polity Press, 2017.

HANSEN, James. **Storms of my Grandchildren**. London: Bloomsbury, 2009.

HANSON, Paul D. **The Dawn of Apocalyptic**. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

HARAWAY Donna. “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes”. Disponível em:
(<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/>), 2016.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico Civil**. São Paulo: Martins Claret Ltda, 2019.

HOWARD-BROOK, Wes & GWYTHYR, Anthony. **Desmascarando o Imperialismo. Interpretação do Apocalipse Ontem e Hoje**. São Paulo, Paulus/Loyola, 2003.

KELLER, Cathenire. **Face of the Deep: A Theology of Becoming**. London: Routledge, 2003.

———. **Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World**. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

———. **Facing Apocalypse. Climate, Democracy, and Other Last Chance.** New York: Orbis Book, 2021.

HUGHES, Kevin. "The Provincial Failure of Christianity: René Girard, Ivan Illich and the Renewal of Apocalyptic Theology". In *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology*, 2019.

KARSENTI, Bruno. **Moïse et l'idée de peuple: La vérité historique selon Freud.** Paris: Les éditions du Cerf, 2012.

KEPEL, Gilles. **A Revanche de Deus.** São Paulo: Siciliano, 1991.

KING, Karen. **What is Gnosticism?.** Cambridge: The Belknap Press, 2003.

———. **The Gospel of Mary of Magdala. Jesus and the First Woman Apostle.** Califórnia: Polebridge Press, 2003.

KLEIN, Naomi. **This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate.** New York: Simon & Schuster, 2015.

KOESTLER, Arthur. **Os Sonâmbulos.** São Paulo: Ibrasa, 1961.

KOPENAWA, Davi & Bruce ALBERT. **A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KUGEL, James. **The God of old: Inside the Lost World of the Bible.** New Your: Free Press, 2003.

JASPERS. Karl. **Origen y Meta de la Historia.** Barcelona: Acantilado, 2017.

JONAS, Hans. **O conceito de Deus após Auschwitz: Uma Voz Judia.** São Paulo: Paulus, 1984.

———. **The Gnostic Religion: the Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity.** Boston: Beacon Press, 2001.

———. **O Princípio Responsabilidade.** Rio de Janeiro: Contraponto / PUC-Rio, 2006.

KARSENTI, Bruno. **Moïse et l'idée de peuple: La vérité historique selon Freud.** Paris: Les éditions du Cerf, 2012.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos Modernos.** São Paulo: Editora 34, 1991.

———. **Investigação sobre os Modos de Existência. Uma Antropologia dos Modernos.** Petrópolis: Vozes, 2019.

———. **Diante de Gaia: Oito Conferências sobre a Natureza no Antropoceno.** São Paulo: Ubu Editora, 2020a.

———. **Onde aterrar? Como se Orientar Politicamente no Antropoceno?.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020b.

LAWRENCE, D.H. **Apocalypse.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

LEITE, José Correa. “Controvérsias científicas ou negação da ciência? A agnontologia e a ciência do Clima”. In **Scientiae Studia**, 204, vol. 12, nº, p 179-189.

———. “Controvérsias na climatologia: o IPCC e o aquecimento global antropogênico”. In **Scientiae Studia**, 2015, vol.13, nº3, p. 643-77.

LENAERS, Roger. **Otro Cristianismo es Possible: Fé en Lenguaje de Modernidad.** Quito: Editorial Abya Yala, 2008.

LEVENSON, Jon. **Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence.** New Jersey: Princeton University, 1994.

LOURENÇO, Frederico. **Introdução**. In Bíblia, Novo Testamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

LÖWITH, Karl. **Meaning in History**. Chicago and London: The University of Chicago, 1949.

MANN, Michael *et. al.* "Northern Hemisphere Temperatures During the Past Millennium: Inferences, Uncertainties and Limitations". In **Geophysical Research Letters**, 1999, vol. 26, nº 6, p. 759-762.

MAY, Geehard. **Creatio Ex Nihilo**: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought. London, T&T Clark International, 2004.

McCULLOUGH, Lisa (2013). "Interview with Thomas J.J. Altizer". In **Journal for the Cultural and Religious Theory**, 2013, vol. 12 nº 3, p. 169-185.

McGINN, Bernard. **Visions of the End**: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages. New York: Columbia University Press, 1979.

——— (org.). **The Encyclopedia of Apocalypticism**. New York: Continuum, 2000, vol.2.

McKIBBEN, Bill. **The End of Nature**: Humanity, Climate Change and the Natural World. London: Bloomsbury Publishing, 2003.

McNEILL, J.R. & ENGELKE, Peter. **The Great Acceleration**: An Environmental History of the Anthropocene since 1945. Cambridge: The Belknap Press of Harvard, 2014.

MEDEIROS, Rondinelly. "Messianismos Terrestres". In **Piscograma**. Belo Horizonte, 2021, nº 15, p. 120-127.

MERCHANT, Carolyn. **The Death of Nature:** Women, Ecology and Scientific Revolution. San Francisco: Harper-Collins, 1980.

MILES, Jack. **Cristo:** Uma Crise na Vida de Deus. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

———. **Deus:** uma Biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MILLER, Robert J. (org.). **The Apocalyptic Jesus:** a Debate. California: Polebridge Press, 2001.

MINOIS, Georges. **As Origens do Mal:** Uma História do Pecado Original. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

MOLTMANN, Jürgen. **Deus na Criação:** Doutrina Ecológica da Criação. Petrópolis: Vozes, 1993.

———. **The Crucified God.** Minneapolis: Fortress Press, 1993.

———. **Ética da Esperança.** Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

MORTON, Timothy. **Hyperobjects:** Philosophy and Ecology after the End of the World. Minnesota: University Minnesota Press, 2013.

MULLER, Jerry Z. **A Professor of Apocalypse:** The Many Lives of Jacob Taubes. Princeton: Princeton University press, 2022.

NEIMAN, Susan. **O Mal no Pensamento Moderno:** Uma História Alternativa da Filosofia. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

NOGUEIRA, Paulo A. **Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo.** São Paulo: Paulinas, 2003.

——— (org.). **Religião de Visionários: Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo.** São Paulo: Edições Loyola, 2005..

OHANA, David. "J.L. Talmon, Gershom Scholem and the Price of Messianism". Disponível em: www.elsevier.com/locate/histeuroideas. 2008

ORESQUES, Naomi & CONWAY, Erik. **Merchants of Doubt.** London: Bloomsbury, 2010.

OROBATOR, Agbonkhianmeghe E, SJ. **Religião e Fé: Confissões de um animista.** Petrópolis. RJ: Vozes, 2023.

PAGELS, Elaine. **The Gnostic Gospel.** New York: Vintage Books, 1989.

———. **Adam, Eve, and the Serpent.** New York: Vintage Books, 1989.

———. **As origens de Satanás. Um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna.** Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

———. **Além de Toda a Crença: o Evangelho de Desconhecido de Tomé.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

———. **Revelations: Visions, Prophecy & Politics in the Book of Revelation.** New York: Penguin Books, 2013.

PIKASA, Xabier. **Apocalipsis.** Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002.

PRIGENT, Pierre. **L'Apocalypse de Saint Jean.** Paris: Delachaux & Niestlé S.A, 1981.

PRIMAVESI, Anne. **Do Apocalipse ao Gênesis: ecologia, feminismo e cristianismo.** São Paulo: Paulinas, 1996.

PRIGOGINE, Ilya & STENGERS, Isabelle. **Entre o Tempo e a Eternidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PANIKKAR, Raimon. **Ecosofia, Para una espiritualidad de la tierra**. Madrid: San Pablo, 1993.

PETERSON, Erik. **El Monoteísmo como Problema Político**. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar o Mal: da Ponerologia à Teodiceia**. São Paulo: Paulinas, 2011.

PORTIER-YOUNG, Anthea. **Apocalipsis contra Imperio: Teologías de Resistencia en el Judaísmo Antiguo**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2016.

REED, Annette Yoshiko. **Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

RICOEUR, Paul. **O Mal: Um Desafio à Filosofia e à Teologia**. Campinas: Papirus, 1986.

———. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1990.

ROBINSON, James. **The Nag Hammadi Library. The Definitive Translation of the Gnostic Scriptures Complete in One Volume**. New York: HarperOne, 2000.

ROCKSTRON, Johan *et. al.* **Planetary Boundaries. Ecology and Society** 14(2). Disponível em: <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/> . (2009)

ROHDEN, Huberto. **Agostinho: um drama de humana miséria e divina misericórdia**. São Paulo: Martin Claret, 2012.

ROMANDINI, Fabián. L. **A comunidade dos espectros. I Antropotecnia.** Florianópolis: Coleção Parrhesia. Editora Cultura e Barbárie, 2012.

———. **Princípios de Espectrologia. A Comunidade dos Espectros II.** Florianópolis: Coleção Parrhesia. Cultura e Barbárie, 2018.

RÖMER, Thomas. **A Origem de Javé: o Deus de Israel e seu Nome.** São Paulo: Paulus, 2019.

ROTTMANN, Johannes H. **Apocalipse: Tempo de Conhecer os Mistérios de Deus e Suplicar: Vem Senhor Jesus.** Porto Alegre: Concórdia, 2011.

ROVELLI, Carlo. **A Ordem do Tempo.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.

RUETHER, Rosemary Radford. **God and Gaia: as Ecofeminist Theology of Earth Healing.** New York: HarperCollins Publisher, 1994.

RUSSELL, D. S. **Desvelamento Divino. Uma introdução à Apocalíptica Judaica.** São Paulo: Paulus, 1997.

SACCHI, Paolo. “Jewish Apocalyptic and its History”. *In Journal for the Study of Pseudepigrapha Supplement Series 20.* Sheffield Academic Press, 1990.

———. **The History of the Second Temple Period.** Londres: T & T Clark International, 2004.

SOUKI, Nádia. **Behemoth contra Leviatã: Guerra Civil na Filosofia de Thomas Hobbes.** São Paulo: Editora Loyola, 2008.

SCHOLEM, Gershom. G. **A Mística Judaica.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

———. **A Cabala e seu Simbolismo.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.

———. **The Messianic Idea in Judaism and others essays on Jewish Spirituality**. New York: Schocken Books, 1995.

SCHIMITT, Carl. **Teologia Política**. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

SCHWEITZER, Albert. **A Busca do Jesus Histórico: Um Estudo Crítico de seu Progresso**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

SCQUIZZATO, Paolo. **O Rio e a Cisterna. Superar permanentemente toda forma de teísmo**. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2022.

SCURLOCK, Joann & BEAL, Richard (org.). **Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaokampf Hypothesis**. Indiana: Eisenbrauns Inc, 2013.

SICRE, José Luis. **Profetismo em Israel: os profetas, as mensagens**. Petrópolis: Vozes, 1996.

STEIN, Stephen. **The Encyclopedia of Apocalypticism**. New York: The Continuum International Publishing Group Inc, 2003, vol. 3.

STEFFEN, Will; CRUTZEN, Paul J. & MCNEILL, John R. “The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?” **Ambio**, 2007, vol. 36, nº. 8.

STENGERS, Isabelle. **The Invention of Modern Science**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

———. “The cosmopolitical proposal”. 2004. Disponível em: <<http://mnissen.psy.ku.dk/Undervisning/Stengers05.pdf>>. Último acesso em: SET.2018

———. **No Tempo das Catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

————— (2017). “Reativar o animismo”. In **Cadernos de Leituras**.

—————. “A Proposição Cosmopolítica”, 2008. Disponível em: <file:///C:/Users/Moema/Downloads/145663-Texto%20do%20artigo-291471-1-10-20180426.pdf> . Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464.

STRATHERN, Alan. **Unearthly Powers: Religious and Political Change in World History**. Cambridge: Cambridge Press, 2019.

STYFHALS, Willem. **No Spiritual Investment in the World: Gnosticism and Postwar German Philosophy**. Ithaca e London: Cornell University Press, 2019.

SUSIN, Luis Carlos. **O Tempo e a Eternidade: a Escatologia da Criação**. Petrópolis: Vozes, 2018.

Tanah Completo, Hebraico e Português. São Paulo: Editora E Livraria Sefer Ltda - Me, 2006

TAVARES, Sinivaldo. **Teologia da criação: Olhar Novo – Novas relações**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

TAUB, Emmanuel. **Mesianismo y redención. Prolegómenos para una Teología Política Judía**. Madrid: Miño y Dávila editores SL, 2013.

—————. “Teologia Política, Angeología y Antropomorfismo: el Problema de la Secularización en el Judaísmo. Síntesis”. In **Revista de Filosofía II** (2), 2019, p. 132-149.

—————. **La Palabra y la Errancia: Para la Filosofía de la In-existència**: Buenos Aires: Paidós, 2021.

TAUBES, Jacob. **La Teología Política de Pablo**. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

———. **Del Culto a la Cultura:** Elementos para una Razón Histórica. Madrid: Katz Editores, 2207.

———. **Escatología Occidental.** Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.

THOMPSON, Damian. **The End of time:** Faith and Fear in the Shadow of the Millennium. Hanover & Londo: University Press of New England, 1996.

VAN GRONINGEN, Gerard. **O Progresso da Revolução no Antigo Testamento.** São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

VANNI, Ugo. **Lectura del Apocalipsis:** Hermenéutica, Exégesis, Teología. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Pensamento entre os Gregos:** Estudos de Psicologia Histórica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIGIL, José María & VILLAMAYOR, Santiago. (Ed.). **Después de Dios. Otro Modelo és Possible.** Quito: Editorial Abya Yala, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO. "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology". In **Annual Review of Anthropology**, 1996, nº 25, p. 179-200.

———. "O intempestivo, ainda". In **Prefácio a Arqueologia da Violência, de Pierre Clastres.** Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2000.

———. "O medo dos outros". In *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2011, vol. 54, nº 2.

———. **Metafísicas Canibais.** São Paulo: Ubu Editora, 2021.

VIVEIROS de CASTRO, E. & D. DANOWSKI. "The past is yet to come". E-flux, 2020, nº 114. Disponível em: (número especial: In You and I Don't Live on the

Same planet. Orgs. Martin Guinand & Bruno Latour, Ping Lin). <https://www.e-flux.com/journal/114/364412/the-past-is-yet-to-come/>

VOEGELIN, Eric. **A Nova Ciência da Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

VON HARNACK, Adolf. **Marcion: The Gospel of the Alien God**. Labyrinth P., 1990.

WACHTEL, Nathan. **La lógica de las Hogueras**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Historical Capitalism**. London: Verso, 1983

WEBER, Timothy. **Living in the Shadow of the Second Coming: American Pre-millennialism 1875-1982**. Grand Rapids, Eerdmans, 1983.

WESTERMANN, Claus. **Os Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda, 2005.

YATES, Frances A. **La Filosofía Oculta de la Época Isabelina**. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

ZALASIEWICZ, Jan. **The Earth after Us: What Legacy Will Humans Leave in the Rocks?**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Apocalipse

In: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/ap/22?q=apocalipse>

Apocalipse 1

¹ Revelação de Jesus Cristo, a qual Deus lhe deu, para mostrar aos seus servos as coisas que brevemente devem acontecer; e pelo seu anjo as enviou, e as notificou a João seu servo;² O qual testificou da palavra de Deus, e do testemunho de Jesus Cristo, e de tudo o que tem visto.³ Bem-aventurado aquele que lê, e os que ouvem as palavras desta profecia, e guardam as coisas que nela estão escritas; porque o tempo está próximo.

⁴ João, às sete igrejas que estão na Ásia: Graça e paz seja convosco da parte daquele que é, e que era, e que há de vir, e da dos sete espíritos que estão diante do seu trono;⁵ E da parte de Jesus Cristo, que é a fiel testemunha, o primogênito dentre os mortos e o príncipe dos reis da terra. Àquele que nos amou, e em seu sangue nos lavou dos nossos pecados,⁶ E nos fez reis e sacerdotes para Deus e seu Pai; a ele glória e poder para todo o sempre. Amém.

⁷ Eis que vem com as nuvens, e todo o olho o verá, até os mesmos que o traspassaram; e todas as tribos da terra se lamentarão sobre ele. Sim. Amém.

⁸ Eu sou o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim, diz o Senhor, que é, e que era, e que há de vir, o Todo-Poderoso.

⁹ Eu, João, que também sou vosso irmão, e companheiro na aflição, e no reino, e paciência de Jesus Cristo, estava na ilha chamada Patmos, por causa da palavra de Deus, e pelo testemunho de Jesus Cristo.¹⁰ Eu fui arrebatado no Espírito no dia do Senhor, e ouvi detrás de mim uma grande voz, como de trombeta,¹¹ Que dizia: Eu sou o Alfa e o Ômega, o primeiro e o derradeiro; e o que vê, escreve-o num livro, e envia-o às sete igrejas que estão na Ásia: a Éfeso, e a Esmirna, e a Pérgamo, e a Tiatira, e a Sardes, e a Filadélfia, e a Laodiceia.

¹² E virei-me para ver quem falava comigo. E, virando-me, vi sete castiçais de ouro;¹³ E no meio dos sete castiçais um semelhante ao Filho do homem, vestido até aos pés de uma roupa comprida, e cingido pelos peitos

com um cinto de ouro.¹⁴ E a sua cabeça e cabelos eram brancos como lã branca, como a neve, e os seus olhos como chama de fogo;¹⁵ E os seus pés, semelhantes a latão reluzente, como se tivessem sido refinados numa fornalha, e a sua voz como a voz de muitas águas.¹⁶ E ele tinha na sua destra sete estrelas; e da sua boca saía uma aguda espada de dois fios; e o seu rosto era como o sol, quando na sua força resplandece.

¹⁷ E eu, quando o vi, caí a seus pés como morto; e ele pôs sobre mim a sua destra, dizendo-me: Não temas; Eu sou o primeiro e o último;¹⁸ E o que vivo e fui morto, mas eis aqui estou vivo para todo o sempre. Amém. E tenho as chaves da morte e do inferno.¹⁹ Escreve as coisas que tens visto, e as que são, e as que depois destas hão de acontecer;²⁰ O mistério das sete estrelas, que viste na minha destra, e dos sete castiçais de ouro. As sete estrelas são os anjos das sete igrejas, e os sete castiçais, que viste, são as sete igrejas.

Apocalipse 2

¹ Escreve ao anjo da igreja de Éfeso: Isto diz aquele que tem na sua destra as sete estrelas, que anda no meio dos sete castiçais de ouro:² Conheço as tuas obras, e o teu trabalho, e a tua paciência, e que não podes sofrer os maus; e puseste à prova os que dizem ser apóstolos, e o não são, e tu os achaste mentirosos.³ E sofreste, e tens paciência; e trabalhaste pelo meu nome, e não te cansaste.⁴ Tenho, porém, contra ti que deixaste o teu primeiro amor.⁵ Lembra-te, pois, de onde caíste, e arrepende-te, e pratica as primeiras obras; quando não, brevemente a ti virei, e tirarei do seu lugar o teu castiçal, se não te arrependeres.⁶ Tens, porém, isto: que odeias as obras dos nicolaítas, as quais eu também odeio.

⁷ Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas: Ao que vencer, dar-lhe-ei a comer da árvore da vida, que está no meio do paraíso de Deus.

⁸ E ao anjo da igreja em Esmirna, escreve: Isto diz o primeiro e o último, que foi morto, e reviveu:⁹ Conheço as tuas obras, e tribulação, e pobreza (mas tu és rico), e a blasfêmia dos que se dizem judeus, e não o são, mas são a sinagoga de Satanás.¹⁰ Nada temas das coisas que hás de padecer. Eis que o diabo lançará alguns de vós na prisão, para que sejais tentados; e tereis uma tribulação de dez dias. Sê fiel até à morte, e dar-te-ei a coroa da vida.¹¹ Quem

tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas: O que vencer não receberá o dano da segunda morte.

¹² E ao anjo da igreja que está em Pérgamo escreve: Isto diz aquele que tem a espada aguda de dois fios.¹³ Conheço as tuas obras, e onde habitas, que é onde está o trono de Satanás; e reténs o meu nome, e não negaste a minha fé, ainda nos dias de Antipas, minha fiel testemunha, o qual foi morto entre vós, onde Satanás habita.¹⁴ Mas algumas poucas coisas tenho contra ti, porque tens lá os que seguem a doutrina de Balaão, o qual ensinava Balaque a lançar tropeços diante dos filhos de Israel, para que comessem dos sacrifícios da idolatria, e fornicassem.¹⁵ Assim tens também os que seguem a doutrina dos nicolaítas, o que eu odeio.¹⁶ Arrepende-te, pois, quando não em breve virei a ti, e contra eles batalharei com a espada da minha boca.

¹⁷ Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas: Ao que vencer darei eu a comer do maná escondido, e dar-lhe-ei uma pedra branca, e na pedra um novo nome escrito, o qual ninguém conhece senão aquele que o recebe

¹⁸ E ao anjo da igreja de Tiatira escreve: Isto diz o Filho de Deus, que tem seus olhos como chama de fogo, e os pés semelhantes ao latão reluzente.¹⁹ Eu conheço as tuas obras, e o teu amor, e o teu serviço, e a tua fé, e a tua paciência, e que as tuas últimas obras são mais do que as primeiras.²⁰ Mas algumas poucas coisas tenho contra ti que deixas Jezabel, mulher que se diz profetisa, ensinar e enganar os meus servos, para que fornicuem e comam dos sacrifícios da idolatria.²¹ E dei-lhe tempo para que se arrependesse da sua fornicação; e não se arrependeu.²² Eis que a porei numa cama, e sobre os que adulteram com ela virá grande tribulação, se não se arrependerem das suas obras.²³ E ferirei de morte a seus filhos, e todas as igrejas saberão que eu sou aquele que sonda os rins e os corações. E darei a cada um de vós segundo as vossas obras.²⁴ Mas eu vos digo a vós, e aos restantes que estão em Tiatira, a todos quantos não têm esta doutrina, e não conheceram, como dizem, as profundezas de Satanás, que outra carga vos não porei.²⁵ Mas o que tendes, retende-o até que eu venha.²⁶ E ao que vencer, e guardar até ao fim as minhas obras, eu lhe darei poder sobre as nações,²⁷ E com vara de ferro as regerá; e

serão quebradas como vasos de oleiro; como também recebi de meu Pai.²⁸ E dar-lhe-ei a estrela da manhã.

²⁹ Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas.

Apocalipse 3

¹ E ao anjo da igreja que está em Sardes escreve: Isto diz o que tem os sete espíritos de Deus, e as sete estrelas: Conheço as tuas obras, que tens nome de que vives, e estás morto.² Sê vigilante, e confirma os restantes, que estavam para morrer; porque não achei as tuas obras perfeitas diante de Deus.³ Lembra-te, pois, do que tens recebido e ouvido, e guarda-o, e arrepende-te. E, se não vigiares, virei sobre ti como um ladrão, e não saberás a que hora sobre ti virei.⁴ Mas também tens em Sardes algumas poucas pessoas que não contaminaram suas vestes, e comigo andarão de branco; porquanto são dignas disso.

⁵ O que vencer será vestido de vestes brancas, e de maneira nenhuma riscarei o seu nome do livro da vida; e confessarei o seu nome diante de meu Pai e diante dos seus anjos.

⁶ Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas.

⁷ E ao anjo da igreja que está em Filadélfia escreve: Isto diz o que é santo, o que é verdadeiro, o que tem a chave de Davi; o que abre, e ninguém fecha; e fecha, e ninguém abre.⁸ Conheço as tuas obras; eis que diante de ti pus uma porta aberta, e ninguém a pode fechar; tendo pouca força, guardaste a minha palavra, e não negaste o meu nome.⁹ Eis que eu farei aos da sinagoga de Satanás, aos que se dizem judeus, e não são, mas mentem: eis que eu farei que venham, e adorem prostrados a teus pés, e saibam que eu te amo.¹⁰ Como guardaste a palavra da minha paciência, também eu te guardarei da hora da tentação que há de vir sobre todo o mundo, para tentar os que habitam na terra.¹¹ Eis que venho sem demora; guarda o que tens, para que ninguém tome a tua coroa.

¹² A quem vencer, eu o farei coluna no templo do meu Deus, e dele nunca sairá; e escreverei sobre ele o nome do meu Deus, e o nome da cidade

do meu Deus, a nova Jerusalém, que desce do céu, do meu Deus, e também o meu novo nome.¹³ Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas.

¹⁴ E ao anjo da igreja de Laodiceia escreve: Isto diz o Amém, a testemunha fiel e verdadeira, o princípio da criação de Deus:¹⁵ Conheço as tuas obras, que nem és frio nem quente; quem dera foras frio ou quente!¹⁶ Assim, porque és morno, e não és frio nem quente, vomitar-te-ei da minha boca.¹⁷ Como dizes: Rico sou, e estou enriquecido, e de nada tenho falta; e não sabes que és um desgraçado, e miserável, e pobre, e cego, e nu;¹⁸ Aconselho-te que de mim compres ouro provado no fogo, para que te enriqueças; e roupas brancas, para que te vistas, e não apareça a vergonha da tua nudez; e que unjas os teus olhos com colírio, para que vejas.¹⁹ Eu repreendo e castigo a todos quantos amo; sê pois zeloso, e arrepende-te.²⁰ Eis que estou à porta, e bato; se alguém ouvir a minha voz, e abrir a porta, entrarei em sua casa, e com ele cearei, e ele comigo.²¹ Ao que vencer lhe concederei que se assente comigo no meu trono; assim como eu venci, e me assentei com meu Pai no seu trono.

²² Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas.

Apocalipse 4

¹ Depois destas coisas, olhei, e eis que estava uma porta aberta no céu; e a primeira voz, que como de trombeta ouvira falar comigo, disse: Sobe aqui, e mostrar-te-ei as coisas que depois destas devem acontecer.² E logo fui arrebatado em espírito, e eis que um trono estava posto no céu, e um assentado sobre o trono.³ E o que estava assentado era, na aparência, semelhante à pedra jaspe e sardônica; e o arco celeste estava ao redor do trono, e parecia semelhante à esmeralda.⁴ E ao redor do trono havia vinte e quatro tronos; e vi assentados sobre os tronos vinte e quatro anciãos vestidos de vestes brancas; e tinham sobre suas cabeças coroas de ouro.⁵ E do trono saíam relâmpagos, e trovões, e vozes; e diante do trono ardiam sete lâmpadas de fogo, as quais são os sete espíritos de Deus.⁶ E havia diante do trono um como mar de vidro, semelhante ao cristal. E no meio do trono, e ao redor do trono, quatro animais cheios de olhos, por diante e por detrás.⁷ E o primeiro animal era semelhante a um leão, e o segundo animal semelhante a um bezerro, e tinha o terceiro animal o rosto como de homem, e o quarto animal

era semelhante a uma águia voando.⁸ E os quatro animais tinham, cada um de per si, seis asas, e ao redor, e por dentro, estavam cheios de olhos; e não descansam nem de dia nem de noite, dizendo: Santo, Santo, Santo, é o Senhor Deus, o Todo-Poderoso, que era, e que é, e que há de vir.⁹ E, quando os animais davam glória, e honra, e ações de graças ao que estava assentado sobre o trono, ao que vive para todo o sempre,¹⁰ Os vinte e quatro anciãos prostravam-se diante do que estava assentado sobre o trono, e adoravam o que vive para todo o sempre; e lançavam as suas coroas diante do trono, dizendo:¹¹ Digno és, Senhor, de receber glória, e honra, e poder; porque tu criaste todas as coisas, e por tua vontade são e foram criadas.

Apocalipse 5

¹ E vi na destra do que estava assentado sobre o trono um livro escrito por dentro e por fora, selado com sete selos.² E vi um anjo forte, bradando com grande voz: Quem é digno de abrir o livro e de desatar os seus selos?³ E ninguém no céu, nem na terra, nem debaixo da terra, podia abrir o livro, nem olhar para ele.⁴ E eu chorava muito, porque ninguém fora achado digno de abrir o livro, nem de o ler, nem de olhar para ele.⁵ E disse-me um dos anciãos: Não chores; eis aqui o Leão da tribo de Judá, a raiz de Davi, que venceu, para abrir o livro e desatar os seus sete selos.

⁶ E olhei, e eis que estava no meio do trono e dos quatro animais viventes e entre os anciãos um Cordeiro, como havendo sido morto, e tinha sete pontas e sete olhos, que são os sete espíritos de Deus enviados a toda a terra.⁷ E veio, e tomou o livro da destra do que estava assentado no trono.⁸ E, havendo tomado o livro, os quatro animais e os vinte e quatro anciãos prostraram-se diante do Cordeiro, tendo todos eles harpas e salvas de ouro cheias de incenso, que são as orações dos santos.⁹ E cantavam um novo cântico, dizendo: Digno és de tomar o livro, e de abrir os seus selos; porque foste morto, e com o teu sangue nos compraste para Deus de toda a tribo, e língua, e povo, e nação;¹⁰ E para o nosso Deus nos fizeste reis e sacerdotes; e reinaremos sobre a terra.

¹¹ E olhei, e ouvi a voz de muitos anjos ao redor do trono, e dos animais, e dos anciãos; e era o número deles milhões de milhões, e milhares de

milhares,¹² Que com grande voz diziam: Digno é o Cordeiro, que foi morto, de receber o poder, e riquezas, e sabedoria, e força, e honra, e glória, e ações de graças.¹³ E ouvi a toda a criatura que está no céu, e na terra, e debaixo da terra, e que estão no mar, e a todas as coisas que neles há, dizer: Ao que está assentado sobre o trono, e ao Cordeiro, sejam dadas ações de graças, e honra, e glória, e poder para todo o sempre.¹⁴ E os quatro animais diziam: Amém. E os vinte e quatro anciãos prostraram-se, e adoraram ao que vive para todo o sempre.

Apocalipse 6

¹ E, havendo o Cordeiro aberto um dos selos, olhei, e ouvi um dos quatro animais, que dizia como em voz de trovão: Vem, e vê.² E olhei, e eis um cavalo branco; e o que estava assentado sobre ele tinha um arco; e foi-lhe dada uma coroa, e saiu vitorioso, e para vencer.

³ E, havendo aberto o segundo selo, ouvi o segundo animal, dizendo: Vem, e vê.⁴ E saiu outro cavalo, vermelho; e ao que estava assentado sobre ele foi dado que tirasse a paz da terra, e que se matassem uns aos outros; e foi-lhe dada uma grande espada.

⁵ E, havendo aberto o terceiro selo, ouvi dizer o terceiro animal: Vem, e vê. E olhei, e eis um cavalo preto e o que sobre ele estava assentado tinha uma balança em sua mão.⁶ E ouvi uma voz no meio dos quatro animais, que dizia: Uma medida de trigo por um dinheiro, e três medidas de cevada por um dinheiro; e não danifiques o azeite e o vinho.

⁷ E, havendo aberto o quarto selo, ouvi a voz do quarto animal, que dizia: Vem, e vê.⁸ E olhei, e eis um cavalo amarelo, e o que estava assentado sobre ele tinha por nome Morte; e o inferno o seguia; e foi-lhes dado poder para matar a quarta parte da terra, com espada, e com fome, e com peste, e com as feras da terra.

⁹ E, havendo aberto o quinto selo, vi debaixo do altar as almas dos que foram mortos por amor da palavra de Deus e por amor do testemunho que deram.¹⁰ E clamavam com grande voz, dizendo: Até quando, ó verdadeiro e santo Dominador, não julgas e vingas o nosso sangue dos que habitam sobre a terra?¹¹ E foram dadas a cada um compridas vestes brancas e foi-lhes dito

que repousassem ainda um pouco de tempo, até que também se completasse o número de seus conservos e seus irmãos, que haviam de ser mortos como eles foram.

¹² E, havendo aberto o sexto selo, olhei, e eis que houve um grande tremor de terra; e o sol tornou-se negro como saco de cilício, e a lua tornou-se como sangue;¹³ E as estrelas do céu caíram sobre a terra, como quando a figueira lança de si os seus figos verdes, abalada por um vento forte.¹⁴ E o céu retirou-se como um livro que se enrola; e todos os montes e ilhas foram removidos dos seus lugares.¹⁵ E os reis da terra, e os grandes, e os ricos, e os tribunos, e os poderosos, e todo o servo, e todo o livre, se esconderam nas cavernas e nas rochas das montanhas;¹⁶ E diziam aos montes e aos rochedos: Caí sobre nós, e escondei-nos do rosto daquele que está assentado sobre o trono, e da ira do Cordeiro;¹⁷ Porque é vindo o grande dia da sua ira; e quem poderá subsistir?

Apocalipse 7

¹ E depois destas coisas vi quatro anjos que estavam sobre os quatro cantos da terra, retendo os quatro ventos da terra, para que nenhum vento soprasse sobre a terra, nem sobre o mar, nem contra árvore alguma.² E vi outro anjo subir do lado do sol nascente, e que tinha o selo do Deus vivo; e clamou com grande voz aos quatro anjos, a quem fora dado o poder de danificar a terra e o mar,³ Dizendo: Não danifiquéis a terra, nem o mar, nem as árvores, até que hajamos selado nas suas testas os servos do nosso Deus.⁴ E ouvi o número dos selados, e eram cento e quarenta e quatro mil selados, de todas as tribos dos filhos de Israel.⁵ Da tribo de Judá, havia doze mil selados; da tribo de Rúbem, doze mil selados; da tribo de Gade, doze mil selados;⁶ Da tribo de Aser, doze mil selados; da tribo de Naftali, doze mil selados; da tribo de Manassés, doze mil selados;⁷ Da tribo de Simeão, doze mil selados; da tribo de Levi, doze mil selados; da tribo de Issacar, doze mil selados;⁸ Da tribo de Zebulom, doze mil selados; da tribo de José, doze mil selados; da tribo de Benjamim, doze mil selados.

⁹ Depois destas coisas olhei, e eis aqui uma multidão, a qual ninguém podia contar, de todas as nações, e tribos, e povos, e línguas, que estavam

diante do trono, e perante o Cordeiro, trajando vestes brancas e com palmas nas suas mãos;¹⁰ E clamavam com grande voz, dizendo: Salvação ao nosso Deus, que está assentado no trono, e ao Cordeiro.¹¹ E todos os anjos estavam ao redor do trono, e dos anciãos, e dos quatro animais; e prostraram-se diante do trono sobre seus rostos, e adoraram a Deus,¹² Dizendo: Amém. Louvor, e glória, e sabedoria, e ação de graças, e honra, e poder, e força ao nosso Deus, para todo o sempre. Amém.

¹³ E um dos anciãos me falou, dizendo: Estes que estão vestidos de vestes brancas, quem são, e de onde vieram?¹⁴ E eu disse-lhe: Senhor, tu sabes. E ele disse-me: Estes são os que vieram da grande tribulação, e lavaram as suas vestes e as branquearam no sangue do Cordeiro.¹⁵ Por isso estão diante do trono de Deus, e o servem de dia e de noite no seu templo; e aquele que está assentado sobre o trono os cobrirá com a sua sombra.¹⁶ Nunca mais terão fome, nunca mais terão sede; nem sol nem calma alguma cairá sobre eles.¹⁷ Porque o Cordeiro que está no meio do trono os apascentará, e lhes servirá de guia para as fontes vivas das águas; e Deus limpará de seus olhos toda a lágrima.

Apocalipse 8

¹ E, havendo aberto o sétimo selo, fez-se silêncio no céu quase por meia hora.

² E vi os sete anjos, que estavam diante de Deus, e foram-lhes dadas sete trombetas.

³ E veio outro anjo, e pôs-se junto ao altar, tendo um incensário de ouro; e foi-lhe dado muito incenso, para o pôr com as orações de todos os santos sobre o altar de ouro, que está diante do trono.⁴ E a fumaça do incenso subiu com as orações dos santos desde a mão do anjo até diante de Deus.⁵ E o anjo tomou o incensário, e o encheu do fogo do altar, e o lançou sobre a terra; e houve depois vozes, e trovões, e relâmpagos e terremotos.⁶ E os sete anjos, que tinham as sete trombetas, prepararam-se para tocá-las.

⁷ E o primeiro anjo tocou a sua trombeta, e houve saraiva e fogo misturado com sangue, e foram lançados na terra, que foi queimada na sua

terça parte; queimou-se a terça parte das árvores, e toda a erva verde foi queimada.

⁸ E o segundo anjo tocou a trombeta; e foi lançada no mar uma coisa como um grande monte ardendo em fogo, e tornou-se em sangue a terça parte do mar.⁹ E morreu a terça parte das criaturas que tinham vida no mar; e perdeu-se a terça parte das naus.

¹⁰ E o terceiro anjo tocou a sua trombeta, e caiu do céu uma grande estrela ardendo como uma tocha, e caiu sobre a terça parte dos rios, e sobre as fontes das águas.¹¹ E o nome da estrela era Absinto, e a terça parte das águas tornou-se em absinto, e muitos homens morreram das águas, porque se tornaram amargas.

¹² E o quarto anjo tocou a sua trombeta, e foi ferida a terça parte do sol, e a terça parte da lua, e a terça parte das estrelas; para que a terça parte deles se escurecesse, e a terça parte do dia não brilhasse, e semelhantemente a noite.

¹³ E olhei, e ouvi um anjo voar pelo meio do céu, dizendo com grande voz: Ai! ai! ai! dos que habitam sobre a terra! por causa das outras vozes das trombetas dos três anjos que hão de ainda tocar.

Apocalipse 9

¹ E o quinto anjo tocou a sua trombeta, e vi uma estrela que do céu caiu na terra; e foi-lhe dada a chave do poço do abismo.² E abriu o poço do abismo, e subiu fumaça do poço, como a fumaça de uma grande fornalha, e com a fumaça do poço escureceu-se o sol e o ar.³ E da fumaça vieram gafanhotos sobre a terra; e foi-lhes dado poder, como o poder que têm os escorpiões da terra.⁴ E foi-lhes dito que não fizessem dano à erva da terra, nem a verdura alguma, nem a árvore alguma, mas somente aos homens que não têm nas suas testas o selo de Deus.⁵ E foi-lhes permitido, não que os matassem, mas que por cinco meses os atormentassem; e o seu tormento era semelhante ao tormento do escorpião, quando fere o homem.⁶ E naqueles dias os homens buscarão a morte, e não a acharão; e desejarão morrer, e a morte fugirá deles.

⁷ E o parecer dos gafanhotos era semelhante ao de cavalos aparelhados para a guerra; e sobre as suas cabeças havia umas como coroas semelhantes ao ouro; e os seus rostos eram como rostos de homens.⁸ E tinham cabelos como cabelos de mulheres, e os seus dentes eram como de leões.⁹ E tinham couraças como couraças de ferro; e o ruído das suas asas era como o ruído de carros, quando muitos cavalos correm ao combate.¹⁰ E tinham caudas semelhantes às dos escorpiões, e agulhões nas suas caudas; e o seu poder era para danificar os homens por cinco meses.

¹¹ E tinham sobre si rei, o anjo do abismo; em hebreu era o seu nome Abadom, e em grego Apoliom.

¹² Passado é já um ai; eis que depois disso vêm ainda dois ais.

¹³ E tocou o sexto anjo a sua trombeta, e ouvi uma voz que vinha das quatro pontas do altar de ouro, que estava diante de Deus,¹⁴ A qual dizia ao sexto anjo, que tinha a trombeta: Solta os quatro anjos, que estão presos junto ao grande rio Eufrates.¹⁵ E foram soltos os quatro anjos, que estavam preparados para a hora, e dia, e mês, e ano, a fim de matarem a terça parte dos homens.¹⁶ E o número dos exércitos dos cavaleiros era de duzentos milhões; e ouvi o número deles.¹⁷ E assim vi os cavalos nesta visão; e os que sobre eles cavalgavam tinham couraças de fogo, e de jacinto, e de enxofre; e as cabeças dos cavalos eram como cabeças de leões; e de suas bocas saía fogo e fumaça e enxofre.¹⁸ Por estes três foi morta a terça parte dos homens, isto é pelo fogo, pela fumaça, e pelo enxofre, que saíam das suas bocas.¹⁹ Porque o poder dos cavalos está na sua boca e nas suas caudas. Porquanto as suas caudas são semelhantes a serpentes, e têm cabeças, e com elas danificam.

²⁰ E os outros homens, que não foram mortos por estas pragas, não se arrependeram das obras de suas mãos, para não adorarem os demônios, e os ídolos de ouro, e de prata, e de bronze, e de pedra, e de madeira, que nem podem ver, nem ouvir, nem andar.²¹ E não se arrependeram dos seus homicídios, nem das suas feitiçarias, nem da sua fornicção, nem dos seus furtos.

Apocalipse 10

¹ E vi outro anjo forte, que descia do céu, vestido de uma nuvem; e por cima da sua cabeça estava o arco celeste, e o seu rosto era como o sol, e os seus pés como colunas de fogo;² E tinha na sua mão um livrinho aberto. E pôs o seu pé direito sobre o mar, e o esquerdo sobre a terra;³ E clamou com grande voz, como quando ruge um leão; e, havendo clamado, os sete trovões emitiram as suas vozes.⁴ E, quando os sete trovões acabaram de emitir as suas vozes, eu ia escrever; mas ouvi uma voz do céu, que me dizia: Sela o que os sete trovões emitiram, e não o escrevas.⁵ E o anjo que vi estar sobre o mar e sobre a terra levantou a sua mão ao céu,⁶ E jurou por aquele que vive para todo o sempre, o qual criou o céu e o que nele há, e a terra e o que nela há, e o mar e o que nele há, que não haveria mais demora;⁷ Mas nos dias da voz do sétimo anjo, quando tocar a sua trombeta, se cumprirá o segredo de Deus, como anunciou aos profetas, seus servos.

⁸ E a voz que eu do céu tinha ouvido tornou a falar comigo, e disse: Vai, e toma o livrinho aberto da mão do anjo que está em pé sobre o mar e sobre a terra.⁹ E fui ao anjo, dizendo-lhe: Dá-me o livrinho. E ele disse-me: Toma-o, e come-o, e ele fará amargo o teu ventre, mas na tua boca será doce como mel.¹⁰ E tomei o livrinho da mão do anjo, e comi-o; e na minha boca era doce como mel; e, havendo-o comido, o meu ventre ficou amargo.¹¹ E ele disse-me: Importa que profetizes outra vez a muitos povos, e nações, e línguas e reis.

Apocalipse 11

¹ E foi-me dada uma cana semelhante a uma vara; e chegou o anjo, e disse: Levanta-te, e mede o templo de Deus, e o altar, e os que nele adoram.² E deixa o átrio que está fora do templo, e não o meças; porque foi dado às nações, e pisarão a cidade santa por quarenta e dois meses.³ E darei poder às minhas duas testemunhas, e profetizarão por mil duzentos e sessenta dias, vestidas de saco.⁴ Estas são as duas oliveiras e os dois castiçais que estão diante do Deus da terra.⁵ E, se alguém lhes quiser fazer mal, fogo sairá da sua boca, e devorará os seus inimigos; e, se alguém lhes quiser fazer mal, importa que assim seja morto.⁶ Estes têm poder para fechar o céu, para que não chova, nos dias da sua profecia; e têm poder sobre as águas para convertê-las em sangue, e para ferir a terra com toda a sorte de pragas, todas quantas vezes quiserem.⁷ E, quando acabarem o seu testemunho, a besta que sobe do abismo

lhes fará guerra, e os vencerá, e os matará.⁸ E jazerão os seus corpos mortos na praça da grande cidade que espiritualmente se chama Sodoma e Egito, onde o nosso Senhor também foi crucificado.⁹ E homens de vários povos, e tribos, e línguas, e nações verão seus corpos mortos por três dias e meio, e não permitirão que os seus corpos mortos sejam postos em sepulcros.¹⁰ E os que habitam na terra se regozijarão sobre eles, e se alegrarão, e mandarão presentes uns aos outros; porquanto estes dois profetas tinham atormentado os que habitam sobre a terra.

¹¹ E depois daqueles três dias e meio o espírito de vida, vindo de Deus, entrou neles; e puseram-se sobre seus pés, e caiu grande temor sobre os que os viram.¹² E ouviram uma grande voz do céu, que lhes dizia: Subi para aqui. E subiram ao céu em uma nuvem; e os seus inimigos os viram.¹³ E naquela mesma hora houve um grande terremoto, e caiu a décima parte da cidade, e no terremoto foram mortos sete mil homens; e os demais ficaram muito atemorizados, e deram glória ao Deus do céu.

¹⁴ É passado o segundo ai; eis que o terceiro ai cedo virá.

¹⁵ E o sétimo anjo tocou a sua trombeta, e houve no céu grandes vozes, que diziam: Os reinos do mundo vieram a ser de nosso Senhor e do seu Cristo, e ele reinará para todo o sempre.¹⁶ E os vinte e quatro anciãos, que estão assentados em seus tronos diante de Deus, prostraram-se sobre seus rostos e adoraram a Deus,¹⁷ Dizendo: Graças te damos, Senhor Deus Todo-Poderoso, que és, e que eras, e que hás de vir, que tomaste o teu grande poder, e reinaste.¹⁸ E iraram-se as nações, e veio a tua ira, e o tempo dos mortos, para que sejam julgados, e o tempo de dares o galardão aos profetas, teus servos, e aos santos, e aos que temem o teu nome, a pequenos e a grandes, e o tempo de destruíres os que destroem a terra.

¹⁹ E abriu-se no céu o templo de Deus, e a arca da sua aliança foi vista no seu templo; e houve relâmpagos, e vozes, e trovões, e terremotos e grande saraiva.

Apocalipse 12

¹ E viu-se um grande sinal no céu: uma mulher vestida do sol, tendo a lua debaixo dos seus pés, e uma coroa de doze estrelas sobre a sua cabeça.² E

estava grávida, e com dores de parto, e gritava com ânsias de dar à luz.³ E viu-se outro sinal no céu; e eis que era um grande dragão vermelho, que tinha sete cabeças e dez chifres, e sobre as suas cabeças sete diademas.⁴ E a sua cauda levou após si a terça parte das estrelas do céu, e lançou-as sobre a terra; e o dragão parou diante da mulher que havia de dar à luz, para que, dando ela à luz, lhe tragasse o filho.

⁵ E deu à luz um filho homem que há de reger todas as nações com vara de ferro; e o seu filho foi arrebatado para Deus e para o seu trono.⁶ E a mulher fugiu para o deserto, onde já tinha lugar preparado por Deus, para que ali fosse alimentada durante mil duzentos e sessenta dias.

⁷ E houve batalha no céu; Miguel e os seus anjos batalhavam contra o dragão, e batalhavam o dragão e os seus anjos;⁸ Mas não prevaleceram, nem mais o seu lugar se achou nos céus.⁹ E foi precipitado o grande dragão, a antiga serpente, chamada o Diabo, e Satanás, que engana todo o mundo; ele foi precipitado na terra, e os seus anjos foram lançados com ele.

¹⁰ E ouvi uma grande voz no céu, que dizia: Agora é chegada a salvação, e a força, e o reino do nosso Deus, e o poder do seu Cristo; porque já o acusador de nossos irmãos é derrubado, o qual diante do nosso Deus os acusava de dia e de noite.¹¹ E eles o venceram pelo sangue do Cordeiro e pela palavra do seu testemunho; e não amaram as suas vidas até à morte.¹² Por isso alegrai-vos, ó céus, e vós que neles habitais. Ai dos que habitam na terra e no mar; porque o diabo desceu a vós, e tem grande ira, sabendo que já tem pouco tempo.

¹³ E, quando o dragão viu que fora lançado na terra, perseguiu a mulher que dera à luz o filho homem.¹⁴ E foram dadas à mulher duas asas de grande águia, para que voasse para o deserto, ao seu lugar, onde é sustentada por um tempo, e tempos, e metade de um tempo, fora da vista da serpente.¹⁵ E a serpente lançou da sua boca, atrás da mulher, água como um rio, para que pela corrente a fizesse arrebatrar.¹⁶ E a terra ajudou a mulher; e a terra abriu a sua boca, e trago o rio que o dragão lançara da sua boca.¹⁷ E o dragão irou-se contra a mulher, e foi fazer guerra ao remanescente da sua semente, os que guardam os mandamentos de Deus, e têm o testemunho de Jesus Cristo.

Apocalipse 13

¹ E eu pus-me sobre a areia do mar, e vi subir do mar uma besta que tinha sete cabeças e dez chifres, e sobre os seus chifres dez diademas, e sobre as suas cabeças um nome de blasfêmia.² E a besta que vi era semelhante ao leopardo, e os seus pés como os de urso, e a sua boca como a de leão; e o dragão deu-lhe o seu poder, e o seu trono, e grande poderio.³ E vi uma das suas cabeças como ferida de morte, e a sua chaga mortal foi curada; e toda a terra se maravilhou após a besta.⁴ E adoraram o dragão que deu à besta o seu poder; e adoraram a besta, dizendo: Quem é semelhante à besta? Quem poderá batalhar contra ela?⁵ E foi-lhe dada uma boca, para proferir grandes coisas e blasfêmias; e deu-se-lhe poder para agir por quarenta e dois meses.⁶ E abriu a sua boca em blasfêmias contra Deus, para blasfemar do seu nome, e do seu tabernáculo, e dos que habitam no céu.⁷ E foi-lhe permitido fazer guerra aos santos, e vencê-los; e deu-se-lhe poder sobre toda a tribo, e língua, e nação.⁸ E adoraram-na todos os que habitam sobre a terra, esses cujos nomes não estão escritos no livro da vida do Cordeiro que foi morto desde a fundação do mundo.

⁹ Se alguém tem ouvidos, ouça.¹⁰ Se alguém leva em cativeiro, em cativeiro irá; se alguém matar à espada, necessário é que à espada seja morto. Aqui está a paciência e a fé dos santos.¹¹ E vi subir da terra outra besta, e tinha dois chifres semelhantes aos de um cordeiro; e falava como o dragão.¹² E exerce todo o poder da primeira besta na sua presença, e faz que a terra e os que nela habitam adorem a primeira besta, cuja chaga mortal fora curada.¹³ E faz grandes sinais, de maneira que até fogo faz descer do céu à terra, à vista dos homens.¹⁴ E engana os que habitam na terra com sinais que lhe foi permitido que fizesse em presença da besta, dizendo aos que habitam na terra que fizessem uma imagem à besta que recebera a ferida da espada e vivia.¹⁵ E foi-lhe concedido que desse espírito à imagem da besta, para que também a imagem da besta falasse, e fizesse que fossem mortos todos os que não adorassem a imagem da besta.¹⁶ E faz que a todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e servos, lhes seja posto um sinal na sua mão direita, ou nas suas testas,¹⁷ Para que ninguém possa comprar ou vender, senão aquele que tiver o sinal, ou o nome da besta, ou o número do seu nome.¹⁸ Aqui há sabedoria. Aquele que tem entendimento, calcule o número da besta; porque é o número de um homem, e o seu número é seiscentos e sessenta e seis.

Apocalipse 14

¹ E olhei, e eis que estava o Cordeiro sobre o monte Sião, e com ele cento e quarenta e quatro mil, que em suas testas tinham escrito o nome de seu Pai.² E ouvi uma voz do céu, como a voz de muitas águas, e como a voz de um grande trovão; e ouvi uma voz de harpistas, que tocavam com as suas harpas.³ E cantavam um como cântico novo diante do trono, e diante dos quatro animais e dos anciãos; e ninguém podia aprender aquele cântico, senão os cento e quarenta e quatro mil que foram comprados da terra.⁴ Estes são os que não estão contaminados com mulheres; porque são virgens. Estes são os que seguem o Cordeiro para onde quer que vá. Estes são os que dentre os homens foram comprados como primícias para Deus e para o Cordeiro.⁵ E na sua boca não se achou engano; porque são irrepreensíveis diante do trono de Deus.

⁶ E vi outro anjo voar pelo meio do céu, e tinha o evangelho eterno, para o proclamar aos que habitam sobre a terra, e a toda a nação, e tribo, e língua, e povo,⁷ Dizendo com grande voz: Temei a Deus, e dai-lhe glória; porque é vinda a hora do seu juízo. E adorai aquele que fez o céu, e a terra, e o mar, e as fontes das águas.

⁸ E outro anjo seguiu, dizendo: Caiu, caiu Babilônia, aquela grande cidade, que a todas as nações deu a beber do vinho da ira da sua fornicação.

⁹ E seguiu-os o terceiro anjo, dizendo com grande voz: Se alguém adorar a besta, e a sua imagem, e receber o sinal na sua testa, ou na sua mão,¹⁰ Também este beberá do vinho da ira de Deus, que se deitou, não misturado, no cálice da sua ira; e será atormentado com fogo e enxofre diante dos santos anjos e diante do Cordeiro.¹¹ E a fumaça do seu tormento sobe para todo o sempre; e não têm repouso nem de dia nem de noite os que adoram a besta e a sua imagem, e aquele que receber o sinal do seu nome.

¹² Aqui está a paciência dos santos; aqui estão os que guardam os mandamentos de Deus e a fé em Jesus.¹³ E ouvi uma voz do céu, que me dizia: Escreve: Bem-aventurados os mortos que desde agora morrem no Senhor. Sim, diz o Espírito, para que descansem dos seus trabalhos, e as suas obras os seguem.

¹⁴ E olhei, e eis uma nuvem branca, e assentado sobre a nuvem um semelhante ao Filho do homem, que tinha sobre a sua cabeça uma coroa de ouro, e na sua mão uma foice aguda.¹⁵ E outro anjo saiu do templo, clamando com grande voz ao que estava assentado sobre a nuvem: Lança a tua foice, e sega; a hora de segar te é vinda, porque já a seara da terra está madura.¹⁶ E aquele que estava assentado sobre a nuvem meteu a sua foice à terra, e a terra foi segada.

¹⁷ E saiu do templo, que está no céu, outro anjo, o qual também tinha uma foice aguda.¹⁸ E saiu do altar outro anjo, que tinha poder sobre o fogo, e clamou com grande voz ao que tinha a foice aguda, dizendo: Lança a tua foice aguda, e vindima os cachos da vinha da terra, porque já as suas uvas estão maduras.¹⁹ E o anjo lançou a sua foice à terra e vindimou as uvas da vinha da terra, e atirou-as no grande lagar da ira de Deus.²⁰ E o lagar foi pisado fora da cidade, e saiu sangue do lagar até aos freios dos cavalos, pelo espaço de mil e seiscentos estádios.

Apocalipse 15

¹ E vi outro grande e admirável sinal no céu: sete anjos, que tinham as sete últimas pragas; porque nelas é consumada a ira de Deus.² E vi um como mar de vidro misturado com fogo; e também os que saíram vitoriosos da besta, e da sua imagem, e do seu sinal, e do número do seu nome, que estavam junto ao mar de vidro, e tinham as harpas de Deus.³ E cantavam o cântico de Moisés, servo de Deus, e o cântico do Cordeiro, dizendo: Grandes e maravilhosas são as tuas obras, Senhor Deus Todo-Poderoso! Justos e verdadeiros são os teus caminhos, ó Rei dos santos.⁴ Quem te não temerá, ó Senhor, e não magnificará o teu nome? Porque só tu és santo; por isso todas as nações virão, e se prostrarão diante de ti, porque os teus juízos são manifestos.

⁵ E depois disto olhei, e eis que o templo do tabernáculo do testemunho se abriu no céu.⁶ E os sete anjos que tinham as sete pragas saíram do templo, vestidos de linho puro e resplandecente, e cingidos com cintos de ouro pelos peitos.⁷ E um dos quatro animais deu aos sete anjos sete taças de ouro, cheias da ira de Deus, que vive para todo o sempre.⁸ E o templo encheu-se com a

fumaça da glória de Deus e do seu poder; e ninguém podia entrar no templo, até que se consumassem as sete pragas dos sete anjos.

Apocalipse 16

¹ E ouvi, vinda do templo, uma grande voz, que dizia aos sete anjos: Ide, e derramai sobre a terra as sete taças da ira de Deus.² E foi o primeiro, e derramou a sua taça sobre a terra, e fez-se uma chaga má e maligna nos homens que tinham o sinal da besta e que adoravam a sua imagem.

³ E o segundo anjo derramou a sua taça no mar, que se tornou em sangue como de um morto, e morreu no mar toda a alma vivente.

⁴ E o terceiro anjo derramou a sua taça nos rios e nas fontes das águas, e se tornaram em sangue.⁵ E ouvi o anjo das águas, que dizia: Justo és tu, ó Senhor, que és, e que eras, e hás de ser, porque julgaste estas coisas.⁶ Visto como derramaram o sangue dos santos e dos profetas, também tu lhes deste o sangue a beber; porque disto são merecedores.⁷ E ouvi outro do altar, que dizia: Na verdade, ó Senhor Deus Todo-Poderoso, verdadeiros e justos são os teus juízos

⁸ E o quarto anjo derramou a sua taça sobre o sol, e foi-lhe permitido que abrasasse os homens com fogo.⁹ E os homens foram abrasados com grandes calores, e blasfemaram o nome de Deus, que tem poder sobre estas pragas; e não se arrependeram para lhe darem glória.

¹⁰ E o quinto anjo derramou a sua taça sobre o trono da besta, e o seu reino se fez tenebroso; e eles mordiam as suas línguas de dor.¹¹ E por causa das suas dores, e por causa das suas chagas, blasfemaram do Deus do céu; e não se arrependeram das suas obras.

¹² E o sexto anjo derramou a sua taça sobre o grande rio Eufrates; e a sua água secou-se, para que se preparasse o caminho dos reis do oriente.¹³ E da boca do dragão, e da boca da besta, e da boca do falso profeta vi sair três espíritos imundos, semelhantes a rãs.¹⁴ Porque são espíritos de demônios, que fazem prodígios; os quais vão ao encontro dos reis da terra e de todo o mundo, para os congregar para a batalha, naquele grande dia do Deus Todo-Poderoso.¹⁵ Eis que venho como ladrão. Bem-aventurado aquele que vigia, e

guarda as suas roupas, para que não ande nu, e não se vejam as suas vergonhas.¹⁶ E os congregaram no lugar que em hebreu se chama Armagedom.

¹⁷ E o sétimo anjo derramou a sua taça no ar, e saiu grande voz do templo do céu, do trono, dizendo: Está feito.¹⁸ E houve vozes, e trovões, e relâmpagos, e houve um grande terremoto, como nunca houve desde que há homens sobre a terra; tal foi este tão grande terremoto.¹⁹ E a grande cidade fendeu-se em três partes, e as cidades das nações caíram; e da grande babilônia se lembrou Deus, para lhe dar o cálice do vinho da indignação da sua ira.²⁰ E toda a ilha fugiu; e os montes não se acharam.²¹ E sobre os homens caiu do céu uma grande saraiva, pedras do peso de um talento; e os homens blasfemaram de Deus por causa da praga da saraiva; porque a sua praga era mui grande.

Apocalipse 17

¹ E veio um dos sete anjos que tinham as sete taças, e falou comigo, dizendo-me: Vem, mostrar-te-ei a condenação da grande prostituta que está assentada sobre muitas águas;² Com a qual fornicaram os reis da terra; e os que habitam na terra se embebedaram com o vinho da sua fornicação.³ E levou-me em espírito a um deserto, e vi uma mulher assentada sobre uma besta de cor de escarlata, que estava cheia de nomes de blasfêmia, e tinha sete cabeças e dez chifres.⁴ E a mulher estava vestida de púrpura e de escarlata, e adornada com ouro, e pedras preciosas e pérolas; e tinha na sua mão um cálice de ouro cheio das abominações e da imundícia da sua fornicação;⁵ E na sua testa estava escrito o nome: Mistério, a grande babilônia, a mãe das prostituições e abominações da terra.⁶ E vi que a mulher estava embriagada do sangue dos santos, e do sangue das testemunhas de Jesus. E, vendo-a eu, maravilhei-me com grande admiração.

⁷ E o anjo me disse: Por que te admiras? Eu te direi o mistério da mulher, e da besta que a traz, a qual tem sete cabeças e dez chifres.⁸ A besta que viste foi e já não é, e há de subir do abismo, e irá à perdição; e os que habitam na terra (cujos nomes não estão escritos no livro da vida, desde a fundação do mundo) se admirarão, vendo a besta que era e já não é, ainda que é.⁹ Aqui o sentido, que tem sabedoria. As sete cabeças são sete montes, sobre

os quais a mulher está assentada.¹⁰ E são também sete reis; cinco já caíram, e um existe; outro ainda não é vindo; e, quando vier, convém que dure um pouco de tempo.¹¹ E a besta que era e já não é, é ela também o oitavo, e é dos sete, e vai à perdição.¹² E os dez chifres que viste são dez reis, que ainda não receberam o reino, mas receberão poder como reis por uma hora, juntamente com a besta.¹³ Estes têm um mesmo intento, e entregarão o seu poder e autoridade à besta.¹⁴ Estes combaterão contra o Cordeiro, e o Cordeiro os vencerá, porque é o Senhor dos senhores e o Rei dos reis; vencerão os que estão com ele, chamados, e eleitos, e fiéis.¹⁵ E disse-me: As águas que viste, onde se assenta a prostituta, são povos, e multidões, e nações, e línguas.¹⁶ E os dez chifres que viste na besta são os que odiarão a prostituta, e a colocarão desolada e nua, e comerão a sua carne, e a queimarão no fogo.¹⁷ Porque Deus tem posto em seus corações, que cumpram o seu intento, e tenham uma mesma idéia, e que dêem à besta o seu reino, até que se cumpram as palavras de Deus.

¹⁸ E a mulher que viste é a grande cidade que reina sobre os reis da terra.

Apocalipse 18

¹ E depois destas coisas vi descer do céu outro anjo, que tinha grande poder, e a terra foi iluminada com a sua glória.² E clamou fortemente com grande voz, dizendo: Caiu, caiu a grande Babilônia, e se tornou morada de demônios, e coito de todo espírito imundo, e coito de toda ave imunda e odiável.³ Porque todas as nações beberam do vinho da ira da sua fornicção, e os reis da terra fornicaram com ela; e os mercadores da terra se enriqueceram com a abundância de suas delícias.

⁴ E ouvi outra voz do céu, que dizia: Sai dela, povo meu, para que não sejas participante dos seus pecados, e para que não incorras nas suas pragas.⁵ Porque já os seus pecados se acumularam até ao céu, e Deus se lembrou das iniquidades dela.⁶ Tornai-lhe a dar como ela vos tem dado, e retribuí-lhe em dobro conforme as suas obras; no cálice em que vos deu de beber, dai-lhe a ela em dobro.⁷ Quanto ela se glorificou, e em delícias esteve, foi-lhe outro tanto de tormento e pranto; porque diz em seu coração: Estou assentada como rainha, e não sou viúva, e não verei o pranto.⁸ Portanto, num dia virão as suas

pragas, a morte, e o pranto, e a fome; e será queimada no fogo; porque é forte o Senhor Deus que a julga.

⁹ E os reis da terra, que fornicaram com ela, e viveram em delícias, a chorarão, e sobre ela prantearão, quando virem a fumaça do seu incêndio;¹⁰ Estando de longe pelo temor do seu tormento, dizendo: Ai! ai daquela grande cidade de Babilônia, aquela forte cidade! pois em uma hora veio o seu juízo.

¹¹ E sobre ela choram e lamentam os mercadores da terra; porque ninguém mais compra as suas mercadorias:¹² Mercadorias de ouro, e de prata, e de pedras preciosas, e de pérolas, e de linho fino, e de púrpura, e de seda, e de escarlata; e toda a madeira odorífera, e todo o vaso de marfim, e todo o vaso de madeira preciosíssima, de bronze e de ferro, e de mármore;¹³ E canela, e perfume, e mirra, e incenso, e vinho, e azeite, e flor de farinha, e trigo, e gado, e ovelhas; e cavalos, e carros, e corpos e almas de homens.¹⁴ E o fruto do desejo da tua alma foi-se de ti; e todas as coisas gostosas e excelentes se foram de ti, e não mais as acharás.¹⁵ Os mercadores destas coisas, que dela se enriqueceram, estarão de longe, pelo temor do seu tormento, chorando e lamentando,¹⁶ E dizendo: Ai, ai daquela grande cidade! que estava vestida de linho fino, de púrpura, de escarlata; e adornada com ouro e pedras preciosas e pérolas! porque numa hora foram assoladas tantas riquezas.

¹⁷ E todo piloto, e todo o que navega em naus, e todo marinheiro, e todos os que negociam no mar se puseram de longe;¹⁸ E, vendo a fumaça do seu incêndio, clamaram, dizendo: Que cidade é semelhante a esta grande cidade?¹⁹ E lançaram pó sobre as suas cabeças, e clamaram, chorando, e lamentando, e dizendo: Ai, ai daquela grande cidade! na qual todos os que tinham naus no mar se enriqueceram em razão da sua opulência; porque numa hora foi assolada.

²⁰ Alegra-te sobre ela, ó céu, e vós, santos apóstolos e profetas; porque já Deus julgou a vossa causa quanto a ela.

²¹ E um forte anjo levantou uma pedra como uma grande mó, e lançou-a no mar, dizendo: Com igual ímpeto será lançada babilônia, aquela grande cidade, e não será jamais achada.²² E em ti não se ouvirá mais a voz de harpistas, e de músicos, e de flautistas, e de trombeteiros, e nenhum artífice

de arte alguma se achará mais em ti; e ruído de mó em ti não se ouvirá mais;²³ E luz de candeia não mais luzirá em ti, e voz de esposo e de esposa não mais em ti se ouvirá; porque os teus mercadores eram os grandes da terra; porque todas as nações foram enganadas pelas tuas feitiçarias.²⁴ E nela se achou o sangue dos profetas, e dos santos, e de todos os que foram mortos na terra.

Apocalipse 19

¹ E, depois destas coisas ouvi no céu uma grande voz de uma grande multidão, que dizia: Aleluia! A salvação, e a glória, e a honra, e o poder pertencem ao Senhor nosso Deus;² Porque verdadeiros e justos são os seus juízos, pois julgou a grande prostituta, que havia corrompido a terra com a sua fornicação, e das mãos dela vingou o sangue dos seus servos.³ E outra vez disseram: Aleluia! E a fumaça dela sobe para todo o sempre.⁴ E os vinte e quatro anciãos, e os quatro animais, prostraram-se e adoraram a Deus, que estava assentado no trono, dizendo: Amém. Aleluia!

⁵ E saiu uma voz do trono, que dizia: Louvai o nosso Deus, vós, todos os seus servos, e vós que o temeis, assim pequenos como grandes.⁶ E ouvi como que a voz de uma grande multidão, e como que a voz de muitas águas, e como que a voz de grandes trovões, que dizia: Aleluia! pois já o Senhor Deus Todo-Poderoso reina.⁷ Regozijemo-nos, e alegremo-nos, e demos-lhe glória; porque vindas são as bodas do Cordeiro, e já a sua esposa se aprontou.⁸ E foi-lhe dado que se vestisse de linho fino, puro e resplandecente; porque o linho fino são as justanças dos santos.

⁹ E disse-me: Escreve: Bem Aventurados aqueles que são chamados à ceia das bodas do Cordeiro. E disse-me: Estas são as verdadeiras palavras de Deus.¹⁰ E eu lancei-me a seus pés para o adorar; mas ele disse-me: Olha não faças tal; sou teu conservo, e de teus irmãos, que têm o testemunho de Jesus. Adora a Deus; porque o testemunho de Jesus é o espírito de profecia.

¹¹ E vi o céu aberto, e eis um cavalo branco; e o que estava assentado sobre ele chama-se Fiel e Verdadeiro; e julga e peleja com justiça.¹² E os seus olhos eram como chama de fogo; e sobre a sua cabeça havia muitos diademas; e tinha um nome escrito, que ninguém sabia senão ele mesmo.¹³ E estava vestido de veste tingida em sangue; e o nome pelo qual se chama é A Palavra

de Deus.¹⁴ E seguiam-no os exércitos no céu em cavalos brancos, e vestidos de linho fino, branco e puro.¹⁵ E da sua boca saía uma aguda espada, para ferir com ela as nações; e ele as regerá com vara de ferro; e ele mesmo é o que pisa o lagar do vinho do furor e da ira do Deus Todo-Poderoso.¹⁶ E no manto e na sua coxa tem escrito este nome: Rei dos reis, e Senhor dos senhores.

¹⁷ E vi um anjo que estava no sol, e clamou com grande voz, dizendo a todas as aves que voavam pelo meio do céu: Vinde, e ajuntai-vos à ceia do grande Deus;¹⁸ Para que comais a carne dos reis, e a carne dos tribunos, e a carne dos fortes, e a carne dos cavalos e dos que sobre eles se assentam; e a carne de todos os homens, livres e servos, pequenos e grandes.

¹⁹ E vi a besta, e os reis da terra, e os seus exércitos reunidos, para fazerem guerra àquele que estava assentado sobre o cavalo, e ao seu exército.²⁰ E a besta foi presa, e com ela o falso profeta, que diante dela fizera os sinais, com que enganou os que receberam o sinal da besta, e adoraram a sua imagem. Estes dois foram lançados vivos no lago de fogo que arde com enxofre.²¹ E os demais foram mortos com a espada que saía da boca do que estava assentado sobre o cavalo, e todas as aves se fartaram das suas` carnes.`

Apocalipse 20

¹ E vi descer do céu um anjo, que tinha a chave do abismo, e uma grande cadeia na sua mão.² Ele prendeu o dragão, a antiga serpente, que é o Diabo e Satanás, e amarrou-o por mil anos.³ E lançou-o no abismo, e ali o encerrou, e pôs selo sobre ele, para que não mais engane as nações, até que os mil anos se acabem. E depois importa que seja solto por um pouco de tempo.

⁴ E vi tronos; e assentaram-se sobre eles, e foi-lhes dado o poder de julgar; e vi as almas daqueles que foram degolados pelo testemunho de Jesus, e pela palavra de Deus, e que não adoraram a besta, nem a sua imagem, e não receberam o sinal em suas testas nem em suas mãos; e viveram, e reinaram com Cristo durante mil anos.⁵ Mas os outros mortos não reviveram, até que os mil anos se acabaram. Esta é a primeira ressurreição.⁶ Bem-aventurado e santo aquele que tem parte na primeira ressurreição; sobre estes não tem poder a segunda morte; mas serão sacerdotes de Deus e de Cristo, e reinarão com ele mil anos.

⁷ E, acabando-se os mil anos, Satanás será solto da sua prisão,⁸ E sairá a enganar as nações que estão sobre os quatro cantos da terra, Gogue e Magogue, cujo número é como a areia do mar, para as ajuntar em batalha.⁹ E subiram sobre a largura da terra, e cercaram o arraial dos santos e a cidade amada; e de Deus desceu fogo, do céu, e os devorou.¹⁰ E o diabo, que os enganava, foi lançado no lago de fogo e enxofre, onde estão a besta e o falso profeta; e de dia e de noite serão atormentados para todo o sempre.¹

¹ E vi um grande trono branco, e o que estava assentado sobre ele, de cuja presença fugiu a terra e o céu; e não se achou lugar para eles.¹² E vi os mortos, grandes e pequenos, que estavam diante de Deus, e abriram-se os livros; e abriu-se outro livro, que é o da vida. E os mortos foram julgados pelas coisas que estavam escritas nos livros, segundo as suas obras.¹³ E deu o mar os mortos que nele havia; e a morte e o inferno deram os mortos que neles havia; e foram julgados cada um segundo as suas obras.¹⁴ E a morte e o inferno foram lançados no lago de fogo. Esta é a segunda morte.¹⁵ E aquele que não foi achado escrito no livro da vida foi lançado no lago de fogo.

Apocalipse 21

¹ E vi um novo céu, e uma nova terra. Porque já o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe.² E eu, João, vi a santa cidade, a nova Jerusalém, que de Deus descia do céu, adereçada como uma esposa ataviada para o seu marido.³ E ouvi uma grande voz do céu, que dizia: Eis aqui o tabernáculo de Deus com os homens, pois com eles habitará, e eles serão o seu povo, e o mesmo Deus estará com eles, e será o seu Deus.⁴ E Deus limpará de seus olhos toda a lágrima; e não haverá mais morte, nem pranto, nem clamor, nem dor; porque já as primeiras coisas são passadas.

⁵ E o que estava assentado sobre o trono disse: Eis que faço novas todas as coisas. E disse-me: Escreve; porque estas palavras são verdadeiras e fiéis.⁶ E disse-me mais: Está cumprido. Eu sou o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim. A quem quer que tiver sede, de graça lhe darei da fonte da água da vida.⁷ Quem vencer, herdará todas as coisas; e eu serei seu Deus, e ele será meu filho.⁸ Mas, quanto aos tímidos, e aos incrédulos, e aos abomináveis, e aos homicidas, e aos que se prostituem, e aos feiticeiros, e aos idólatras e a todos os

mentirosos, a sua parte será no lago que arde com fogo e enxofre; o que é a segunda morte.

⁹ E veio a mim um dos sete anjos que tinham as sete taças cheias das últimas sete pragas, e falou comigo, dizendo: Vem, mostrar-te-ei a esposa, a mulher do Cordeiro.¹⁰ E levou-me em espírito a um grande e alto monte, e mostrou-me a grande cidade, a santa Jerusalém, que de Deus descia do céu.¹¹ E tinha a glória de Deus; e a sua luz era semelhante a uma pedra preciosíssima, como a pedra de jaspe, como o cristal resplandecente.¹² E tinha um grande e alto muro com doze portas, e nas portas doze anjos, e nomes escritos sobre elas, que são os nomes das doze tribos dos filhos de Israel.¹³ Do lado do levante tinha três portas, do lado do norte, três portas, do lado do sul, três portas, do lado do poente, três portas.¹⁴ E o muro da cidade tinha doze fundamentos, e neles os nomes dos doze apóstolos do Cordeiro.

¹⁵ E aquele que falava comigo tinha uma cana de ouro, para medir a cidade, e as suas portas, e o seu muro.¹⁶ E a cidade estava situada em quadrado; e o seu comprimento era tanto como a sua largura. E mediu a cidade com a cana até doze mil estádios; e o seu comprimento, largura e altura eram iguais.¹⁷ E mediu o seu muro, de cento e quarenta e quatro côvados, conforme à medida de homem, que é a de um anjo.

¹⁸ E a construção do seu muro era de jaspe, e a cidade de ouro puro, semelhante a vidro puro.¹⁹ E os fundamentos do muro da cidade estavam adornados de toda a pedra preciosa. O primeiro fundamento era jaspe; o segundo, safira; o terceiro, calcedônia; o quarto, esmeralda;²⁰ O quinto, sardônica; o sexto, sárdio; o sétimo, crisólito; o oitavo, berilo; o nono, topázio; o décimo, crisópraso; o undécimo, jacinto; o duodécimo, ametista.²¹ E as doze portas eram doze pérolas; cada uma das portas era uma pérola; e a praça da cidade de ouro puro, como vidro transparente.

²² E nela não vi templo, porque o seu templo é o Senhor Deus Todo-Poderoso, e o Cordeiro.²³ E a cidade não necessita de sol nem de lua, para que nela resplandeçam, porque a glória de Deus a tem iluminado, e o Cordeiro é a sua lâmpada.

²⁴ E as nações dos salvos andarão à sua luz; e os reis da terra trarão para ela a sua glória e honra.²⁵ E as suas portas não se fecharão de dia, porque ali não haverá noite.²⁶ E a ela trarão a glória e honra das nações.²⁷ E não entrará nela coisa alguma que contamine, e cometa abominação e mentira; mas só os que estão inscritos no livro da vida do Cordeiro.

Apocalipse 22

¹ E mostrou-me o rio puro da água da vida, claro como cristal, que procedia do trono de Deus e do Cordeiro.² No meio da sua praça, e de um e de outro lado do rio, estava a árvore da vida, que produz doze frutos, dando seu fruto de mês em mês; e as folhas da árvore são para a saúde das nações.

³ E ali nunca mais haverá maldição contra alguém; e nela estará o trono de Deus e do Cordeiro, e os seus servos o servirão.⁴ E verão o seu rosto, e nas suas testas estará o seu nome.⁵ E ali não haverá mais noite, e não necessitarão de lâmpada nem de luz do sol, porque o Senhor Deus os ilumina; e reinarão para todo o sempre.

⁶ E disse-me: Estas palavras são fiéis e verdadeiras; e o Senhor, o Deus dos santos profetas, enviou o seu anjo, para mostrar aos seus servos as coisas que em breve hão de acontecer.

⁷ Eis que presto venho: Bem-aventurado aquele que guarda as palavras da profecia deste livro.

⁸ E eu, João, sou aquele que vi e ouvi estas coisas. E, havendo-as ouvido e visto, prostrei-me aos pés do anjo que mas mostrava para o adorar.⁹ E disse-me: Olha, não faças tal; porque eu sou conservo teu e de teus irmãos, os profetas, e dos que guardam as palavras deste livro. Adora a Deus.

¹⁰ E disse-me: Não seles as palavras da profecia deste livro; porque próximo está o tempo.¹¹ Quem é injusto, seja injusto ainda; e quem é sujo, seja sujo ainda; e quem é justo, seja justificado ainda; e quem é santo, seja santificado ainda.¹² E, eis que cedo venho, e o meu galardão está comigo, para dar a cada um segundo a sua obra.¹³ Eu sou o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim, o primeiro e o derradeiro.¹⁴ Bem-aventurados aqueles que guardam os seus mandamentos, para que tenham direito à árvore da vida, e possam entrar

na cidade pelas portas.¹⁵ Mas, ficarão de fora os cães e os feiticeiros, e os que se prostituem, e os homicidas, e os idólatras, e qualquer que ama e comete a mentira.¹⁶ Eu, Jesus, enviei o meu anjo, para vos testificar estas coisas nas igrejas. Eu sou a raiz e a geração de Davi, a resplandecente estrela da manhã.

¹⁷ E o Espírito e a esposa dizem: Vem. E quem ouve, diga: Vem. E quem tem sede, venha; e quem quiser, tome de graça da água da vida.

⁸ Porque eu testifico a todo aquele que ouvir as palavras da profecia deste livro que, se alguém lhes acrescentar alguma coisa, Deus fará vir sobre ele as pragas que estão escritas neste livro;¹⁹ E, se alguém tirar quaisquer palavras do livro desta profecia, Deus tirará a sua parte do livro da vida, e da cidade santa, e das coisas que estão escritas neste livro.

²⁰ Aquele que testifica estas coisas diz: Certamente cedo venho. Amém. Ora vem, Senhor Jesus.

²¹ A graça de nosso Senhor Jesus Cristo seja com todos vós. Amém.