

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

OSEIAS SILVA DOS SANTOS

O DISCURSO DA VIOLÊNCIA NO APOCALIPSE DE JOÃO

PPGCR  
Faculdade Unida de Vitória

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 12/12/2019.

VITÓRIA  
2019

OSEIAS SILVA DOS SANTOS

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 12/12/2019.

O DISCURSO DA VIOLÊNCIA NO APOCALIPSE DE JOÃO



Trabalho final de  
Mestrado Profissional  
Para obtenção do grau de  
Mestre em Ciências das Religiões  
Faculdade Unida de Vitória  
Programa de Pós-Graduação  
Linha de Pesquisa: Análise do Discurso  
Religioso

Orientador: Dr. Kenner Roger Cazotto Terra

Vitória - ES  
2019

Santos, Oseias Silva dos

O discurso da violência no Apocalipse de João / Oseias Silva dos Santos.

-- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2019.

vii, 119 f. ; 31 cm.

Orientador: Kenner Roger Cazotto Terra

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2019.

Referências bibliográficas: f. 109-119

1. Ciência da religião. 2. Análise do Discurso Religioso. 3. Violência na Bíblia. 4. Violência e Apocalipse de João. 5. Pax Romana. 6. Contradiscurso. 7. Apocalipse de João. - Tese. I. Oseias Silva dos Santos. II. Faculdade Unida de Vitória, 2019. III. Título.

Faculdade Unida de Vitória

OSEIAS SILVA DOS SANTOS

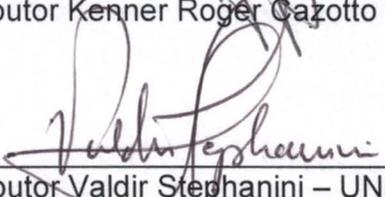
O DISCURSO DE VIOLÊNCIA NO APOCALIPSE DE JOÃO

Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões no Programa de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.



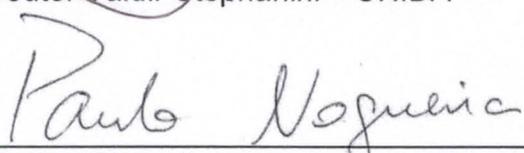
---

Doutor Kenner Roger Cazotto Terra – UNIDA (presidente)



---

Doutor Valdir Stephanini – UNIDA



---

Doutor Paulo Augusto de Souza Nogueira – UMESP

## AGRADECIMENTOS

Minha gratidão:

Àquele que sem Ele eu nada seria. Meu grande Senhor e guia.

À minha família, especialmente à Carolina, meu grande amor, pela paciência, amor, incentivo, minha melhor amiga e parceira. Amor, sem você seria quase impossível.

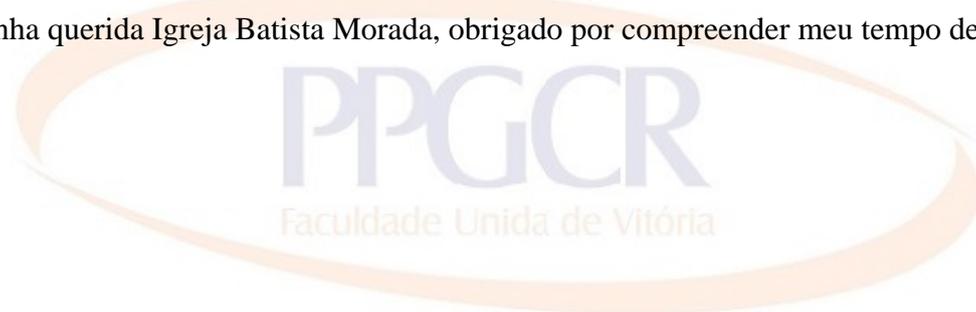
Aos meus filhos, Levi e Laís, obrigado pela compreensão, mesmo nas ausências afetivas, continuam me amando do mesmo jeito.

Ao ilustre Prof. Dr. Kenner, sua amizade é como uma joia valiosa, suas brilhantes orientações, parceiras do conhecimento, muito obrigado mestre-amigo.

Aos amigos Juan Servin, Ednardo e Mazin, vocês são os grandes heróis, guerreiros valentes, enfim, amigos que sofreram pelo meu grande sonho, serei eternamente grato.

À querida comunidade de fé, PIBATEF, patrocinadora fiel e generosa do mestrado,

À minha querida Igreja Batista Morada, obrigado por compreender meu tempo de estudo.



## RESUMO

O Apocalipse de João é uma literatura fascinante e instigante. Pensar no discurso da violência a partir da literatura apocalíptica é, no mínimo, um convite à reflexão sobre uma possível simbolização da violência a partir das estratégias retórico-discursivas. Com sua linguagem cheia de violência, monstros vestidos de dragões e bestas, anúncios de juízos aterrorizantes, há enfim, um ambiente narrativo assustador e eminentemente desfavorável para os que se opõem ao cordeiro que assiste atentamente a morte assombrosa dos seus inimigos. Contudo, o livro do Apocalipse será lido a partir de um pressuposto teórico o qual aponta para uma construção discursiva que denuncia um sistema violento que, para o visionário, é a falsificação da ordem. Esse trabalho, além de propor minimamente uma análise do fenômeno da violência, apresenta os possíveis elementos constitutivos do discurso da *Pax Romana*, cujo intento é ser um discurso violento vestido de paz. Assim sendo, o aspecto da violência, utilizado pelo visionário, tenta convencer seus interlocutores a compreenderem sua visão de mundo e enxergarem uma realidade que, por causa do terror provocado pela *Pax Romana*, está enlameada no caos e na desordem. A partir da análise de textos e imagens encontrados no Apocalipse de João, e com base na rede de textos, a contradiscursividade joanina apresenta-se como uma resposta retoricamente violenta face ao violento sistema romano.

Palavras-chave: Violência. *Pax Romana*. Contradiscorso. Apocalipse.



## ABSTRACT

The Revelation of John is a fascinating and intriguing literature. To think about the discourse of violence from an apocalyptic reading is, at least, an invitation to reflect upon a possible symbolization of violence from rhetoric-discursive strategies. With a language full of violence, monsters looking like dragons and beasts, announcements of terrifying judgments, there is at last a frightening and eminently unfavorable narrative environment for those who oppose the lamb who attentively watches the haunting death of his enemies. However, the book of Revelation will be read from a theoretical assumption that points to a discursive construction that denounces a violent system, which, for the visionary, is a falsification of the order. This paper, in addition to basically propose a systematization of the violence phenomenon, attempts to present the possible constitutive elements of *Pax Romana* discourse, whose intention is to be a violent discourse disguised into peace. Therefore, the violence aspect, used by the visionary, attempts to convince his interlocutors to understand his worldview, and to see a reality that, because of the terror provoked by the *Pax Romana*, is muddied in chaos and disorder. From texts and images analysis found in the Revelation of John, and based on text networking, the johannine couterdiscursivity presents itself as a rhetorically violent response to the violent Roman system.

Keywords: Violence. *Pax Romana*. Counter Discourse. Apocalypse.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1 O FENÔMENO DA VIOLÊNCIA E SEUS POSSÍVEIS DESDOBRAMENTOS .....	11
1.1 Perspectiva conceitual da violência.....	11
1.2 Tipos de “violências” a partir dos pensamentos de Johan Galtung e Slavoj Žižek.....	19
1.2.1 Violência direta.....	20
1.2.2 Violência estrutural .....	21
1.2.3 Violência simbólica e seus desdobramentos discursivos .....	24
1.3 O conceito de violência no mundo antigo .....	31
2 PAX ROMANA, UM DISCURSO IDEOLÓGICO VIOLENTO TRAVESTIDO DE PAZ	42
2.1 A <i>Pax Romana</i> , um discurso político monárquico travestido de discurso republicano .....	42
2.2 A <i>Pax Romana</i> definida em seus múltiplos aspectos discursivos .....	46
2.2.1 O discurso militar da <i>Pax Romana</i> : a dialética entre a guerra e a paz .....	51
2.2.2 O discurso político/econômico da <i>Pax Romana</i> .....	53
2.2.3 O discurso religioso da <i>Pax Romana</i> .....	55
2.3 Os discursos da Literatura Latina como possíveis discursos legitimadores da <i>Pax Romana</i> .....	61
2.3.1 Ideologia da paz a partir do olhar do poeta Virgílio.....	64
2.3.2 A <i>Pax Romana</i> a partir da poesia de Horácio.....	68
2.3.3 A <i>Pax Romana</i> a partir do olhar do poeta Ovídio .....	70
3 O CONTRADISCURSO VIOLENTO JOANINO <i>VERSUS</i> O DISCURSO VIOLENTO DA PAX ROMANA .....	71
3.1 O discurso apocalíptico como gênero literário .....	73
3.2 A estruturação do enredo narrativo do Apocalipse de João .....	78
3.3 A estratégia discursiva para o uso da violência no Apocalipse de João.....	80
3.4 Contradiscorso joanino: uma estratégia retórica e violenta ao discurso da <i>Pax Romana</i> ..	87
3.4.1 Contradiscorso joanino, uma cosmovisão subvertida à <i>Pax Romana</i> .....	87
3.4.2 Contradiscorso joanino, um desvelamento do caos e da desordem romana.....	90
3.4.3 O contradiscorso joanino ao poder imperial da <i>Pax Romana</i> .....	95
3.4.4 O contradiscorso econômico da <i>Pax Romana</i> .....	97
CONCLUSÃO.....	103
REFERÊNCIAS .....	107

## INTRODUÇÃO

Muito conteúdo já foi produzido por diversas pesquisas focadas na literatura apocalíptica, portanto, adentrar neste terreno é estar consciente que ele já foi desbravado por muitos outros (as) pesquisadores (as). Dentre tantas perspectivas já abordadas e utilizadas para se compreender o discurso apocalíptico joanino, novos desafios surgem e propõem analisar o discurso apocalíptico a partir do referencial teórico da análise do discurso. Analisar e perceber os possíveis desdobramentos discursivos abrem portas para novos horizontes interpretativos que podem oferecer novas respostas sobre os possíveis dialogismos interdiscursivos entre a literatura apocalíptica joanina e as outras memórias discursivas que compõem a tessitura discursiva do mundo antigo.

O meu interesse pelo tema da violência que aparece no título da dissertação tem muito a ver com aquilo que configura o cenário contemporâneo. Nos dias hodiernos, detectam-se, notadamente, constantes narrativas de violência, de guerras, de beligerâncias, de terrorismos, todos com proporções globais que afetam realidades corriqueiras às realidades macros. Há várias formas de violência, contudo, um dos desafios será analisar a sua reverberação de forma implícita e explícita, por isso, serão considerados nesta pesquisa os elementos que constituem a complexidade da temática proposta. Contudo, transitar por estes mundos conceituais, topológicos e funcionais da violência, torna-se um caminho acadêmico extremamente necessário para possibilitar leituras e releituras sobre o fenômeno da violência.

Face aos desafios propostos pelo tema, alguns questionamentos podem ser apresentados. Como definir a violência? É possível configurar suas diferentes vertentes? Ou seja, pensar sobre a violência é pensar sobre um fenômeno estritamente complexo, conseqüentemente, a violência tende a ser um assunto que naturalmente provocará inúmeras possibilidades de interpretações e releituras, principalmente quando se compreende que ela não se manifesta somente numa perspectiva física, mas também sistêmica e discursiva.

Quando se pontua a questão da violência é necessário que se faça uma análise dos possíveis desdobramentos constituintes do fenômeno, entretanto, o recorte que mais importa para esta pesquisa é a violência produzida pela linguagem, ou pelo discurso, uma vez que será observada, sobretudo, a violência que é supostamente produzida pelo contradiscurso apocalíptico joanino. De posse do nosso referencial teórico, é de bom alvitre, analisar como a literatura apocalíptica lida com o fenômeno da violência, observando, sobretudo, suas

estratégias discursivas e sua capacidade retórica de apresentar um contradiscurso violento joanino que mostra a visão de mundo do visionário se opondo ao discurso da *Pax Romana*.

Para tentar alcançar os objetivos desta pesquisa, percorre-se o seguinte caminho: o primeiro capítulo tem como objetivo apresentar algumas questões elementares para a compreensão da dimensão conceitual do fenômeno da violência. Primeiramente, busca-se compreender o fenômeno da violência e seus possíveis desdobramentos e perspectivas conceituais. No segundo momento, apresentam-se os principais tipos de “violências”, percebidas a partir de alguns teóricos, cujas pesquisas corroboram para o entendimento do fenômeno. Por fim, será analisado o fenômeno da violência dentro do universo do mundo antigo, sobretudo, dando um enfoque às narrativas mitológicas que construíram discursivamente uma realidade enlameada na violência.

O segundo capítulo tem como finalidade, num primeiro momento, refletir sobre o conceito de *Pax Romana*, concebendo-a como um discurso ideológico violento travestido de paz. Estamos partindo do pressuposto de que a *Pax Romana* era um discurso para mascarar a violência praticada pelo império, ou seja, uma estratégia discursiva que estabelecia uma sensação de que a paz estava sendo instaurada, e que a prosperidade era ofertada pelo Império a partir da assimilação do seu projeto político. Portanto, para melhor se compreender a complexidade do tema será analisada a *Pax Romana* em seus possíveis desdobramentos históricos e discursivos.

Para tanto, apresenta-se sistematicamente a *Pax Romana* em seus múltiplos aspectos discursivos. Passando pelo discurso militar, transitando pelo discurso político, avaliando o discurso jurídico e econômico, até desembocar no discurso religioso, por isso a pesquisa apresentará os elementos que configuravam a dinâmica do discurso ideológico da *Pax Romana*. Na segunda parte, serão apresentados em linhas gerais os discursos produzidos pela Literatura Latina, que numa relação interdiscursiva podem ser percebidas como fontes literárias legitimadoras do discurso ideológico de Roma.

Por fim, no terceiro capítulo, temos como objetivo, analisar a dinâmica discursiva do Apocalipse joanino, primeiro, concebendo-o como desdobramento de um gênero literário. Entretanto, para interpretar o Apocalipse de João, assume-se como hipótese interpretativa, que o discurso joanino é um contradiscurso frente ao discurso violento romano. Entende-se como contradiscurso joanino, um discurso que no uso de sua estratégia discursivo-retórica, estabelece uma linguagem que possibilita a construção de mundos, uma linguagem que não é apenas descritiva, mas funciona intencionalmente como uma produção ideológica que

contrapõe a uma ordem que é denunciada como desordem. Enfim, hipoteticamente, admite-se uma leitura apocalíptica pelo viés retórico-discursivo, de natureza semiótica, no afã de uma aproximação em relação ao aspecto bizarro e extraordinário do Apocalipse. Posto isto, a leitura proposta será influenciada por pressupostos interpretativos que são oferecidos pela análise do discurso, sobretudo, para se perceber as possíveis interdiscursividades e intertextualidades, tendo o discurso ideológico da *Pax Romana* como uma espécie de deuteragonista do discurso.

Tem-se como intenção aplicar devidamente a teoria quando forem feitas as análises dos discursos encontrados no Apocalipse de João como se, sendo tratados como discursos violentos reativos à violência de Roma. Todavia, será proposto uma análise dos discursos violentos no Apocalipse de João a partir dos pressupostos dos dialogismos, interdiscursividades e intertextualidades com os discursos imagéticos encontrados no mundo antigo.



## 1 O FENÔMENO DA VIOLÊNCIA E SEUS POSSÍVEIS DESDOBRAMENTOS

Neste capítulo o fenômeno da violência será analisado a partir da dimensão conceitual. Para tanto é importante destacar as possibilidades epistêmicas, conceituais, macrofísicas e microfísicas que dizem respeito ao estudo da violência. Porém, de forma intencional e proposital a pesquisa desembocará no terreno da violência simbólica, a qual é legitimada pelas estruturas simbólicas, e reverberada pela linguagem, pelo discurso, pela religião, pela arte. Como o objeto de análise será o discurso violento no Apocalipse de João, logo, a violência simbólica estará frequentemente em destaque e estará amiúde sendo referência conceitual de violência para avaliar a linguagem violenta no Apocalipse joanino.

Entretanto, mesmo focando incisivamente na violência simbólica, há que se elencar neste primeiro capítulo seus elementos fundantes, a saber, as possíveis perspectivas conceituais; as formas e tipos de violências esboçadas a partir de teóricos no campo desse fenômeno e a concepção de violência no mundo antigo.

### 1.1 Perspectiva conceitual da violência

Comumente o conceito de violência é histórico, polissêmico e multidimensional, ou seja, um fenômeno multifacetado, que ao longo da história da humanidade ganha novos horizontes e múltiplos sentidos. Por exemplo, pesquisadores contemporâneos, como Michel Wieviorka, insistem em restringir o sentido polissêmico da violência, reduzindo-a ao sentido estrito de agressão física intencional, interpessoal ou coletiva (mesmo em suas extensões técnicas).<sup>1</sup> Mesmo que em rigor, saibamos que não é plausível precipitadamente rechaçar nenhuma proposição conceitual, entretanto, a afirmação supracitada minimamente revela seu aspecto reducionista, uma vez que não apresenta as inúmeras outras possibilidades de manifestações da violência.

Quando se parte do pressuposto de que semanticamente a violência tem grandes probabilidades de transitar pela senda da polissemia, então, exige-se que se compreenda o porquê de a violência desembocar no universo denso da polissemia. Segundo Manuel Tavares, a sua polissemia resulta dos limites que se estabelecem entre o reconhecimento ou não de uma

<sup>1</sup> MISSE, Michel. Violência e teoria social. *Dilemas*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 45-63, jan/abr, 2016.

ação como violenta, fato que resulta dos atores envolvidos, do tipo de relações estabelecidas e dos cenários socioculturais onde as ações se desenvolvem.<sup>2</sup>

Portanto, a polissemia do fenômeno da violência, consiste em sua proposta dialético-social, em seus contrastes, em suas concepções ambíguas e contraditórias. Por esta razão, Tavares, usa o expediente da concepção fenomenológica que

do ponto de vista fenomenológico, a violência é entendida como violação de algo, é sempre um ato de transgressão ou de imposição de uma ordem pré-estabelecida, de ruptura ou imposição, pela força (explícita, implícita ou simbólica), de um sentido social pré-definido e resulta sempre de uma assimetria relacional que envolve poderes e micropoderes em conflito<sup>3</sup>.

Posto isto, os estudos avançados sobre o fenômeno da violência questionarão se é possível compreender sua gênese, ou seja, qual seria o seu útero histórico gerador, ou, qual seria a sua matriz histórica. Segundo Villa, não importa que tipo de violência seja, se sistêmica, simbólica ou física, a violência estará absolutamente presente nas relações humanas, galgando o status de aspecto ontológico, ou seja, um elemento constitutivo do ser humano.<sup>4</sup> O mesmo autor ainda afirma que, “a violência, na origem, é fator gerador estruturante das sociedades humanas”.<sup>5</sup> Para Villa, o mundo social é construído a partir da lógica da violência, à medida que há uma estruturação social, a violência se torna tônica prevaiente.

Portanto, definir o conceito de violência é extremamente importante, entretanto, o analista do fenômeno da violência, Willem Schinkel, concluiu que, “tanto a definição como a não definição da violência leva-nos a ângulos mortos em resultados dos quais certas formas de violência escapam à percepção”.<sup>6</sup> Há inúmeros modos de funcionamento da violência. Como bem diz Jayme Paviani:

A violência pode ser natural ou artificial. No primeiro caso, ninguém está livre da violência, ela é própria de todos os seres humanos. No segundo caso, a violência é geralmente um excesso de força de uns sobre outros. A origem do termo violência, do latim, *violentia*, expressa o ato de violar outrem ou de se violar<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> TAVARES, Manuel. As teias da violência: silêncios, invisibilidades e cumplicidades. *Faz Ciência*, Cascavel, v. 15, n. 22, p. 79-101, jul/dez, 2013.

<sup>3</sup> TAVARES, 2013, p. 83.

<sup>4</sup> VILLA, Mariano Moreno. *Dicionário do pensamento contemporâneo*. Tradução de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000. p. 771.

<sup>5</sup> VILLA, 2000, p. 771.

<sup>6</sup> SCHINKEL, Willem. *Aspectos of violence*. New York: Palgrave Macmillan, 2010. p. 16.

<sup>7</sup> PAVIANI, Jayme. Conceitos e formas de violência. In: MODENA, Maura Regina (Org.). *Conceitos e formas de violência*. Caxias do Sul: Educs, 2016. p. 8.

Conceituar a violência, em princípio, parece ser simples, entretanto, por se tratar de uma realidade caracterizada por um fenômeno extremamente complexo, exige-se o mínimo de cuidado do (a) pesquisador (a) para se perceber a dimensão paradoxal do fenômeno. Para tanto, faz-se necessário revisitar o universo acadêmico clássico do debate sobre o conceito da violência. A sistematização da crítica à violência visa refletir sobre o critério ético da aplicabilidade da violência. Inicialmente se percebe a tendência benjaminiana, que a partir da filosofia do direito sustenta a tese do direito natural, que consiste em afirmar que a “violência é um produto da natureza, semelhante a uma matéria prima, cuja utilização não está sujeita a nenhuma problemática, a não ser que se abuse da violência visando fins injustos”<sup>8</sup>.

Segundo Bolton, o pensamento patrocinado pelas perspectivas benjaminiana contrasta com a ideia de que seria legítimo o direito natural julgar os seus meios a partir dos fins justos, uma vez que Benjamin diria que os meios devem assegurar justiça aos fins<sup>9</sup>. O autor está tentando dizer que, se a violência é apenas meio, então ela tem que ser objeto de críticas contundentes e profícuas. Trabalhando o binômio violência e direito, Byung Chul Han destaca que, “enquanto força que institui o direito, a violência já estaria atuante na sua origem. Benjamin concebe o direito como prerrogativa do poderoso; o vencedor impõe sua vontade, seu interesse, sua existência através da violência”<sup>10</sup>.

A questão que se levanta aqui é: será que existe a possibilidade de se conceber a ideia de que há uma violência para fins justos e outra para fins injustos? Tendo um fim justo, a violência é perfeitamente justificável? Será que para se lutar pelos direitos e interesses humanos, ela seria a melhor ferramenta a ser utilizada? Segundo as palavras de Hobbes: “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém”<sup>11</sup>. Na tentativa de respeitar a seriedade dos questionamentos supracitados, é de bom alvitre considerar as observações feitas pelos apologistas da violência legitimamente justificada, a saber, George Sorel, Frantz Fanon e Jean Paul Sartre.

Assim, como há aqueles que rechaçam a violência com veemência, também há os que a “glorificam”. Entretanto, a “glorificação da violência”<sup>12</sup>, rechaçada incisivamente, por Hannah Arendt, não é entendida por seus defensores no sentido de apreciação inequívoca da

<sup>8</sup> Cf. GUTIERREZ, Silas. Escritos sobre mito e linguagem. *Itinerários*, Araquara, n. 39, p. 159-160, jul/dez, 2014.

<sup>9</sup> BOLTON, Karmy Rodrigo. *Violencia y mitica vida desnuda em el pensamiento de W. Benjamin*, 2004. p. 3. Disponível em: < <http://serbal.pntic.mec.es/cmunozi11/karmy39.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2019.

<sup>10</sup> HAN, Byung Chul. *Topologia da violência*. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 105.

<sup>11</sup> HOBBS, Tomas. *Leviatã ou matéria forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 103.

<sup>12</sup> ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. p. 90.

violência, mas no sentido de concebê-la como um processo inevitável à recriação do ser humano e da sociedade. Arendt rejeita peremptoriamente a glorificação da violência, afirmando que “se isso fosse verdade, a vingança seria o melhor remédio para muitos dos nossos males. Esse mito é mais abstrato e muito mais afastado da realidade”<sup>13</sup>.

Intérprete e seguidor de Arendt, Celso Lafer destaca que a glorificação do fenômeno da violência por parte da “Nova Esquerda”, só provoca frustração e desconfiança com a *vita activa* no mundo contemporâneo<sup>14</sup>. Ou seja, partindo dessa perspectiva, observa-se o lado tenebroso da violência, como também destaca sua natureza perigosa e ineficaz, concebendo a violência como um fenômeno que comumente não pode garantir os seus resultados pretendidos.

É preciso salientar que, no período histórico de Arendt, período das revoltas estudantis, o papel da violência na história passa a ocupar o centro do debate, atuando como divisor de águas frente à defesa da revolução. Se por um lado Arendt e alguns teóricos opõem-se ao uso de qualquer tipo de violência em processos de militância social, por outro, Herbert Marcuse, um líder radical, faz a defesa da legitimidade da violência, mostrando a distinção entre violência institucionalizada, a arma das instituições, e violência revolucionária, de defesa da vida, a arma utilizada por quem faz oposição ao sistema opressor<sup>15</sup>. Marcuse afirma: “Esse conflito entre os dois direitos, entre a violência institucionalizada e o direito de resistência, leva em si o permanente perigo de um choque da violência consigo mesma”<sup>16</sup>. Ou seja, para Marcuse, só se pode sonhar com a liberdade usando-se também a força bruta. Arendt o rotularia de extremista radical e criminoso.

Para aquecer ainda mais o debate, é salutar convidar o aspecto da alteridade levantado por um contemporâneo de Arendt, o filósofo Lituano Emmanuel Lévinas. Apesar das aproximações existentes, entre as ideias de Hannah Arendt e as de Emmanuel Lévinas, sobretudo no que diz respeito à perspectiva dialógica, e por acreditarem na construção de uma sociedade assentada na pluralidade e na paz, quando se trata do direito do Outro Homem, Lévinas chega a defender a legitimidade para a garantia da defesa de Outro Homem:

Se sou violento, é que a violência é necessária para frear a violência. Reconhecendo no judaísmo, como em certas aspirações da esquerda, um defensor da pessoa humana-cujos direitos sagrados se afirmam desde as primeiras linhas de nosso texto,

<sup>13</sup> ARENDT, 2018, p. 36.

<sup>14</sup> LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988. p. 7.

<sup>15</sup> VALLE, Maria Ribeiro. *O debate teórico sobre a violência revolucionária nos anos 60: raízes e polarizações*. 2002. 201 p. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2002. p. 131.

<sup>16</sup> MARCUSE, Herbert. *O fim da utopia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969. p. 60.

podendo aceitar que, em circunstâncias extraordinárias, impõe-se uma ação violenta, ou uma revolução<sup>17</sup>.

Levando essa discussão para outros planos, e tendo como objeto de estudo a relação entre a violência e a política, Luiz Felipe Miguel, diz que, “é possível observar realisticamente o papel desempenhado pela violência”<sup>18</sup>. Miguel, acompanhando o pensamento marxista, destaca o papel da violência como uma parteira de toda sociedade envelhecida que está na iminência de gerar uma sociedade nova<sup>19</sup>. Para fins de esclarecimento, e para que não haja entendimentos equivocados, assim problematiza Miguel:

A frase indica que a violência não produz a transformação histórica, sendo antes um elemento secundário. A violência-parteira seria um sintoma do agravamento das contradições e também uma lembrança do fato de que os beneficiários de uma determinada ordem social não assistem passivamente à supressão de suas vantagens. não faz a história, apenas a acompanha<sup>20</sup>.

Quando se observa conceitualmente a violência a partir do pensamento de George Sorel, o que se tem em princípio, é uma clara posição subversiva e reacionária, e quando os direitos dos oprimidos estão em jogo, Sorel passa por cima de qualquer possibilidade que impeça a legitimação da violência. O pensamento dele corrobora a possibilidade de se conceber a violência como uma força revolucionária e, sem ela, seria impossível os oprimidos fazerem frente ao sistema opressor. A transformação da realidade social é resultado direto de um desdobramento impulsionado pelos conflitos efetivos, ou seja, na perspectiva soreana, o mundo não pode ser transformado por meio de projetos prévios, mas sim pela dinâmica dos conflitos provocados pelas classes dominadas. Segundo Sorel, a “razão bloqueia a ação, conduz à acomodação e à aceitação de barganhas com ganhos secundários. É um empecilho à manifestação da violência revolucionária necessária à demarcação da separação entre as classes”<sup>21</sup>.

Outro grande defensor da possibilidade de se ter uma violência justificada, apesar de estar num contexto diferente, é Frantz Fanon, articulador de um conceito de violência muito similar ao de Sorel. Segundo Fanon:

<sup>17</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicadas*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 49.

<sup>18</sup> MIGUEL, Luiz Felipe. Violência e política. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Brasília, v. 30, n. 88, p. 29-44, jun, 2015.

<sup>19</sup> MIGUEL, 2015, p. 34.

<sup>20</sup> MIGUEL, 2015, p. 34.

<sup>21</sup> SOREL, Georges. *Réflexions sur la violence*. Paris: Marcel Rivière et Cie, 1972. p. 86.

A descolonização, que visa mudar a ordem do mundo é, como você pode ver, um programa de desordem absoluta. Mas não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um balanço natural ou de um entendimento amigável. Descolonização, como sabe-se, é um processo histórico: isto é, não pode ser entendido, o que não é inteligível, translúcido para si mesmo, mas na medida exata em que o movimento é discernido historizante que dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que extraem precisamente a sua originalidade desse tipo de fundamentação que segrega e alimenta a situação colonial<sup>22</sup>.

O pensamento de Fanon possibilita outro olhar sobre o fenômeno da violência. “O grande ganho em Fanon foi perceber que a violência funcionava como uma catarse, pois era uma maneira do colonizado se libertar imediatamente de seu medo, dos seus preconceitos e, sobretudo, do sentimento de inferioridade historicamente imposto”<sup>23</sup>. Fanon assevera em relação à sociedade, que, “por primitiva que ela seja”, exige disposição para a destruição de todos os obstáculos e, logo, para o exercício da violência<sup>24</sup>. Fanon e Sorel encontraram o sentido ontológico, histórico e social para o exercício da violência, enxergando-a como um instrumento legítimo para o combate da injustiça.

Apesar de pensadores como Sorel e Fanon terem contribuído para a construção de uma maneira positiva de se perceber a violência, Arendt, destacará a importância do pensamento sartreano e sua contribuição significativa para o debate. Segundo o pensamento de Arendt, “vai muito mais além do que fizera Sorel em suas famosas reflexões sobre a violência, superando até o Fanon, enfim, Sartre reproduz ainda com mais astúcia e com fidedignidade as reverberações fascistas de Sorel”<sup>25</sup>.

O “ser livre” em Sartre reivindica para si o direito de ter o que se deseja imediatamente, portanto em nome desse desejo, pratica-se a violência como projeto legítimo e justificável. Para Sartre, sendo o homem um ser livre e sendo o universo uma geografia enlameada em conflito e que não corrobora para a conexão de duas liberdades, a consequência imediata seria a prática da violência. Segundo Sartre:

O universo da violência é certamente um certo gênero de afirmação do homem. Não é, de fato, como se diz muitas vezes, o retorno à bestialidade. Sem dúvida os animais se matam, mas nós não temos nenhum meio para determinar se os seus combates se situam num projeto de violência. Como toda atividade é, ao mesmo tempo, valor, a violência leva em si sua própria justificação, quer dizer, ela reclama por sua existência o direito à violência<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> FANON, Frantz. *Los Condenados de La Terra*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1965. p. 20.

<sup>23</sup> Cf. DURÃO, Gustavo de Andrade. Frantz Fanon, um escritor múltiplo: trajetória intelectual, formação cultural e movimentação política. *Odeere*, UESB, Vitória da Conquista, v. 1. n. 1, p. 100-119, jun, 2016.

<sup>24</sup> FANON, 1965, p. 36.

<sup>25</sup> ARENDT, 2018, p. 27.

<sup>26</sup> SARTRE, Jean Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983. p. 181.

Segundo Sartre a violência é um elemento constitutivo do “ser livre”, tornando-a um imperativo imposto, como se fosse uma cosmovisão, uma única forma de o sujeito relacionar-se com o mundo, com outros sujeitos e consigo mesmo. Opondo-se ao determinismo, a visão sartreana visa a defender que a violência é um projeto capitaneado pela razão do ser livre. Branco “valendo-se dos expedientes argumentativos sartreanos”, diz que “a violência tem origem na liberdade enquanto objeto de uma escolha livre e o objetivo do homem violento é a afirmação de si como liberdade absoluta e incondicionada”<sup>27</sup>. Não há dúvidas de que o pensamento de Sartre patrocinou muitos empreendimentos violentos, estimulando a tirania ontológica e a decretação de uma liberdade opressora, afirmando-se a partir da negação da liberdade do outro.

Como pensamento reativo e se posicionando contra muito daquilo que foi pensado sobre a violência por Sartre, Sorel e Fanon, tem-se o pensamento de Hanna Arendt servindo como um contraponto, ou seja, vem como um ponto contraditório para a discussão sobre a violência. Em suas reflexões sobre a violência, a primeira coisa que Arendt faz, é tecer uma crítica incisiva ao equívoco histórico cometido por Sartre. De acordo com Arendt:

Sartre nada sabe de seu desacordo básico com Marx no que se refere à questão da violência, especialmente quando ele afirma que a “violência incontrolável [...] é o homem recriando-se a si mesmo” e que é por meio da “fúria louca” que os “desgraçados da Terra” podem “tornar-se homens” [...]. Mas, de acordo com Hegel, o homem “produz-se” a si mesmo por meio do pensamento enquanto para Marx, que virou o “idealismo” hegeliano de cabeça para baixo, era o trabalho, a forma humana do metabolismo como a natureza que preenchia essa função<sup>28</sup>.

Para Arendt, quando Sartre diz em seu prefácio ao livro de Fanon, “atirar em um europeu é matar dois pássaros com a mesma pedra [...] aí jazem um homem morto e um homem livre”,<sup>29</sup> houve uma grande equívoco, porque o conceito materialista de Marx nunca chegaria à noção de violência, como concebeu a visão sartreana. Ou seja, o pensamento de Arendt rechaça toda e qualquer espécie de glorificação da violência, diferente do que acreditavam os prosélitos argelianos de Fanon, pois entendiam, que a violência é um projeto compensador da vida.

Contrariando Sartre e Fanon, Arendt diria que a vingança nunca será o melhor remédio para combater os males da vida. Em contrapartida, segundo Fanon,

<sup>27</sup> BRANCO, Judikael Castelo. Violência entre ontologia e história na filosofia de Jean Paul Sartre. *Kínesis*, UFSM, Santa Maria, v. 5, n. 10, p. 288-304, dez, 2013.

<sup>28</sup> ARENDT, 2018, p. 27-28.

<sup>29</sup> FANON, 1965, p. 2.

quem já duvidou de que aqueles que sofreram violência sonham com a violência; de que os oprimidos sonham pelo menos uma vez por dia em colocar-se a si mesmos no lugar dos opressores; de que o pobre sonha com as posses dos ricos; de que os perseguidos sonham com o troca ‘do papel da presa pelo caçador’; e de que os últimos anseiam pelo reino em que ‘os últimos serão os primeiros?’<sup>30</sup>.

Fanon, inspirado em Sorel, acreditava que o povo percebe “que vida é um confronto infinito, que a violência é um elemento da vida”<sup>31</sup>. Arendt rebateria a afirmação acima, dizendo que, nas pouquíssimas rebeliões que ocorreram, movidas pela “fúria louca”, sonhos se transformaram em pesadelo para todo mundo. Por fim, ela diz que a violência tem seu caráter instrumental<sup>32</sup>, por isso, distingue-se. Diferenciando o conceito de poder do conceito de violência, Arendt dizia que, apesar de serem equiparáveis, não são sinônimos, deixando explícito que a violência sempre será um meio e nunca um fim em si mesma.

Face a tudo o que foi destacado até agora, depreende-se que todas as concepções acerca da violência que foram esboçadas, são proposições conceituais que compõem a tessitura complexa desse fenômeno. Enquanto de um lado, alguns teóricos rechaçam veementemente a possibilidade de se enxergar na violência algum efeito positivo para as relações humanas, em contrapartida, há aqueles que a concebem, até como ferramenta indispensável para construção de uma nova ordem ou de um novo mundo. Entretanto, a despeito das divergências existentes entre algumas concepções teóricas, percebe-se, notadamente, que de forma implícita ou explícita, todas as concepções reconhecem a presença da violência na história da humanidade.

Surgem duas perguntas: há ou não violência justa, ou toda violência é injusta? Nota-se que nem os panteões da não violência conseguiram diminuir os índices altíssimos e brutais da violência, basta observar os riscos nucleares. Domenico Losurdo afirma, que é necessário admitir que até as grandes narrativas da não violência, como a de Gandhi, estão fragilizadas, mesmo sabendo que o espírito da não violência ainda recebe muitos elogios<sup>33</sup>. Losurdo levanta uma questão, “a quem deve ser dirigido o apelo a não violência: só aos movimentos e organizações não estatais ou também os aparelhos do Estado (polícia e exército) habilitados a exercer violência?”<sup>34</sup> Se o apelo serve apenas para os movimentos não estatais, logo, condenar a violência do mais fraco, significa legitimar a violência do mais forte. Losurdo ainda

<sup>30</sup> FANON, 1965, p. 37.

<sup>31</sup> FANON, 1965, p. 88.

<sup>32</sup> ARENDT, 2018, p. 63.

<sup>33</sup> LOSURDO, Domenico. A não violência: uma história fora do mito. Disponível em: <<http://a não violência/Domenico Losurdo.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2019.

<sup>34</sup> LOSURDO, 2012, p. 1086.

questiona: “será que os camponeses expropriados de suas terras, são mais violentos que os soldados israelitas protegidos por um aparato militar monstruoso”?<sup>35</sup>

O princípio gandhiano da não violência revela-se problemático não só no momento da sua aplicação por ocasião das grandes crises históricas, quando, como vimos, existe de fato a obrigação de escolher entre formas diferentes de violência, mas já em uma fase anterior, quando se trata de definir o limite entre violência e não violência<sup>36</sup>.

Ou seja, a ética da não violência se propõe, ainda, a “desmantelar” sistemas opressores a partir da não violência, pois acredita que o mal pode ser superado e que melhores relações humanas sejam possíveis. Curiosamente, na Índia, o país onde nasceu a não violência, é um dos países mais violentos do mundo. Losurdo faz uma outra observação:

Por ocasião de grandes crises históricas, setores importantes dos vários movimentos não violentos não só se sentiram obrigados a apoiar ou a promover o uso das armas, mas ocorreu também que a fidelidade ao princípio professado por eles teve o efeito paradoxal de prolongar e recrudescer ainda mais a violência<sup>37</sup>.

Losurdo trabalha com a ideia de que, face às grandes crises vividas no mundo, a violência, em muitos casos, é inevitável. O fenômeno da violência vem se desenvolvendo de forma multifacetada. Partindo dessa perspectiva, só se pode falar de violências o que denota uma pluricausalidade. Portanto, faz-se necessário esboçar, mesmo que de maneira panorâmica, os tipos de violências que se apresentam ou se manifestam em sua pluralidade.

O fenômeno da violência é, e foi se tornando, um elemento constitutivo da existência humana, uma força geradora das estruturas humanas. Posto isto, para que não escape alguma forma de manifestação da violência, é necessário perceber os seus múltiplos modos de funcionamento. Reconhecendo a densidade do nosso problema, agora serão utilizadas as conclusões elaboradas por alguns teóricos contemporâneos para que sejam analisadas as possíveis configurações da violência.

## 1.2 Tipos de violências a partir dos pensamentos de Johan Galtung e Slavoj Zizek

Embora suscite alguns problemas analíticos, a definição de violência proposta pelos autores supracitados evita uma tendência prevalecente na literatura acadêmica e no senso-

<sup>35</sup> LOSURDO, 2012, p. 1087-1088.

<sup>36</sup> LOSURDO, 2012, p. 1089.

<sup>37</sup> LOSURDO, 2012, p. 1092.

comum, de reduzir a violência à incapacidade somática ou à privação de saúde imposta intencionalmente por um agente determinado. Em outras palavras, evita reduzir a violência apenas a uma de suas formas: a violência direta e física. Conforme observam os autores, se a reduzimos a isto, corremos o risco de aceitar práticas sociais inaceitáveis. Se a paz é a negação da violência e se ela é um ideal, então seria demasiadamente pouco rechaçar apenas a violência direta, física ou subjetiva, é preciso, pensar sobre todas as outras possíveis formas de violência.

### 1.2.1 A *violência direta*

A violência direta é a maneira mais comum para se pensar a violência, envolve diretamente danos físicos, abusos psicológicos, com efeitos rápidos e absolutamente dramáticos. Como observou Valença, “a violência pessoal ou direta, como nos referiremos neste trabalho, é, em poucas palavras, a violência que aparece e que pode ser registrada através de imagens”.<sup>38</sup> Portanto, a violência direta é manifestada pelo fenômeno da agressão: homicídios, estupro, roubo, sequestro, negligência, tortura, assédio psicológico, violência sexual, terrorismo, perseguição.

Galtung entende violência direta como um fenômeno que se percebe a partir do campo visível, ou seja, violência que pode ser percebida, vista e detectada. Rodrigo Amaral, utilizando-se do pensamento de Galtung afirma:

no primeiro campo, das visíveis, implica-se imediatamente a violência direta, que é aquela física ou verbal identificável nas formas de condutas humanas, portanto manifesta, a qual implica numa relação direta de uma ação violenta com o propósito de agredir, ofender ou eliminar, numa relação conspícua entre os agentes da violência e os destinatários da mesma<sup>39</sup>.

Dentro dessa perspectiva a violência direta está sempre atrelada ao aspecto comportamental. Metáforas podem ser usadas para facilitar a compreensão, por isso, segundo Amaral, “é possível fazer uma analogia da violência com um iceberg, sendo a ponta dele a

<sup>38</sup> GALTUNG, 1969 *apud*, VALENÇA, 2010. *Novas guerras, estudos para a paz e Escola de Copenhague: uma contribuição para o resgate da violência pela Segurança*. 2010. 307 p. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. p. 211.

<sup>39</sup> AMARAL, Rodrigo Augusto Duarte. Considerações sobre a violência pela ótica de Johan Galtung: alguns aspectos do terrorismo e o advento da intolerância. *Cadernos de Campo*, USP, São Paulo, v. 19, p. 101-116, 2015.

violência direta, parte visível de fácil mensuração e análise”.<sup>40</sup> Ela é tão somente o que se vê, a parte de cima do problema, portanto, reduzir a complexidade do fenômeno da violência à questão da violência direta, seria no mínimo um reducionismo grotesco.

Quando Galtung usou a densidade de sua análise sobre a violência, intuiu radicalmente sobre a violência direta, depreendendo que, “com a estrutura violenta institucionalizada e a cultura violenta internalizada, a violência direta também tende se tornar institucionalizada, repetitiva, ritualística como uma vingança”<sup>41</sup>. Acompanhando o mesmo raciocínio, Palhares e Schwartz afirmam:

A violência direta possui a relação sujeito-ação-objeto, sendo um fenômeno observável e fácil de ser expresso por meio da linguagem. Para exemplificar o que seria a violência direta, basta pensar em um assalto ou em uma briga. Tanto o assalto quanto a briga têm todas as características da violência direta, ou seja, são situações concretas, observáveis, visíveis, que comportam a relação sujeito-ação-objeto e podem ser facilmente expressas pela linguagem<sup>42</sup>.

Portanto, a violência direta é o que se vê nas ruas, nos guetos, nas notícias, uma violência absolutamente perceptível no universo coloquial das pessoas, e, valendo-se das palavras de Slavoj Zizek, sempre subjetiva e irracional.<sup>43</sup> Conforme o próprio Zizek, “a violência subjetiva, aquela visível exercida por um agente claramente identificável que nos intimida e amedronta, pois é perpetrada pelos indivíduos de forma direta”.<sup>44</sup>

### 1.2.2 *Violência estrutural*

A Violência estrutural é aquela que incide diretamente sobre a estrutura social. Vale ressaltar que, a violência estrutural é um componente permanente da política, ou seja, há uma relação estreita entre a sua identificação e a ideologia política. Tomando como verdade esse pressuposto, Almeida e Coelho salientam:

Sob esse olhar é possível inferir o conceito de violência estrutural, definido por Minayo como violência gerada por estruturas organizadas e institucionalizadas,

<sup>40</sup> AMARAL, 2015, p. 106.

<sup>41</sup> Cf. CONTI, Thomas. Os conceitos de violência Direta, Estrutural e Cultural, 2016. Disponível em: <<http://thomasvconti.com.br>>. Acesso em: 11 nov. 2018.

<sup>42</sup> PALHARES, Fadoris Soares; SCHWARTZ, Gisele Maria. *Não é só a torcida organizada: o que os torcedores organizados tem a dizer sobre a violência do futebol?* São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015, p. 11-26. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 11 nov. 2018.

<sup>43</sup> ZIZEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 24.

<sup>44</sup> ZIZEK, 2014, p. 195.

naturalizada e oculta em estruturas sociais, que se expressa na injustiça e na exploração e que conduz à opressão dos indivíduos<sup>45</sup>.

Diferente da violência direta, a violência estrutural ou sistêmica manifesta-se da parte invisível da pirâmide social, dado o fato de que esta age independentemente de um autor específico ou identificável. A violência estrutural prova que para além de comportamentos violentos, praticados delinquentemente pelo ser humano, devem-se perceber historicamente as manifestações de violência praticadas pelo sistema sócio-econômico-político-cultural. Quando se enxerga esse tipo de perspectiva, detecta-se que violência é um produto também produzido por movimentos e processos históricos. Assim pensa Karl Marx:

Na assim chamada acumulação primitiva é, portanto, nada mais que o processo histórico de separação entre o produtor e meio de produção. Ele aparece como primitivo porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde [...]. Assim, o movimento histórico, que transforma os produtores em trabalhadores assalariados, aparece, por um lado, como sua libertação da servidão e da coação corporativa [...]. Por outro lado, porém, esses recém libertados só se tornam vendedores de si mesmos depois que todos os seus meios de produção e todas as garantias de sua existência, oferecidas pelas velhas instituições feudais, lhe foram roubados. E a história dessa sua expropriação está inscrita nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo<sup>46</sup>.

O que se percebe a partir da citação exposta é que há uma violência sistêmica, uma clara evidência de que os modos de organização social são fundamentados na exploração do trabalhador, portanto, isso se configura em violência estrutural. De uma forma ou de outra a violência estrutural ou sistêmica é produzida por instituições que violentam a sociedade civil por meio da dominação e exploração. Os agentes que praticam a violência estrutural podem ser o Estado, o mercado ou qualquer sistema econômico e social que em seus diferentes níveis de poder, restringem à população os direitos básicos, gerando a desumana violência social. Portanto, a existência da violência estrutural não é natural, mas sim histórica e socialmente produzida. Vale lembrar, que a percepção da violência estrutural depende diretamente de compromissos ideológicos.

Quando Galtung refletiu sobre a violência estrutural, concluiu que “renda, educação, alfabetização e assistência médica são exemplos de recursos e serviços cuja distribuição costuma ser deficiente ou fortemente enviesada”.<sup>47</sup> O que Galtung está dizendo é que os efeitos sociais, como a miséria e a pobreza, são simplesmente desdobramentos de uma

<sup>45</sup> MINAYO, 1994 *apud*, ALMEIDA Natália Kelle Dias; COELHO, Maria Thereza. A violência estrutural. *Sepa*, UNIFACS, Salvador, v. 11, n. 1, 2007.

<sup>46</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. p. 262.

<sup>47</sup> Cf. PALHARES; SCHWARTZ, 2015, p. 17.

violência estrutural que se retroalimenta a partir da distribuição enviesada e desigual, desembocando na dominação exercida por aqueles(as) que se beneficiam da distribuição desigual do poder. Horsley destaca:

Também devemos admitir, que quando o poder opressor é cuidadosamente bem estabelecido, ele não precisa recorrer sempre abertamente aos “métodos das bestas”, porque suas leis são suficientemente poderosas e talvez igualmente bestiais. Em outras palavras, quando um sistema, sem precisar recorrer à força manifesta consegue compelir pessoas a viver em condições de abjeção, impotência e miséria, que as mantem no plano das bestas e não de seres humanos, este sistema é completamente violento. Obrigar pessoas, contra a sua vontade, a viver num nível sub-humano e constrangê-las de tal modo que não tenham esperança alguma de escapar de suas condições é um exercício injusto da força. As pessoas que, de uma forma ou outra, colaboram com a opressão, e talvez lucrem com ele exercem violência, embora estar pregando o pacifismo. E suas leis supostamente pacíficas, que mantêm esse tipo de espúrio de ordem, são na verdade instrumentos de violência e opressão<sup>48</sup>.

Nota-se uma diferença explícita entre a violência direta e a violência estrutural/sistêmica. Enquanto a primeira é conduzida por um processo dinâmico, a segunda, no exercício do seu silêncio, age violentamente travestida de águas tranquilas.<sup>49</sup> Vale dizer que a violência política e econômica são os exemplos mais claros para se perceber a violência estrutural e sistêmica.

Quando Zizek analisa os possíveis modos de violência, e, contrariando a perspectiva silenciosa que Galtung tem acerca da violência direta, o autor considera que ela é tão somente a mais visível dentre as outras,<sup>50</sup> portanto, uma violência avassaladora. Como Zizek usa, sobretudo as lentes do Marx, a noção que ele tem da violência objetiva ou estrutural, é uma noção encarnada no capitalismo. Analisando a descrição de Marx sobre a autopropulsiva e enlouquecida circulação do capital, Zizek afirma:

É a dança metafísica autopropulsiva do capital que dirige o espetáculo, que fornece a chave dos desenvolvimentos e das catástrofes que tem lugar na vida real. É aí que reside a violência sistêmica fundamental do capitalismo, muito mais estranhamente inquietante do que qualquer forma pré-capitalista de violência social e ideológica: essa violência não pode ser atribuída a indivíduos concretos e às suas “más” intenções, mas é puramente “objetiva”, sistêmica, anônima<sup>51</sup>.

O exemplo claro usado por Zizek, desmascara a caridade praticada pelos países desenvolvidos. Ao mesmo que tempo que países desenvolvidos oferecem auxílios, créditos,

<sup>48</sup> HORSLEY, Richard. *Jesus e a espiral da violência: resistência judaica na Palestina romana*. Tradução Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010. p. 20-21.

<sup>49</sup> PALHARES; SCHWARTZ, 2015, p. 19.

<sup>50</sup> ZIZEK, 2014, p. 25.

<sup>51</sup> ZIZEK, 2014, p. 28.

empréstimos, para prestarem um socorro supostamente humanitário aos países subdesenvolvidos, em contrapartida, usam de má fé, evitando a possibilidade de admitirem que são corresponsáveis no que se refere à condição miserável que atinge os países mais pobres<sup>52</sup>.

Visto que já há uma compreensão básica sobre os dois primeiros modos de violência, mais destacados pelas pesquisas acadêmicas, doravante, aprofundar o entendimento sobre a violência simbólica é uma questão de extrema relevância e sobrevivência para essa pesquisa. Violência simbólica torna-se prioridade basilar, elemento majoritário, levando em consideração que pensar sobre a violência simbólica, sobretudo no tocante à violência da linguagem, facilitará o olhar sobre o discurso violento no Apocalipse de João.

### 1.2.3 *Violência simbólica e seus desdobramentos discursivos*

O conceito de violência cultural de Galtung se aproxima daquilo que Bourdieu chama de violência simbólica. Segundo Galtung:

por violência cultural, nos referimos a esses aspectos da cultura a esfera do simbólico de nossa existência, materializado em religião e ideologia, na linguagem e na arte, na ciência empírica e na ciência formal lógica, matemática, que pode ser usada para justificar ou legitimar violência direta ou violência estrutural. Então, as estrelas, as cruzeiras e as meias luas; bandeiras, hinos e desfiles militares; o retrato onipresente do líder; os discursos inflamatórios e os cartazes incendiários<sup>53</sup>.

A violência cultural ou simbólica apresenta-se a partir de uma linguagem, seja ela religiosa, ideológica, cultural, artística, enfim, o fenômeno da violência, no nível simbólico, tem como principal propósito consolidar a legitimação da violência. Manifesta-se a partir da “cultura do estupro”, dominação masculina, sexismo, adultismo, etnocentrismo, nacionalismo, etarismo, racismo, elitismo. A violência simbólica, como estabelece uma relação clara entre agressor, ação e vítima, apresenta-se mais como legitimadora da violência do que como causadora. Como diz Galtung: “estudos sobre violência enfocam dois problemas: o uso da violência e sua legitimação”<sup>54</sup>.

O detalhe principal da violência simbólica é que há uma cumplicidade entre quem a exerce e quem a sofre. Tem-se partido do autor francês Pierre Bourdieu que, em conjunto com

<sup>52</sup> ZIZEK, 2014, p. 32.

<sup>53</sup> GALTUNG, Johan. La violencia: cultural, estructural y directa. *Cuadernos de Estrategia*, n. 183, p. 147-168, 2016.

<sup>54</sup> GALTUNG, 2016, p. 149.

Jean-Claude Passeron define a violência simbólica como “violência insensível, invisível às suas próprias vítimas, que se exerce pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento”<sup>55</sup>.

Quando Galtung compara os três modos de “violências” que já foram apresentados até aqui, e observa que há entre eles uma certa simetria, depreende que, “violência direta é um evento; a violência estrutural é um processo com seus altos e baixos; a violência cultural/simbólica é inalterável, persistente, dado o ritmo lento da produção e transformações culturais”<sup>56</sup>.

Para aprofundar o entendimento acerca da violência simbólica, faz-se necessário compreender as definições do poder simbólico de Pierre Bourdieu. Só é possível pensar sobre violência simbólica quando é absorvida a ideia de que as estruturas de poder compõem o pano de fundo do fenômeno. Segundo Bourdieu, “o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular do mundo social)”<sup>57</sup>. Os símbolos têm poder instrumental, gerando integração social. Através dos símbolos é construído o sentido social que reproduz categoricamente a ordem social.

Na tentativa de esclarecer o posicionamento de Pierre Bourdieu sobre a violência simbólica, Jubé, Calvacante e Castro estruturaram o conceito Bourdieuano da seguinte maneira:

A violência simbólica se dá na criação contínua de crenças no processo de socialização, que leva o indivíduo a se posicionar no espaço social, seguindo os padrões e costumes do discurso. Devido a esse conhecimento do discurso dominante, a violência simbólica é manifestação desse conhecimento através do reconhecimento da legitimidade desse discurso dominante. Assim, violência simbólica, para ele é o meio de exercício do poder simbólico<sup>58</sup>.

Há uma força pujante nos sistemas simbólicos, quem souber usá-los como instrumentos políticos de imposição poderá estabelecer seu império e a sua tirania. O poder extraído, contido nos símbolos, torna-se uma ferramenta indispensável para processo de dominação ideológica, religiosa, cultural e política. Bourdieu analisa:

---

<sup>55</sup> Cf. CAETANO, Cassiano. O fenômeno da violência e sua relação com meios de comunicação, comunicação humana e estado. *Levs*, UNESP, Marília, n. 10, dez, 2012.

<sup>56</sup> GALTUNG, 2016, p. 154.

<sup>57</sup> BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 6. ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989. p. 9.

<sup>58</sup> JUBÉ, Ramos; CALVACANTE, Cláudia Valente; CASTRO, Cláudia Maria Jesus. Violência simbólica para Pierre Bourdieu: a relação com escola contemporânea. In: *I Colóquio Estadual de Pesquisa Multidisciplinar*, 2016, Mineiros-GO. Mineiros: Unifimes, 2016, v. 1, p. 30-40, p. 3.

enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e conhecimento que os sistemas simbólicos cumprem sua função política de instrumentos de imposição de ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a domesticação dos dominados<sup>59</sup>.

Politicamente, os sistemas simbólicos legitimam uma violência acordada, entre dominador e dominado. De uma forma ou de outra, todas as classes estão dentro de uma arena travando uma guerra simbólica, impondo suas ideologias, suas religiões, suas linguagens, seu universo cultural, uma guerra silenciosa, todos lutando para saber quem detém o monopólio da legítima violência simbólica<sup>60</sup>. Quem conquistar o lugar de detentor do poder hierárquico para comandar a imposição dos princípios hierarquizados, estabelece sua dominação e define o mundo social.

O poder simbólico constrói mundos, realidades, consegue obter magicamente o que, comumente, só seria conquistado pela força bruta. Segundo Bourdieu:

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela anunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física, econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário<sup>61</sup>.

O efeito causado pelo poder simbólico é percebido no pensamento de Bourdieu, para o qual “o efeito propriamente ideológico consiste precisamente na imposição de sistemas de classificação políticos sob a aparência legítima de taxonomias filosóficas, religiosas, jurídicas etc”.<sup>62</sup> O poder simbólico, nada mais é que outra forma de poder, que legitima uma violência simbólica que pode eufemisticamente causar efeitos colossais na história da humanidade. O debate sobre o universo simbólico estimulou o ser humano a ser concebido como “animal simbólico”, produtor de violência simbólica. Segundo Carvalho, “foi Ernst Cassirer, na filosofia das formas simbólicas, quem propôs um novo epíteto para o ser humano, o de animal simbólico, em lugar do de animal racional”.<sup>63</sup> O paradigma meramente metafísico-científico foi superado na discussão sobre o da violência simbólica.

<sup>59</sup> BOURDIEU, 1989, p. 11.

<sup>60</sup> BOURDIEU, 1989, p. 12.

<sup>61</sup> BOURDIEU, 1989, p. 14.

<sup>62</sup> BOURDIEU, 1989, p. 14.

<sup>63</sup> CARVALHOS, de Marcos. Martha Medeiros: o jogo com o simbólico na poesia feminina contemporânea. *Trem de Letras*, UNIFAL, Alfenas, n. 1, v. 1, 2012.

Partindo do pressuposto que a violência simbólica é aquela que acontece a partir da linguagem e também das imposições discursivas, e que a hipótese sobre o contradiscurso violento joanino será lido a partir do referencial teórico da análise do discurso, logo, teremos que dar atenção à violência produzida pela linguagem e pelo discurso.

É ingenuidade achar que há neutralidade nos discursos. Discursos não são neutros, aliás, pensar que eles são portadores de sentidos é um passo introdutório para se construir a ideia de que a linguagem pode ser um elemento reprodutor de violência. Afirmar que não há neutralidade na linguagem concorda plenamente com o entendimento dos teóricos da análise do discurso. Segundo Helena Brandão:

A linguagem enquanto discurso não constitui um universo de signos que serve apenas como instrumento de comunicação ou suporte de pensamento; a linguagem enquanto discurso é interação, e um modo de produção social; ela não é neutra, inocente e nem natural, por isso o lugar privilegiado da ideologia<sup>64</sup>.

Os teóricos que fazem parte da escola da análise do discurso desenvolvem a ideia de que a linguagem não pode ser concebida como uma realidade esvaziada de sentido. Conforme Orlandi, “o trabalho simbólico está na base da produção da existência humana”.<sup>65</sup> É por meio das palavras que o mundo é representado, portanto, a linguagem é “o lugar mais claro e completo da materialização do fenômeno ideológico”.<sup>66</sup> Essas afirmações só fortalecem a ideia de que não há neutralidade nos discursos e nas ideias. Bakhtin afirma:

As menores, mais ínfimas e mais efêmeras mudanças sociais repercutem imediatamente na língua; os sujeitos interagentes inscrevem nas palavras, nos acentos apreciativos, nas entonações, nas escalas dos índices de valores, nos comportamentos ético-sociais, as mudanças sociais. As palavras, nesse sentido, funcionam como agente e memória social, pois uma mesma palavra figura em contextos diversamente orientados. E, já que, por sua ubiquidade, se banham em todos os ambientes sociais, as palavras são tecidas por uma multidão de fios ideológicos, contraditórios entre si, pois frequentaram e se constituíram em todos os campos das relações e dos conflitos sociais<sup>67</sup>.

Portanto, Bakhtin rechaça qualquer possibilidade de a palavra (discurso) ser neutra, uma vez que é um produto ideológico, um signo ideológico, marcado por valores de sua época. Para Bakhtin, a palavra por ser uma feitura ideológica pressiona uma mudança nas estruturas sociais estabelecidas. Vários grupos sociais utilizaram a linguagem para diferentes fins,

<sup>64</sup> BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Unicamp, 2004, p. 11.

<sup>65</sup> ORLANDI, Eni Pucinelli. *Análise do discurso*. Princípios e procedimentos. 8. ed. Campinas: Pontes, 2009, p. 15.

<sup>66</sup> BRAIT, Beth (Org.). Bakhtin: conceitos chaves. São Paulo: Contexto, 2005, p. 170. Resenha de: NARDI, Fabiele Stockmans, *Organon*, UFRGS, Porto Alegre, n. 47, jul/dez, 2009, p. 225-230.

<sup>67</sup> Cf. BRAIT, 2005, p. 172.

dependendo exclusivamente dos diferentes materiais ideológicos que serão utilizados para cada situação<sup>68</sup>. Nesse contexto, Bourdieu constata que,

jamais se deveria esquecer que a língua, em razão da infinita capacidade geradora, mas também, originária, no sentido kantiano, que lhe é conferido por seu poder de produzir para a existência produzindo a representação coletiva reconhecida, e assim realizada, da existência, é com certeza o suporte por excelência do sonho de poder absoluto<sup>69</sup>.

A língua em sua forma discursiva, dispõe de poder; ela pode ser manipulada. Conforme Orlandi, “a ideologia não é ocultação, mas função da relação necessária entre linguagem e mundo”.<sup>70</sup> Portanto, todo dizer é marcado pela ideologia, e a língua é o local onde ideologia se materializa. Ou seja, a linguagem pode servir para atender interesses políticos, religiosos, econômicos, enfim, um instrumento que potencializa e pode legitimar violências direta e estrutural. Mais do que material linguístico, a linguagem é material ideológico. Os analistas críticos do discurso debatendo sobre o assunto afirmam que,

na sua função representativa, a forma linguística é sempre deformada pelos efeitos do poder [...] e tem sempre um efeito mediador que leva a processos de enviesamento articulados em modos específicos [...] e na sua função de construção, a linguagem projeta, permanentemente, relações e estruturas sociais, de acordo com os desejos dos participantes, em regra os do(s) participante(s) mais poderosos<sup>71</sup>.

Fairclough, um dos representantes da escola crítica do discurso, asseverou que, “prestou-se pouca atenção à luta e à transformação nas relações de poder e ao papel da linguagem”<sup>72</sup>. Comumente a linguagem é atravessada e perpassada por relações de poder e ideologia. O desafio é perceber como a linguagem pode ser utilizada como instrumento para manter ou questionar tais relações. Os analistas críticos do discurso concebem a ideia de que o universo da linguagem tem se tornado a melhor estratégia discursiva para se impor poderosas estruturas ideológicas. Conclui-se:

apesar de hoje existirem diversas formas de violência explícita, o poder tem tendido a não ser imposto por coerção, ou seja, pela força, mas, ao contrário, funciona, em

<sup>68</sup> BRAIT, Beth (Org.). *Bakhtin*. Dialogismo e construção de sentido. Campinas, São Paulo: Unicamp, 1997. p. 99.

<sup>69</sup> BOURDIEU, 1989, p. 28.

<sup>70</sup> Cf. SANTOS, Raldianny Pereira. Sujeito, discurso e ideologia: a constituição de identidades na cultura midiática. *Cultura Midiática*, João Pessoa, v. 2, n. 1, jan/jun, 2009.

<sup>71</sup> PEDRO, Emília Ribeiro. (Org.). *Análise crítica do discurso: uma perspectiva sociopolítica e funcional*. Lisboa: Caminho, 1997. p. 33.

<sup>72</sup> FAIRCLOUGH, Norman. Discurso, mudança e hegemonia. In: PEDRO, Emília Ribeiro (Org.). *Análise Crítica do Discurso*. Lisboa: Caminho, 1998. p. 20.

nossa sociedade, como um exercício tácito de hegemonia produzido discursivamente e que conduz as pessoas a cooperar consensualmente com determinadas ideologias<sup>73</sup>.

A linguagem é um espaço de luta constante pelo poder, um mecanismo extremamente eficaz para legitimar a dominação sobre os outros. O exemplo concreto disso é a denúncia feita por Michel Foucault, revelando que o próprio discurso é uma ferramenta absolutamente dominada pelas relações de poder. Segundo ele:

Em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade<sup>74</sup>.

Portanto, as relações de poder impedem a livre manifestação do discurso, no entanto, o próprio discurso pode ser uma manifestação do poder. O discurso censurador, por exemplo, é uma manifestação do poder. Por isso o teórico da análise do discurso Maingueneau, propõe que se deve avaliar a instituição onde o discurso é produzido, atentar-se para os conflitos históricos nele cristalizados e observar o espaço próprio do discurso no interior de interdiscurso<sup>75</sup>.

Essa violência simbólica efetuada pela linguagem só aponta para o fato de que qualquer tipo de projeto de poder hegemônico desenvolverá práticas e estratégias discursivas para reprodução de dominação, estabelecida por grupos sociais elitizados. A análise crítica do discurso “adota a assertiva de que o discurso tem poder constitutivo, porque, através de seu uso, os indivíduos constroem, mantêm ou transformam realidades sociais, isto é, criam, reforçam ou modificam formas de conhecimento e crença, relações e identidades sociais”<sup>76</sup>.

Pierre Bourdieu destaca que, quando se pensa na linguagem, vale considerar que a representação produzida por ela tem poder simbólico para construir realidades e mundos sociais.<sup>77</sup> Quando valorizamos a hipótese de Durkheim, da gênese social dos esquemas de pensamento, depreendemos que há uma relação estreita entre as estruturas de poder e as

<sup>73</sup> Cf. MELO, Iran Ferreira. Análise crítica do discurso: Modelo de análise linguística e intervenção social. *Estudos Linguísticos*, USP, São Paulo, p. 1335-1346, set/dez, 2011.

<sup>74</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 8-9.

<sup>75</sup> MAINGUENEAU, 1987 *apud*, BRANDÃO, 1997. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Unicamp, 1997. p. 17.

<sup>76</sup> MELO, 2011, p. 1340.

<sup>77</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. Tradução de Sergio Miceli. São Paulo: USP, 2008. p. 81.

estruturas mentais, que se configuram a partir da estatura dos sistemas simbólicos, língua, religião, arte, etc.<sup>78</sup>

Superando a tese implícita da semiologia que trata todos os sistemas simbólicos como meros instrumentos de comunicação, e superando também os que encaram os sistemas simbólicos como uma mera dimensão da sociologia do poder, Bourdieu é incisivo ao afirmar, que não devemos duvidar, “que os sistemas simbólicos, religião, arte, e língua, sejam veículos de poder e de política”<sup>79</sup>.

Quando a linguagem é tratada como capital simbólico, um poder reconhecido, abre-se um leque de possibilidades para se perceber como a linguagem pode manter ou questionar a visão de mundo imposta. “Esta pretensão para agir sobre o mundo social através de palavras, isto é, magicamente, é mais ou menos insana ou razoável dependendo do grau em que está fundada na objetividade do mundo social”<sup>80</sup>. Segundo Bourdieu:

a imposição simbólica, esta espécie de eficácia mágica que a ordem ou a palavra de ordem, mas também o discurso ritual ou a simples injunção, até mesmo a ameaça ou o insulto, pretendem exercer, só pode funcionar enquanto tal quando estiverem reunidas condições sociais inteiramente externas à lógica propriamente linguística do discurso<sup>81</sup>.

Bourdieu propõe que a linguagem não tem apenas a função de comunicar, transmitindo de forma neutra mensagens de um emissor para um receptor, mas também comunica a posição onde o falante se encontra, e tudo isso acontece dentro de uma arena encharcada de disputas ideológicas. Portanto, o poder simbólico da linguagem se exerce através da legitimação. Posto isto, depreende-se que os que sofrem violência simbólica, a sofrem conscientemente, porque são agentes legitimadores da própria violência simbólica.

Apesar de uma compreensão um pouco divergente, não seria interessante argumentar sobre a violência produzida pela linguagem sem observar as reflexões de Slavoj Žižek. A violência que tem explodido no mundo a partir de uma série de símbolos, imagens, atitudes, consiste em um fato fundamental da linguagem, “da construção e imposição de certo campo simbólico”<sup>82</sup>. Sobre a violência e linguagem, Žižek ainda acrescenta, “na medida que a linguagem esteja infectada pela violência, sua emergência acontece sob a influência de

<sup>78</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 33.

<sup>79</sup> BOURDIEU, 2008, p. 30.

<sup>80</sup> BOURDIEU, 2008, p. 62.

<sup>81</sup> BOURDIEU, 2008, p. 60.

<sup>82</sup> ŽIZEK, 2014, p. 59.

circunstâncias “patológicas” contingentes, que distorcem a lógica imanente da comunicação simbólica<sup>83</sup>.

Não se deve pensar que a linguagem não produz violência. É ilusão conceber a ideia que a linguagem se torna o instrumento simbólico da não violência, como se o “falar” fosse tão somente a renúncia à violência. Partindo do pressuposto que o mundo simbólico tem também a função de legitimar a violência simbólica, Zizek resgata o pensamento de Hegel: “há algo de violento no próprio ato de simbolização de uma coisa, equivalendo sua mortificação”<sup>84</sup>. Segundo o pensamento de Zizek:

a comunicação humana em sua dimensão mais fundamental e constitutiva não traz consigo um espaço de intersubjetividade igualitária. Não é uma comunicação “equilibrada”. Não põe os participantes em posições simétricas mutuamente responsáveis. Nas quais todos têm de seguir as mesmas regras e justificar suas pretensões por meio de razões. Pelo contrário, aquilo que Lacan indica com seu conceito de discurso do Mestre na primeira forma (constitutiva, inaugural) do discurso é cada espaço de discurso concreto “realmente existente” se funda em última instância numa imposição violenta de um Significante –Mestre que é *scripto* sensu “irracional”<sup>85</sup>.

No campo da linguagem, a violência pode tornar-se tônica prevaiente porque há sempre uma assimetria no campo da intersubjetividade. Zizek está defendendo que a linguagem por natureza, impele o indivíduo insatisfeito a elevar seu desejo ao campo do absoluto, e em não havendo limites para o seu desejo, o resultado imediato será produção de violência em larga escala. A partir desta leitura, deparara-se com a possibilidade de se conceber a linguagem como um instrumento que pode desencadear violências sem precedentes.

Tendo percebido que a linguagem é o local de habitação da realidade, agora será feita uma análise sobre o discurso ideológico da *Pax Romana*, tentando perceber a relação entre discurso, ideologia e violência. Partimos do pressuposto de que a *Pax Romana* é um discurso ideológico, com uma linguagem politicamente enviesada, portanto, será usado o referencial teórico da análise do discurso para avaliá-lo e depois situá-lo dentro do contradiscurso apocalíptico joanino.

Levando em consideração que o principal objetivo dessa pesquisa será a análise da violência produzida pelo discurso e pela linguagem, ou seja, a violência simbólica, e sendo a literatura do Apocalipse de João um texto do mundo antigo, logo, compreender a maneira

<sup>83</sup> ZIZEK, 2014, p. 59.

<sup>84</sup> HEGEL, 1820 apud ZIZEK, 2014, p. 59.

<sup>85</sup> ZIZEK, 2014, p. 60.

como o mundo antigo concebia a violência é extremamente pertinente e necessário para a maturação da pesquisa.

### 1.3 O conceito de violência no mundo antigo

O que se deve notar a partir de agora, é que a norma varia de acordo com o espaço e o tempo. O fenômeno da violência significa coisas diferentes para culturas diferentes. De igual modo, um ato violento deverá ser considerado como tal sobretudo se os indivíduos que lhe forem contemporâneos o considerarem assim. Partindo do pressuposto de que a violência é concebida com um fenômeno extremamente complexo, logo, deve ser considerada a possibilidade de se proceder a análises diretamente influenciadas pelo anacronismo.

Posto isto, analisar o conceito de violência a partir do mundo antigo é minimamente propor um espaço dialogal para se compreender a violência a partir da sua concepção mais remota, isso será de grande valia para a pesquisa, dado o fato que o objeto de estudo é o texto antigo do Apocalipse de João. Para tanto, seria impossível mergulhar no conceito de violência do mundo antigo, sem primeiramente analisar o seu vasto universo mitológico, elemento fundante para o processo de construção da visão que o mundo antigo tinha acerca do fenômeno da violência.

Não é difícil perceber, no universo dos textos produzidos pela antiguidade, momentos, ocasiões, fatos que revelam a presença incisiva do fenômeno da violência. Mas, como seria possível acessar o mundo antigo e situá-lo em seu contexto de violência? Segundo o pesquisador Pedro Funari, “a Antiguidade está presente em nosso cotidiano, sejam em filmes, livros, na religião (Bíblia e celebrações), ou no âmbito acadêmico, através do estudo das disciplinas de História Antiga, e arqueologia clássica”<sup>86</sup>.

Auspiciados pelo pensamento supra do professor Funari, justifica-se o porquê, do uso de uma narrativa bíblica na introdução deste capítulo, uma vez que a Bíblia é um dos elementos importantes da cultura material dentro do universo arqueológico, dando uma significativa contribuição para o estudo das civilizações da chamada Antiguidade pré-clássica.

No Livro de Josué, que segundo o pesquisador Martin Noth, teve sua formulação definitiva no período do Exílio (séc. VI a.C.)<sup>87</sup>, tem-se um exemplo clássico do fenômeno da

<sup>86</sup> FUNARI, Pedro Paulo *A Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2001. p. 9.

<sup>87</sup> Martin Noth afirma que o Livro de Josué é formulado no período do exílio babilônico (na Palestina), porque trata-se de um processo de re-tribalização do povo, e de uma distribuição de terra promovida pelos povos que nela habitam como descreve especialmente o livro de Josué. Assim, a pesquisa de Martin Noth coloca o trabalho

violência, quando se lê a seguinte descrição, relativa ao castigo de um ladrão apanhado entre a comunidade de Israelitas:

Josué enviou alguns homens que correram à tenda de Acã; lá estavam escondidas as coisas, com a prata por baixo. Retiraram-nas da tenda e as levaram a Josué e a todos os israelitas, e as puseram perante o Senhor. Então Josué, junto com todo o Israel, levou Acã, bisneto de Zerá, e a prata, a capa, a barra de ouro, seus filhos e filhas, seus bois, seus jumentos, suas ovelhas, sua tenda e tudo o que lhe pertencia, ao vale de Acor. Disse Josué: “Por que você nos causou esta desgraça? Hoje o Senhor lhe causará desgraça”. E todo o Israel o apedrejou, e depois apedrejou também os seus, e queimou tudo e todos eles no fogo. Sobre Acã ergueram um grande monte de pedras, que existe até hoje. Então o Senhor se afastou do fogo da sua ira. Por isso foi dado àquele lugar o nome de vale de Acor, nome que permanece até hoje<sup>88</sup>.

Segundo Pimentel e Rodrigues, o que se tem aqui é uma antiga prática punitiva, auspiciada por um caráter preventivo, cujo propósito maior é o controle social. Ou seja, mesmo que se tenha que punir o corpo do criminoso e concomitantemente exterminar sumariamente seus familiares, o que valia era sancionar uma violência aberta e cirúrgica que promovesse controle comunitário.<sup>89</sup>

Quando se migra do texto bíblico para as narrativas gregas, tem-se como exemplo, a morte de Ciro I, o líder Persa, contada nas Histórias de Heródoto. Depois de ter um pedido de casamento rejeitado pela viúva dos Masságetas, Ciro, movido por uma ambição enfurecida, decidiu veementemente guerrear contra os Masságetas. Para tanto, aprisiona o príncipe Espargápises dos Masságetas, fato que o levou ao suicídio. Tómiris, mãe do príncipe, revoltada por causa da morte do filho, alimenta por Ciro um ódio tão profundo, que ao ver o corpo morto de Ciro no campo de batalha, tripudia de forma cinematográfica o cadáver de Ciro. Assim narra Heródoto:

Assim morreu Espargápises. Tómiris, como Ciro lhe não deu ouvidos, reuniu todas as forças de que dispunha e defrontou os Persas. Esta batalha considero a mais violenta de quantas se travaram entre bárbaros. Segundo o que ouvi dizer, tudo se passou assim. Primeiro, os dois campos postaram-se à distância e mandaram flechas um contra o outro; depois, quando esgotaram as armas de arremesso, caíram sobre o adversário, numa luta corpo a corpo, com lanças e punhais. Durante longo tempo prosseguiram o combate, sem que nenhum dos contendores pretendesse fugir. A vitória coube, enfim, aos Masságetas. Boa parte do exército persa foi ali mesmo destruída, o próprio Ciro lá morreu também, depois de governar, ao todo, vinte e

---

do livro de Josué nas mãos dos palestinos que ficaram na terra, local onde ocorrerá sua distribuição, sobretudo pela dominação babilônica. *O livro de Josué: Uma introdução à sua história e à sua literatura*. Disponível em: <[www.revistaspuccsp.br/culturateo](http://www.revistaspuccsp.br/culturateo)>. Acesso em: 28 mar. 2019.

<sup>88</sup> JOSUÉ, 7:22-26. In: A BÍBLIA Sagrada. Traduzida pela comissão de tradução da Sociedade Bíblica Internacional. 2. ed. Nova Versão Internacional. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 1993, p. 270.

<sup>89</sup> PIMENTEL, Maria Cristina; RODRIGUES, Nuno Simões (Coord.). Introduzindo reflexões sobre a problemática da violência na Antiguidade e no Medievo. In: PIMENTEL Maria Cristina; RODRIGUES, Nuno Simões. *Violência no mundo antigo e medieval*. Eclassica, Lisboa, 2017, p. 8.

nove anos. Tómiris encheu um odre de sangue humano e mandou procurar, entre os Persas mortos, o cadáver de Ciro; quando o descobriu, mergulhou no odre a cabeça e, enquanto assim ultrajava o morto, dizia: ‘Apesar de eu estar viva e ter saído vitoriosa do combate, tu liquidaste-me no momento em que capturaste o meu filho numa cilada; mas a ti, sou eu que, para cumprir a ameaça que te fiz, te vou saciar de sangue’<sup>90</sup>.

Na construção discursiva de Heródoto, a vingança é o grande vetor da história, a profanação em cima do corpo de Ciro revela o tom de extrema violência. Em nome do ódio e da imediata realização de um desejo de possuir, os antigos usavam a violência como meio para alcançar seus fins desejados. A retórica revela uma violência absolutamente escancarada. O universo mitológico grego é enlameado em sangue de corpos mutilados. “Para os deuses, a violência é um método evidente, natural para alcançar seus objetivos e para impor sua vontade própria”<sup>91</sup>. O poeta Ovídio, narrou a tentativa dos gigantes de vencerem os deuses e galgarem uma posição mais alta no Olimpo,

Para que o alto éter não estivesse mais seguro que as terras, os Gigantes aspiraram ao reino dos céus, construindo uma pilha de montanhas até aos altos astros. Então, o pai onipotente lançou o seu raio e estilhaçou o Olimpo, e derrubou o Pélion de cima do Ossa sob ele. E jazendo os monstruosos corpos sob a própria construção soterrados, a Terra, encharcada de tanto sangue dos filhos, ensopou-se e deu vida ao sangue ainda quente. E, para que restasse alguma lembrança da sua estirpe, fê-los tomar o aspecto de humanos. Mas esta raça também ficou a desprezar os deuses, tão sôfrega de atroz matança e violenta era: bem se percebia que ela nascera do sangue<sup>92</sup>.

Mesmo tendo como pano de fundo a dimensão mítico-poético, a violência é discursivamente apresentada por meio do massacre e do derramamento de sangue. Os três exemplos utilizados como instrumentos discursivos servem como instrumentos introdutórios no debate em torno da problemática da violência, tendo como pano de fundo o mundo antigo. Do ponto de vista do pensamento de René Girard, o universo mitológico, composto por seus deuses, seus mortos e suas criaturas míticas, encarnam a lógica da violência<sup>93</sup>. Desde as tragédias edípicas de Sófocles, até outros mitos, como o mito de bacantes, que mostra o Dionísio praticando vingança, só revelam que essas narrativas mitológicas são unânimes quanto à violência, portanto tem um caráter fundador<sup>94</sup>. Nesse contexto, “identificar o jogo completo da violência nas sociedades primitivas é atingir a gênese e a estrutura de todos seres

<sup>90</sup> HERÓDOTO. Tradução de Maria de Fátima Silva, 2017, p. 9. In: PIMENTEL; RODRIGUES. Violência no mundo antigo e medieval. *Eclassica*, Lisboa, 2017, p. 9.

<sup>91</sup> HAN, Byung-chul. *Topologia da violência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 16.

<sup>92</sup> OVÍDIO. *As Metamorfoses*. Tradução Paulo Farmhouse Alberto. In: PIMENTEL, Maria Cristina; RODRIGUES Nuno Simões. Violência no mundo antigo e medieval. *Eclassica*, Lisboa, 2017, p. 9.

<sup>93</sup> GIRARD, René; *A violência e o sagrado*. Tradução Martha Conceição Gambini. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990. p. 312.

<sup>94</sup> GIRARD, 1990, p. 312.

míticos e sobrenaturais”<sup>95</sup>. Não é em vão que o Olimpo é habitado por muitas criaturas monstruosas que executam todo tipo de violência<sup>96</sup>.

Para exemplificar a jornada mítica da violência, tem-se a Teogonia de Hesíodo, na qual o poeta tenta transmitir a ideia de que o poder não passa para uma geração seguinte sem a manifestação de violência ou sem ser através de um ato violento. “Zeus vai lutar para consolidar seu poder, e sua luta levará 10 anos. Primeiro, contra a geração de Japeto e logo depois contra os Titãs”<sup>97</sup>. Na sua teogonia, Hesíodo constrói uma visão de mundo, que revela discursivamente o desejo do ser humano pela violência, a saber:

E um saqueará a cidade' do outro, e nem haverá graça para aquele que manteve os juramentos e nem para o justo e bondoso, mas os homens apreciarão mais o homem perverso e a sua violência. E nem haverá justiça ou respeito. O malvado prejudicará o homem bom falando dele com palavras injustas e jurará contra ele um testemunho. E a inveja perversa, maldizente e odiosa infiltrar-se-á entre todos os infelizes “mortais”<sup>98</sup>.

Na sua essência, “todos os mitos de dilúvio, das versões sumero-bíblicas à ovidiana, assentam nessa ideia: “a renovação do mundo e da humanidade não se faz sem a destruição quase total da ordem anterior”<sup>99</sup>. Quando observa-se atentamente o conteúdo de algumas tradições do mundo antigo, depreende-se, mesmo ainda de forma embrionária, que a violência se tornou imprescindível para a construção do novo mundo, da nova ordem. Esse tipo de raciocínio pode corroborar para aquilo que será proposto durante a pesquisa, que consiste numa suposta e possível lógica discursiva utilizada na literatura apocalíptica joanina, quando tenta fazer o contradiscurso apocalíptico ao discurso ideológico da *Pax Romana*, provocando discursivamente uma desordem, um caos, frente a uma suposta “ordem”. Vale dizer, que essa ideia ainda será aprofundada ao longo da pesquisa.

Além disso, as culturas antigas, “sabiam que a ordem cósmica (rita) só era possível porque o caos era posto em xeque pelos grandes deuses (devas)”<sup>100</sup>. A própria harmonia entre os seres humanos dependeria exclusivamente do sacrifício de seus próprios interesses. Tendo em vista o que já foi dito, Armstrong salienta:

<sup>95</sup> GIRARD, 1990, p. 314.

<sup>96</sup> Cf. GIRARD, 1990, p. 317.

<sup>97</sup> Cf. HEALE, Gilda Maria. Hesíodo e a Evolução Religiosa na Grécia antiga. *Revista de História*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 19-42, 1950.

<sup>98</sup> HESÍODO, apud HEALE, 1950, p. 30.

<sup>99</sup> PIMENTEL; RODRIGUES, 2017, p. 9.

<sup>100</sup> ARMSTRONG, Karen. *Religião e história da violência*. Tradução Rogerio Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 41.

A violência e a coerção, portanto, estão no cerne da existência social, e na maior parte das culturas antigas essa verdade era expressa por rituais sangrentos de sacrifício animal. Como caçadores pré-históricos, os arianos acreditavam no fato trágico de que a vida depende da destruição de outros seres. Eles manifestavam essa convicção na história mítica de um rei que de maneira altruísta permite que seu irmão, um sacerdote, o mate e assim cria o mundo ordenado<sup>101</sup>.

Por outro lado, esse entendimento é a máxima defendida pela palingênese estóica, segundo a qual, a dimensão cósmica seria recriada, porém, voltaria a ser destruída. Posto isto, ideologicamente, o elemento da violência, não raramente, aparece como aspecto fundador de uma nova ordem. Entretanto, “pode desde logo ser evocada como aviso construído à base de uma retórica, cujo objetivo é precisamente o de manter essa ordem ou de justificar a sua manutenção”<sup>102</sup>. Ou seja, a guerra tem um papel central em muitas sociedades mais primitivas:

Assim, as narrativas escatológicas tradicionais criam um enredo que, mostrando o desgaste do Mundo, no transcorrer de um período – e neste caso, o tempo que passa é como um caminho que se distancia cada vez mais da origem –, representa a necessidade de renovação, a qual, porém, só pode ser feita por uma recriação. Ou seja, prega-se uma nova cosmogonia. Mas, para isso, o Mundo deve voltar ao “lugar” de onde veio. Como foi uma ação de “fora” que o criou, é para lá, para “fora” de si mesmo, que o *Mundo* deve retornar<sup>103</sup>.

Segundo Fonseca, “é nessa ideia de ‘sair de si’ que se sustenta a noção de ‘destruição’ da qual falam as narrativas do fim do Mundo”<sup>104</sup>. Partindo dessa perspectiva, o caos é imprescindível, porque ele é condição necessária para que o gesto que criou o mundo aconteça novamente. Um exemplo concreto para explicar o que está sendo proposto, e que também pode ser usado como exemplo, é a curiosa liturgia mesopotâmica, que tem no seu centro o hino *Enuma Elish*. Marduk é sua a maior divindade, o único que pode proteger a Mesopotâmia de Tiamat, a deusa do ‘vazio’ e do caos primordial. A narrativa do hino repete veementemente o seguinte refrão: “Ela criou o Verme, o Dragão, o Monstro fêmea, o Grande Leão, o Cachorro Louco, o Escorpião Louco e a tempestade Vociferante, o Homem Peixe, o Centauro”<sup>105</sup>. Entretanto, Marduk, violentamente extermina todos eles, colocando-os na prisão e criando um universo ordenado<sup>106</sup>. Portanto, o hino a Marduk sacramentava a violência

<sup>101</sup> ARMSTRONG, 2016, p. 41.

<sup>102</sup> PIMENTEL; RODRIGUES, 2017, p. 15.

<sup>103</sup> FONSECA, Mauro Geraldo Rocha. *Agonia de um mito pós-moderno: narrativas míticas arcaicas e o relato jornalístico do 11 de setembro*. 2006. 140 p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006, p. 22-23.

<sup>104</sup> FONSECA, 2006, p. 23.

<sup>105</sup> Cf. ARMSTRONG, 2016, p. 50.

<sup>106</sup> Cf. ARMSTRONG, 2016, p. 50.

estrutural da sociedade Babilônica, estimulando a sociedade a estar pronta para a guerra, visando a implantação da ordem<sup>107</sup>.

Para continuar exemplificando de forma prática, a respeito da compreensão da violência no mundo antigo, destaca-se o poema épico e narrativo Atrahasis (1700. a. C.)<sup>108</sup>, que se passa no período mítico em que as deidades ainda viviam na Mesopotâmia. A Atrahasis provavelmente foi pensada para a recitação pública<sup>109</sup>. “O texto, fabricado a princípio para a servir à violência sistêmica da Suméria, registrou uma inquietação social, haja vista que o poema era uma expressão mítica de uma dura realidade social”<sup>110</sup>. Há um fragmento do texto que sinaliza o sofrimento provocado nos seres humanos pelos deuses, “os rostos cobertos de crostas, como malte, os rostos parecendo pálidos, eles saíram em público curvados, os ombros bem-feitos caídos, a antiga postura ereta caída”<sup>111</sup>. Enfim, o mundo antigo encara a violência com uma certa naturalidade.

Há que se destacar a Epopeia de Gilgamesh<sup>112</sup>, localizada em meados do terceiro milênio, quando a Suméria estava se militarizando, oferecendo a violência marcial como a marca da civilização. Segundo Armstrong, “o homem civilizado era essencialmente um homem da guerra, cheio de testosterona”<sup>113</sup>. A Epopeia de Gilgamesh só reforça a ideia de que para o mundo antigo, pensar em guerra, ser um guerreiro, inserir-se em contexto de militância, seriam práticas absolutamente naturais para os nativos do respectivo contexto.

Deve-se destacar, que a violência é entendida e concebida de forma diferente dependendo do universo cultural de cada lugar. É preciso ter cuidado com o anacronismo, porque, o que para a Idade Moderna é julgado como violento, dependendo, porém, do lugar de onde o sujeito fala, ou de onde a violência é narrada, o fenômeno da violência pode ser categorizado e pensado a partir de um olhar diferente. Orlandi faz um destaque importante e salienta que, “então, para chegar à compreensão não basta interpretar, é preciso ir ao contexto de situação (imediato e histórico). Ao fazê-lo, pode apreciar-se o lugar em que o leitor se constitui como tal e cumpre sua função social”<sup>114</sup>.

Por exemplo, quando se analisa o caso do herói Aquiles, nota-se uma legitimidade da violência. O herói épico não deve ser culpabilizado pela matança, porque a violência faz parte

<sup>107</sup> Cf. ARMSTRONG, 2016, p. 50.

<sup>108</sup> Cf. ARMSTRONG, 2016, p. 35.

<sup>109</sup> Cf. ARMSTRONG, 2016, p. 35.

<sup>110</sup> Cf. ARMSTRONG, 2016, p. 36.

<sup>111</sup> Cf. ARMSTRONG, 2016, p. 36.

<sup>112</sup> Cf. ARMSTRONG, 2016, p. 37.

<sup>113</sup> ARMSTRONG, 2016, p. 37.

<sup>114</sup> ORLANDI, Eni. Pucinelli. O inteligível, o interpretável, e o compreensível. In: ZILBERMAN; Lajolo; SILVA, Ezequiel Theodoro (Org.). *Leitura perspectivas interdisciplinares*. 5. ed. São Paulo: Ática, 1988, p. 74.

de um processo natural. Tem razão quando o próprio Hegel diz que “a vingança pessoal, e também uma certa crueldade, fazem parte desta energia das épocas heroicas. Ainda sob este aspecto, Aquiles, como caráter épico, está acima das censuras que lhe poderiam infligir em nome da moral”<sup>115</sup>. Levando em consideração, que o herói épico para Hegel, reúne propriedades humanas e nacionais, portanto, para ele,

os acontecimentos e a ação são, em geral, regidos pela necessidade. [...] o destino do herói épico [...] cria-se fora dele, e este poder das circunstâncias que imprimem à ação a sua forma individual, que determinam o resultado da sua atividade, e decidem assim a sua sorte, não é senão o poder do fato. O que acontece devia acontecer, em virtude de uma necessidade inelutável [...] O destino determina o que deve suceder e sucede; êxitos ou frustrações, vida ou morte<sup>116</sup>.

Por mais que a percepção hegeliana esteja afirmando que a violência praticada pelo herói épico está atrelada à questão da síntese do conjunto, entretanto, violência contra a vida humana, sempre será violência. Contudo, esta pesquisa se submete ao rigor científico para respeitar os limites impostos pelo possível anacronismo. Vale ressaltar que esta pesquisa não consegue alcançar todos os elementos que poderiam, com mais afinco, problematizar ou investigar a raiz da violência. Porém, partindo do pressuposto de que a violência é polissêmica e plural, há um entendimento coerente que caminha na direção de que, “essa diversificação manifesta-se tanto no ordenamento do pensamento mítico e religioso como na organização sócio política das comunidades humanas. E isso é particularmente visível nas sociedades antigas e medievais”<sup>117</sup>.

Embora a mitologia ariana glorificasse a violência, ela também a reconhecia como problemática, “portanto o deus da guerra, é também chamado ‘pecador’, porque suspeita-se que qualquer soldado é chamado a agir de forma questionável”<sup>118</sup>.

O que se deve deixar claro, segundo Armstrong, é que desde a primeira civilização do mundo, a saber, a Suméria, já se tinha, a partir da lenda do grande Herói Gilgamesh, marcas indeléveis da inescapável violência estrutural da vida civilizada. Segundo fragmentos arqueológicos, entre 2340 e 2284 a. C, a lista de reis sumérios registra 34 guerras entre cidades. Armstrong destaca:

Os primeiros reis da Suméria tinham sido sacerdotes especialistas em astronomia e em rituais; agora cada vez mais eles eram guerreiros como Gilgamesh. Eles

<sup>115</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Estética*. Lisboa: Guimaraes, 1993. p. 585.

<sup>116</sup> HEGEL, 1993, p. 586.

<sup>117</sup> PIMENTEL; RODRIGUES, 2017, p. 13.

<sup>118</sup> Cf. ARMSTRONG, 2016, p. 42.

descobriram que a guerra era uma fonte inestimável de receita, butim, prisioneiros, que podiam ser postos para trabalhar no campo<sup>119</sup>.

A aristocracia Suméria, movida por sua religião beligerante, sempre estava pronta para as guerras contra seus inimigos, portanto, a religião tinha uma profunda relação com essa violência imperial<sup>120</sup>.

Percebe-se também que o conceito de violência no mundo antigo está estritamente atrelado à experiência religiosa. Segundo Han: “a violência é igualmente, quiçá, a primeira experiência religiosa”<sup>121</sup>. A religião arcaica é um caldeirão marcado pela mistura de violência com a interação com o sagrado. O próprio sacrifício de oferenda representa uma das mais antigas formas de interação. Segundo Han:

Os astecas fizeram, inclusive guerras ritualizadas para fazer prisioneiros que, depois, eram oferecidos como “sacrifício de seres humanos”, ao sanguinário deus da guerra. As incursões de guerras eram conduzidas por sacerdotes, de sorte que a própria guerra representava uma espécie de culto divino. Tanto a guerra quanto os assassinatos de massas eram vistos, neste sentido, como ações religiosas. Na cultura arcaica, a violência representava um recurso central na comunicação religiosa; na guerra, entrava-se em comunicação com o deus da violência no meio da violência<sup>122</sup>.

Em nome do deus da violência os astecas empreenderam, ou seja, a própria experiência religiosa produzia uma violência ativa. O filósofo Nietzsche explica tal fenômeno: “o que seria de um deus que conhecesse a ira, a vingança, a inveja, o desprezo, a artimanha, os atos violentos, que não tivesse conhecimento do ardor fascinante da aniquilação”<sup>123</sup>.

Em contrapartida, René Girard, pensando sobre a cultura do sacrifício, vai analisar a violência produzida pelo sagrado a partir de outros ângulos. Girard realiza análises acerca de textos do Antigo Testamento, como a história de Caim e Abel, de José do Egito e de Jó; de alguns mitos gregos, como, por exemplo, o mito de Édipo rei e as bacantes. Segundo o mimetismo defendido por Girard, elemento desencadeador da violência, a violência só é apaziguada por meio do sacrifício das vítimas expiatórias. Segundo Girard, “a imolação de vítimas animais desvia a violência de certos seres que se tenta proteger, canalizando-a para outros, cuja morte pouco ou nada importa”<sup>124</sup>.

<sup>119</sup> ARMSTRONG, 2016, p. 44.

<sup>120</sup> ARMSTRONG, 2016, p. 50.

<sup>121</sup> HAN, 2017, p. 31.

<sup>122</sup> HAN, 2017, p. 33.

<sup>123</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Tradução de Carlos José de Menezes. Lisboa: Guimarães e Cia Editores, 1978. p. 180.

<sup>124</sup> Cf. GIRARD, 1990, p. 249.

Comumente entende-se que o sacrifício nada mais é do que uma violência ativa produzida pela religião, para Girard, a religião é preventiva à violência, mesmo que seja necessária uma vítima expiatória. O pensamento de Girard aponta para a possibilidade de que imolar uma vítima por meio de um ritual, desde as culturas mais antigas era um ato que protegia a comunidade de violência e mantinha a ordem social. A força do sacrifício nas culturas antigas é definida por Girard da seguinte maneira:

A diferença entre violência sacrificial (legítima) e não-sacrificial (ilegítima) está longe de ser absoluta: ela até inclui uma certa arbitrariedade, estando assim sempre ameaçada de desaparecer. Não existe violência verdadeiramente pura; no melhor dos casos, o sacrifício deve ser definido como violência purificadora<sup>125</sup>.

Desde as culturas antigas, segundo Girard, o elemento do sacrifício “tem uma função real, é a comunidade inteira que o sacrifício protege de sua própria violência”<sup>126</sup>. Para compreendermos com mais profundidade o conceito de violência no mundo antigo, vale a pena observar fatos que constituem o âmbito político-social, das civilizações antigas, como a civilização romana. Considerar a ambiência romana, nos permite perceber o quanto a cultura antigas lidavam com a violência de uma forma bem singular.

Segundo a História, Roma concebia a violência como espetáculo<sup>127</sup>. Uma prática social romana, que a despeito de sua estranheza, combinava a violência do derramamento de sangue e as emoções do espetáculo, sem que houvesse qualquer culpabilidade. O crime cometido nas arenas romanas, não causava crise de consciência. A arena romana era uma forma de manter a ordem social e provar a superioridade romana. “As lutas representavam um exercício simbólico de poder, poder sobre o mundo natural, sobre a decisão de lei e sobre a possibilidade de excluir ou não uma pessoa definitivamente da sociedade”<sup>128</sup>. As lutas na arena também representavam o domínio romano sobre as forças da natureza.

O espetáculo da arena produzia uma catarse coletiva, cumprindo o objetivo do imperador, que era utilizar o próprio espetáculo para exercer o controle social. A institucionalização das arenas de Roma é talvez o melhor exemplo desse fenômeno (aliás, alguns dos jogos, designadamente, os gladiatoriais, começaram por ser precisamente formas

<sup>125</sup> Cf. GIRARD, 1990, p. 249.

<sup>126</sup> Cf. GIRARD, 1990, p. 19.

<sup>127</sup> ARAUJO, Alexandre; VIEIRA, Ana Livia. As visões historiográficas sobre o “pão e circo”: a plebes no contexto político-social da Roma Imperial, séculos I-II d. C. *Revista Mundo Antigo*, UEMA, São Luiz, ano IV, v. 4, n. 7, jun, 2015, p. 30.

<sup>128</sup> Cf. GARRAFONI, Renata Senna. *Bandidos e Salteadores na Roma Antiga*. São Paulo: Annablume, 2002. p. 12.

ritualizadas de sacrifício e de culto fúnebre)<sup>129</sup>. Mas não o único. Na Roma antiga, as penas, aplicadas após julgamento, ganhavam um sentido religioso. Despido de sua humanidade, o réu era declarado *homo sacer*. Ou seja, o homem a ser julgado pelos deuses, sua vida passava a ser consagrada aos deuses. A ideia no espetáculo, além de também ganhar sentido religioso e de dominação, era sobretudo, ratificar quem estava no poder.

O estoico Sêneca, apesar de aceitar que o imperador romano teria o poder de ordenar sanções violentas, denuncia a irracionalidade da violência praticada pelo imperador Calígula. Sêneca narra fatos:

Há pouco Calígula em um só dia golpeou com açoite Sexto Papínio, cujo pai fora Cônsul. Betileno, seu próprio questor, filho de seu procurador, e outros, tanto senadores quanto cavaleiros romanos. Torturou-os, não para obter informações, mas para comprazer-se<sup>130</sup>.

Todos os fragmentos apresentados anteriormente, revelam a presença maciça da violência no mundo antigo. De posse das informações que sinalizam plausivelmente boa parte da configuração do fenômeno da violência no mundo antigo, e sendo a *Pax Romana* um discurso ideológico violento elaborado no mundo antigo, logo, a partir do segundo capítulo, será analisado alguns aspectos importantes para que sejam compreendidas as possíveis interdiscursividades e intertextualidades entre o discurso do Apocalipse de João e o discurso da *Pax Romana*. Pensar sobre o que é a *Pax Romana*, analisando os resquícios de violência encontrados dentro desse discurso, e também perceber a influência que a violência do discurso da *Pax Romana* exerceu sobre o contra discurso no Apocalipse de João, será o objetivo principal.

<sup>129</sup> Cf. GUARINELLO, Norberto Luiz, 2007. Violence as a show: bread, blood and circus. *História*, São Paulo, v. 26, n. 1, p 125-132, 2007.

<sup>130</sup> Cf. CUNHA, Hugo de Araújo Gonçalves. *Poder e Violência em Sêneca na época de Calígula*: Disponível em: < www.historia.uff.br.>. Acesso: 7 nov. 2018.

## 2 **PAX ROMANA, UM DISCURSO IDEOLÓGICO VIOLENTO TRAVESTIDO DE PAZ**

A *Pax Romana*, doravante, será o objeto de análise, pois entende-se que por se tratar de um discurso ideológico que configurou grande parte do cenário histórico e discursivo apocalíptico, torna-se um elemento fundante para a pesquisa. Pressupõe que, sem uma análise criteriosa da *Pax Romana*, ficaria bem mais difícil entender as memórias e os discursos, que por terem a finalidade de criarem realidades e mundos, acabam se tornando os meios profícuos para o estabelecimento do processo da interdiscursividade e intertextualidades com as memórias e discursos apocalípticos joaninos.

### 2.1 ***Pax Romana*, desdobramento de um discurso político monárquico travestido de discurso republicano**

O que era a *Pax Romana*? Qual era a sua real intencionalidade? Como esse discurso ideológico se desenvolveu? Se os aspectos históricos importantes forem considerados, possivelmente teremos a oportunidade de compreendermos a dinâmica política que fez nascer a ideia da “falsa paz”. Tácito registra: “saquear, degolar, depredar, a estas coisas dão o falso nome de Império. Criam um deserto e o chamam de paz”<sup>131</sup>. Segundo Guimarães, “*Pax Romana* é encontrada, pela primeira vez, em Sêneca, no seu ‘Tratado sobre a Clemência’, no qual ele destaca que, sem a presença do imperador como o grande organizador e responsável pelo exército, a *Pax Romana* sucumbiria”<sup>132</sup>.

Roma está cansada de guerras e, para poder desfrutar de uma relativa segurança, está disposta a sacrificar sua liberdade, por isso, “Augusto dar-lhe-á essa paz tão desejada, respeitando a legalidade formal, que havia sido negligenciada por César”<sup>133</sup>. Depois da queda da República, um novo sistema político estava nascendo sob o comando de Otávio Augusto. O período republicano chegou ao seu fim, porém, conforme as ideias de Cícero expostas na *De Res Publica*: “A construção de um novo sistema político deveria ser elaborado fora do

<sup>131</sup> TÁCITO, Públio Cornélio. *La vie d'agricola; La Germanie; Le Dialogue des orateurs*. Paris: Bordas, 1973. p. 34.

<sup>132</sup> Cf. GUIMARÃES, Irineu Rezende. Educação para a Paz e novas tecnologias. In: CESCÓN, Everaldo; NODARI, Cesar. *Imaginar a Paz. Filosofia, ética e educação*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 32.

<sup>133</sup> Cf. ROULAND, Norbert. *Roma, democracia impossível? Os agentes do poder na urbe romana*. Tradução Ivo Martinazzo. Brasília: Universidade de Brasília, 1997. p. 335.

âmbito do sistema republicano de governo, porém, em torno de práticas existentes nas relações de poder, ou melhor, em torno da figura dos *princeps*”<sup>134</sup>.

A questão é que o novo governo se apresenta como uma nova forma política *de res publica*, entretanto, o novo imperador concentraria todos os poderes nele, a saber: *princeps da tribunicia potestas*<sup>135</sup>, do *pontificatus maximus*<sup>136</sup> e do *imperium majus*. Segundo Mendes e Silva, o que se percebe é que agora o imperador retém para si todos os poderes, então o que se tem não é um regime republicano, mas sim uma monarquia travestida de república<sup>137</sup>.

A política interna de Otávio, perpetuou a ditadura do exército e dos proprietários de escravos, enfim, uma ditadura de cunho conservador em seus propósitos, porém conservando a fachada da república<sup>138</sup>. A expressão rigorosa de Sêneca confirma que, “o soberano se dissimulava sob o manto da república”<sup>139</sup>. Segundo Mendes:

O advento do principado está ligado às mudanças profundas nas relações políticas. As necessidades de gerir as novas condições sociais, econômicas, militares e administrativas surgidas pela criação do Império exigiram o desenvolvimento de um regime político de caráter pessoal, porém, sob uma máscara republicana. Foi a estruturação do modelo romano de poder pessoal podendo ser chamado de “monarquia republicana”<sup>140</sup>.

O imperador Augusto desautorizou qualquer pessoa de qualificá-lo como divino. Por meio de discursos, externava o desejo de não destruir, mas sim de ratificar o ideal republicano. Segundo Diakov e Kovalev, o discurso de Augusto, consistia numa comédia poética, enlameada na hipocrisia<sup>141</sup>. Uma forma de suspeitar disso é observar que na mesma sessão em que ele pronunciou esses dúbios discursos, também cedeu ao rogo do povo e do Senado de assumir para si o proconsulado de todas as provinciais, ou seja, o imperador não estava inocente em hipótese alguma no processo discursivo<sup>142</sup>.

Portanto, toda mudança proposta pelo novo modelo do governo era feita a partir de uma ideia que consistia em afirmar que a restauração da ordem só seria possível se houvesse alterações significativas na composição da estrutura hierárquica de poder. Propagava-se um discurso de que, quanto mais houvesse o engrandecimento da posição do imperador Otávio

<sup>134</sup> Cf. SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Musco Mendes. (Org.). Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural. *Phoénix*, Rio de Janeiro, n. 12, p. 291-294, 2006, p. 26.

<sup>135</sup> *Tribunicia potestas* significava o controle da iniciativa legislativa e o amparo dispensado ao povo romano.

<sup>136</sup> Como *pontifex maximus*, garantia a *Pax deorum*, exercendo a posição de mediador da paz entre homens e deuses.

<sup>137</sup> SILVA; MENDES, 2006, p. 27.

<sup>138</sup> Cf. DIAKOV, Vladimir; KOVALEV, Sergei. *História da Antiguidade*. São Paulo: Estampa. 1989. p. 269.

<sup>139</sup> Cf. DIAKOV; KOVALEV, 1989, p. 272.

<sup>140</sup> SILVA; MENDES, 2006, p. 28.

<sup>141</sup> DIAKOV; KOVALEV, 1989, p. 273.

<sup>142</sup> Cf. DIAKOV; KOVALEV, 1989, p. 273.

maior seria a probabilidade de se manter a ordem, a paz e a estabilidade<sup>143</sup>. “Foi assim que o Otávio começou a se chamar habitualmente a partir de 27 a. C. A esse título juntaram-se outros dois, altamente representados: o de Augusto, quer dizer, venerável, e de Pai da Pátria”.

<sup>144</sup> Assim afirma Ovídio:

Somente ele tem um nome assemelhado ao do excelso Júpiter. “Augusto” é o nome que nossos pais dão ao que é sagrado, “augustos” se chamam os templos devidamente consagrados pelas mãos dos sacerdotes [...] E, sob os auspícios dos deuses, e com o mesmo augúrio que seu pai, que o herdeiro de sobrenome tão sublime tome sobre si o ônus do (reger o) mundo<sup>145</sup>.

Esse tipo de discurso tinha a intenção, em doses homeopáticas, de viabilizar iminentemente a construção da tirania do imperador e de sua ostentação como único soberano de Roma. Para confirmar nossa percepção acerca dos planos de Augusto, Mendes considerou: “em seu discurso retórico inicial, Otávio, declara que, depois de ter feito acabar as guerras civis, tendo assumido o poder por consenso universal, transferiu o governo da república, passando-o da minha pessoa às mãos do senado e do povo romano”<sup>146</sup>.

Durante essa sessão solene no Senado, Otávio, de maneira astuta, fez um discurso, no qual declarava que a ordem estava restabelecida, e que ele depunha seus poderes e estava retornando à vida privada.<sup>147</sup> Entretanto, o acordo feito em 27 a.C. foi uma grande estratégia para “assegurar a dominação do ‘partido’ do príncipe, a manutenção da paz, significando o fim do regime de exceção e o início do governo legal e legítimo”<sup>148</sup>. Percebe-se que durante seu sexto consulado, o imperador César Augusto, auspiciado pelo seu poder, aboliu os atos do triunvirato e fez as leis para estabelecer a paz, um regime dependente de um príncipe<sup>149</sup>.

Com o novo acordo em 23 a.C. entre o príncipe e o Senado, Otávio que já acumulava o consulado, proconsulado, inviolabilidade tribunícia, o direito de intervenção e recebera áurea religiosa em decorrência do título de Augusto, agora, também possuía o comando militar, poder de tribuno e o pontificado máximo, tornando a soberania de Otávio Augusto ilimitada<sup>150</sup>. Enfim, o que há é um cenário político no qual a participação popular dissolveu-se,

<sup>143</sup> SILVA; MENDES, 2006, p. 27.

<sup>144</sup> Cf. DIAKOV; KOVALEV, 1989, p. 274.

<sup>145</sup> Cf. HORSLEY, Richard. A. (Org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 24.

<sup>146</sup> Cf. SILVA; MENDES, 2006, p. 28.

<sup>147</sup> Cf. DIAKOV; KOVALEV, 1989, p. 273.

<sup>148</sup> Cf. SILVA; MENDES, 2006, p. 29.

<sup>149</sup> Cf. SILVA; MENDES, 2006, p. 29.

<sup>150</sup> Cf. SILVA; MENDES, 2006, p. 29.

o Senado perdeu sua importância, e cada vez mais o imperador reivindicava para si o direito de decidir sobre tudo e sobre todos.

Com o exército ao seu lado e no uso de sua soberania ilimitada, indubitavelmente, Tácito tem razão em dizer, que Augusto, “gradualmente, absorveu as funções do Senado, dos magistrados e das leis”<sup>151</sup>. Propositadamente o princípio da soberania do povo e do Senado foi preservado, mas apenas de forma legal e legítima, possibilitando, que houvesse o afastamento das aparências monárquicas. Augusto, no uso de sua capacidade de articulação política, conseguiu exercer sobre todos os institutos políticos do Estado uma soberania ilimitada.

Todos esses fatores supracitados estavam corroborando para o início de uma nova era, durante a qual Roma, pela vontade divina e providencial, superou um período, de caos dominado pelas guerras civis e controlou o mundo conhecido. Cesar Augusto em nome da grandeza de Roma, propôs o estabelecimento da paz em todo mundo habitado. Por estas e outras iniciativas políticas, segundo O historiador Públio Floro, “por todos esses grandes acontecimentos foi chamado de imperador Perpétuo e Pai da Pátria”<sup>152</sup>.

A nova era tinha chegado, e com ela surge da estratégia discursiva ideológica a *Pax Romana*, que foi uma ferramenta importante para a manutenção da ordem, da paz e do poder de Roma. O discurso ideológico da *Pax Romana* foi o aspecto preponderante de uma ideologia imperial que segundo Mendes, “reflete as ideias gregas e oriental sobre o soberano benfeitor, possuidor das virtudes estoicas (valor, piedade, justiça e clemência) que se encontram articuladas à pessoa de Augusto. Ao possuí-la, Otávio Augusto não poderia ser confundido como um tirano”<sup>153</sup>.

Para que não fique nenhuma dúvida, a *Pax Romana* está fundamentada na conquista e na guerra. Ironicamente, celebravam-se as vitórias da *Pax Romana* no campo de Marte, que na mitologia romana era o deus da guerra: Elliot, reafirma a compreensão e destaca ainda que, “o ‘altar da paz de Augusto’ ficava na colina de Marte, deus da guerra. Moedas cunhadas sob Augusto vinculam o Primeiro Cidadão, armado e de armadura, com *Pax*, deusa da paz, pisando sobre as armas de inimigos subjugados, e com Vitória, deusa da conquista”<sup>154</sup>.

Segundo Horsley, Augusto foi o príncipe das relações exteriores, mas tratava-se de uma *Pax* no sentido romano: um pacto depois da conquista<sup>155</sup>. O próprio Augusto queria ser

<sup>151</sup> SILVA; MENDES, 2016, p. 36.

<sup>152</sup> Cf. SILVA; MENDES, 2016, p. 37.

<sup>153</sup> SILVA; MENDES, 2016, p. 39.

<sup>154</sup> ELLIOT, Neil. A mensagem antiimperial da cruz. In: HORSLEY, R. A. (Org.). *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 169-184.

<sup>155</sup> HORSLEY, 2004, p. 27.

reconhecido como conquistador do mundo, o mais bem-sucedido general, “não é à toa que a paz romana fosse também sinônimo de *Paci Augustae*, isto é, paz do imperador”<sup>156</sup>. Todas as conquistas romanas eram justificadas por padrões morais superiores, como se a renovação moral de Roma dependesse de suas contínuas conquistas encharcadas de violência e sangue.

As numerosas inscrições dedicadas a Augusto salvador e benfeitor atestam a satisfação desses meios do novo regime<sup>157</sup>. Ferreiro explica a manobra política dos imperadores romanos a partir dos elementos que configuram a ideologia romana, “o *princeps* da república assume, na imaginação dos súditos, a função de chefe supremo e se torna a fonte de toda prosperidade, o que faz reinar a paz, e a justiça, verdadeiro semideus, e é nessa imensa veneração que se apoiam os imperadores”<sup>158</sup>.

Pode-se resumir a *Pax Romana* a partir das palavras fortes de Gibbon: “se um homem tivesse que fixar o período da história do mundo durante o qual a situação da raça humana foi mais feliz e próspera, sem hesitação citaria aquele que se passou entre a morte de Domiciano (96, d.C.) e a ascensão de Cômodo (180 d.C.)”<sup>159</sup>. A despeito da violência praticada pelo império, havia uma estratégia discursiva que conseguia estabelecer uma sensação de que a paz estava sendo estabelecida, e que a prosperidade era ofertada pelo império a partir da assimilação do seu projeto político. Para melhor compreensão da complexidade do tema, agora, a *Pax Romana* será analisada em seus possíveis desdobramentos discursivos.

## 2.2 A *Pax Romana* definida em seus múltiplos aspectos discursivos

Concebe-se a *Pax Romana* a partir do entendimento da professora Mendes:

“idade de Ouro” associada ao estabelecimento por Roma de uma nova ordem mundial, fundamentada na união de categorias jurídicas, e valores éticos universais, agraciada pelos deuses, e, responsável pela prosperidade, pela segurança, pela justiça, pela tranquilidade e felicidade de todo gênero humano<sup>160</sup>.

<sup>156</sup> Cf. GUIMARÃES, 2001, p. 33.

<sup>157</sup> Cf. DIAKOV; KOVALEV, 1989, p. 272.

<sup>158</sup> FERREIRO, Guglielmo. *Grandeza e decadência de Roma*. Tradução de Francisco Pati. Rio de Janeiro: Globo, 1965. p. 265.

<sup>159</sup> Cf. FERRIL, Arther. *A queda do império romano a explicação militar*. Tradução de Jorge Zahar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 16.

<sup>160</sup> MENDES, Norma Musco. Império e romanização: “estratégias”, dominação e colapso. *Brathair*, UEMA, Revista de Estudos Celtas e Germânicos, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, 2007.

Depreende-se então, que a *Pax Romana* foi uma construção ideológica para legitimar o Império dos romanos e dos imperadores, ou seja, a *Pax Romana* foi criada pelo e para justificar o império. Contudo, uma paz conquistada por guerras, violências, a *Pax Romana* era utilizada muitas vezes para manter a ordem, mesmo que para isso a violência fosse a principal ferramenta. Portanto, viajando pelo mundo romano, entende-se que, a despeito do Império romano se apresentar como portador da paz e promotor de um paraíso surreal, ele executava esse ideal através de mecanismos violentos.

Havia uma estruturação discursiva, cuja máxima era destacar a ideia de que o mundo governado pelo império romano era um éden na terra, um lugar de paz, harmonia, prosperidade. Os enunciados proferidos e articulados apontavam Roma como uma cidade onde reinava apenas a paz. O orador grego Élio Aristides afirmou:

Nenhuma guerra devastava os campos e destruía as cidades; a arte e os ofícios podiam desenvolver-se, a agricultura podia aperfeiçoar-se até às margens do Reno cultivavam-se videiras; o comércio e o trânsito floresciam [...]. É compreensível que Élio Aristides exagera: “cidades luzes no brilho da beleza e a terra inteira está enfeitada com jardim das delícias”<sup>161</sup>.

Para disseminar a ideia de Roma como paraíso, muitas foram as estratégias utilizadas pelo império romano para proliferar o projeto ideológico da *Pax Romana*. Para tanto, o Império utilizou-se, dentre tantas outras estratégias discursivas, antigas narrativas mitológicas que pudessem fundamentar e assegurar sua ideologia política. Enfim, Roma, intencionalmente, construiu um discurso político pautado numa cosmovisão fantasiosa. Segundo Ribeiro, ao perceber a rotulada “idade de ouro”, se detecta que os novos tempos áureos propostos pelo governo romano era tão somente a explícita estratégia para conquistar o espaço em todo território imperial<sup>162</sup>.

Portanto, Roma é a protagonista desse paraíso, o imperador Augusto é ovacionado e elogiado como aquele que “pôs fim à guerra e organizou a paz’ significando para o mundo que ele é portador das boas notícias, das boas novas de alegria”<sup>163</sup>. O período da paz romana concede ao seu líder imperial o título de “salvador do gênero humano”<sup>164</sup>. Todo esse construto discursivo em torno da figura do imperador tem como motivo principal o fato de que o contexto romano estava vivendo seu melhor momento, enlameado numa suposta paz plena.

<sup>161</sup> Cf. WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 17.

<sup>162</sup> RIBEIRO, Givanildo Mendes. *Culto imperial e o apocalipse de João*, 2008, 125 p. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 2008. p. 95.

<sup>163</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 17.

<sup>164</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 17.

Essas pressuposições supracitadas são todas auspiciadas pelas palavras do Élio Aristides, o qual afirmava com veemência que “terra e mar têm paz, as cidades florescem em boa ordem legal, em harmonia e com abundância de víveres; tudo o que há de bom existe em estado maduro e abundância, os homens estão cheios de esperança felizes no futuro e de alegria no presente”<sup>165</sup>.

Olhando para os discursos feitos pelo poeta grego, acreditava-se que Roma vivia sua Idade de Ouro. O contexto era tão favorável e caracterizado pela ordem e prosperidade que o Senado ordenou que se construísse um “altar da Paz a Augusto”<sup>166</sup>. uma paz, que estritamente era definida e estabelecida de acordo com os ditames do poder imperial. A paz depende do que é decidido a partir do que vem de cima do poder imperial, ou seja, sem o imperador e sem o império não existe paz. Essa ligação indissociável entre a *Pax Romana* e o Império Romano é primeiramente definida pelo filósofo Sêneca, “enquanto o rei permanece com vida, todos permanecem unânimes”<sup>167</sup>.

Um dos detalhes a ser observado, é que a maioria dos autores dos discursos que enaltecem a era da *Pax Romana* faz parte de uma elite social.<sup>168</sup> A *Pax Romana* com seu discurso de paz, ordem e prosperidade conseguiu manipular as massas de forma estratégica. A prosperidade oferecida pelo Império, seduzia tanto as classes ricas como as multidões, por isso que Ferreira destaca que, “o interesse é conservar a ordem de coisas existentes, compreenderão que não há melhor meio para consolidar o poder do que satisfazer essas paixões das massas”<sup>169</sup>.

A questão que se impõe nesta pesquisa é: quem era beneficiado com a *Pax Romana*? Esse tipo de questionamento será norteador para se compreender a face oculta da *Pax Romana*, abrindo espaço para uma análise se esta mesma era uma estratégia discursiva político ideológica. Não sem razão pois:

A visão acerca da *pax* é uma visão muito seletiva “desde cima”. Já a vista desde baixo não era nem um pouco otimista. O que se via era escravidão, recrutamento, impostos, tributos, trabalho forçado e arrogância romana. Saquear, roubar, assassinar, essas coisas eles chamam erroneamente de império: eles produzem desolação e a chamam de paz<sup>170</sup>.

<sup>165</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 17-18.

<sup>166</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 18.

<sup>167</sup> SÊNECA apud, WENGST, 1991, p. 18.

<sup>168</sup> WENGST, 1991, p. 19.

<sup>169</sup> Cf. FERREIRO, 1965, p. 262-263.

<sup>170</sup> CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 109.

Será mesmo que Roma havia se tornado esse paraíso como Élio Aristides defendia? Partimos do pressuposto de que a *Pax Romana* era um pacote de ações políticas, militares, e ideológicas que tinham como objeto precípua a manutenção da ordem política e social do Império.<sup>171</sup> A *Pax Romana* é executada a partir de muita violência, entretanto, um projeto ideológico de paz legitimado pelos deuses, dado o fato de que, “Roma foi destinada pelos deuses para governar”<sup>172</sup>.

A brutalidade era o distintivo da *Pax Romana*. São ladrões do mundo, diria Tácito. Em nome dos seus desejos escusos, casas são destruídas, mulheres são violentadas, bens e propriedades transformam-se em impostos desonestos, enfim, o Império é especialista em promover insultos, espancamentos, e usar as pessoas como escravas dos seus interesses<sup>173</sup>. Quanto mais se depara com a realidade descrita indaga-se sobre que tipo de paz era essa que Roma oferecia aos súditos.

O historiador Tácito diria que a *Pax Romana* deveria ser percebida a partir de uma visão de mundo agonística, em que o conflito interno e externo aparece como necessário para a expansão do Império de Roma<sup>174</sup>. Em suma, Tácito quer dizer, que a própria preservação do império se dava pela força das armas, e a glória conquistada não pode ser coibida por ninguém. Tácito se tornou uma voz de juízo contrário quando comparada ao que comumente era dito pela classe superior a respeito da *Pax Romana*. Para Tácito, se houve alguma paz, foi manchada por sangue<sup>175</sup>. Posto isto, pergunta-se, a *Pax Romana* é tempo de paz ou de violência? Serigue responderia:

A *Pax Romana* deve ser considerada muito mais do que um mero período histórico. Existe nesta expressão, primeiramente, ações políticas e militares que procuraram garantir uma relativa estabilidade neste tão extenso Império; e, em segundo lugar, há um forte teor ideológico que procurava mascarar o sistema de perseguição, exploração, morte e assimetrias existentes no Império. Sob a perspectiva dos interesses imperiais, a *Pax* era a forma administrativa pela qual Roma viabilizava a sua unidade territorial e política. O fim primeiro dela era o bem-estar dos dominantes e a manutenção de toda a estrutura de poder implementada pelos romanos. Nesse sentido, a *Pax* era dos romanos e para estes<sup>176</sup>.

<sup>171</sup> Cf. MELLO, Jair Rodrigues. *Simbologia da resistência no livro do apocalipse*. 2013. 96 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2013, p. 30.

<sup>172</sup> Cf. CARTER, 2002, p. 80.

<sup>173</sup> Cf. MELLO, 2016, p. 31.

<sup>174</sup> Cf. JOLY, Fabio Duarte. Tácito e o império romano. *Revista de História*, São Paulo, edição especial, p. 69-78, 2010.

<sup>175</sup> WENGST, 1991, p. 20.

<sup>176</sup> SERIGUE, Israel. *Pax romana e a eirene do Cristo*. In: *Fragmentos de Cultura*, v. 21, n. 1/3, jan/mar, 2011.

Dessa forma, percebe-se o quanto os romanos eram ladrões insatisfeitos, tanto pobres como ricos eram assaltados por cobiça ou por arrogância, até o mar era vítima de seus constantes ataques. Saquearam do oriente ao ocidente e, mesmo assim, vão chamar todas essas ações de um projeto de paz. Tácito destaca, “dão ao roubo, à matança e ao estupro o mentiroso nome de governo! Criam a devastação e chamam-na de paz.”<sup>177</sup>. Esse é o grande paradoxo da *Pax Romana*, aqui está um exemplo claro de uma construção discursiva que mascara as reais intenções do Império.

O texto de Tácito acima citado por Morris, lança novos horizontes interpretativos acerca da *Pax Romana* e propõe releituras sobre o tema. Face ao que já foi exposto, o discurso da *Pax Romana* vai se configurando nesta pesquisa, apenas como uma estratégia ideológica discursiva, porque Roma estava mais para um império sangrento e terrorista do que para um império comprometido com a paz. Tácito continua: “um silêncio se instalara por toda a parte, os montes estavam desertos, as casas fumegavam à distância e nossos batedores não encontraram ninguém”<sup>178</sup>. Essa é a *Pax*, um discurso de paz, mas sua prática era violenta.

Em contrapartida, historiadores como Cícero acham que Roma fez um favor matando e escravizando povos esdrúxulos, como os bárbaros, logo lhe pareceu necessária toda a violência praticada pelos romanos contra os povos inimigos<sup>179</sup>. Cícero formulando sobre “guerra justa” afirma: “deveria ser declarada por uma autoridade legítima, que deveria ser travada em defesa própria, ou em reparação por uma ofensa alheia; que só deveria ser iniciada depois de esgotados todos os recursos diplomáticos; que deveria visar à paz”<sup>180</sup>.

E agora, Tácito ou Cícero? Quem está com a razão? Os discípulos de Tácito diriam que a *Pax Romana* é um exemplo claro de uma propaganda discursiva enganosa. Entretanto, os defensores da *Pax* diriam, como o poeta Horácio, diria, “o boi vagueia pelos campos em segurança”, “Ceres (a deusa da agricultura) e a prosperidade nutrem a terra”<sup>181</sup>. Ou seja, a propaganda da *Pax* transmitia a ideia de que seria possível viajar e transitar a qualquer hora do nascer ao pôr do sol, porque viver em Roma era viver num paraíso.

As estradas facilitavam o caminho dos exércitos e esquadras. Roma cobrava impostos dos comerciantes e gastava grande parte do dinheiro com os militares. Enfim, Roma usa uma lógica discursiva estratégica, a saber, vamos lutar para tornar os nossos súditos mais

<sup>177</sup> Cf. MORRIS, Ian. *Guerra: o horror da guerra e seu legado para a humanidade*. Tradução de Luis Reyes Gil. São Paulo: Leya, 2015. p. 36.

<sup>178</sup> Cf. MORRIS, 2015, p. 40.

<sup>179</sup> Cf. MORRIS, 2015, p. 43.

<sup>180</sup> CICERO. *On duties*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009. p. 80.

<sup>181</sup> HORACE. *Odes and Carmen Saeculare of Horace*. Disponível em: <[www.dominiopublico.gov.br](http://www.dominiopublico.gov.br)>. Acesso em: 9 jul. 2019.

seguros e prósperos, porque sendo assim teremos como saquear mais. Ou seja, em Roma, homens que, “dominavam a violência construíram reinos, mas, para governá-los tiveram que virar governadores”<sup>182</sup>. Isto é, a *Pax Romana* vai mostrando nesta pesquisa sua face estritamente ideológica. Embora Roma domine via militarismo ostensivo, porém, Roma “era dominada culturalmente pela ideologia grega”<sup>183</sup>.

### 2.2.1 *O discurso militar da Pax Romana: a dialética entre a guerra e a paz*

Quando analisa-se o Mundo Antigo, percebe-se que “a guerra é concebida como um mal necessário para que se pudesse usufruir de suas vantagens, ou seja, da paz”<sup>184</sup>. Dessa forma, Aristóteles julga que a finalidade da guerra é a paz: “A vida como tudo é dividida entre ocupação e o ócio, entre a guerra e a paz [...]. A guerra deve estar em função da paz, a ocupação em função do lazer, o que é necessário em função do que é nobre”<sup>185</sup>.

Um dos elementos prevaletentes que caracterizou o período da *Pax Romana* foi um sistema de domínio marcado pelo militarismo. E para pôr fim às constantes guerras civis, e viver seu período de 200 anos de paz e ordem, durante o período do principado, foi necessário o fortalecimento do militarismo, para garantir a paz nas fronteiras, agora estabelecidas, e paz internamente. “O exército sempre foi uma instituição essencial aos romanos”<sup>186</sup>. Segundo Giordani, “um numeroso exército permanente garante a paz interna e externa do orbe romano”<sup>187</sup>.

Sobre a presença relevante do militarismo no período da *Pax Romana*, Mendes destaca que “o caráter essencial da monarquia em Roma e do imperialismo foi determinado pela transformação das instituições militares”<sup>188</sup>. Os soldados eram utilizados como principais ferramentas para a manutenção e obtenção do poder. O poder do imperador era absolutizado

<sup>182</sup> Cf. MORRIS, 2015, p. 55.

<sup>183</sup> Cf. FERREIRA, Valdivino José. *A dimensão política da práxis de Jesus no evangelho de Lucas*. 2009. 131 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2009, p. 23.

<sup>184</sup> Cf. SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; LEÃO, Karl Schurter Souza (Org.). *Porque a guerra? Das batalhas gregas à ciberguerra: uma história da violência entre os homens*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. p. 65.

<sup>185</sup> Cf. FIORI, José Luís (Org.). *Sobre a guerra*. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 111.

<sup>186</sup> Cf. FUNARI, 2006. p. 87.

<sup>187</sup> GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma: antiguidade clássica*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 63.

<sup>188</sup> Cf. MENDES, 2007, p. 31.

por causa da presença do exército. O imperador era o chefe absoluto do exército, assegurando, sobretudo, a concessão de recompensas aos soldados<sup>189</sup>.

O “*ethos* social” baseado na glória militar, pensado ao longo do período republicano, “passou a ser incorporado, ao engrandecimento da reputação dos imperadores, contribuindo para legitimar e reforçar seu poder perante a sociedade e a tropa”<sup>190</sup>. Portanto, desde seu nascedouro, o projeto de *Pax Romana* tem sua faceta militar, dado o fato de que quando *Pax Romana* foi mencionada nos seus primórdios, destacava-se o imperador como chefe de exército<sup>191</sup>. Esta paz não tem interesse em pacificação, apesar de ser paradoxal, é uma paz fortemente armada, e as tropas que por ela lutam, são compostas por legiões de soldados, são tropas da paz<sup>192</sup>. Segundo o historiador romano Tácito:

Embora tenhamos sido provocados tantas vezes, fizemos tal uso do direito dos vencedores, que não vos impusemos nada mais do que servia para proteção da paz. Pois não pode haver tranquilidade entre os povos sem o poder das armas, não pode haver poder das armas sem o pagamento do soldo e não pode haver pagamento do soldo sem tributos [...] Assim, doai o vosso coração e a vossa veneração [...] à paz e à capital do Império<sup>193</sup>.

O projeto de paz é consolidado no campo de batalha, por isso que “o altar da Paz de Augusto era altar de holocausto”.<sup>194</sup> Portanto, a *Pax Romana* é um projeto politicamente desejado pelo imperador, porque o tripé: guerra, vitória e paz<sup>195</sup>, são os elementos constitutivos da lógica imperial, a trindade imperial. O que se depreende de forma explícita, o que é paz de vitória para os romanos, é paz de submissão para os vencidos. Uma das estratégias do império romano, era, segundo Tácito, “causar terror e insegurança, para então se oferecer e agir como refúgio de paz”<sup>196</sup>. Ou seja, não se pode negar o fato de que a suposta paz era mantida com meios militares, conseqüentemente, inúmeros cadáveres e rios de sangue e lágrimas eram o resultado direto do projeto de dominação romana. Não se deve omitir a informação de que Roma fazia guerras não porque tinha alguma necessidade, mas sim para aumentar o seu poder<sup>197</sup>.

<sup>189</sup> Cf. MENDES, 2007, p. 31.

<sup>190</sup> Cf. MENDES, 2017, p. 32.

<sup>191</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 21.

<sup>192</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 22.

<sup>193</sup> TÁCITO, *apud* SILVA. *Jesus de Nazaré e a tributação romana*. 2017. 131 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017, p. 35.

<sup>194</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 21.

<sup>195</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 23.

<sup>196</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 25.

<sup>197</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 28.

Segundo Flávio Josefo, “o poder militar de Roma é irresistível”<sup>198</sup>, com isso, Roma no uso de sua força impõe o seu projeto de paz a partir de suas relações de poder, e os que não se sujeitavam eram triturados. O exército romano efetivava a dominação violenta do império, “para garantir a efetivação de sua dominação, o Império Romano acionava a violência utilizando o exército como força de coação e coesão, visando manter controle social na estrutura econômica, social e política do império”<sup>199</sup>. A tortura era o ato de violência mais praticado pelo exército para o controle social, por isso que homens e mulheres eram crucificados e mulheres eram violentadas.

### 2.2.2 O discurso político/econômico da Pax Romana

Quando se pensa na *Pax Romana*, tem-se, de forma prevalecte, o militarismo compulsivo, mas em segunda instância, o elemento político. O imperador era concebido como um líder político que oferecia durante o seu governo “paz e segurança” ao seu povo. Segundo Élio Aristides, “agora foi apresentada ao orbe terrestre e aos moradores segurança geral e por todos recognoscível”<sup>200</sup>. Corroborando com essa ideia, Sêneca destaca que, em toda a parte as armas estão em silêncio, em todo orbe terrestre reina a segurança<sup>201</sup>. Vale dizer, que durante a paz romana, a paz e a segurança eram sempre privilégios desfrutados por aqueles que se submetiam à tirania romana, porém, aqueles que perturbam a “paz” de Roma são destruídos e dizimados sem direito à clemência.

Segundo Giordani, a “política externa de Augusto possui um caráter nitidamente defensivo: um poderoso exército, permanente, a conquista de fronteiras estratégicas, e o emprego da diplomacia, são os elementos dessa política”<sup>202</sup>. O lema é: enquanto o imperador romano estiver no poder posso viver “seguro e feliz”. Confiar na paz oferecida pela capital imperial e obedecer aos comandos do império era o segredo para se desfrutar de “paz e segurança”. Conseqüentemente, a *Pax Romana* oferecia à reboque a harmonia, elemento importante na construção política romana. Todos devem viver em harmonia, tudo é sacrificado em nome da suposta paz que garante a harmonia entre todos e com o imperador.

<sup>198</sup> JOSEFO, Flávio: *Uma testemunha do tempo dos Apóstolos*. Tradução de Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 28.

<sup>199</sup> Cf. RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Cebi/Sinodal, 2006. p. 72-97.

<sup>200</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 34.

<sup>201</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 34.

<sup>202</sup> GIORDANI, 2008, p. 63.

Roma governa politicamente propondo uma paz que é garantida pelo uso das armas, afim de que o imperador exerça sua soberania com tranquilidade, porém, como Tácito deixa os bárbaros falarem sobre essa suposta paz, surpreende a declaração de um príncipe revoltoso, que “recorda os sofrimentos que tiveram que suportar durante tantos anos e como tinham usado falsamente o nome de paz para a sua miserável existência de escravos”<sup>203</sup>. Depreende-se que Roma usava o discurso ideológico da falsa paz, propondo também a liberdade, quando na verdade o que se tinha era escravidão, sofrimento, desordem e violência. Segundo Wengst: “A liberdade romana e a paz baseada no poder das armas são, na realidade, dois lados da mesma moeda”<sup>204</sup>.

A propaganda de Roma sobre paz, fraternidade e liberdade é falsa, uma propaganda sustentada por uma estratégia discursiva que na realidade promove escravidão e opressão. As afirmações de Tibério comprovam o teor dissimulador do conteúdo discursivo da paz romana, “uma coisa que soa bem, através das palavras, porém, sem valor ou pérfidas; e elas redundariam numa escravidão tanto mais opressora quanto a maior ilusão de liberdade na qual elas se envolviam”<sup>205</sup>. As declarações do Tibério corroboram com a ideia de que o império romano se utilizava de um discurso, em que pese uma propaganda enganosa, quando o assunto era a promoção da paz e da liberdade.

A política de Roma sustentava um discurso mergulhado em interesses muito bem definidos. Por um lado, a paz romana mantém a ordem vigente, a manutenção do seu *status* à camada superior autóctone, por outro lado, Roma mantém a paz com os aliados provincianos, cujo pressuposto é impulsionar o acúmulo de riquezas de Roma, a partir de todas as contribuições em forma de bens materiais e impostos.

Como Roma faz o discurso do vencedor, logo, o seu poder de lucro é gigante sobre as províncias. “Os romanos exigiam sempre dos seus inimigos derrotados o reconhecimento das dívidas da guerra”<sup>206</sup>, portanto o direito do vencedor é o direito de saquear a terra do vencido, levar para si o espólio da guerra. No mundo antigo, “o vencedor podia usar da sua vitória como melhor lhe aprouvesse”<sup>207</sup>. O vencedor que se apropria do “outro” e de sua prata configura a derrota do inimigo.

<sup>203</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 39.

<sup>204</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 40.

<sup>205</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 40-41.

<sup>206</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 46.

<sup>207</sup> COULANGES, Fustel. *A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma*. Vitória: Clássica, 1988. p. 176.

O aspecto econômico tem seu lugar de importância na definição da *Pax Romana*, porque a “paz deve ser paga sobretudo com impostos, alfândegas, contribuições, tributos e recrutamentos”<sup>208</sup>, e quem incorria no erro de dever os seus impostos, era condenado e vendido como escravo. Reimer afirma:

Todas as pessoas, independentemente se eram cidadãs ou estrangeiras, tinham que pagar impostos [...]. O pedágio tinha que ser pago pelo simples fato de alguém passar ali. Quem não pudesse pagar penhorava algo. Os cobradores de impostos tiravam mais dinheiro de viajantes e produtores do que o previsto nas taxas, avaliando o preço da mercadoria bem acima do que o valor real<sup>209</sup>.

A violência tributária praticada por Roma era estarrecedora. A ideologia da *Pax Romana*, era impulsionada pelos interesses econômicos. Paz em Roma é sinônimo de prosperidade econômica para os romanos. Ferreiro, pensando ainda sobre o tema, destaca que, “a força unificadora produzida por esses interesses econômicos era tão grande, que ninguém seria capaz de deter o movimento impresso à sociedade do Império, nem desviar o mundo da estrada por onde ele mesmo envereda durante esses quarenta anos de *Pax augusta*”<sup>210</sup>.

Os interesses econômicos de Roma estavam acima de qualquer outro interesse, quanto mais o império impunha sua ideologia, mais acumulava riquezas. A lógica econômica opressora de Roma define-se, a partir da fala de Aristides, “é o lugar de comércio comum a todos os homens e o mercado comum para os produtos da terra”<sup>211</sup>. Quando se diz “comum” a todos, entende-se em primeiro lugar, sobretudo para Roma. Salienta-se que quem participa da prosperidade econômica oferecida por Roma, são sempre aqueles que se submetem à sua ideologia imperial, ou seja, terão que adotar os costumes e as ideias defendidas pelo sistema imperial. Segundo Ferreiro, os comerciantes, por força da paz, da prosperidade, da nova idade de ouro, “serão obrigados a adotar os costumes e as ideias, aprender os requintes, as corrupções, e as perversidades da civilização urbana considerada tão funesta pelos romanos”<sup>212</sup>.

A forma como Roma explorava os povos subjugados, revela o porquê de Roma ser a cidade do ouro e da prata, uma cidade marcada pela abundância, em parte nenhuma havia carência. Em suma, todo acúmulo de riquezas de Roma é desdobramento da “cobrança de

<sup>208</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 48.

<sup>209</sup> RICHTER REIMER, Ivoni. Perdão de dívidas em Mateus e Lucas – Por uma economia sem exclusões. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org). *Economia no Mundo Bíblico: Enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo/RS: Cebi\Sinodal, 2006. p. 135-157.

<sup>210</sup> FERREIRO, 1965, p. 260.

<sup>211</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 51.

<sup>212</sup> FERREIRO, 1965, p. 261.

somas de dinheiro, a Itália foi saqueada e as províncias arruinadas, como também os povos aliados e os chamados livres”<sup>213</sup>.

### 2.2.3 O discurso religioso da Pax Romana

A princípio, deve-se destacar com veemência, que o Estado romano estava intimamente ligado à religião, e, segundo Horsley, “não teria como funcionar sem ela”.<sup>214</sup> A Pax Romana está fundamentada num pilar dialético entre política e religião. Partindo desse pressuposto, “o poder político e sua legitimação dependiam não apenas de impostos e exércitos, mas também das percepções e crenças humanas”<sup>215</sup>. Nesse contexto, Horsley salienta:

Quase todas as várias leis listadas por Cícero, destinadas a governar o Estado, tem cunho religioso (Leis 2.18-25). As formas religiosas em que foram reconstituídas as relações de poder romanas sob Augusto foi bem além da religião civil romana precedente, particularmente ao incorporar Augusto em sua complexa rede de ritos instituições e eventualmente, até divindades. Como o indicou Cícero acerca da estreita relação entre política e religião: “não há verdade em nenhuma atividade dos homens em que a virtus humana se aproxime do poder divino (*numen*) dos deuses do que a fundação de novos Estados (*civitatibus*) ou a preservação (*conservare*) dos já fundados”<sup>216</sup>.

O mundo onde a Pax Romana se desenvolveu era um mundo de transições ideológicas, ou seja, pressupunha que apenas um deus poderia oferecer paz e segurança a um mundo desesperado, portanto Otávio Augusto se apresenta como esse deus. Ele “não era apenas o senhor do império e da terra, mas também do calendário e do tempo. Senhor da história”<sup>217</sup>. De acordo com Crossan:

Ele que terminou com a guerra e trouxe a paz, César, que por sua epifania excedeu as esperanças dos que profetizaram boas-novas (euangélias), não apenas superando os benfeitores do passado, mas não permitindo nenhuma esperança de melhores benfeitores no futuro; e uma vez que o nascimento do deus trouxe ao mundo as boas-novas (euangélias), em sua pessoa<sup>218</sup>.

Otávio está se apresentando como um ser divino, salvador do cosmos, todos devem entender que Augusto anuncia o verdadeiro evangelho, as boas notícias do advento do

<sup>213</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 53.

<sup>214</sup> HORSLEY, 2004, p. 22.

<sup>215</sup> Cf. CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 90.

<sup>216</sup> HORSLEY, 2004, p. 23.

<sup>217</sup> Cf. CROSSAN, 2007, p. 90.

<sup>218</sup> Cf. CROSSAN, 2007, p. 91.

governador global. Nas palavras de Paulus Fabius Maximus, Augusto, “restaurou a ordem quando tudo estava se desintegrando e sucumbindo no caos”<sup>219</sup>. O que se percebe é que Paulus estava tentando propagar a ideia de que César era a suposta esperança para o mundo caótico, visto que nasceu para ser um veículo de benção para todos. Sob essas perspectivas, “o imperador já não é o comandante de um exército ou de uma nação conquistadora, mas o Pai, em breve o deus, a quem tudo se deve”<sup>220</sup>. Não se pode esquecer que na “antiguidade, não somente os reis, mas também os chefes vitoriosos, os libertadores dos povos e os ‘salvadores da cidade’ passavam por super-homens”<sup>221</sup>.

No mundo antigo, a religião comumente impunha a interpretação geral da vida. Até correntes filosóficas, como o estoicismo, adaptava-se à religião<sup>222</sup>. Os pressupostos religiosos exerceram tantas influências no mundo antigo, que até mesmo correntes filosóficas, como o neopitagorismo e o estoicismo, transformaram-se em sistemas positivamente mais religiosos do que filosóficos. Com isso, verdades que deveriam ser apenas possíveis horizontes interpretativos tornaram-se dogmas absolutos<sup>223</sup>.

Provavelmente, a corrente filosófica mais difundida no tempo de Augusto foi o estoicismo<sup>224</sup>. Impulsionado pelas mudanças que estavam ocorrendo no Império Romano, o estoicismo precisou reformular sua filosofia política, deixando de se interessar pelo Estado, tornando um sistema filosófico reduzido a um aperfeiçoamento moral e interior. Rostovtzeff, em sua reformulação do estoicismo retorna ao princípio de Zenão e Cristo para conceber: “O ideal estoico era a ataraxia, o equilíbrio perfeito da alma. Se o homem atingir esse ideal o homem não temerá nem a morte”<sup>225</sup>.

Como nos dias do Império Romano, todo cidadão enfrentava diariamente a possibilidade da morte violenta, o sistema estoico não era tão suficiente para satisfazer as perguntas de muitos cidadãos, por isso muitos migravam para o sistema neopitagórico, cuja escatologia mística e preocupação com o futuro atendia aos anseios desses indivíduos<sup>226</sup>. No período augustano, muitos túmulos romanos eram decorados com ideias neopitagóricas e órficas, tem razão o poeta Virgílio saturar incisivamente a sua poesia com fantasias

<sup>219</sup> GUERRA, 2015, p. 91.

<sup>220</sup> Cf. GUERRA, 2015, p. 92.

<sup>221</sup> Cf. SOUZA, Joana D arc. *Profecia no livro do Apocalipse*. 2012. 112 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Católica de Goiás, 2012. p. 46.

<sup>222</sup> ROSTOVTZEFF. Mijail. *História de Roma*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1961. p. 183.

<sup>223</sup> Cf. ROSTOVTZEFF, 1961, p. 183.

<sup>224</sup> Cf. ROSTOVTZEFF, 1961, p. 183.

<sup>225</sup> Cf. ROSTOVTZEFF, 1961, p. 183.

<sup>226</sup> Cf. ROSTOVTZEFF, 1961, p. 184.

escatológicas<sup>227</sup>. Até o sistema epicurista, com sua concepção materialista esquivava-se da influência do pensamento religioso do mundo antigo. Face ao exposto, vale a pena salientar:

Uma onda religiosa, elevando-se aos poucos, avassala um número cada vez maior de corações e conquista vitória após vitória sobre o racionalismo e a ciência [...]. Nem religião nem a filosofia antiga estabeleciam uma distinção entre o divino e o humano, daí a crença num Messias, na encarnação de um poder divino em força humana, na Terra, a fim de salvar e regenerar a humanidade que perecia. Hércules e Apolo eram os salvadores lendários desse tipo<sup>228</sup>.

Algumas tradições do mundo antigo, acreditavam na volta desse homem-deus, um deus sofrendo pelo homem para tentar tirar a humanidade da escuridão. Interessante observar que a famosa Quarta Écloga de Virgílio e algumas Odes de Horácio, mostram que as pessoas acreditavam nesse advento, influenciadas pela astrologia e o neopitagorismo<sup>229</sup>. Essas diferentes correntes só revelam o quanto o discurso religioso fez parte do cenário que compunha o período de Augusto. Estas ideias eram tão presentes no contexto contemporâneo de Augusto, que depois de tantas décadas de anarquia e luta fratricida, surge a possibilidade súbita e inesperada de uma suposta paz, propondo acalmar a tempestade da guerra civil. Isto representou para o povo:

Um milagre, uma interferência divina nos assuntos terrenos. Era fácil ligar esse milagre à pessoa de Augusto e considerá-lo a encarnação da força divina, o Messias, o Salvador [...]. Novo Apolo, ele dominara os poderes das trevas e restaurara a paz e a civilização. As vagas profecias dos livros sibílicos tornavam-se realidade: o Messias surgira, trazendo consigo uma nova era na história humana, uma nova idade de outro (*saeculum novum aereum*, [...]) Em Augusto, o criador da paz e da prosperidade, alguns viram os traços do bondoso Mercúrio, propiciador da riqueza e civilização, o mensageiro divino que proclama ao mundo uma nova era<sup>230</sup>.

Nunca se poderá provar se Augusto considerava-se Apolo, mas é certo que tinha conhecimento dessas realidades míticas, que configuram o seu tempo, e aproveitou-se disso de alguma forma. Sobre este tema, Mancini assevera: “Os imperadores também foram ao longo do tempo associando a sua imagem a divindades, de modo a estabelecer certa conexão com atributos que o deus, em questão, carregava consigo, e que já eram de conhecimento público”<sup>231</sup>.

<sup>227</sup> Cf. ROSTOVTZEFF, 1961, p. 184.

<sup>228</sup> Cf. ROSTOVTZEFF, 1961, p. 185.

<sup>229</sup> Cf. ROSTOVTZEFF, 1961, p. 184.

<sup>230</sup> Cf. ROSTOVTZEFF, 1961, p. 186.

<sup>231</sup> MANCINI, William. Poder imperial e lugares de culto nas representações numismáticas do principado de Cláudio. *Romanitas*, UFES, Vitória, n. 5, p. 93-111, 2015.

Será que é coincidência a história de Augusto se afiliar com a do deus Apolo?<sup>232</sup> Posto isto, alguns questionamentos são levantados. Porque será que havia um templo dedicado a Apolo ao lado de sua casa oficial? Porque havia um templo de Vênus Genetrix no fórum de César, fazendo lembrar a origem divina de Juliana? Porque havia o templo de Marte, o vingador no fórum de Augusto? Porque se perpetuava a tradição dos Jogos Seculares, que simbolizava o fim da confusão e, porque a presença dos atares da Paz e da fortuna propiciatória no campo de Marte?<sup>233</sup> Será que tudo isso aconteceu de forma aleatória sem nenhuma intencionalidade? Essas perguntas só sinalizam para uma possível influência do universo religioso dando sentido à linguagem política implantada por Augusto.

O que se tem, então, é uma ligação muito forte entre a linguagem religiosa e mitológica com a filosofia política praticada por Augusto. Quando se percebe o quanto o poder mistificador e divinizador do imperador estava no centro da religião política romana, fortalece a ideia de que o aspecto da “*ordem*” nas civilizações antigas avançadas deve ser levado muito a sério.<sup>234</sup> Crenças do mundo antigo que afirmavam que o cosmos vinha a partir do caos, que o rei-guerreiro divino era primordialmente um ordenador, porém, produziria a ordem por meio da violência. Posto isto, depreendemos o que levou a constituição do culto ao imperador. Segundo Gutierrez:

Antes de tudo surgiu o caos, depois a Terra de amplo seio, para sempre firme alicerce de todas as coisas. Nos mitos antigos, o princípio do mundo é associado com o caos, e o caos é relacionado com um mundo sem forma, desordenado [...]. O mundo passou do caos para o cosmo<sup>235</sup>.

Não surpreende o fato de que o cosmos a partir do caos, reverbere no culto grego a Augusto, como no decreto da assembleia provincial da Ásia 9 a.C. “Seria legítimo que o considerássemos igual ao Princípio de todas as coisas (*arché*) [...], porque quando tudo estava caindo (em desordem) e tendendo à dissolução, ele restaurou mais uma vez, dando a todo o mundo um novo aspecto”.<sup>236</sup> Percebe-se a influência da crença religiosa e mitológica na construção da base que deu sustentabilidade para que houvesse um culto ao imperador *soter*. Na era de Augusto: “Construíram-se outros templos por toda a parte, entre eles o santuário do

<sup>232</sup> Cf. MILLER, John F. *Apollo, Augustus, and the poets*. Cambridge University Press, 2009. p. 15.

<sup>233</sup> Cf. ROSTOVZEEF, 1961, p. 186.

<sup>234</sup> Cf. HORSLEY, 2004, p. 23.

<sup>235</sup> GUTIERREZ, Jorge Luiz. *Literatura e religião: o conceito de caos no mundo antigo*. São Paulo, v. 14, n. 2, p. 45-63, jul./dez. 2016.

<sup>236</sup> HORSLEY, 2004, p. 23.

divino César era dispensado ao culto perene do imperador, e que se exprimia pela colocação de altares a Augusto e da estátua da deusa Roma”<sup>237</sup>.

Cumprir também que, em essência, nem Augusto e nem os poetas da corte inventaram ou impuseram tal crença, as províncias e as populações da Itália, em geral, nelas acreditavam. A crença mística num messias, e de que um *genius* divino reside no homem. Esses elementos são constitutivos do imaginário religioso da época de Augusto. Rostovtzeef considera que havia uma ideia que predominava, portanto, havia uma conexão estrita entre a identidade do Estado e seu chefe numa essência divina, conseqüentemente, e de forma intencional. Assim, “Augusto não podia ter deixado de perceber e de se utilizar desse estado de espírito que dava ao trono, por ele usurpado uma base religiosa. Portanto o discurso religioso foi imprescindível na construção da ideia do Império romano”<sup>238</sup>.

O imperador exercia na terra a função de um deus, porque o imperador era visto como aquele que deve ser venerado. “Nisto, a personificação da divindade na pessoa do governante supremo do Império concedeu a estrutura política imperial o argumento para sua inviolabilidade e perpetuação inquestionável”<sup>239</sup>. Portanto, como lutar contra um império legitimado pelos deuses, e como não se submeter irrestritamente ao imperador. Na era da *Pax Romana*, o imperador, diante dos seus súditos, era concebido como sendo uma encarnação do divino, logo, o discurso religioso, acentuadamente, corroborou para a dominação imposta pela *Pax Romana*, ou seja, Roma se valeu significativamente da experiência religiosa para implantar sua ideologia política. Havia uma ideia circulante de que Roma cuidava da salvação do mundo e era portadora da paz, portanto, os deuses a protegia e conservava seu chefe maior<sup>240</sup>.

Observando o discurso de Plínio, depara-se como a lógica da soberania do imperador, que o torna, eminentemente um ser superior, intocável e absoluto. Quanto mais percebe-se a posição saliente que o imperador ocupava, mais seria inevitável que sua pessoa fosse venerada, e, como consequência direta, se instauraria o culto ao imperador. Wengst destaca,

De todos os mortais fui eu o único que encontrei graça e fui escolhido para exercer na terra a função de deuses? Sou senhor de vida e morte para os povos? Está posto na minha mão a quem vai ser atribuído tal destino e tal estado? O destino anuncia através da minha boa o que quer dar e a quem? A minha decisão é motivo de alegria para povos e cidades? Sem a minha vontade benevolente nada pode prosperar? As

<sup>237</sup> Cf. DIAKOV; KOVALEV, 1989, p. 275.

<sup>238</sup> ROSTOVITZEFF, 1961, p. 187.

<sup>239</sup> Cf. SANTOS, Israel Serique. *As relações de poder no fenômeno glossolálico em Corinto*. 2016. 225 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2016, p. 45.

<sup>240</sup> Cf. PLÍNIO apud, WENGST, 1991, p. 71.

milhares de espadas que a minha paz retém podem ser brandidas a um aceno meu?<sup>241</sup>.

O discurso supracitado reafirma, que toda paz, prosperidade e segurança, e tudo o mais, dependem do imperador. Segundo Aristides, “tudo aquilo que o imperador decide é, na verdade, justiça e lei”<sup>242</sup>. Diante de todas essas afirmações, a figura do imperador vai sendo divinizada e torna-se elemento central da sustentabilidade da Pax Romana. Não somente na linguagem poética o imperador foi divinizado, mas também nos documentos oficiais Augusto era chamado de filho de deus. Segundo Wengst, em “Lião havia um altar consagrado à deusa Roma e ao Augusto, o qual constituía o centro do culto ao imperador na Gália”<sup>243</sup>.

Portanto, o culto ao imperador torna-se o ponto fundante que simboliza a unidade do império, significando que todos os cidadãos que participam desse culto são fiéis ao imperador e ao estado. Assim, ampliou-se o culto imperial numa espécie de trilogia. Roma, os Divi e o César vivo, em que se procurava exaltar mais a ideia imperial abstrata do que os próprios indivíduos<sup>244</sup>. Essa é a lógica religiosa da Pax Romana, uma harmonia única da ordem estatal, que engloba a todos. Partindo do pressuposto de que aqueles que frequentavam o culto ao imperador demonstravam lealdade política fundamental, logo os que negavam a legitimidade do culto ao imperador e se negavam a participar dele, eram acusados de cometerem crime político. Como exemplo, temos o caso dos cristãos. Quem era cristão era acusado de deslealdade política, ou seja, mais do que um crime religioso, o crime dos cristãos era político, portanto, a política imperial tinha sua faceta religiosa, sinalizando o quanto o Império utilizava-se do discurso religioso para legitimar suas deliberações políticas.

### 2.3 Os discursos da Literatura Latina como discurso legitimadores da Pax Romana

Quando Augusto foi obrigado a governar simultaneamente o céu e a terra, ou seja, exercer o papel de administrador dos negócios dos deuses e os dos homens, tomou algumas medidas, e uma delas foi impedir que circulassem textos, oráculos, profecias e discursos que contrariassem a ideologia imperial. Ferreiro sobre Augusto destaca

<sup>241</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 71.

<sup>242</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 71.

<sup>243</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 74.

<sup>244</sup> PETIT, Paul. *A Paz Romana*. Tradução de João Pedro Mendes. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1989. p. 177.

Retirou a princípio da circulação os falsos oráculos sibilinos e os livros das profecias espalhadas, durante a revolução, por hábeis charlatões, que causavam a confusão no espírito do povo, e, por uma repercussão distante, até na própria política. Todos quantos possuíam repositórios de oráculos e profecias foram intimados a entregá-los em certa data ao pretor. Mandou queimar todas as profecias e fazer uma seleção de dois mil oráculos sibilinos, os quais julgados autênticos, foram encerrados em dois armários dourados, no templo de Apolo, no Palatino, sendo os outros queimados<sup>245</sup>.

A ação de Augusto é exemplo concreto de violência contra o discurso de resistência. Ou seja, as obras literárias que sobreviveriam e que seriam protegidas pelo imperador, seriam aquelas que de forma subversiva estariam em harmonia com o espírito das reformas imperiais<sup>246</sup>. No período do principado foram constituídos os círculos literários com caráter semioficial, à volta de personalidades devotadas, ao regime disposto<sup>247</sup>. “Mecenas, articulador da propaganda da política imperial, criou ao seu redor um impressionante círculo de artistas, que incluía poetas como Virgílio, Horácio, Propércio, entre outros”<sup>248</sup>. Mecenas reuniu os grandes poetas do tempo de Augusto para que através de seus discursos exaltassem a pessoa do imperador, honrando as virtudes de outros tempos,<sup>249</sup> como também legitimarem o projeto político da *Pax Romana* executado por Augusto.

Em contrapartida, Horsley é enfático ao dizer que, a literatura augustana é mais espontânea do que autoritária e a literatura da era augustana revela a relação próxima, mas não autoritária entre poesia e império<sup>250</sup>. Mas, será que não houve arbitrariedade quanto à composição do discurso dos poetas? Compreender o desenvolvimento da literatura latina se dá, em grande parte, a partir dos interesses do imperador, portanto,

Quando falamos dos círculos poéticos não devemos pensar em cenários fechados em si mesmos. Mecenas, cujo nome estará para sempre ligado ao patrocinador dos poetas, reúne preferencialmente junto a si os poetas já acreditados. [...] Mecenas exorta aos poetas de seu entorno a comporem poemas épicos que louvam Augusto<sup>251</sup>.

Uma das frentes usadas pelo império para a consolidação do poder de Augusto foi a canalização das obras literárias, daí os termos da chamada “literatura augustana”<sup>252</sup>. Como a maioria dos poetas da Corte fora arruinada pela guerra civil e dependia, do imperador e de

<sup>245</sup> FERREIRO, 1965, p. 98.

<sup>246</sup> Cf. KOVALIOV, Sergei Ivanovich. *História de Roma*. Tomo III, El Império. Tradução de Marcelo Ravoni. Buenos Aires: Futuro S.R.L, 1959. p. 48.

<sup>247</sup> DIAKOV, KOVALEV, 1989, p. 287.

<sup>248</sup> CARVALHO, Raimundo (Org.). *Por que calar nossos amores?* poesia homoerótica latina. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 83.

<sup>249</sup> ALBA, André. *História Universal de Roma*. São Paulo: Mestre Jou, 1999. p. 131.

<sup>250</sup> HORSLEY, 2004, p. 22.

<sup>251</sup> ALBRECHT, Michael Von. *História de la Literatura Romana*. Paris: Herder, 1997. p. 601-602.

<sup>252</sup> Cf. COELHA, Ana Lucia Santos. Poder e Poesia: a imagem de Augusto na literatura no início do principado. *Mare Nostrum*, São Paulo, v. 6, p. 36-48, 2015.

seus amigos íntimos para viver, conclui-se, então, não é ser provável que o imperador os obrigou a aceitar as suas ideias<sup>253</sup>. Ora, não importando se as poesias são discursos que compuseram e de alguma forma influenciaram de forma significativa a visão de mundo, portanto será a nossa forma de analisar os discursos poéticos, haja vista que estamos fundamentados no processo da interdiscursividade e intertextualidade concebidos pela análise do discurso.

Nos últimos séculos, poetas como Virgílio, Horácio, e Ovídio, são os representantes principais da grandeza e da poesia romana, apesar de reconhecermos a importância também de Propércio e Tibulo. Augusto mantinha contato pessoal com os principais poetas, e, principalmente com seu colaborador próximo, Mecenas, patrono de muitos dos poetas líderes do período. O propósito maior era estimular uma produção poética que consolidasse a imagem de Augusto<sup>254</sup>.

O imperador poderia até não encomendar textos, entretanto, os poetas sabiam que estavam sob o regime de um imperador, e que ele sempre seria o principal leitor da obra, a censura imperial não passaria despercebida. A temática da guerra, segundo os historiadores, sempre esteve presente nos tratados de filosofia como também nos discursos poéticos. Os discursos podem manifestar forma de poder e cada grupo social tem suas modalidades de discursos que sinalizam as relações de poder entre dominadores e dominados. Segundo Mendes, as modalidades de discursos poderiam ser os “transcritos públicos”, produzidos pelos dominantes, propagadores das evidências do sistema de valores da ideologia de poder, e “transcritos ocultos”, discursos, da classe dominada, que confirmavam ou contradiziam o “transcrito público”<sup>255</sup>.

Posto isto, é necessário fazer uma análise de alguns discursos, sobretudo os discursos poéticos que serviram como base para legitimação da ideologia romana. Quando se trata de literatura durante o período da Pax Romana, não se pode deixar de reiterar que,

a literatura também serviu de instrumento para propagar um constructo de identidade nacional, projetado na figura do *ciuis romanus*. Para tal, havia um cenáculo influente o bastante, que difundiria esse novo ideal, organizado em torno de Mecenas, patrocinador dos poetas mais respeitados da época, como Virgílio, Horácio, Tibulo e Propércio. Assim é que, grosso modo, na poesia augustana, ser romano implica, antes de mais nada, em *pietas* (devoção) para com o Estado, ou seja,

<sup>253</sup> Cf. ROSTOVTSZEFF, 1961, p. 190.

<sup>254</sup> Cf. COELHA, 2015, p. 38.

<sup>255</sup> MENDES, Norma Musco. O Espaço urbano na cidade de balsa: uma reflexão sobre o conceito de romanização. *Fênix*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 1-120, jan/fev/mar, 2007. p. 6.

no cumprimento de deveres cívicos, políticos e militares para com Roma, devoção essa que o sujeito tinha a estrutura<sup>256</sup>.

Os poetas, por meio de seus conteúdos enalteciam o imperador e o império, e deixavam claro o quanto o povo devia submeter-se aos ditames imperiais. Interessante é que grande parte dos poetas queria propagar a ideia de que Roma tinha a vocação divina para governar povos e espalhar a paz<sup>257</sup>. A poesia romana recebeu a incumbência de revelar a grandiosidade de Roma e apelar para o fato de que o domínio da cidade romana sobre as outras cidades era tão somente consequência direta de seu crescimento e prosperidade.

Os poetas romanos, utilizando-se também do exagero da linguagem poética elevam a pessoa do imperador ao *status* de sobre-humano. Segundo Plínio, quando se ouvia o nome do imperador, não era lícito que alguém ficasse imóvel, ao contrário, todos deviam levantar-se, louvando-o e venerando-o, e rezando, no mínimo, duas orações: uma aos deuses pelo imperador e outra ao próprio imperador pelo seu próprio bem-estar<sup>258</sup>. Enfim, todos rezavam para que o imperador desfrutasse de saúde e alegria. Um detalhe que passa despercebido, é que nenhum dos poetas augustanos nasceu em Roma, ou seja, todos os poetas defensores de Roma não eram originários da terra, alguns até tinham se envolvido em lutas contra Roma, porém, esmagados pelo sistema déspota, doravante, são propagadores de uma ideologia que rechaça qualquer diversidade<sup>259</sup>.

Agora será analisado os discursos feitos pelos poetas tentando perceber os elementos que corroboraram para a fomentação da ideologia da Pax Romana.

### 2.3.1 *Ideologia da paz a partir do olhar do poeta Virgílio*

De todos os poetas, Públio Virgílio Maro foi um dos mais próximos a Augusto. De todas as obras, Eneida, composta entre 29 a.C. e 10 a.C., talvez seja a que mais exprime e represente o principado sob o regime augustano. O poeta Virgílio reforça a ideia de que Roma é o centro do discurso poetizado e que a poesia fabricada no período do principado está a serviço de um processo de ficcionalização que tenta objetivamente mostrar que tudo deve estar subordinado a Roma.

<sup>256</sup> Cf. MONIZ, Fábio Frohwein de Salles. De lugar a não lugar: (im) pertinências à Roma antiga na poesia latina. *Calíope: Presença Clássica*, n. 78, p. 74-104, 2016. p. 77.

<sup>257</sup> Cf. MONIZ, 2016, p. 78.

<sup>258</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 73.

<sup>259</sup> GRIMAL, apud MONIZ, 2016, p. 79.

Augusto não teve melhor intérprete que Virgílio: nenhum poeta expressou com maior sinceridade aquele ideal de Augusto de retorno a uma nova vida religiosa, de restauração do trabalho dos campos, de exaltação da antiga fecundidade itálica, de fé e orgulho na eternidade de Roma, atestada na tradição antiga e confirmada nas esperanças recentes<sup>260</sup>.

Ou seja, “o propósito não era somente artístico, mas também político”<sup>261</sup>. Quando se tem, a partir de Virgílio, a construção de um mito que narra o nascimento de Roma, há uma intenção discursiva clara de fazer Roma ser aceita como uma deusa e o seu imperador como um deus. A dinâmica discursiva de Eneida que será a obra a ser utilizada para esta análise. Porém, vamos de maneira sintetizada apresentar a obra, respeitando a grandeza da literatura como também, reconhecendo os limites desta pesquisa, expressa todos os pormenores que compõem a tessitura de Eneida, que é na literatura latina um clássico memorável que transcende a temporalidade histórica. A pedido de Augusto, Virgílio se dedicou a sua terceira e mais importante obra, a Eneida, poema épico, que narra os feitos lendários, unidos aos fatos históricos que levaram à fundação de Roma<sup>262</sup>. Os fatos históricos, a fuga dos troianos, enfim, Eneida só revela de forma clara o quanto há uma intencionalidade poética para tornar Roma cada vez mais uma cidade escolhida pelos deuses.

Eneias, surge com um grande herói, que tem um destino grandioso reservado, e nele repousa o futuro da raça dos troianos<sup>263</sup>. Séculos mais tarde, Rômulo, descendente de Eneias, fundará Roma. A estratégia discursiva de Virgílio é compor uma epopeia que narre os feitos da glória dos romanos e da glória de Augusto. Porém, Virgílio teve contato com tradições homéricas, os modelos alexandrinos, e a obra de Ênio que detinha o título de “Pai” da poesia romana.

A lenda de Eneias tinha o mérito de dar a Roma títulos de nobreza, fazendo remontar a estirpe dos seus fundadores às origens dos tempos históricos, atribuindo-lhes antepassados divinos: Zeus e Afrodite. Além disso, a grandeza de Roma parecia ter sido predita pelo próprio Homero. Roma parecia realizar, no seio do seu império, a reconciliação das duas raças inimigas, os Troianos e os Gregos<sup>264</sup>.

Em Eneida, Roma e o imperador são resultados da vontade divina, são obras do destino divino, ou seja, observando somente essas proposições, já se nota claramente um

<sup>260</sup> SILVA, Marcia Regina de Faria. *A construção da épica de Virgílio e o ideal Augustano*. Disponível em: <www.e-publicações.uerj.br>. Acesso em: 12 abr. 2019.

<sup>261</sup> Cf. KOVALIOV, 1959, p. 50.

<sup>262</sup> Cf. SILVA, 2019, p. 3

<sup>263</sup> SILVA, 2019. p. 3

<sup>264</sup> SILVA, 2019, p. 4

discurso com uma força legitimadora para consolidar qualquer projeto ideológico da Pax Romana. Virgílio canta:

Canto os combates e o herói que, por primeiro fugindo do destino, veio das plagas de Tróia para a Itália e para as praias de Lavínio [...], antes de fundar uma cidade e de transportar seus deuses para o Lácio: daí surgiu a raça latina e os pais alamos e as muralhas da soberba Roma<sup>265</sup>.

O discurso encontrado no canto já aponta a origem divina de Roma publicamente. Ao contrário dos poetas das epopeias homéricas, que enaltecem os heróis do passado, Virgílio, na Eneida, inverte a lógica para dizer que o império na figura de Augusto, adequa-se perfeitamente a valores da gloriosa Roma. Em outro trecho, Virgílio destaca:

Ó descendente das raças dos deuses que nos trazes a cidade de Tróia salva dos inimigos e que manténs a eterna Pérgamo, ó esperado nas terras de Laurento e nos campos de Lácio, aqui tem morada certa, Penates fixos; não desistas nem te assustes com as ameaças desta guerra; todo ressentimento e todas as cóleras dos deuses aplacaram [...]. De um lado Augusto César, conduzindo os ítalos para o combate, com os senadores, o povo os Penates e os grandes deuses, de pé sobre uma alta pompa: suas têmperas alegres cintilam dupla chama e a constelação paterna lhe fulge sobre a cabeça<sup>266</sup>.

Os trechos da obra de Virgílio sinalizam atributos sobre o Imperador de Roma. Augusto é personagem principal da história, ele tem filiação divina, é descendente dos deuses, sua pessoa consegue aplacar a guerra entre os deuses e os homens, cumprindo uma de suas funções, e ele é protegido pelos deuses, portanto sairá vencedor nas batalhas. Discurso ideologicamente perfeito para consolidar o poder do imperador. O discurso de Virgílio cumpre sua função de enaltecer o imperador, estimulá-lo a prosseguir na sua tarefa de derrotar os inimigos de Roma, e sobretudo fazê-lo entender, que como filho de uma divindade, ele tem proteção garantida dos deuses e total aprovação deles para violentamente destruir quem se opuser.

Virgílio também escreveu a *Écloga IV*, que traz consigo o tom da profecia de novos tempos para Roma. Em grande parte do texto da *Écloga IV* percebe-se o discurso ideológico presente no pensamento de Virgílio.

Ó Musas Sicilianas, entoemos/Cousas um apouco mais alevantadas./A todos não contentam arvoredos/Nem também as humildes tamargueiras. /Dignos também de Consul. É chegada/A desejada idade derradeira/Da profecia cuméia cibilina./Grande ordem nasce já desde do princípio/Das idades; já do céu alto/É mandada. Tu agora, ó

<sup>265</sup> VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Tassilo Orpheu Spalginf. Livro I. São Paulo: Nova Cultura, 2003. p. 9.

<sup>266</sup> VIRGÍLIO, 2003, p. 210, 229.

casta Diana, /Favorece ao menino, que já nasce, /Com quem primeiramente acaba a idade/De ferro; e a dourada em todo o mundo/Ressurgirá; já reina o teu Apolo<sup>267</sup>.

Um fato interessante é que Virgílio utiliza na Obra Eneida quarenta vezes a palavra Imperium, ou seja, isso pode ser uma pista para se perceber que a sua literatura, possível e minimamente comungava com as ideias do império<sup>268</sup>. Os discursos que compõem Eneida, são elementos que apontam discursivamente para a perspectiva divina e carismática do poder romano. Quanto a isso, Martins destaca que:

Assim, por similaridade, aquilo que se verifica nas passagens de Eneida observadas tanto nos cantos I e 6 como no 8, são resgatadas de forma visual pelo intaglio em questão. Além, obviamente, de elementos sugestivos como a cornúpia, com frequência na numismática de período, o escudo sobre o qual repousam os pés de Augusto e Roma, alusão imediata ao escudo de Augusto, a água responsável pela elevação da alma até a morada dos deuses, numa referência aos funerais de Augusto, sem falarmos de sua própria característica como ícone da romanidade. A presença de Netuno, que já fora associada a Otávio, como também a própria Terra itálica, alvo da predestinação Júlia, traduzem visualmente o poder romano, sob a perspectiva divina e carismática<sup>269</sup>.

Portanto, a Écloga IV, segundo Ribezzo está relacionada com a política religiosa de Augusto<sup>270</sup>. O que se percebe, é que em Virgílio é atribuída a figura do Imperador a honra de ter sido aquele que inaugura um novo tempo de paz, de ordem, de prosperidade. Quando na Eclóga IV, Virgílio diz, que, com o nascimento do menino, acaba a idade de ferro, mas com ele ressurgem a idade de ouro, logo, intencionalmente é propagada a ideia de que a paz oferecida é resultado das guerras que o imperador se propõe a travar. O elemento messiânico, o menino que vai nascer trará paz plena para todo mundo, ou seja, a figura do imperador é poetizada de forma messiânica, porque até a natureza será pelo seu divino governo. Ou seja, o discurso de Virgílio na Écloga IV contribui significativamente para a consolidação da Pax Romana.

Filizola sugere uma análise interessante sobre a obra Écloga IV, sinalizando que esta revela que, “um menino está nascendo”. Dirige-se ao menino e narra sobre sua infância, sua adolescência, e sua virilidade. Identifica-o como “prole dos deuses”, “grande filho de Júpiter”,

<sup>267</sup> VIRGÍLIO. *Obras Completas*. Bucólicas IV. Tradução de Leonel da Costa Lusitano. São Paulo: Cultura, 1943. p 30-32.

<sup>268</sup> POLETTI, Ronaldo Rebello de Britto. *Elemento para um conceito jurídico de império*. Tese de Doutorado, 2007. Disponível em: <repositório.unb.br>. Acesso: 23 abr. 2019.

<sup>269</sup> MARTINS, Paulo. *Imagem e poder*. Considerações sobre a representação de Otávio Augusto. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011. p. 206.

<sup>270</sup> VIRGÍLIO. *Eclogas*. Anotadas por Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudos Históricos, 1936. p. 56.

destaca a veracidade de suas palavras. “Terá Vida longa e sua arte não seria vencida por ninguém”<sup>271</sup>.

“A guerra conduz à paz e é na paz augustana que Virgílio pensa”<sup>272</sup>. Écloga IV vem cumprir um propósito muito específico, confirmar o que estava sendo profetizado por um oráculo sibilino, que estava em circulação, e que dizia que a paz era um ponto importante para a reviravolta dos acontecimentos e início de uma nova era<sup>273</sup>. Portanto, mesmo num contexto pastoril Virgílio compartilhava a crença geral que estava sendo disseminada em sua época. Isso mostra mais uma vez a força do discurso no estabelecimento da *Pax Romana*.

É impressionante a capacidade do Virgílio, utilizando-se de toda a sua maestria, para construir um poema épico, que consegue discursivamente apresentar, sobretudo a proposta de paz que será uma realidade, quando o menino, provavelmente um símbolo de Augusto estiver com o regime sob seu comando, trará paz para um império marcado por décadas de sangue. Ou seja, Virgílio, como propagador da ideologia romana, consegue, com linguagem mítica, através do discurso poético, apresentar as bases do projeto político ideológico que está se concretizando.

Um ponto importante abordado na Écloga IV é fato de o elemento terror aparecer no texto, sinalizando que tempo de paz, é também tempo de guerra e de muita violência. Virgílio parecia ser grato aos benefícios que Augusto ofereceu a um mundo estraçalhado, devastado pela guerra, “ao mesmo tempo, sabia melhor do que ninguém que esses benefícios são construídos com o sofrimento, como todos os triunfos romanos foram”<sup>274</sup>. Nota-se a leve sensação de que no tempo de Virgílio, ordem é mais importante que a própria liberdade. Contrapondo o que ideologicamente Virgílio propagava em seu discurso poético imperial, há um discurso do mundo antigo, onde Fedro relata o encontro de um cão gordo saciado e um lobo extremamente magro. Durante o encontro, o lobo quer saber o porquê de o cão viver de forma tão favorável, enquanto ele vivia de forma tão deplorável. Até que o cão lhe informa que o preço a ser pago, para viver na fartura, era se submeter ao regime da escravidão proposto pelos seus donos. Ao tomar conhecimento da verdade, no fim da narrativa, o lobo diz: “seja feliz ao seu modo, cão, não gostaria de um trono que tirasse a liberdade”<sup>275</sup>.

<sup>271</sup> FILIZOLA, Anamaria. A épica e o pastoril: a Écloga IV de Virgílio e os Lusíadas de Luis de Camões. *Revista Letras*, Curitiba, n. 40, p. 33-34, 1992.

<sup>272</sup> MICHAEL, Grant. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987. p. 234.

<sup>273</sup> BALSDON, John Percy Vyvian Dacre (Org.). *O mundo romano*. Tradução de Victor de Moraes. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. p. 227.

<sup>274</sup> MICHAEL, 1987, p. 235.

<sup>275</sup> PINSKY, Jaime (Org.). *100 textos de história antiga*. Fedro, III, 8. ed. São Paulo: Contexto, 1988, p. 302.

Aqui temos gritantes divergências entre as narrativas de um poeta da corte e de Fedro, sinalizando para esta pesquisa o quanto as narrativas construam realidades de visões de mundo absolutamente diferentes. A linguagem tem esse poder de manter o sistema, mas também de questioná-lo.

### 2.3.2 *Pax Romana a partir da poesia de Horácio*

Assim como Virgílio, o poeta Horácio também elogia Augusto como Pai e guardião do gênero humano<sup>276</sup>. Quinto Horácio Flaco, um poeta de posses, provavelmente nasceu em 65 a.C., recebendo do seu pai, que era um escravo liberto, uma educação elitizada, ou seja, uma porta que, por causa do seu histórico familiar, fazia parte da elite social. No primeiro momento aliou-se ao ideal republicano, mas sofreu sua derrota na batalha de Filipos, em 42 a.C. Portanto, segundo Flores, “com a derrota, o poeta perdeu boa parte dos bens paternos, porém, recebeu anistia por parte de Otaviano (futuro Augusto). É nesse período que ele entra para o círculo de Mecenas, com quem teria amizade para além dos vínculos do patronato”<sup>277</sup>.

Horácio cai nas graças de Augusto e é chamado para compor o Canto Secular, um poema pré-formado nos Jogos Seculares, em 17 a.C. Utilizar como exemplo o *Carmen Saeculare*, um canto secular que foi encomendado pelo imperador para a celebração dos jogos seculares, que tem como principal função discursiva enfatizar que passou da expiação do passado à inauguração de uma nova época. O canto diz: “aquilo que o ilustre descendente de Anquises e Vênus/ vos suplica com brancos bois, que ele obtenha, superior ao inimigo belicoso, clemente com o derrotado”<sup>278</sup>. Ou seja, o canto faz uma referência direta a Augusto, mencionado como descendente de Anquises e Vênus, que sacrificou bois brancos a Apolo e Diana no terceiro dia de festividades; assim, o coro pede aos deuses que as súplicas do imperador sejam atendidas, o qual, antes guerreiro, agora é piedoso com os inimigos.

Os deuses atendem às súplicas dos romanos, por isso que Horácio em seus textos reafirma o apreço que o imperador tem diante dos deuses, verdade explicitada nas estrofes finais do *Carmen*.

Diana, aquela que habita o Aventino e o Álgido, atende as preces dos Quinze Homens, e ouve com amizade e atenção os votos dos rapazes. Regresso a casa com

<sup>276</sup> WENGST, 1991, p. 72.

<sup>277</sup> Cf. CARVALHO, 2017. p. 83.

<sup>278</sup> HORÁCIO. *Odes e Canto Secular*. Disponível em: < www.lettras.ufmg.br >. Acesso em: 10 Jul. 2019.

esta boa e firme esperança, que são estes sentimentos de Júpiter e dos deuses todos, eu, cantando num coro a quem foi ensinado os louvores de Febo e Diana<sup>279</sup>.

Ao decantar, assim, os inimigos do Império, Horácio dá destaque à figura de guerreiro excepcional para Augusto. Percebe-se com a obra de Horácio é que Otaviano via a si mesmo como o salvador da república, uma celebração da virada (revolução) de um *saeculum* como centenário da república inicial cabia bem em seu programa. Ou seja, tudo era pensado de forma estratégica do ponto de vista político, para que tudo cooperasse para o bem do império. O poder das palavras de Horácio impõe a cidade romana para transitar pelo mundo dos deuses. Enfim, esses poemas só consolidaram a dominação romana pelo viés da literatura, é a utilização dos discursos dos poetas para atingir os fins políticos do império.

Quando Horácio também compôs a famosa Ode, 3, 30, se tem a compreensão de que as construções poéticas e artísticas deveriam perenizar o modelo de sociedade proposto pelo Império romano. Horácio, segundo Martins: “Assim, aquilo que romanticamente é tomado como benesse do poder constituído em relação aos artistas é sim, projeto de perenização do sistema”<sup>280</sup>. Em Ode, 4, 5, há duas estrofes onde Horácio destaca o poder imperial,

por elas revocaram-se o latino/Nome, as forças da Itália, a fama e a grandeza,/Do Império, estendida da morada/Hespéria até onde é nascente o sol./César, guardião de tudo, nem furor/De civis, força ou ira que forjou/Espada e infelizes cidades inimigas levarão à paz o termo<sup>281</sup>.

Como poema que celebra Augusto, Horácio descreve o poder imperial, associando a imagem de Otávio, figurado a uma nova idade de ouro. Na poesia horaciana, Augusto é o guardião da Pax. Ninguém é capaz de impedir que Augusto exerça o seu poder e seja o grande provedor de Roma. Ou seja, o poema Horaciano consolida o processo de divinização do imperador.

### 2.3.3 A Pax Romana a partir o olhar do poeta Ovídio

O último grande poeta da época de Augusto é Públio Ovídio Naso, que, segundo Cardoso, era um escritor versátil que se dedicou a gêneros literários distintos.<sup>282</sup> Uma de suas

<sup>279</sup> GOMES, SILVA. *Uma análise dos Ludi Saeculares de 17 a .C.* Festividade, ritualidade e poder. Disponível em: <periódicos.ufes.br/romanitas>. Acesso em: 16 Abr. 2019.

<sup>280</sup> MARTINS, 2011, p. 139.

<sup>281</sup> HORÁCIO. *Odes e Canto Secular*. Disponível em: < www.letras.ufmg.br >. Acesso em: 10 Jul. 2019.

<sup>282</sup> NOVAK, Maria da Glória; NERI, Maria Luiza (Org.). *Poesia Lírica Latina*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 13.

obras é *Metamorfoses*, coletânea de lendas mitológicas. Há partes de um texto da metamorfose que trata do endeusamento poético que Ovídio atribui ao imperador:

O velho deus/Chegou aos nossos santuários vindos de terras estrangeiras, Mas César /É Deus em sua própria cidade. O primeiro na guerra. /E O primeiro na paz, vitorioso, triunfante, /Planejador e governador, rapidamente alçado à glória, /Grandeza apenas superada por seu o pai/De um ainda maior, aquele que governa o mundo/Como prova de que os deuses imortais despejaram/Ricas bênçãos à raça humana. Tanto/Que não se pode pensar nele como um mortal, nosso Augusto<sup>283</sup>.

O endeusamento de Augusto na obra de Ovídio é tônica prevalecente. A figura do imperador recebe a força do processo de divinização, relevando vestígios do caráter ideológico nas lendas mitológicas. Portanto, admite-se a instrumentalização da literatura dentro do sistema monárquico empreendido por Augusto<sup>284</sup>. Depois de perceber o quanto as estratégias discursivas eram utilizadas para legitimação de um discurso ideológico denominado Pax Romana, agora, será feita uma análise sobre a radicalidade discursiva proposta pelo contradiscurso apocalíptico joanino, que se propõe hipoteticamente como tentativa contradiscursiva ao projeto ideológico romano.

### 3 O CONTRADISCURSO JOANINO: UMA ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO DA PAX ROMANA

Neste capítulo tem-se a finalidade de descrever conceitualmente o que se entende por contradiscurso, principalmente como o conceito é definido a partir dos pressupostos da análise do discurso. Contrariando, sobretudo, algumas perspectivas convencionais, que tratam o texto do Apocalipse de João apenas como uma escatologia que ainda será realizada, a partir das novas pesquisas percebe-se novos horizontes, novos olhares sobre o texto, principalmente quando se trata de perceber a dimensão retórico-discursiva do apocalipsisismo joanino. Face ao exposto, dissecar sobre o contradiscurso joanino em seus desdobramentos interdiscursivos será fundante para o desenvolvimento final da pesquisa.

Partindo do pressuposto bakhtiniano depreende-se que o discurso encontrado na literatura apocalíptica joanina pode ser concebido como um enunciado que, “em certa medida é uma resposta àquilo que já foi dito sobre dado objeto, sobre dada questão, ainda que essa

<sup>283</sup> OVIDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Vera Lucia Leitão Magyar. São Paulo: Masdras, 2003, p. 323-327.

<sup>284</sup> MARINHO, Lucinana Antonia Ferreira. *O escudo de Eneias como representação do discurso político de Augusto*. 2010. 90 f. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010, p. 65.

responsividade não tenha adquirido uma nítida expressão externa<sup>285</sup>. Ou seja, para Bakhtin, “toda enunciação é uma resposta a alguma coisa e é construída como tal”<sup>286</sup>, concebemos, então, a hipótese de que o Apocalipse de João é um discurso orientado para uma resposta, tornando-se um possível contradiscurso ao discurso de Roma.

A teoria bakhtiniana viabiliza a percepção que, o contradiscurso joanino foi atravessado por muitas vozes sociais, provavelmente oriundas da cultura popular circulante. Partindo da análise que Soares faz sobre a questão do discurso, depreende-se que o discurso apocalíptico joanino tende a ser “interpelado por uma ideologia ou pelo pré-construído, que impõe e constrói a realidade por meio de um interdiscurso<sup>287</sup> em uma formação discursiva, podendo o sujeito se rebelar e produzir um contradiscurso”<sup>288</sup>. O pressuposto interpretativo tem consonância com Fiorenza, a qual pontua que, “as divergências entre diferentes leituras da linguagem polissêmica do Apocalipse, argumentei, só podem ser julgadas em um paradigma político-retórico de investigação e não em um paradigma científico “literalista” ou positivista”<sup>289</sup>.

O que se percebe é que o novo modo de se interpretar o Apocalipse de João abre para novos horizontes interpretativos, e faz a pesquisa transitar por um caminho interpretativo que pode ser uma alternativa de leitura que se diferencia quando comparada ao paradigma positivista<sup>290</sup>.

O contradiscurso joanino, no uso de sua estratégia discursivo-retórica, estabelece uma linguagem que possibilita a construção de mundos, uma linguagem que não é apenas reflexiva ou descritiva, mas funciona intencionalmente como uma produção ideológica.<sup>291</sup> Assumir uma leitura apocalíptica enviesada pela retórica ajuda a perceber o “anti-idioma gramaticalmente incorreto, bizarro e extraordinário do Apocalipse”<sup>292</sup>. Portanto, o contradiscurso joanino é uma possível resposta subversiva que surgiu diante do discurso de

<sup>285</sup> BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 298.

<sup>286</sup> BAKHTIN, Mikhail-Voloshinov. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1986. p. 98.

<sup>287</sup> O interdiscurso é o todo complexo dominante das formações discursivas, portanto, é aquilo que está na diferença entre elas, que se situa em seus pontos de troca, de relação. A configuração do todo complexo com dominante é o interdiscurso e as regras do interdiscurso determinam as formações discursivas. O interdiscurso constitui aquilo que determina o discurso do sujeito e, no processo discursivo, é reinscrito no próprio sujeito.

<sup>288</sup> SOARES, Jaqueline dos Santos Batista. Análise do discurso e psicanálise: Diálogos (im) possíveis? *Cadernos Cespis*, Belo Horizonte, n. 28, nov, p. 223-231, 2016.

<sup>289</sup> FIORENZA Elizabeth Schüssler. Babylon the great: A rhetorical-political reading of revelation 17–18. In: BARR, David, L (Ed.). *The reality of Apocalypse: rhetoric and politics in the book of Revelation*. Leiden: Brill, 2006. p. 243-269.

<sup>290</sup> Paradigma Positivista acredita numa realidade única que pode ser medida de forma confiável e válida usando princípios científicos.

<sup>291</sup> FIORENZA, 2006, p. 244.

<sup>292</sup> FIORENZA, 2006, p. 244.

Roma. Uma resposta afetada e atravessada por um interdiscurso, e, provavelmente tem como intenção precípua, ser um contradiscurso para o que já foi dito por Roma.<sup>293</sup> Kenner Terra afirma:

Se o Império Romano tinha o discurso de um mundo coeso, pacífico e ordenado, no qual se integravam os âmbitos econômico, político e religioso, o discurso do Apocalipse dá indícios de desconstrução desse quadro, propondo outro olhar sobre a realidade. Este seria um contradiscurso<sup>294</sup>.

A contraordem joanina, no uso das estratégias narrativas e discursivas, chama a ordem e a prosperidade de Roma de caos e desordem, e o faz utilizando uma linguagem exageradamente violenta. Kenner Terra propõe que a expressão retórica de Roma estava materializada na figura do Imperador e na *Pax Romana*, entretanto, para o visionário João, essa ordem era falsa, e sua missão era mostrar retoricamente o lado caótico da realidade.<sup>295</sup> Kenner Terra ainda detecta que, a partir das novas pesquisas sobre o Apocalipse de João, se tem a possibilidade de percebê-lo como estratégia narrativa e retórica que cria o terror, provocando ressentimento por Roma e catarse em seus leitores.<sup>296</sup> Em uma mesma perspectiva, Fiorenza diz:

Ele procura persuadir e motivar através da construção de um “universo simbólico” que provoca participação imaginária. O poder de sua persuasão para a ação segue não na razão teológica ou argumento histórico, mas no poder “evocativo” de seus símbolos, assim como em sua exortação, imaginação, linguagem emocional, movimento dramático que se dedicam a provocar reações, emoções, convicções e identificação<sup>297</sup>.

Ainda vale lembrar, que o contradiscurso joanino é atravessado e constituído por interdiscursividades e intertextualidades<sup>298</sup>. Fiorin, a partir da visão Bakhtiniana diz de forma objetiva que, “o real se apresenta para nós semioticamente, o que implica que nosso discurso não se relaciona diretamente com as coisas, mas com outros discursos, que semiotizam o mundo. Essa relação entre os discursos é o dialogismo”<sup>299</sup>. Maingueneau, define o

<sup>293</sup> ALVES, Elza Maria Silva de Araújo. Apropriação do discurso sobre os conceitos teóricos na escrita acadêmica. *Estudos Linguísticos*, São Paulo, p. 1068-1081, set./dez. 2014.

<sup>294</sup> TERRA, Kenner Cazotto Roger. O Apocalipse de João e a interpretação cosmológica do mundo Romano. *Pistis Prax*, Curitiba, v. 9, n. 3, p. 760-784, set./dez. 2017.

<sup>295</sup> TERRA, 2017, p. 760-784.

<sup>296</sup> TERRA, 2017, p. 760-784.

<sup>297</sup> FIORENZA, Elizabeth Shüssler. *The book of revelation: Justice and judgment*. Minneapolis: Fortress Press, 1998. p. 187.

<sup>298</sup> Intertextualidade é um recurso realizado entre textos, ou seja, é a influência e relação que um estabelece sobre o outro. Assim, determina o fenômeno.

<sup>299</sup> Cf. FIORIN, J. L. Interdiscursividade e Intertextualidade. In: BETH, Brait (Org.). *Bakhtin Outros Conceitos-Chave*. São Paulo: Contexto, 2010. p. 167.

interdiscurso dizendo que “todo discurso é atravessado pela interdiscursividade, tem a propriedade de estar em relação multiforme com outros discursos, de entrar no interdiscurso. Este último está para o discurso como o intertexto está para o texto”<sup>300</sup>. O dialogismo Bakhtiniano visa defender que todo discurso mantém relação com outros discursos,<sup>301</sup> embora nem sempre esta relação esteja explícita.

Partindo desse pressuposto, afirma-se que o discurso do Apocalipse de João, está em diálogo com outros discursos, desenvolvendo, assim, sua formação discursiva. Portanto, a partir de agora, serão analisados os elementos constituintes da literatura apocalíptica judaica, até chegarmos ao Apocalipse de João para a confirmação da hipótese.

### 3.1 Discurso apocalíptico como gênero literário

Pensar na literatura apocalíptica no limite da percepção de gênero literário, é saber que o Apocalipse resiste à classificação em um gênero puro<sup>302</sup>. A maioria dos apocalipses é constituída por vários gêneros e suas múltiplas conexões não possibilitam uma definição objetiva de sua identidade genérica<sup>303</sup>. O Apocalipse tem um alto grau de intertextualidade, porque está numa relação estreita com várias outras obras. Maria Corti afirma essa ideia: “o gênero serve como o lugar onde o trabalho individual está entre um complexo rede de relações com outras obras”<sup>304</sup>. Logo, estabelecer o gênero apocalíptico é detectar quais são os outros textos com os quais ele teria similaridades e conexões.

Quando se trata do Apocalipse de João, Linton afirma: “apocalipse é um texto que ultrapassa seus limites em alto grau”<sup>305</sup>. É um gênero híbrido que se recusa a permanecer dentro de qualquer conjunto de limites genéricos. Diante do aspecto supracitado, depreende-se que qualquer leitor do Apocalipse terá que estabelecer alguma estratégia para lê-lo, podendo fazer uma leitura enviesada pela possível confusão interpretativa provocada pela intertextualidade, ou um olhar enviesado pela via pragmática e retórica, e esta será a nossa perspectiva.

<sup>300</sup> MAINGUENEAU, Dominique. Problemas de ethos. In: Sírio Possenti e Maria Cecília Perez de Souza e Silva (Orgs.). *Cenas da Enunciação*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008. p. 286.

<sup>301</sup> FIORIN, 2010, p. 181.

<sup>302</sup> LINTON, Gregory L. Reading the Apocalypse as Apocalypse: The Limits of Genre. In: BARR, David L (Ed.). *The reality of apocalypse*. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation. Boston: Brill Leiden, 2006. p. 9-42.

<sup>303</sup> Cf. LINTON, 2006, p. 9-42.

<sup>304</sup> CORTI, Maria. *An Introduction to Literary Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1978. p. 115.

<sup>305</sup> Cf. LINTON, 2006, p. 18.

Situar o Apocalipse na sua geografia literária corrobora para o melhor entendimento de seu conteúdo, por isso Linton afirma que um gênero consiste em um conjunto de convenções implícitas ou explícitas que orientam os escritores enquanto escrevem e os leitores enquanto leem<sup>306</sup>. Ou seja, convenções literárias agem como normas, regras, prescrições, restrições ou proibições que condicionam como os escritores escrevem e como os leitores leem. Kent, por sua vez, destaca que “um gênero híbrido tem maior incerteza e conteúdo de informação do que um gênero puro”<sup>307</sup>. Desse modo, a polissemia é vista como resultado de uma polivalência semiótica, uma adesão a diferentes sistemas de sinais.

O Apocalipse de João se encaixa dentro dessa perspectiva. É notadamente intertextual, caracterizado por convenções mistas de diferentes tipos e, portanto, uma literatura que está aberta às múltiplas interpretações. Posto isto, conclui-se que o Apocalipse é um gênero misto que convida os leitores a participar da construção de sua identidade e na produção do seu significado.

Faz-se necessário pontuar que quando se estuda a história da formação do gênero apocalíptico até o período dos escritores patrísticos do século II, nenhuma escrita desenvolvida antes desse período histórico usou o termo apocalipse como título genérico<sup>308</sup>. O pesquisador Morton Smith após a investigação dos usos antigos do termo diz:

Notável é a raridade das palavras das obras agora comumente chamadas apocalipses. Eu não conhecia nenhum texto anterior ao Apocalipse do Novo Testamento que descreve a si mesmo ou os procedimentos nele como apokalypseis ou usa o verbo apokalypto para toda a revelação<sup>309</sup>.

Enfim, o termo apocalíptico é uma descoberta nova, os antigos não o conheciam nem o usavam, possivelmente estranhariam o debate sobre o gênero apocalíptico, o termo era até usado, mas com outra perspectiva.<sup>310</sup> Elisabeth Schüssler Fiorenza afirma: “é duvidoso que o autor tenha escolhido esse título para qualificar sua profecia como um documento apocalíptico”<sup>311</sup>. O próprio João justapõe da descrição de seu livro quando usa o termo, “as palavras da profecia”. Entretanto, Adela Yarbro Collins nota, “o autor não deve ter

<sup>306</sup> Cf. LINTON, 2006, p. 22.

<sup>307</sup> Cf. LINTON, 2006, p. 24.

<sup>308</sup> SMITH, Morton. On the history of apokaluptw and apokalupyis. In: VIELHAUER, Philipp (Ed.). *Introduction: Apocalypses and related subjects*. Philadelphia: Westminster, 1965. p. 582.

<sup>309</sup> SMITH, 1965, p. 14.

<sup>310</sup> MORRIS, Leon. *Apocalyptic*. London: InterVarsity Press, 1973. p. 20–21.

<sup>311</sup> FIORENZA, 1998, p. 40.

distinguido entre o livro apocalíptico e um livro profético”<sup>312</sup>. Portanto, a experiência visionária e extática de João é comparada à profecia.

Na tentativa de definir o aspecto literário, o Apocalipse de João ao longo da jornada acadêmica foi se tornando como ponto de partida para a formação do gênero literário apocalíptico. Leonardo L. Thompson aconselha, “um trabalho pode ser chamado de apocalipse se se assemelhar à revelação de João”<sup>313</sup>. Thompson ainda retrata o Apocalipse de João como “a fonte para delinear a literatura apocalíptica”<sup>314</sup>.

Paul D. Hanson, professor da Universidade de Harvard, elencou uma provável tríplice distinção entre apocalipse, apocalipsismo e escatologia apocalíptica. O autor afirma que:

Nas recentes tentativas em acrescentar precisão à terminologia utilizada na discussão do fenômeno vagamente chamado de apocalíptico, ‘apocalipse’ veio a designar um gênero literário, em contraste com os conceitos relacionados ‘escatologia apocalíptica’ e ‘apocalipsismo’<sup>315</sup>.

Hanson define o termo “apocalipse” para designar o gênero literário, enquanto que a escatologia apocalíptica é concebida como sendo a cosmovisão ou a perspectiva religiosa, e o apocalipsismo por sua vez representa o movimento social em que as imagens e imaginários da literatura apocalíptica são desenvolvidas.<sup>316</sup> Alguns autores como Gerhard Von Rad e John G. Gammie, propuseram conceber o gênero apocalíptico a partir de outros ângulos. O primeiro, é que para Von Rad, por causa da “história das formas, ela é, na verdade, um *mixtum compositum* que levaria a uma pré-história muito complexa do ponto de vista da história das tradições.<sup>317</sup> Von Rad ainda diria que a literatura apocalíptica recebeu influências estrangeiras, sobretudo da Pérsia, principalmente em relação aos aspectos cosmológicos”<sup>318</sup>. Enquanto que Gammie diria que a apocalíptica, não constitui um bloco monolítico, classificando as várias formas literárias da apocalíptica como sendo subgêneros recorrentes.<sup>319</sup>

<sup>312</sup> COLLINS, Adela Yarbro. *The Apocalypse (new testament message)*. Wilmington: Glazier, 1979. p. 5.

<sup>313</sup> THOMPSON, Leonard L. *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. New York: Oxford University Press, 1990. p. 18.

<sup>314</sup> THOMPSON, 1990, p. 18.

<sup>315</sup> HANSON, Paul D. Apocalypse, genre; Apocalypticism. In: CRIM, Keith (Ed.). *The interpreter's dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1976. p. 12.

<sup>316</sup> Cf. SOARES, Dionísio Oliveira. A literatura apocalítica: o gênero como expressão. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 99-113, dez. 2008.

<sup>317</sup> GERHARD, Von Rad. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Aste/Targumim, 2006. p. 738.

<sup>318</sup> Cf. SOARES, 2008, p. 99-113.

<sup>319</sup> Cf. GAMMIE, John G. The classification, stages of growth, and changing intentions in the book of Daniel. *Journal of Biblical Literature*, Philadelphia, n. 95, p. 191-204, 1976.

A despeito das divergências entre os pesquisadores(as), a definição sobre o aspecto literário do Apocalipse avançou significativamente após os estudos que foram feitos por H. H. Rowley, Klaus Koch e D. S. Russell. Estes pesquisadores tabularam as características das literaturas supostamente apocalípticas postando seus respectivos resultados no número 14 da revista Semeia. Collins, a partir da Semeia, destacou que,

o Apocalipse é um gênero de literatura reveladora com uma estrutura narrativa, na qual uma revelação é mediada por um ser de outro mundo para um destinatário humano, revelando uma realidade transcendente que é temporal, na medida em que prevê a salvação escatológica<sup>320</sup>.

A definição de Collins apontou para as características que abrangem o aspecto da forma (literatura de revelação de estrutura narrativa) e de conteúdo (mediação sobrenatural, realidades transcendentais, temporal e espacial).<sup>321</sup> A definição de Collins pode ser aplicada a várias sessões de 1 Enoque, Daniel, 4 Esdras, 2 Baruc, o Apocalipse de Sofonias, a Jubileus e ao Testamento de Abraão. Pode também ser aplicada a uma grande parte da literatura cristã e gnóstica, e a algum material persa e greco-romana<sup>322</sup>. A Análise da Semeia vai diferir da demonstração preliminar feita por Koch, cujo entendimento listava seis características típicas: ciclos de discursos, agitações espirituais, discursos espirituais, discursos parenéticos, pseudomínia, imagética mítica e caráter compósito<sup>323</sup>.

Em contrapartida, na Semeia, Collins, analisando a forma do Apocalipse que envolve uma estrutura narrativa, chegou às seguintes conclusões sobre as características típicas encontradas nos apocalipses: a revelação comumente se dá por meio das visões e jornadas espirituais. Constantemente uma figura angelical serve de instrumental interpretativo e guia na jornada sobrenatural, ou seja, por ser a revelação algo misterioso, é necessário a ajuda de um ser celeste. O receptor, cuja identidade é pseudônima, é uma figura ilustre que faz parte do passado distante<sup>324</sup>. Ou seja, o caráter misterioso faz parte da dinâmica da literatura judaica apocalíptica.

Collins, ainda na Semeia, destaca os elementos presentes nos apocalipses supracitados. A Cosmogonia aparece em três, os eventos primordiais em seis, a rememoração do passado em quatro, profecia *ex evento* em sete, perseguição em seis, outros distúrbios

<sup>320</sup> Cf. COLLINS, John J. Introduction: Towards the Morphology of a Genre. In: *Semeia*, 14, 1979, p. 9.

<sup>321</sup> Cf. MIRANDA, Valtair A. *O caminho do cordeiro*; representação e construção de identidade no Apocalipse de João. São Paulo: Paulus, 2011. p. 30.

<sup>322</sup> Cf. COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica*: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010. p. 22.

<sup>323</sup> Cf. COLLINS, 2010, p. 23.

<sup>324</sup> Cf. COLLINS, 2010, p. 23.

escatológicos em dez, julgamentos e destruição dos perversos em todos, julgamentos em destruição do mundo em quatro. Julgamento de destruição dos seres sobrenaturais em seis, transformação cósmica em onze, ressurreição em cinco, outras formas de pós vida em nove.<sup>325</sup> Um elemento que deve ser observado atentamente é a presença do julgamento e destruição dos perversos em todos os apocalipses judaicos. O julgamento violento no Apocalipse aponta para uma violência executada e praticada pela intervenção divina, um discurso que revela a violência como instrumento utilizado pelos poderes divinos para a destruição visceral dos inimigos.

Collins “argumenta que a natureza apocalítica do Apocalipse o torna uma narrativa alegórica na qual “a velha história” do mito do combate cósmico é usada para contar a nova história sobre o confronto dos seguidores de Jesus com o Império Romano”<sup>326</sup>. Entretanto, contrariando a perspectiva de Collins, David Barr pressupõe que a base do livro seja a tradição da guerra santa encontrada nas tradições judaicas.<sup>327</sup> A pesquisadora Fiorenza diz que:

um entendimento correto das imagens apocalípticas do Apocalipse fará com que seu leitor perceba que “suas imagens e visões não deve ser entendida em termo de descrição histórica em termos de previsão futura. Em vez disso, uma apreciação de sua “simbolização mitológica” impedirá que alguém roube suas imagens de seu poder e persuasão, expressando-as em “linguagem proposicional, logica e factual”<sup>328</sup>.

Como o interesse maior é o Apocalipse joanino, agora será esboçado o enredo narrativo que compõem a tessitura do Apocalipse de João para nos atermos a algumas imagens e discursos no afã de focarmos no nosso principal objeto de estudo, que é o discurso violento na literatura de João.

### 3.2 A Estruturação do enredo narrativo do Apocalipse de João

A Estruturação geral do livro do Apocalipse de João é de extrema importância para detectar os blocos que estão diretamente ligados aos discursos de violência percebidos em João. Para tanto a descrição feita pela Adela Collins acerca do enredo apocalíptico é um bom exemplo. Kenner Terra afirma, que Collins “fala de uma teoria da “recapitulação renovada”,

<sup>325</sup> Cf. COLLINS, 2010, p. 26.

<sup>326</sup> COLLINS, 1979, p. 71.

<sup>327</sup> Cf. MIRANDA, 2011, p. 71.

<sup>328</sup> FIORENZA, Elizabeth Schüssler. *Invitation to the Book of Revelation*. New York: Doubleday, 1981. p. 16.

cuja estruturação tem sete ciclos de visões que recapituladas, esclarecem e expandem as anteriores”<sup>329</sup>. Dessa maneira a estruturação do texto proposta por ela é a seguinte:

1. Prólogo 1,1-8  
     Prefácio 1, 1-3  
     Prescrição e ditos 1, 4-8
2. As sete mensagens 1, 9-3,22
3. Os sete selos 4,1-8,5
4. A sete trombetas 8,2-11,9
5. Sete visões não numeradas 8, 2-11,19
6. As sete taças 15,1-16,20  
     Apêndice da Babilônia 17,1-19,10
7. Sete visões não numeradas 19,11-21,8  
     Apêndice de Jerusalém 21,9-22,5
8. Epílogo 22,6-21  
     Ditos 22,6-20  
     Bençãos 22,21 <sup>330</sup>

Nesta organização de Collins, o capítulo 12 é o nervo da narrativa, o ponto central do processo narrativo, por isso que o mito do combate, para ela, é a base da estrutura do Apocalipse de João. Portanto, nosso trabalho se aproxima da autora, por causa do aspecto da violência destacado no capítulo 12.

Outra proposta a ser apreciada é a estrutura quiástica de Bárbara Snyder. Segundo Kenner Terra, a autora propõe uma estrutura quiástica que põe em relevo os caps 11, 12, tendo a guerra como principal tema.

- A. Introdução: apocalipse, carta, profecia (1,1-3, 4-8, 9-20)
- B. Visão: santos na terra (2-3)
- C. A convocação celestial e entronização (4-5)
- D. Sete selos (6,1-8,1)
- E. Sete trombetas 8,2-9,21)
- F. Teofonia: o mensageiro do Senhor descendo para o mar e terra (10)
- G. Guerra contra os santos da terra (11)
- G. Guerra contra o dragão do céu (12)
- F. Teofonia contrária: Deus mensageiros de Yam da terra para o céu
- E. Série não numerável de sete proclamações (14)
- D. Sete Taças (15-16)
- C. A convocação celestial para julgamento e o reino do Messias (17-20; cf. 20,4-15)
- B. Visão: os santos nos céus (21,1-22,5)
- A. Conclusão: apocalipse, carta, profecia (22, 6-9, 10-20,21 <sup>331</sup>

<sup>329</sup> TERRA, Kenner Roger Cazzotto. *Quando os espíritos saem do abismo: O estabelecimento narrativo do terror escatológico em Apocalipse 9,1-21*. 2015. 218 p. Tese (Doutorado). Universidade Metodista de São Paulo, 2015, p. 133.

<sup>330</sup> COLLINS, Adela Yarbro. *The Combaty myth in the book of revalation*. Chicago: Harvard University, 1976. p. 9.

<sup>331</sup> TERRA, 2015, p. 134.

A partir dessa estruturação quiástica fica ainda mais evidente o elemento da guerra santa, como elemento base da estruturação do enredo. Quando David Barr é convidado para o debate, ele resume o enredo de João, destacando três histórias:

Se agora tentamos rastrear sequências lógicas de eventos, descobrimos que, dentro desses quadros, João conta três histórias. A primeira história diz respeito ao que aconteceu com ele em Patmos (João tem uma visão de um ser humano majestoso que aparece para ele, o conforta, explica as coisas para ele e depois dita sete mensagens para os anjos das sete igrejas). A segunda história diz respeito ao que João viu quando subiu ao céu por uma porta aberta no céu (4: 1). João se encontra na sala do trono de Deus, onde observa uma cena na corte divina. Esta segunda história diz respeito ao processo pelo qual um cordeiro abatido ainda em pé abre um pergaminho divino e revela seu conteúdo. A atenção de João agora muda do trono de Deus para o templo de Deus. Observando o templo celestial, João vê novos sinais estranhos. Nesta terceira história, um dragão cósmico persegue uma mulher cósmica, mas acaba sendo derrotado por um guerreiro cósmico, resultando no estabelecimento de uma ordem cósmica totalmente nova. Observe primeiro como essas três histórias são cada vez mais fantásticas. Começamos com uma cena um tanto realista em uma ilha grega fácil de imaginar. Depois, observamos os eventos na corte divina, que correspondem de alguma maneira ao culto da igreja terrena - mais difícil de imaginar. Finalmente, nos é mostrada a derradeira batalha entre o bem e o mal, uma guerra cósmica de tais dimensões que é quase impossível imaginar<sup>332</sup>.

Para David Barr, o tema da guerra santa é base da estrutura do Apocalipse. Quando se tem todas essas questões levantadas pelas supostas estruturas do enredo apocalíptico, devemos prestar atenção nas observações feitas pelo professor Paulo Nogueira. Ele diz que o Apocalipse de João precisa ser entendido a partir da materialidade do texto e nos jogos de interpretação. Isso acontece, porque o discurso apocalíptico tem a capacidade exercer manipulações sobre o leitor.<sup>333</sup> Portanto, ele diz duas coisas básicas: “a falta de linearidade da narrativa que faz com que o leitor seja jogado para dentro do texto; a falta de perspectiva única do texto. Isso acontece por meio da polissemia da linguagem (essencialmente metafórica) e nas muitas vozes no texto”<sup>334</sup>.

### 3.3 A Estratégia discursiva para o uso da violência no Apocalipse de João

Quando se pensa na violência como pauta prevalecente no conteúdo apocalíptico, Kenner Terra destaca que, como proposta discursiva a respeito da realidade, o livro do

<sup>332</sup> BARR, David, L. The story John told: reading revelation for its plot. In: BARR, David (Ed.). *Reading the book of revelation*. Atlanta: Society of Literature, 1942. p. 11-23.

<sup>333</sup> NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Apocalipse e Literatura. *Sociopoética*, v. 1, n. 8, jul./dez. 2011, p. 93-104.

<sup>334</sup> NOGUEIRA, 2011, p. 93-104.

Apocalipse assume uma postura revanchista, vingativa, ou seja, uma literatura configurada por sangue, morte e desespero.<sup>335</sup> Entretanto, segundo David Barr, é errado ler João como se tratasse de violência divinamente sancionada.<sup>336</sup> É comum ler o Apocalipse como se o mal fosse vencido a partir do expediente da violência, como se o Apocalipse se prestasse a uma teoria da violência divina. Segundo Barr, os textos a seguir revelam essa equivocada compreensão:

O extremo da destruição da prostituta de Babilônia deveria chocar todo leitor: “[Eles] a tornarão desolada e nua; eles devoram a carne dela e a queimam em fogo” (17:16). O guerreiro aparece do céu com uma túnica ensopada de sangue e mata o exército da besta, aparentemente após o término da batalha, deixando-os no campo de batalha para que “todos os pássaros se enchem de carne” (19:21). Ele pisa no lagar da ira de Deus (19:15), da qual sai sangue “tão alto quanto o freio de um cavalo por uma distância de 1600 estádios” (14:20). Ele, ou Deus, envia todos os que não foram encontrados inscritos no livro da vida para o lago de fogo (20:14)<sup>337</sup>.

A sensação é que Deus está disposto a se envolver num projeto de tortura que impulse a humanidade a se arrepender. Observe como o visionário João descreve os tormentos finais, as cenas estão enlameadas numa violência brutal:

O quarto anjo derramou sua tigela sobre o sol, e foi permitido chamuscá-los com fogo; foram chamuscados pelo calor feroz, mas amaldiçoaram o nome de Deus, que tinha autoridade sobre essas pragas, e não se arrependeram e não lhe deram glória. O quinto anjo derramou sua tigela no trono da besta, e seu reino foi mergulhado na escuridão; as pessoas roíam a língua em agonia e amaldiçoavam o Deus do céu por causa de suas dores e feridas, e não se arrependeram de suas ações. (16: 8–11; ver também 9:21)<sup>338</sup>.

Cenas fortes que corroboram para que se levante uma questão moral. Será que Deus no Apocalipse de João usará a força coagindo o ser humano a fim de que lhe obedeça? Stephen Moore coloca o dedo na ferida moral, “se o massacre dos ímpios deveria ser permitido na parousia, por que não antes?”<sup>339</sup> Será que há uma justificação literária para a violência no Apocalipse? Existe violência justa? Comumente, a maioria dos exegetas concordam que João rejeita a violência, porque o apelo joanino é à perseverança e à fé dos

<sup>335</sup> TERRA, 2015, p. 132.

<sup>336</sup> BARR, David. Doing violence: moral issues in reading John’s Apocalypse. In: BARR, David (Ed.). *Reading the book of revelation*. Atlanta: Society of Literature, 1942. p. 97-108.

<sup>337</sup> Cf. BARR, 1942, p. 98.

<sup>338</sup> Cf. BARR, 1942, p. 99.

<sup>339</sup> MOORE, Stephen D. “*Revolted revelations,*” in *the personal voice in biblical interpretation*. London: Routledge, 1999. p. 192.

santos (13:10). Fiorenza diz que o Apocalipse precisa oferecer respostas para duas questões: o uso das imagens violentas e a rejeição das ações violentas.<sup>340</sup>

A ética violenta de João levanta algumas questões, sobretudo quando Deus oferece aos mártires uma resposta dando-lhes uma túnica branca (6:11), dizendo que eles precisam descansar até que se complete o número de todos que serão mortos como eles. A ética joanina pressupõe que a vitória não evita a necessidade de mais sofrimento, ela vem através do sofrimento.<sup>341</sup> Por isso que no capítulo 5, quando João viu o Cordeiro que estava morto, era o único que podia abrir o pergaminho e os sete selos. Aqui está um contraste simbólico de forma explícita, o que torna o Cordeiro digno de abrir não é a sua vingança, mas sim o seu sofrimento.<sup>342</sup>

O que se percebe é que o mal é conquistado pela morte do Cordeiro, não pelo exercício do poder divino. Mesmo quando a história parece retratar a violência divina, diz-se que o oposto (sofrimento inocente) é a força real no trabalho. Segundo Barr:

Isso é visto claramente na cena em miniatura do capítulo 12, na qual nos contam a história de uma guerra no céu: E a guerra eclodiu no céu; Miguel e seus anjos lutaram contra o dragão. O dragão e seus anjos revidaram, mas foram derrotados e não havia mais lugar para eles no céu. (12: 7–8). Essa é a linguagem tradicional da guerra santa; mas a linguagem, a história e a situação moral são invertidas por João: mas eles o conquistaram pelo sangue do Cordeiro e pela palavra de seu testemunho, pois não se apegaram à vida mesmo diante da morte. (12:11)<sup>343</sup>.

Mais uma vez detecta-se uma explícita inversão simbólica radical: imagens de poder são substituídas por imagens de sofrimento. Até quando o guerreiro celeste mata todos os seus inimigos, a conquista é por meio de uma espada que sai da boca, não pelo poder do braço (19: 21). Assim, a vitória sobre o mal é conquistada não pela violência física, mas pelo poder verbal. Posto isto, Barr, depreende, que essa “história é construída sobre a mitologia da guerra santa, mas, com toda a certeza, João desmitologiza consistentemente a guerra ou talvez com mais precisão, reemitologiza o guerreiro com a imagem do salvador sofredor”<sup>344</sup>.

Há muita violência no discurso de João, o que fazer com esse excesso de violência? Percebe-se que a violência é pontuada a partir de três aspectos: convulsões cósmicas, cenas de colheita e cenas de julgamento.<sup>345</sup> Entretanto, as cenas de julgamento que se seguem em (14:

<sup>340</sup> FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Vision of a just world*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. p. 51.

<sup>341</sup> Cf. BARR, 1942, p. 100.

<sup>342</sup> Cf. BARR, 1942, p. 101.

<sup>343</sup> Cf. BARR, 1942, p. 100.

<sup>344</sup> Cf. BARR, 1942, p. 101.

<sup>345</sup> Cf. BARR, 1942, p. 102.

9-11), são cenas fortes e terríveis, uma vez que os que adoraram a besta serão atormentados com enxofre ardente na presença dos anjos e do Cordeiro.

Parece que o Cordeiro tem prazer de assistir ao espetáculo do terror diante dos seus olhos. Será então que o Cordeiro manso dos Evangelhos se transformou num Cordeiro malvado? Segundo a leitura de Collins a partir de Apocalipse 19, “em vez de uma transvalorização imagética, o que encontramos é uma transvalorização da figura de Jesus de Nazaré”<sup>346</sup>. De alguma forma a figura de Jesus vai sendo metamorfoseada, transmutada, transvalorizada, entretanto, o processo imagético é o aspecto prevaiente.

O que acontece com o Cordeiro é que o Apocalipse de João vai sendo formado a partir da tradição apocalíptica. As expectativas violentas associadas ao messias sempre estiveram expostas em textos como o Salmos de Salomão e o Rolo das Guerra.<sup>347</sup> Ou seja, a figura do cordeiro que tem prazer no espetáculo da violência funciona conforme as expectativas do gênero apocalíptico.<sup>348</sup> Mas, qual sentido teria João retoricamente inverter as imagens, transformar Jesus num imperador, o Cordeiro no dragão, a besta do mar disfarçada de Cordeiro? Ora, qual seria a intenção retórica de João ao usar tal estratégia discursiva?

Barr diz que há muito tempo estava convencido de que o Apocalipse de João é uma transformação simbólica do mundo.<sup>349</sup> Ou seja, João transforma o mundo através dos símbolos e João transforma os símbolos através de História. Esse ponto aqui é importante para se entender a formação discursiva da violência em João. Barr destaca que, o que chamamos de realidade ou mundo é apenas uma construção simbólica.<sup>350</sup>

O entendimento de Barr ajuda a explicar o fato de João construir uma realidade que retoricamente inverte as imagens, porque no mundo de Roma, o imperador é o Salvador e o guerreiro divino que trouxe a paz, entretanto, no mundo de João o imperador é a besta do caos que o verdadeiro guerreiro divino deve matar. Aqui está um exemplo da relação antitética joanina. A visão de mundo do visionário é oposta à visão de mundo do Império Romano, por isso se tem um conflito violento retoricamente estabelecido.

Em alguns momentos o Cordeiro é muito mais violento que a própria besta. João inverte a figura do imperador herói, agora vilão, mas também torna a conquistada vítima Jesus

<sup>346</sup> COLLINS, 2010, p. 394.

<sup>347</sup> COLLINS, 2010, p. 384.

<sup>348</sup> COLLINS, 2010, p. 395.

<sup>349</sup> BARR, David L. “*The Apocalypse as a symbolic transformation of the world: A literary analysis*,” interpretation 38 (1984). p. 39-50.

<sup>350</sup> BARR, David L. The Lamb Who Looks Like a Dragon? Characterizing Jesus in John’s Apocalypse. In: BARR, David L (Ed.). *The reality of apocalypse. Rhetoric and politics in the book of revelation*. Boston: Leiden, 2006. p. 205-220.

em conquistador, elevando-o a um ser iracundo, maldoso e extremamente violento. Barr assim narra as aparentes ações do cordeiro violento:

Ele exibe ira (6:16). Ele reúne um exército (14: 1) e observa o tormento dos iníquos que queimam com fogo e enxofre (14:10). Como guerreiro, ele pisa no lagar da ira de Deus (19:15), da qual sai sangue "tão alto quanto o freio de um cavalo por uma distância de 1600 estádios" (14:20). O guerreiro aparece com uma túnica ensopada de sangue e mata todo o exército da besta, aparentemente após o término da batalha, deixando-os no campo de batalha de modo que "todos os pássaros foram devorados com sua carne" (19:21). Ele, ou Deus, envia todos os que não foram encontrados inscritos no livro da vida para o lago de fogo (20:14)<sup>351</sup>.

O Cordeiro está irado, a besta pode fazer coisas desprezíveis, mas o Cordeiro vai muito além de suas maldades. Se a besta praticasse o nível de violência do cordeiro, diríamos que ela era um epítome da maldade<sup>352</sup> Christopher Frilingos definiu essa violência como sadismo voyeurístico, relacionando-o com a arena romana.<sup>353</sup> O cordeiro é o grande expectador da violência cosmogônica, militar, judicial e legitimador da tortura eterna. A literatura joanina, de forma retórica, exerce a dominação tirânica contra a qual milita.<sup>354</sup> A literatura apocalíptica joanina estabelece seu gráfico de violência a partir das imagens opostas, que Ron Farmer chamará de contrastes.<sup>355</sup> Barr exemplifica,

Eu considero absolutamente fundamental para o Apocalipse que a violência através da qual se diz que Jesus vence o mal é a violência causada a ele. O caráter de Jesus, seu ethos, é o Cordeiro morto. O que realmente me choca é como poucos leitores realmente acreditam em John; eles insistem que o leão continua a ser um leão<sup>356</sup>.

Talvez João tenha culpa no processo, como Patricia McDonald argumentou: “a escolha de João do paradigma da guerra santa para estruturar o último segmento de sua visão pode ter sido um erro; o paradigma é tão forte e tão violento que os leitores têm dificuldade em lembrar que João inverte mesmo esses símbolos”.<sup>357</sup> A tortura já é horrível, mas o Cordeiro se posicionar como expectador, está para além do terror. David Barr destaca que

<sup>351</sup> Cf. BARR, 2006, p. 207.

<sup>352</sup> MOYISE, Steve. “Does the lion Lie down with the lamb?” in studies in the book of Revelation. Edinburgh: T&T Clark, 2001. p. 182.

<sup>353</sup> FRILINGOS, Christopher A. *Spectacles of Empire: Monsters, martyrs, and the book of Revelation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. p. 80–83.

<sup>354</sup> CAREY, Greg. *Elusive Apocalypse: Reading authority in the Revelation to John*. Macon: Mercer University Press, 1999.

<sup>355</sup> FARMER, Ron. “Divine power in the Apocalypse to John: Revelation 4–5 in process hermeneutic,”. Atlanta: Scholars Press, 1993. p. 70–103.

<sup>356</sup> Cf. BARR, 2006, p. 209.

<sup>357</sup> Cf. BARR, 2006, p. 209.

Deus “matará todos os que não o adoram (13:15), e Deus matará e torturará todos os que o adoram.<sup>358</sup> Tortura para induzir a adoração e matar por causa da adoração.

Há muita violência no Apocalipse, em Apocalipse 19:17-18, todos são convidados a participar do banquete de Deus, para que comam da carne dos inimigos, dos animais, carne de todos, vejam que imagem grotesca e encharcada de violência. Apesar de surgir aqui um grave problema moral no que diz respeito a Deus e sua relação ética, o interesse da pesquisa não é discutir a questão moral, mas discutir a problemática no âmbito retórico-narrativo, ou seja, o que pé necessário considerar é o uso das imagens violentas por João e o papel estrutural da violência na história. Será que João está tentando dizer que a violência é o melhor meio para restaurar a terra? Ou o foco na violência só revela o caos e a desordem causados pelo Império Romano? Barr diria, que a renovação da terra acontece após a violência e não através da violência.<sup>359</sup>

A questão é que a violência está no centro da tradição mitológica da guerra santa, e o ponto primordial é a aparência do guerreiro divino.<sup>360</sup> Portanto, Jesus está assentado num cavalo branco, ou seja, a imagem de um general vencedor, entretanto, ele venceu pela morte, e continua sendo o mesmo Jesus. Temos toda a parafernália da guerra santa, mas nenhuma guerra. Segundo Barr, João está propondo uma violência subvertida, ou seja, a violência que se vê é a violência subvertida, o Cordeiro é o Leão, mas o Leão não é o Cordeiro.<sup>361</sup>

Até para destruir Roma, tudo é muito violento. Tina Pippin resolve a cena da seguinte forma,

O objeto do desejo é feito o objeto da morte. A Prostituta / Deusa / Rainha / Babilônia é assassinada (um assassinato sexual) e comida e queimada. Essa visão grotescamente exagerada da morte e do desejo acentua o ódio ao poder imperial - e às mulheres. Essa história de morte e desejo é a passagem mais vividamente misógina do Novo Testamento. O Apocalipse é catártico em muitos níveis, mas em termos de uma ideologia de gênero, as personagens femininas na narrativa e as leitoras são vitimizadas<sup>362</sup>.

Barr, não concorda plenamente com a forma que a Pippin resolve, mas concorda com a violência exagerada da linguagem joanina. O fator mais gritante, é que Deus pode ser responsabilizado por toda violência no mundo, mesmo a violência humana, pois Deus é

<sup>358</sup> BARR, 2006, p. 211.

<sup>359</sup> BARR, 2006, p. 205-220.

<sup>360</sup> BARR, 2006, p. 205-220.

<sup>361</sup> BARR, 2006, p. 205-220.

<sup>362</sup> PIPPIN, Tina. *Apocalyptic bodies: The biblical end of the world in text and image*. London: Routledge, 1999. p. 214.

responsável pela criação, provocando uma grande tensão dialética.<sup>363</sup> Basta olhar para o texto de Apocalipse (17:17), “Deus colocou em seus corações o cumprimento do propósito”. Barr tenta resolver a questão moral da linguagem apocalíptica, afirmando que parece ser improvável que a comunidade tenha enfrentado qualquer perseguição romana sistemática.<sup>364</sup> Pressupõe que João teme que seus leitores aprendam a identificar Roma com o mal; ele deve ensiná-los como Roma é má, porque eles são facilmente tentados a se comprometerem com esse mal. O uso da violência é sempre uma estratégia discursiva, João não faz apologia à força violenta.

Parece que João não está querendo se comunicar com o público real, de forma histórica, mas sim com o ouvinte da história.<sup>365</sup> A partir de todas as questões que foram levantadas por David Barr, ele fará sua conclusão sobre a linguagem violenta de João da seguinte forma:

João conta essa história para mostrar Roma como a personificação do mal. João retratou uma comunidade em guerra, lutando por suas próprias vidas. Esta não é a experiência real da comunidade (nível narrativo um), mas a experiência dos colegas celestes da comunidade (nível narrativo três). João procura fornecer à comunidade histórica os recursos para travar essa batalha, retratando a conquista absoluta do mal. Ele retrata essa conquista em extremo vívido, sangrento e até imoral. São imagens perigosas, pois podem apoiar a ideia de uma violência justa, uma violência redentora. O que deve ser sempre lembrado, porém, é que essas imagens da conquista do mal, por mais imorais que pareçam, sempre correspondem ao sofrimento inocente de Jesus e daqueles que dão o testemunho de Jesus. João conscientemente desencoraja o uso da violência<sup>366</sup>.

Assim como Barr, outros autores (as) também começaram a perceber que a linguagem violenta de João não passa de uma construção retórica para revelar o estado de caos e desordem impostos pelo Império Romano. O Apocalipse de João segundo Barr, revela a verdadeira natureza do Império Romano.

O pesquisador Thompson, a partir dos indícios narrativos da tribulação, vai destacar categoricamente, que o discurso de João é uma construção retórica da realidade.<sup>367</sup> Segundo Thompson, “o conflito não está na perseguição ou qualquer privação, mas na divisão dos mundos criados discursivamente: o do profeta e o mundo romano”.<sup>368</sup> Domiciano não era um

<sup>363</sup> Cf. BARR, 2006, p. 205-220.

<sup>364</sup> THOMPSON, Leonard L. A Sociological analysis of tribulation in the apocalypse of John. *Semeia*, n. 36. p. 147- 174, 1986. In: THOMPSON, Leonard. *The book of Revelation: Apocalypse and empire*. New York: Oxford University Press. 1990.

<sup>365</sup> Cf. BARR, 2006, p. 205-220.

<sup>366</sup> Cf. BARR, 2006, p. 205-220.

<sup>367</sup> THOMPSON, 1990, p.124.

<sup>368</sup> Cf. THOMPSON, 1990, p. 169.

tirano louco. Há pouca evidência de que ele perseguiu os cristãos. E a noção de que ele banuiu João para a ilha de Patmos não tem credibilidade.<sup>369</sup> Thompson ainda acrescenta:

A tribulação como um tema hiperbólico no mundo literário de João não como análise durante uma tensão entre fé e realidade sociopolítica, mas como uma expressão do conflito que ele percebeu entre dois mundos. Sua oposição é expressa miticamente no simbolismo de João pela equivalência de Roma como o mal, forças demoníacas opositoras à fé de seguidores de Deus<sup>370</sup>.

A expressão retórica do discurso de Roma estava materializada no discurso do Imperador e da *Pax Romana*, logo, o profeta João, retoricamente estava mostrando por outro ângulo, o lado caótico provocado pelo sistema romano. Uma vez que as fontes do período de Domiciano, não mostram um imperador tirano, cruel, terrorista,<sup>371</sup> entretanto, ele defende que o conflito não estava na sociedade, mas na perspectiva de mundo na leitura do visionário. De acordo com a percepção de Paulo Nogueira, a narrativa funda mundos discursivamente, dando a ele significado e vinculações a forças não naturais. Esta se torna fonte inesgotável de sentido para realidade, o que se percebe claramente na história da recepção do Apocalipse.<sup>372</sup>

A perspectiva que esta pesquisa abraça é a de que a linguagem apocalíptica joanina constrói a realidade de terror e violência com propósitos retóricos. Ou seja, como contradiscurso, há uma intencionalidade de persuasão do enunciador joanino sobre o enunciatário, e, para isso, desenvolvem-se estratégias narrativas para o convencimento da audiência do visionário. O que se utiliza é uma linguagem que constrói mundos e realidades para retoricamente fomentar o contradiscurso. O contradiscurso joanino é construído a partir dos elementos semióticos e conceituais, plantados na memória das culturas, permitindo o intercruzamento dos textos de diferentes épocas. Portanto, doravante, se fará o contradiscurso joanino reagir ao discurso da *Pax Romana* para uma melhor percepção da teoria que se está aplicando.

<sup>369</sup> Cf. THOMPSON, Leonard L. *Ordinary Lives: John and His First Readers*. In: BARR, David (Ed.). *Reading the book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1942. p. 25-47.

<sup>370</sup> Cf. THOMPSON, 1990, p. 166.

<sup>371</sup> Cf. THOMPSON, 1990, p. 107.

<sup>372</sup> NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Imagens de violência no Apocalipse de João: os demônios-soldados de Apocalipse 9*. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 10.

### 3.4 **Contradiscurso joanino: uma estratégia retórica e violenta ao discurso da Pax Romana**

O que importa para nós agora é detectar discursos e imagens que revelam o quanto o contradiscurso joanino denuncia e critica o discurso ideológico imperial da Pax Romana. Kenner Terra afirma que, “se há um discurso e ordem, no qual Roma promove a sua estrutura imperial, João vai ao céu, e acessa uma sabedoria maior para legitimar sua contranarrativa”<sup>373</sup>. O contradiscurso joanino é constituído por figuras, imagens, símbolos, memórias culturais, metáforas, no afã de ser uma resposta retórico-discursiva ao discurso enganador da Pax Romana.

Posto isto, o Império que propunha a Pax Romana é contradiscursivamente desmascarado, ironizado, sobretudo, denunciado por João. Na visão dele, o discurso violento e ideológico de Roma é falso, porque no lugar de provocar ordem, paz e prosperidade, causa caos, desordem e terror. Para retoricamente João construir sua contranarrativa, ele usará todos os recursos possíveis, sejam eles, retóricos, imagéticos, mitológicos, intertextuais e interdiscursivos. Seu contradiscurso construiu retoricamente um mundo, uma realidade simbólica, onde a verdadeira natureza de Roma é revelada. Por isso, o poder do apocalipse está em sua capacidade de assumir as formas simbólicas do mundo imperial romano para transformá-las em outro mundo.<sup>374</sup>

#### 3.4.1 *O contradiscurso joanino, uma cosmovisão subvertida*

Segundo o que se pesquisou sobre o discurso da *Pax Romana*, já se sabe que se tentava passar a ideia de que a paz estava sendo estabelecida, e de que a prosperidade era ofertada pelo Império a partir da assimilação do seu projeto político ideológico. Propagava-se que depois que o Império Romano estabeleceu sua tirania, a terra inteira era um “jardim de delícias”, como se Roma fosse um paraíso. O contradiscurso joanino, vai contrariar veementemente essa visão de mundo, e dirá, categoricamente, que Roma é um mundo perigoso e hostil.

<sup>373</sup> TERRA, 2015, p. 140.

<sup>374</sup> HENTEN, Jan Willem. Dragon myth and imperial ideology in Revelation 12–13. In: BARRR, David. *The reality of apocalypse*. Rhetoric and politics in the book of Revelation. Boston: Leiden, 2006. p. 181-203.

Vale salientar que o “Apocalipse mostra que sua construção literária reflete diretamente a tensão social que existia nas comunidades cristãs da Ásia na época de João”.<sup>375</sup>

Paul Duff ainda acrescenta:

A construção literária também demonstra a dimensão retórica da escrita de João. Como veremos, o Apocalipse de João não é apenas uma narrativa que narra uma visão celestial. É também um documento cujo objetivo era convencer seus leitores a abandonar sua compreensão do mundo como um lugar relativamente benigno e a chegar ao ponto de vista mais radical do autor, que enfatiza a natureza perigosa do mundo.<sup>376</sup>

Havia dentro do movimento cristão uma tendência a flertar com o sistema romano, uma forma variante do cristianismo representada pelo arquétipo “Jezabel”.<sup>377</sup> Provavelmente uma liderança infiltrada nas igrejas, que para João representava uma ameaça. Vejamos o texto apocalíptico.

No entanto, contra você tenho isto: você tolera Jezabel, aquela mulher que se diz profetisa. Com os seus ensinamentos, ela induz os meus servos à imoralidade sexual e a comerem alimentos sacrificados aos ídolos (2.20). Dei-lhe tempo para que se arrependesse da sua imoralidade sexual, mas ela não quer se arrepender (2.21). Por isso, vou fazê-la adoecer e trarei grande sofrimento aos que cometem adultério com ela, a não ser que se arrependam das obras que ela pratica (2.22). Matarei os filhos dessa mulher. Então, todas as igrejas saberão que eu sou aquele que sonda mentes e corações, e retribuirei a cada um de vocês de acordo com as suas obras. (2.23). Aos demais que estão em Tiatira, a vocês que não seguem a doutrina dela e não aprenderam, como eles dizem, os profundos segredos de Satanás, digo: não porei outra carga sobre vocês (2.24). (Ap 2.20-24)

A acusação de João é cirúrgica: “Jezabel chama a si mesma de profeta” (2.20), e por causa dos seus pronunciamentos proféticos tem feito muitos seguidores, e por meio do seu ensino tem seduzido os da comunidade a fornicção e a comer “alimentos sacrificado aos ídolos”. A questão é, qual o significado da expressão *porneia*, que na tradição judaica pode ser metaforicamente usada como idolatria.<sup>378</sup> Dificilmente João usaria a expressão no sentido sexual, por isso “é provável que essa acusação simplesmente indique a forte desaprovação de João pela participação cristã na sociedade pagã maior”<sup>379</sup>.

Em suma, é justo dizer que, da perspectiva de João, a principal "ofensa" de "Jezabel" era sua abertura à sociedade greco-romana, uma abertura que muitos nas igrejas pareciam compartilhar. Consequentemente, para se opor a ela, John foi forçado a

<sup>375</sup> DUFF, PAUL B. *Wolves in Sheep's Clothing: Literary Opposition and Social Tension in the Revelation of John*. In: BARR, David. *Reading the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1942. p. 65- 79.

<sup>376</sup> Cf. DUFF, 1942, p. 66.

<sup>377</sup> Cf. DUFF, 1942, p. 68.

<sup>378</sup> DUFF, 1942, p. 66.

<sup>379</sup> DUFF, 1942, p. 67.

recorrer a uma abordagem mais sutil. Podemos ver essa abordagem da maneira como ele vincula "Jezabel" às outras mulheres do Apocalipse<sup>380</sup>.

Jezabel é linguagem simbólica que dá forma ao contradiscurso de João, sobretudo, quando se trata da postura das comunidades de fé diante do Império Romano. Jezabel é símbolo do seu rival, e pode-se afirmar isso porque há ligações literárias muito fortes, especialmente com a mulher que aparece nos capítulos 17-18. Observe a tabela:

Tabela 1- Texto das Escrituras analisado por Duff<sup>381</sup>

<b>JEZABEL EM TIATIRA</b>	<b>CARTA À BABILÔNIA CAP. 17-18</b>
A MULHER QUE É RETRATADA COMO MÃE QUE SE ENVOLVE COM FORNICAÇÃO. (2.23)	Mulher retratada com mãe de prostitutas de abominações (17.5)
NOME NEGATIVO DO PASSADO DE ISRAEL: JEZABEL	Mulher identificada com o nome negativo no passado de Israel: Babilônia
MULHER SE “DESVIAR”, AÇÃO ATIVA. (2.20)	Mulher se “desviar”, ação ativa (18.23)
MULHER REPRESENTADA COMO ATIVA	Mulher representada como ativa.
MULHER REPRESENTADA COMO AGRESSIVA SEXUALMENTE	Mulher representada como agressiva sexualmente
MULHER CONSOME COMIDA CONTAMINADA, (COMIDA SACRIFICADA AOS ÍDOLOS) (2.20)	Mulher consome comida contaminada (sangue humano)
PASSAGEM PREDIZ SUA DESTRUIÇÃO	Passagem prediz sua destruição.

As imagens Jezabel e Babilônia são compatíveis, principalmente quando o visionário as associa às figuras malignas no passado de Israel. João conecta seu rival à rainha má de Acabe e à cidade responsável pela destruição de Jerusalém. Urge uma questão: como essas comparações e contrastes literários se vinculam à luta de liderança nas igrejas mencionada anteriormente?

João percebe que o movimento cristão está ameaçado, e seu rival "Jezabel", outro profeta cristão, propunha e disseminava uma postura conciliatória em relação à sociedade greco-romana. O agravante é que o rival estava aparentemente ganhando popularidade à custa de João. O visionário rebateu o opositor através de uma linguagem dualista. É um tanto surpreendente que João concebe seu oponente "Jezabel" do lado do mal, apesar de ele ainda ser membro da igreja. Diante desse fato, precisamos perguntar: por que João equipararia seu

<sup>380</sup> DUFF, 1942, p. 69.

<sup>381</sup> DUFF, 1942, p. 70.

companheiro profeta cristão às forças do mal? Uma possível resposta seja o fato de João ver o mundo da seguinte forma: [Ele] é dividido entre forças do bem e do mal.<sup>382</sup>

Ou seja, ou é membro, ou é estranho, há uma fronteira que define os direitos do grupo.<sup>383</sup> O mal é sempre um estranho infiltrado que disfarçadamente quer destruir o grupo. Essa é a visão de mundo de João revelada em seu contradiscurso. Nesse contexto, Duff destaca,

Seu universo está claramente dividido em forças conflitantes do bem (Deus) e do mal (Satanás), e seu papel de liderança está sob ataque. Para distinguir entre os que são bons e os que são maus, João se concentra nos limites do grupo. De um lado da fronteira estão os “santos” e as “testemunhas”. Por outro lado, estão os animais e as outras forças do mal<sup>384</sup>.

A reação de João a Jezabel é mais que uma queixa mesquinha, é uma visão de mundo típica das perspectivas apocalípticas, em que de um lado há os filhos da luz guerreando contra os filhos das trevas que estão do outro lado<sup>385</sup>, enfim, esse é o modelo dualista judicial, pautado na decisão humana. Portanto, para João, Jezabel é uma pessoa de fora, disfarçada, operadora de satanás, cujo objetivo é corromper a comunidade de Deus. Desse modo, seu contradiscurso é uma proposta radical. Ou você faz parte do lote da luz, ou você faz parte do lote das trevas, ou seja, uma oposição radicalmente fundamentada no dualismo cósmico.<sup>386</sup>

O contradiscurso joanino auspiciado por uma visão de mundo estritamente dualista não permitiria, em hipótese alguma o flerte com Roma. Ou se está do lado do bem (Deus), ou do mal (Roma). Suas justaposições de personagens do bem e do mal refletem a compreensão do vidente sobre “o mundo como um lugar perigoso no qual as forças do mal se disfarçam de personagens divinos para enganar a humanidade e se aliar a Satanás na iminente luta apocalíptica”<sup>387</sup>.

### 3.4.2 *O contradiscurso joanino e sua denúncia ao discurso político do caos, da desordem e do terror*

<sup>382</sup> DUFF, 1942, p. 71.

<sup>383</sup> DOUGLAS, Mary. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Vintage, 1973. p. 169.

<sup>384</sup> DUFF, 1942, p. 72.

<sup>385</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese essência: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 91-95.

<sup>386</sup> BOCCACCINI, 2010, p. 93.

<sup>387</sup> DUFF, 1942, p. 73.

Havia uma estruturação discursiva cuja máxima era destacar a ideia de que o mundo governado pelo Império Romano era um Éden na terra, um lugar de paz, harmonia, prosperidade. Os enunciados proferidos e articulados apontavam Roma como uma cidade onde reinava apenas a paz, a ordem e a tranquilidade. O discurso da Pax Romana induzia as pessoas a pensarem que era um tempo de prosperidade, a “idade de ouro”, associada ao estabelecimento por Roma de uma nova ordem mundial. Todo discurso romano era fundamentado na união de categorias jurídicas, valores éticos universais, agraciado pelos deuses, e, responsável pela prosperidade, pela segurança, pela justiça, pela tranquilidade e felicidade de todo gênero humano.

O contradiscurso joanino vai na contramão desse discurso, e afirma que o discurso de Roma é falso, porque esta não oferece ordem e paz, mas sim, caos e terror. Posto isto, é preciso analisar, sobretudo a imagem do dragão que aparece no capítulo 12 do Apocalipse de João, que possivelmente revelará retoricamente o outro lado da realidade. Vejamos o discurso joanino.

Apareceu no céu um sinal extraordinário: uma mulher vestida do sol, com a lua debaixo dos seus pés e uma coroa de doze estrelas sobre a cabeça. Ela estava grávida e gritava de dor, pois estava para dar à luz. Então apareceu no céu outro sinal: um enorme dragão vermelho com sete cabeças e dez chifres, tendo sobre as cabeças sete coroas. Sua cauda arrastou consigo um terço das estrelas do céu, lançando-as na terra. O dragão colocou-se diante da mulher que estava para dar à luz, para devorar o seu filho no momento em que nascesse. Ela deu à luz um filho, um homem, que governará todas as nações com cetro de ferro. Seu filho foi arrebatado para junto de Deus e de seu trono. A mulher fugiu para o deserto, para um lugar que lhe havia sido preparado por Deus, para que ali a sustentassem durante mil duzentos e sessenta dias. Houve então uma guerra no céu. Miguel e seus anjos lutaram contra o dragão, e o dragão e os seus anjos revidaram. Mas estes não foram suficientemente fortes, e assim perderam o seu lugar no céu. O grande dragão foi lançado fora. Ele é a antiga serpente chamada diabo ou Satanás, que engana o mundo todo<sup>388</sup>.

Enfim, o supracitado contradiscurso joanino cumpre seu papel contrariando todas as expectativas e interesses do Império, e o faz de forma retórica, sem pegar em armas. Para um melhor entendimento do contradiscurso joanino, é necessário perceber a importância dos textos mitológicos mais antigos, os quais provavelmente faziam parte das memórias do dizer, cujos sentidos fortalecem a estratégia discursiva de João em usar o dragão como símbolo imperial.

A leitura do capítulo 12 torna-se um processo de movimentação entre textos. O significado torna-se algo que existe entre um texto e os demais textos aos quais ele se refere e está relacionado, movimentando-se de um texto independente para uma rede de relações

<sup>388</sup> Apocalipse 12:1-9. Nova Versão Internacional. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018. p.1174.

textuais.<sup>389</sup> Segundo Adriano Filho, “quando estudamos as referências às Escrituras judaicas e a outras tradições do mundo greco-romano no Apocalipse de João, nós o lemos a partir da intertextualidade”<sup>390</sup>. Ou seja, o discurso apocalíptico não nasceu isolado, mas se deu nos processos que podemos chamar de interdiscursividade e intertextualidade, termos caros à semiótica.<sup>391</sup>

A partir da análise feita por Adela Collins, quando ela compara as imagens que aparecem o capítulo 12 do Apocalipse e apresenta suas intertextualidades a partir da comparação com os mitos de combate, percebe-se o jogo de linguagem que viabiliza o sentido simbólico proposto pelo contradiscurso joanino frente ao discurso da *Pax*.<sup>392</sup> O mito de combate foi propagado no primeiro século de várias formas e em várias versões, sendo encontrado em fontes judaicas, sírio-fenícias, egípcias e greco-romanas. Na base do mito talvez possa estar uma antiga versão da narrativa de Apolo e Piton. De qualquer forma, logo ela se disseminou em versões regionais, como Horus, Osiris e Seth no Egito; Tempestade e Illuyankas entre em tradições hititas; Baal e Yam em tradições cananitas e ugaríticas; Marduk e Tiamat entre os acádicos.<sup>393</sup>

Fonterose afirma que quando se trata dos mitos de combate, tem-se um certo padrão, o qual revela, dentre tantos aspectos, o dragão ou as bestas como símbolos do caos e da desordem, e que o maior desejo do dragão é derrotar qualquer inimigo que queira impedi-lo de governar. Quando se percebe a presença dessas imagens no contradiscurso joanino, detecta-se claramente que, consciente ou inconscientemente o visionário utilizou-se da estratégia retórico- discursiva, no afã de contrapor-se ao discurso da *Pax* Romana. Fonterose analisando o padrão dos mitos de combate, destaca:

- (a) O par de dragões, o oponente geralmente é um par de dragões ou bestas; (b) Caos e desordem, forças que o oponente representa; (c) O ataque, o oponente deseja impedir que o deus principal ( ou deuses mais jovens) chegue ao poder, ou tenta derrubá-lo depois que ele atingir o poder; (d) O campeão; (e) A morte do campeão, (f) O reino do dragão, enquanto o deus está morto e confinado ao submundo, o dragão governa destrutivamente: (1) ele pula e satisfaz suas várias concupiscências (2) ele ataca a esposa ou a mãe do deus; (g) Recuperação do campeão, a esposa ou, irmã ou mãe do deus se esforça para recuperá-lo (a) por mágica, ou (b) seduzindo o dragão (c) lutando contra o dragão; ou (2) seu filho o ajudou (a) recuperando

<sup>389</sup> KRISTEVA, Julia. *Introdução à semanálise*. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 4.

<sup>390</sup> FILHO, Adriano José. Trabalhando com o mito – leitura intertextual de Daniel 7 e das tradições de Leviathan e Behemoth em Apocalipse 13. *Estudos da Religião*, v.32, n. 1, p. 141-147, jan./abr. 2018.

<sup>391</sup> ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Semiótica discursiva e religião. In: Nogueira, Paulo Augusto de Souza. *Religião e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 217-251.

<sup>392</sup> MIRANDA, Valtair. Para Ler o Apocalipse. *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, p. 183-193, 2005.

<sup>393</sup> MIRANDA, 2005, p. 186.

potência perdida do deus, ou (b) assumindo o papel de campeão; (h) batalha renovada e vitória; (i) restauração da ordem<sup>394</sup>.

O dragão é inimigo da ordem, é ele que quer matar a criança, que é símbolo da ordem a ser instaurada. Portanto, visto que a propaganda romana era pautada no oferecimento da ordem e da paz, o contradiscurso joanino denuncia a falsa propaganda, e revela a face verdadeira do império. Essa hipótese é sustentada quando se percebe a interdiscursividade notória no discurso joanino, sobretudo, quando se detecta a presença explícita de imagens que ecoam no discurso de João. Contudo, são imagens emprestadas de outros discursos mitológicos circulantes que estão em total dialogismo com o discurso joanino. Exemplo disso, se for analisado o padrão encontrado nos mitos de combate e o compar com as imagens encontradas na narrativa do capítulo 12 do Apocalipse de João, será detectado consideráveis aproximações textuais. Collins afirmará que o padrão do mito do combate está presente na revelação.<sup>395</sup>

A. O Dragão (vs. 3) B. Caos e Desordem (vs. 4a) C. O Ataque (vs. 4b) D. O Campeão (vs. 5a) E. O Campeão ‘morto’ (vs. 5b) G. Recuperação do Campeão (vs. 7a) H. Batalha renovada e vitória (vss. 7b-9) I. Restauração e confirmação da ordem (vss. 10-12a) F. A resignação do dragão (vss. 12b-17)<sup>396</sup>.

É de bom alvitre observar, como o discurso joanino acompanha a lógica discursiva dos mitos de combate. Outro exemplo relevante para a discussão, é a relação entre o mito de Pyton-Leto-Apolo e o capítulo 12 do Apocalipse de João. Portanto, temos o seguinte:

O Mito de Pyton-Leto-Apolo: (1) Motivação de Pyton para matá-lo (possuir o oráculo); (2) Leto engravidada de Zeus; (3) Pyton persegue Leto com a intenção de matá-la. (4) Por ordem de Zeus, o vento norte resgata Leto e Pisedom ajuda Leto; (5) Nascimento de Apolo e Ártemis. 6. Apolo derrota Pyton; (6) Apolo estabeleceu jogos de Pyton. Apocalipse 12: (1) Uma prestes a dar à luz (v.2);(2) Um dragão pretende devorar à criança(v. 4); (3) Nascimento da criança, e a realeza da criança (v.5); (6) A mulher é auxiliada por Deus (v.6), pela grande águia ( v. 14), pela terra ( v. 16); (7) Miguel derrota o dragão (vs. 7-9)<sup>397</sup>.

Neste mito há uma ideia clara de que a narrativa do capítulo 12 tem muita similaridade com o mito do combate. A dinâmica é sempre a mesma. O mito sinaliza para um momento histórico em que o dragão está reinando, por isso é que ele ataca a mãe, na tentativa de destruir o filho, visto que a criança foi destinada a assumir o poder. Collins conclui: “Eles

<sup>394</sup> FONTEROSE, Joseph. *Python: A study of delphic myth and its origins*. Berkeley: University of California Press, 1959. p. 22.

<sup>395</sup> COLLINS, Adela Yarbro. *The combat myth in the book of Revelation*. Montana: Scholars Press, 1975. p. 61.

<sup>396</sup> Cf. COLLINS, 1975, p. 61.

<sup>397</sup> Cf. COLLINS, 1975, p. 66.

indicam claramente dependência. Como o mito de Leto é o mais velho dos dois, devemos concluir que Apocalipse 12, pelo menos em parte, é uma adaptação do mito do nascimento de Apolo”<sup>398</sup>.

Em todas as narrativas, a figura do dragão é preponderante. Vale ratificar que os atributos do dragão descritos em Ap 12: 3-4 são percebidos em várias tradições mitológicas. O dragão tem um caráter destrutivo e sua agressão é enfatizada repetidamente (12,7,17; cf. 11,7, 13:4,7; 16:14; 19:19 e 20:8). O dragão nas tradições mitológicas não-judaicas é concebido como monstro do caos.<sup>399</sup> Adriano Filho propõe que a figura do dragão está associada ao caos, portanto é uma ameaça para a criação e para o povo de Deus.<sup>400</sup> Enfim, o caos e a desordem são as principais características do dragão, logo, essa figura metafórica será utilizada pelo contradiscurso joanino para denunciar a desordem e o caos provocados por um sistema romano que propagava a ordem e a paz. Enquanto no mundo real tudo parece estar em ordem, a retórica de João apresenta um mundo, onde o imperador será associado às forças da desordem e caos, mostrando de forma clara e muito evidente o quanto a linguagem é a habitação da realidade.

A descrição do dragão em Apocalipse 12 seria, portanto, inteligível em um contexto semítico, greco-egípcio ou greco-romano. A famosa batalha travada no Céu, a derrota do dragão, percebida em Ap. 12: 7-9, possivelmente corresponde à derrota de Python por Apolo e de Seth-Typhon por Hórus.<sup>401</sup> Em suma, são notórias as similaridades entre o Apocalipse 12 e o mito Python-Leto, portanto, pelo menos em parte, foi uma adaptação do mito, e isso só mostra com mais clareza o quanto os discursos do Apocalipse foram atravessados por discursos constituintes das culturas, sendo que a memória da cultura por demais serviu de base para a construção do contradiscurso joanino. Segundo as narrativas cosmogônicas da Mesopotâmia e e dos mitos de combate, o dragão é o representante do caos, porém, é destruído por sua contraparte, e a ordem, que seria a criação, é instaurada.<sup>402</sup> Henten diz:

tentei mostrar que os mitos de combate de Python e Seth-Typhon eram usados para endossar a associação de governantes com o mundo divino, vinculando-o a deuses que restauravam a ordem triunfando sobre Python ou Seth-Typhon. Além disso, o complexo de Seth-Typhon parece ter sido usado de duas maneiras: construindo o imperador como Zeus / Júpiter ou Hórus vitorioso ou, invertendo a mensagem

<sup>398</sup> Cf. COLLINS, 1975, p. 67.

<sup>399</sup> Cf. COLLINS, 1975, p. 57-100.

<sup>400</sup> FILHO, 2018, p. 141-147.

<sup>401</sup> Cf. COLLINS, 1975, p. 79.

<sup>402</sup> RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *A Cosmogonia de inauguração do Templo de Jerusalém*. O sitz im leben de Gn 1.1-3 como prólogo de Gn 1, 1-2,4 a. 2008. 309 f. Tese (Doutorado)- Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2008.

política do mito, associando o imperador às forças do caos, ou seja, o mundo de Seth-Typhon<sup>403</sup>.

Na linguagem de João, o Imperador não é aquele que mata o dragão para estabelecer a ordem, mas sim o próprio dragão que veio provocar a desordem e o caos. Essa foi a forma possível do discurso joanino utilizar o mito para de maneira retórica contradiscursar.

### 3.4.3 *O contradiscurso ao culto imperial*

O Imperador Augusto escolheu Apolo como sua divindade. Por isso que na quarta Écloga de Virgílio, a imagem de Augusto está associada com o início de uma nova era e reinado de Apolo.<sup>404</sup> Toda essa devoção de Apolo remonta à derrota de Pyton. Quando se trata do mito Sety-Typhon, Domiciano por exemplo leva o nome de Hórus.<sup>405</sup>

No apocalipse 13 se tem possíveis reflexões sobre a reivindicação do imperador por status e honras divinos<sup>406</sup>. Ou seja, a visão de Ap 13 constrói um choque de duas ideologias mutuamente exclusivas.

Na parte oriental do mundo mediterrâneo, o status divino do imperador era geralmente reconhecido: nas províncias, nas cidades e até na vida privada, como é evidente nos decretos provinciais e locais e nas fontes arqueológicas: “Às vezes eram oferecidos sacrifícios ao imperador como a um deus”<sup>407</sup>.

Quando se comemorou a vitória de Domiciano sobre o Chatti, foi sugerido que ele só poderia estabelecer sua paz e domínio se derrotasse os agentes do caos.<sup>408</sup> Domiciano comemorou sua vitória segurando o raio de Júpiter. Segundo Fresen, Domiciano iniciou o culto ao Imperador em Éfeso.<sup>409</sup> Friesen questiona que,

os cultos imperiais eram importantes na formação do Apocalipse e um desacordo sobre sua importância precisa. Os cultos imperiais foram um dos vários traumas em uma crise incipiente (Yarbro Collins), uma característica importante da opressão

<sup>403</sup> HENTEN, Jan Willem Van. Dragon myth and imperial Ideology in Revelation 12–13. In: BARR, David, (Ed.). *The reality of apocalypse*. Rhetoric and politics in the book of Revelation. Boston: Leiden, 2006, p. 181-203.

<sup>404</sup> Cf. HENTEN, 2006, p. 181-203.

<sup>405</sup> Cf. HENTEN, 2006, p. 181-203.

<sup>406</sup> Cf. HENTEN, 2006, p. 181-203.

<sup>407</sup> Cf. HENTEN, 2006, p. 185.

<sup>408</sup> Cf. HENTEN, 2006, p. 181-203.

<sup>409</sup> FRIESEN, Steve J. *Imperial cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the ruins*. Leiden: Brill, 2001. p. 116.

generalizada à qual o Apocalipse respondeu (Schüssler Fiorenza), ou uma parte normal da vida em uma província relativamente plácida (Thompson)?<sup>410</sup>.

A primeira referência clara aos cultos imperiais está no Apocalipse 13. Segundo a narrativa, duas bestas são descritas, uma do mar e outra da terra. A besta do mar aparece primeiro, vindo com o poder e a autoridade do “grande dragão, a serpente antiga, aquela chamada Diabo e Satanás, que engana o mundo inteiro” (12: 9). A Besta do Mar, de sete cabeças e dez chifres, surpreende o mundo inteiro quando se recupera de um ferimento fatal em uma de suas cabeças. O mundo adora o dragão e a besta, observando a incomparável capacidade militar da besta. A Besta fala grandes blasfêmias contra o céu e faz guerra contra os santos, os quais são derrotados e a Besta reina da terra (Ap.13:1-8). Há um consenso entre os comentaristas de que a Besta do Mar representa o poder imperial romano, por isso que os elementos do contradiscurso joanino apontam para o risco mortal que correm os que se submetem à lógica do culto imperial<sup>411</sup>.

Aqui começa a grande batalha ente o Cordeiro e a Besta. Segundo a narrativa de João, muitos decidem adorar a Besta e receber a sua marca do nome nas mãos e na testa (13:11-18). Até o capítulo 19, o tema da adoração à Besta é o tema dominante, e o contradiscurso joanino vai se desenvolvendo a partir das visões. Apocalipse 14 abre com o Cordeiro em pé no Monte Sião, acompanhada pelos 144.000 seguidores fiéis ao Cordeiro (14: 1–5). Um anjo proclama que chegou a hora do julgamento; todos devem temer apenas à Deus e adorá-lo. Um segundo anjo anuncia a queda de Roma (14: 8). O terceiro anjo, adverte que aqueles que a adoram beberão do vinho não diluído da ira de Deus.

Seguem-se dois julgamentos divinos com imagens de colheita (14:14–20). Uma mudança de cena nos leva ao céu, sete anjos com tigelas cheias de sete pragas (15:1–8). A primeira tigela diz respeito aos furúnculos que atormentarão aqueles que adoram a imagem, e recebem a marca da Besta. As outras tigelas produzem mais pragas que lembram a batalha de Moisés com o faraó antes do êxodo. Quando a sétima tigela é derramada no ar, uma grande voz do trono celestial diz: "Está consumado". Há tremendos terremotos e tempestades de granizo, e um terço da grande cidade da Babilônia é destruído. No entanto, as pessoas continuam a blasfemar contra Deus (16:1–21).<sup>412</sup> O contradiscurso joanino contraria todos os interesses do culto imperial, e ainda sentencia a sua falência total. Outro anjo convida o povo a sair dela, porque Roma vive de forma luxuriosa. Temos no capítulo 19 a seguinte expressão:

<sup>410</sup> Cf. FRIESEN, 2001, p. 145.

<sup>411</sup> Cf. FRIESEN, 2001, p. 146.

<sup>412</sup> Cf. FRIESEN, 2001, p. 146.

“para comerem carne de reis, generais e poderosos, carne de cavalos e seus cavaleiros, carne de todos: livres e escravos, pequenos e grandes” (19.18). Chegou a hora de comer a carne daqueles que queriam ser adorados, expressão que revela a acidez do contradiscurso joanino.

Com a Besta morta e a destruição do falso profeta, o tópico dos cultos imperiais chega ao fim.<sup>413</sup> O contradiscurso joanino prova que a hegemonia imperial romana não era absoluta, pois havia um poder maior e mais difundido em ação do que o Império Romano e seus deuses. O verbo passivo  $\epsilon\delta\omicron\theta\bar{\iota}$  (“foi dado”) é usado cinco vezes nos versículos 5–7 para sugerir que a autoridade exercida pela besta é dada pelo Deus de João.

O contradiscurso joanino a partir do bloco 13-19 do Apocalipse, resume-se nos seguintes elementos: a seção afirma que o poder imperial romano é satânico e que as pessoas são enganadas ou pressionadas ao culto imperial; o julgamento é anunciado e descrito para aqueles que participam; quem se submeter à lógica do culto imperial tem segurança prometida; a adoração dos imperadores é ponto crucial para estabelecer a separação entre os que são condenados daqueles que pertencem a Deus; a adoração imperial é contrastada com a adoração do criador; os cultos imperiais são retratados como um engano, um aspecto nevrálgico na prática romana de dominar e explorar o mundo; Como tal, os cultos imperiais são apresentados como um aspecto crucial da hegemonia romana demoníaca<sup>414</sup>.

#### 3.4.4 *O contradiscurso econômico*

Antes de prosseguirmos, vale ressaltar que o aspecto econômico teve seu lugar prioritário na construção do discurso político da *Pax Romana*, porque a “paz deve ser paga sobretudo com impostos, alfândegas, contribuições, tributos e recrutamentos”<sup>415</sup>, e quem incorria no erro de dever os seus impostos, era condenado e vendido como escravo. Enfim, Roma se enriqueceu saqueando províncias, cobrando impostos absurdos, acumulando riquezas através de suas rotas marítimas, o seu luxo a tornou soberba e orgulhosa (18:7).

Não há melhor maneira para perceber o contradiscurso econômico joanino do que levando em consideração Apocalipse 18: 9- 19.

Quando os reis da terra, que se prostituíram com ela e participaram do seu luxo, virem a fumaça do seu incêndio, chorarão e se lamentarão por ela (18:9). Amedrontados por causa do tormento dela, ficarão de longe e gritarão: ‘Ai! A grande cidade! Babilônia, cidade poderosa! Em apenas uma hora chegou a sua

<sup>413</sup> Cf. FRIESEN, 2001, p. 147.

<sup>414</sup> Cf. FRIESEN, 2001, p. 147.

<sup>415</sup> Cf. WENGST, 1991, p. 48.

condenação! (18:10). Os negociantes da terra chorarão e se lamentarão por causa dela, porque ninguém mais compra a sua mercadoria: (18:11). Artigos como ouro, prata, pedras preciosas e pérolas; linho fino, púrpura, seda e tecido vermelho; todo tipo de madeira de cedro e peças de marfim, madeira preciosa, bronze, ferro e mármore; (18:12). Canela e outras especiarias, incenso, mirra e perfumes, vinho e azeite de oliva; farinha fina e trigo, bois e ovelhas, cavalos e carruagens, e corpos e almas de seres humanos. (18:13). Eles dirão: ‘Foram-se as frutas que tanto lhe apeteciam! Todas as suas riquezas e todo o seu esplendor se desvaneceram; nunca mais serão recuperados’. (18:14). Os negociantes dessas coisas, que enriqueceram à custa dela, ficarão de longe, amedrontados com o tormento dela, e chorarão e se lamentarão (18:15). Gritando: ‘Ai! A grande cidade, vestida de linho fino, de roupas de púrpura e vestes vermelhas, adornada de ouro, pedras preciosas e pérola (18:16). Em apenas uma hora, tamanha riqueza foi arruinada!’ Todos os pilotos, todos os passageiros e marinheiros dos navios e todos os que ganham a vida no mar ficarão de longe (18:17). Ao verem a fumaça do incêndio dela, exclamarão: ‘Que outra cidade jamais se igualou a esta grande cidade?’ (18:18). Lançarão pó sobre a cabeça, e lamentando-se e chorando, gritarão: ‘Ai! A grande cidade! Graças à sua riqueza, nela prosperaram todos os que tinham navios no mar! Em apenas uma hora ela ficou em ruínas (18:19). (Ap 18.9-19).

A Babilônia é tratada com sendo uma alusão à Roma, visto que na história da tradição sócio-política da Bíblia, a Babilônia foi adjetivada como poder mundial hostil ao projeto de Deus.<sup>416</sup> E, mais do que qualquer outro exemplo de polêmica antirromana, o uso desse simbolismo é uma alusão à Roma. Assim como a Babilônia destruiu o templo e a cidade de Jerusalém, então, receberá a sua retribuição, sofrendo sua catastrófica queda.<sup>417</sup> O capítulo 18 é narrativa da queda da Babilônia, uma narrativa configurada e constituída pelos elementos do cântico de fúnebre<sup>418</sup>.

Segundo Adriano Filho, “a Babilônia é descrita como uma cidade que se enriqueceu a partir do domínio das rotas marítimas, mas sua queda representa o rompimento de toda a rede de relações econômicas que ela estabeleceu”<sup>419</sup>. Essa é a razão do lamento dos reis, mercadores e marinheiros, outrora beneficiados pela luxúria da cidade, agora compartilham da sua sorte. Esses versículos denunciam a injustiça do exercício do poder econômico e seu modo de expressão.<sup>420</sup> Apocalipse 18 anuncia a queda da Babilônia, e além de esboçar os motivos pelos quais a grande cidade deve ser destruída, o capítulo 18 destaca os três principais grupos que chorarão por causa da retórica falência econômica de Roma. Adriano Filho afirma:

<sup>416</sup> Cf. FILHO, 2018, p. 141-147.

<sup>417</sup> COLLINS, A. Y. Revelation 18: Taunt-song or dirge? In: LAMBRECHT, J. (Ed.). *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Paris: Leuven University Press, 1980. p. 198-199.

<sup>418</sup> NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Der widerstand gegen rom in der apocalypse des Johannes: eine untersuchung zur tradiktion des falls von babylon in apocalypse 18*. 1991. 143 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia da Universidade Karl Ruprecht-Heidelberg, Heidelberg, Alemanha, 1991. p. 137-139.

<sup>419</sup> Cf. FILHO, 2018, p. 141-147.

<sup>420</sup> Cf. FILHO, 2018, p. 141-147.

O texto menciona três grupos que estão associados à Babilônia na prática da injustiça, atribuindo uma atividade diferente a cada um desses grupos: “as nações beberam o vinho da fúria da sua prostituição”; “os reis que com ela se prostituíram”; “os mercadores da terra se enriqueceram da força da sua luxúria”. Fica clara a apropriação do nome Babilônia como designação simbólica do poder mundial hostil por meio de uma releitura dos oráculos proféticos dirigidos contra ela<sup>421</sup>.

O autor analisa a perícopre destacando o lamento dos reis vv.9-10, o lamento dos mercadores (11-17 a), e o lamento dos marinheiros: vv. 17b -19. Os reis se aproveitaram do luxo excessivo de Roma (18:3), adulteraram com ela, e agora choram estarecidos com o tormento provocado pelo julgamento de Deus, que em apenas uma hora destruiu abruptamente a poderosa cidade (18:10). O tormento foi tão intenso que eles ficaram à distância (18:10). No caso dos reis e mercadores, o medo do tormento que a Babilônia está sofrendo é a razão da sua distância (vv.10.16).<sup>422</sup> Segundo Adriano Filho o discurso de Apocalipse 18:10b é atravessado pelo discurso de Ezequiel 26:17 para ratificar que Roma está perdendo seu poder, sua supremacia, sua hegemonia., Roma caiu.<sup>423</sup>

Do mesmo modo, os mercadores que se enriqueceram à custa da luxúria da grande cidade (18:14), ficarão de longe, amedrontados com a perda do ouro, da prata, das pedras preciosas, do linho, da púrpura, da seda, do tecido, das peças de marfim, do bronze, do ferro, do mármore, dos cavalos, das carruagens, e dos corpos e vidas humanas (18:11). Estão se lamentando, chorando, porque desfrutavam das riquezas perdidas, e se beneficiavam do comércio. Adriano Filho diz, que a opulência da prostituta foi destruída pelo julgamento divino.<sup>424</sup>

Por fim, os marinheiros, os que trabalham no mar, todos também que se enriqueceram trabalhando no mar, ficaram de longe, lamentando-se da destruição da grande cidade (18:19). O que se pode já concluir é que tanto os “reis da terra”, como os “mercadores da terra”, e os “marinheiros do mar”, eram todos operários da indústria injusta da besta e trabalhavam na área dominada por ela.<sup>425</sup> Todos estão lamentando, porque o que antes era só glória, luxúria e riqueza, agora não passará de cinzas, e o lamento é pelo simples motivo que deixarão de acumular mais riquezas.

Um elemento que é extremamente importante destacar para se perceber a força violenta e destrutiva que há no contradiscurso joanino, está nesta expressão: “em apenas uma

<sup>421</sup> Cf. FILHO, 2018, p. 141-147.

<sup>422</sup> RUIZ, Jean Pierre. *Ezekiel in the Apocalypse: the transformation of prophetic language in revelation 16,17-19,10*. New York: Peter Lang, 1989. p. 412.

<sup>423</sup> Cf. FILHO, 2018, p. 141-147.

<sup>424</sup> Cf. FILHO, 2018, p. 141-147.

<sup>425</sup> PRINGENT, Pierre. *L'Apocalypse de Saint Jean*. Paris: Delachaux et Niestlé, 1981. p. 269

hora ela ficou em ruínas” (18: 19c). Deus está se vingando das vítimas mortas pela injustiça econômica praticada por Roma (18:20). A força do contradiscurso está no fato de que Roma era um Império muito poderoso, muito opulento e muito expansivo para num dia só ser destruído. Mas o contradiscurso joanino, usando toda a sua estratégia retórica, consegue, de forma cirúrgica, construir em sua audiência a visão de uma Roma absolutamente nocauteada, sem nenhum poder de reação (18:14).

O que estamos tratando só pode ser percebido se analisarmos a riqueza acumulada de Roma. Segundo Bauckham, o azeite e o trigo esboçados na carga de João, segundo os relatos da economia do mundo antigo, como eram importados em tão vastas quantidades, no total, tonavam-se importações caras de Roma.<sup>426</sup> Já as elites de Roma gastavam muito dinheiro em produtos exóticos dos confins do Império e até mais longe.<sup>427</sup> Mesmo que provavelmente de forma exagerada, Plínio, o Velho, diz que 50 milhões de sestércios escoavam do Império, só no comércio com a Índia.<sup>428</sup>

A própria corte imperial consumia vastas quantidades de seda e especiarias compradas ou recolhidas como taxaço de mercadores que negociavam com elas. Além de receber produtos do Extremo Oriente, o governo romano tinha uma grande receita proveniente de impostos aduaneiros. Nos postos alfandegários instalados ao longo da fronteira oriental, os mercadores que negociavam com o Oriente chegavam a pagar impostos de 25% sobre os produtos importados. Uma quantidade considerável de artigos de exportação passava pelos mesmos postos a caminho do Extremo Oriente, e, provavelmente, gerava mais receita para o Estado<sup>429</sup>.

O próprio mármore, que em grande parte vinha de pedreiras de propriedade do Estado, “o Imperador adquiria as pedreiras por conquista, legado ou confisco, e punha os escravos ou criminosos condenados para trabalhar nelas”.<sup>430</sup> Como o mármore servia para construir milhares de monumentos públicos e privados, “era comum colunas monolíticas que pesavam mais de cem toneladas cada uma irem da Ásia para Roma”.<sup>431</sup> Embora os navios transportassem grandes quantidades de artigos de luxo, o principal dos produtos eram os cereais, porém, a política imperial de Roma só tinha apenas um interesse: pôr as necessidades da capital em primeiro lugar. Uma inscrição descoberta no mundo antigo diz:

Ajam com prudência no que diz respeito à concessão para abastecer Éfeso com cereais do Egito, levando em conta que a primeira necessidade é haver um

<sup>426</sup> Cf. KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 143.

<sup>427</sup> Cf. KRAYBILL, 2004, p. 144.

<sup>428</sup> Cf. KRAYBILL, 2004, p. 144.

<sup>429</sup> Cf. KRAYBILL, 2004, p. 146.

<sup>430</sup> Cf. KAYBRILL, 2004, p. 147.

<sup>431</sup> Cf. KAYBRILL, 2004, p. 147.

suprimento abundante para a capital do poder, do trigo que está pronto para o mercado e que foi recolhido de toda a parte, depois disso, do mesmo modo devem outras cidades suprir suas necessidades<sup>432</sup>.

Posto isto, o contradiscurso ganha muito mais força quando decreta a falência absoluta de uma estrutura colossal, entretanto, João decreta: caiu, caiu a Babilônia. No mundo da linguagem até os grandes poderosos caem. Tem razão os reis, os negociantes, os mercadores e marinheiros estarem em polvorosa, e mesmo muitos deles sendo provincianos, eram cúmplices e se prostituíam com Roma em troca do enriquecimento ilícito. O visionário João observa atentamente a mania obsessiva de Roma e seu consumo desenfreado, e profere seu contradiscurso, “Com igual violência será lançada por terra a grande cidade da Babilônia para nunca mais ser encontrada” (18.21).

A força simbólica do contradiscurso joanino decreta a pena de uma cidade altamente criminosa. Adriano Filho ainda destaca que,

os vv.21-24 indicam a destruição repentina da Babilônia numa referência à extinção da sua vida interna, representada nos seus prazeres, no trabalho de seus artesãos e na sua vida familiar: “nela não mais se achará ali a voz de harpistas, de músicos, de tocadores de flautas, de clarins; não haverá mais artífices, não se ouvirá mais a pedra do moinho, luz não mais brilhará, não se ouvirá mais a voz do noivo e da noiva” (vv.22-23; Jeremias 7,34; 25,10; Ezequiel 26,13)<sup>433</sup>.

Um fato relevante é a possibilidade de o contradiscurso joanino estar em diálogo e deve ter sido possivelmente atravessado pela tradição apocalíptica judaica, principalmente nos livros III e V dos Oráculos Sibílicos, que são oráculos contra as nações, contra a Babilônia/Roma, afirmando:

à Ásia chegará uma grande riqueza que há tempos Roma arrebatou por si mesma, e depositou em sua luxuosa morada; e logo devolverá à Ásia o dobro e algo mais (IV, 145-148). Novamente a Ásia haverá de receber de Roma o triplo de todas as riquezas que Roma recebeu da Ásia, sua tributária, e lhe haverá de pagar a pernicioso soberba que mostrou contra ela. Vinte vezes mais quantos procedentes da Ásia serviram como criados nas moradas dos ítalos será o número dos que trabalharão como tais na Ásia, imersos na pobreza, inumeráveis pagarão a sua dívida (III, 350-355). No final dos tempos o mar se tornará seco e jamais se dedicarão os navios a navegar até a Itália, e a Ásia, a grande e muito desditada, será um grande mar. (V, 447-450)<sup>434</sup>.

O contradiscurso joanino denuncia o sistema econômico instaurado por Roma, e orienta a todos os cristãos: “saíam dela, vocês, povo meu, para que vocês não participem dos

<sup>432</sup> Cf. KAYBRILL, 2004, p. 148.

<sup>433</sup> FILHO, 2018, p. 141-147.

<sup>434</sup> Cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Realização da justiça de Deus na história. Algumas considerações sobre a tradição da inversão escatológica no Apocalipse 18. *Ribla*, v. 11, p. 102-103, 1992.

seus pecados, para que as pragas que vão cair sobre ela não os atinjam” (18:4). É interessante considerar que a riqueza nunca é igualmente dividida, mas os ricos das cidades eram obrigados a apoiar o bem-estar cívico por meio de doações, fundações e governança da cidade. Lojistas, comerciantes de varejo, cambistas, artesanato.<sup>435</sup> Roma além de se beneficiar com a riqueza da Ásia, ofereceu também benefícios para todos os moradores, por isso que “o governo do império era, portanto, popular entre as classes mais baixas, e era o caminho para um maior prestígio entre os provinciais ricos”<sup>436</sup>. De alguma forma o cristianismo também floresceu com a prosperidade de Roma. O cristianismo estava bem estabelecido antes de João escrever às igrejas na Ásia.

Então, por que João assumiu uma postura tão avessa ao Império? Aqui está uma questão importante. A despeito da Ásia ter sido um dos melhores lugares para os cristãos viverem, a questão é que nem todos os cristãos desfrutavam da mesma tranquilidade, nem todos estavam isentos do perigo de serem mortos se fossem acusados de alguma coisa.<sup>437</sup> A experiência social moldou a teologia de João, por isso que parece provável João ter visto Roma como império satânico, oposto às forças da igreja, portanto, o contradiscurso joanino condena, veementemente a participação dos cristãos na economia e na sociedade romana (Apoc. 18:4).<sup>438</sup>

O contradiscurso joanino, ainda estabelece uma última questão que merece nossa atenção, o capítulo 18:1-24 está deixando bem claro, que a destruição da grande cidade não é descrita, mas apenas refletida nas lutas dos reis, comerciantes e armadores. A reivindicação legal das vítimas perseguidas contra a Babilônia é agora concedida. A poderosa capital do mundo é destruída não apenas porque perseguiu os cristãos, mas também porque matou ilegalmente muitas outras pessoas. Deus não está apenas se vingando dos cristãos, mas sim de todo aquele (a) que foi vítima de Roma.

Por fim, o contradiscurso joanino fornece pertinentes implicações retóricas que, abruptamente afetam o nosso modo de interpretar o Apocalipse de João. A superação de uma leitura enviesada pelo paradigma positivista e, a total abertura para uma investigação de cunho retórico-discursivo, já é um grande indicativo de possibilidades e novos horizontes para a análise da literatura apocalíptica joanina. O próprio fenômeno da violência, o principal recorte temático, é retoricamente desenvolvido a partir do contradiscurso joanino; as

<sup>435</sup> THOMPSON, 1942, p. 25-42.

<sup>436</sup> THOMPSON, 1942, p. 25-42.

<sup>437</sup> THOMPSON, 1942, p. 25-42.

<sup>438</sup> THOMPSON, 1942, p. 25-42.

estratégias contradiscursivas que apresentam a visão de mundo de João em oposição à visão de mundo de Roma, são elementos caros para a formação discursiva no Apocalipse. Portanto, percebe-se está diante de um pressuposto investigativo desafiador e inovador, que analisa semioticamente a realidade, e revela, sobretudo, a linguagem como construtora eficaz de mundos e realidades contradiscursivos.

## CONCLUSÃO

Chegando ao fim desta caminhada acadêmica, o primeiro destaque a ser feito é que se deve estar com a lucidez acurada e despertada para se reconhecer os limites da pesquisa, por se tratar da literatura apocalíptica, cujo gênero literário é extremamente complexo. Praticamente, os avanços mais significativos em relação a esse tipo de literatura vêm se consolidando e fortalecendo seus pressupostos apenas nos últimos anos, sobretudo por causa do momento histórico auspiciado pela virada linguística. Enfim, ao longo da pesquisa apresentou-se a temática da violência no Apocalipse de João, e, apesar das dificuldades, propus, hipoteticamente, que a violência no apocalipse fosse concebida a partir de uma investigação discursivo-retórica, partindo dos pressupostos da análise do discurso, superando assim, uma possível interpretação apolítica refém do paradigma positivista. Dentro das possíveis fronteiras investigativas, a dissertação perseguiu o objetivo geral que era apresentar as possíveis estratégias discursivas utilizadas pelo visionário João, que o possibilitou de forma ácida e contundente fazer frente ao discurso violento travestido de paz, rotulado de *Pax Romana*.

Para tanto, no primeiro capítulo foram analisados os principais tipos de violências concebidas pela academia. A primeira delas foi a violência física, que é a praticada direta e objetivamente contra o outro. Depois, apresenta-se a violência estrutural ou sistêmica que é a praticada pelo Estado ou por todo tipo de sistema sócio-político-econômico, que pode violentar as massas a partir de suas filosofias opressoras e desiguais. Por fim, foi esboçada a violência simbólica, um tipo de violência que além de outros fatores, pode ser executada a partir da linguagem, e foi nesta violência que me ative mais, uma vez que meu interesse era

mostrar as reverberações provocadas pela linguagem violenta joanina e perceber quais seriam as implicações disso para a compreensão de um texto do mundo antigo.

No segundo capítulo concebeu-se a ideia de analisar a funcionalidade do discurso da *Pax Romana* para se compreender o porquê da reação violenta da linguagem apocalíptica. Posto isto, perguntamos, o que é a *Pax Romana*? O que encontramos de violência dentro desse discurso? E qual a influência que a violência do discurso da *Pax Romana* exerceu sobre o contradiscurso no Apocalipse de João? O que mais destaca-se neste capítulo foram os possíveis desdobramentos discursivos que caracterizavam o discurso da *Pax Romana* tornando-o um discurso ideológico violento que retórica e intencionalmente corroborava para o estabelecimento pleno da exploração holística do Império. Conclui-se que a *Pax Romana* ao mesmo tempo que é um projeto político, é sustentado por uma formação discursiva, sobretudo influenciada pela literatura latina, que ao longo de 200 anos, construiu retórica e discursivamente uma mítica e mística, sobretudo religiosa, para legitimação do poder opressor de Roma e do Imperador.

No terceiro capítulo, após perceber todas as narrativas utilizadas por Roma para consolidar sua tirania, surge no cenário, uma contranarrativa, o contradiscurso do Apocalipse de João. Como discurso, o visionário materializa sua maneira social de compreender o mundo e a realidade. Como o discurso é sempre a arena em que lutam pontos de vista em oposição, o Apocalipse de João, de forma retórica constrói uma realidade subvertida e subversiva, de forma imagética e fictícia constrói um outro mundo, e inverte a realidade para que a sua audiência não seja enganada e seduzida por uma cosmovisão que promete paz e ordem, porém, o caos e o terror são suas marcas indeléveis. Para denunciar o caos e a desordem, retoricamente, João, anuncia uma iminente intervenção divina, que utilizar-se-á do expediente da violência para destruir o Império da violência.

Entretanto, após observar as imagens, os símbolos, e as narrativas propostas por João, detecta-se que o seu discurso foi atravessado por interdiscursividades e intertextualidades, permitindo a suspeita de que ele lançou mão de memórias culturais, religiosas, e míticas, além de transitar dentro da possível fronteira do gênero apocalíptico, para retoricamente convencer os seus leitores e ouvintes que Roma era falsa e podre. Através da linguagem João consegue tornar o Cordeiro manso num juiz violento, ansioso para matar com crueldade os seus inimigos, vingando-se de todos. Porém, a violência que supostamente será praticada, foi a violência sofrida, porque o Cordeiro foi morto, e por causa da morte sofrida, é digno de abrir

os selos. João está invertendo a ordem dos fatores, invertendo imagens, para dizer ao Império violento, que a violência praticada por eles, é a mesma que vai destruí-los.

Apenas a linguagem tem essa capacidade. Por isso, que mesmo sendo uma realidade fictícia criada pela linguagem joanina, entretanto, sua audiência, minimamente ativou a imagética para observar a queda de um grande Império, que no mundo da linguagem foi destruído em um só dia. O contradiscurso joanino é o exemplo plausível da radicalidade discursiva, que no mundo da retórica torna-se uma ameaça para qualquer tipo de projeto ideológico. Não conseguiu diretamente destruir Roma, mas conseguiu persuadir pessoas a saírem do meio dela.

São com essas convicções que encerro a jornada, admitindo que há ainda muitas outras possibilidades para aprofundar as compreensões. Porém, só o fato de deprender que o Apocalipse não é um livro para revelar um Deus violento, mas uma literatura que denuncia projetos violentos que devem ser banidos e exterminados da humanidade. Isso será de grande valia para nosso mundo profissional, no afã de utilizar essa compreensão joanina para combater com mais afinco a violência, sobretudo simbólico-religiosa tão presente no fenômeno religioso brasileiro.

## REFERÊNCIAS

- ALBA, André. *História Universal de Roma*. São Paulo: Mestre Jou, 1999.
- ALBRECHT, Michael Von. *História de la Literatura Romana*. Paris: Herder, 1997.
- AMARAL, Rodrigo Augusto Duarte. Considerações sobre a violência pela ótica de Johan Galtung: alguns aspectos do terrorismo e o advento da intolerância. *Cadernos de Campo*, USP, São Paulo, v. 19, p. 101-116, 2015.
- ALVES, Elza Maria Silva de Araújo. Apropriação do discurso sobre os conceitos teóricos na escrita acadêmica. *Estudos Linguísticos*, São Paulo, p. 1068-1081, set./dez. 2014.
- ARAÚJO, Alexandre; VIEIRA, Ana Livia. As visões historiográficas sobre o “pão e circo”: a plebes no contexto político-social da Roma Imperial, séculos I-II d. C. *Revista Mundo Antigo*, UEMA, São Luiz, ano IV, v. 4, n. 7, jun, 2015.
- ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- ARMSTRONG, Karen. *Religião e história da violência*. Tradução de Rogerio Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- AZEVEDO, Sara Dionizia Rodrigues. Formação Discursiva e discurso em Michel Foucault. *Filogenese*, Marília, v. 6, n. 2, p. 148-162, 2013.
- BALSDON, Jonh Percy Dacre. (Org). *O mundo romano*. Tradução de Victor de Moraes. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- BARR, David, L. The story John told: reading revelation for its plot. In: BARR, David (Ed.). *Reading the book of revelation*. Atlanta: Society of Literature, 1942.
- BARR, David. Doing violence: moral issues in reading John’s Apocalypse. In: BARR, David (Ed.). *Reading the book of revelation*. Atlanta: Society of Literature, 1942. p. 97-108.
- BARR, David L. “*The Apocalypse as a symbolic transformation of the world: A literary analysis*,” *interpretation* 38 (1984). p. 39-50.
- BARR, David L. The Lamb Who Looks Like a Dragon? Characterizing Jesus in John’s Apocalypse. In: BARR, David L (Ed.). *The reality of apocalypse*. Rhetoric and politics in the book of revelation. Boston: Leiden, 2006.
- BARTON, John. *Oracles of God: perceptions of ancient prophecy in Israel after the exile*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- BAKHTIN, Mikhail-Voloshinov. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

BAKHTIN, Mikhail-Voloshinov. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo, UNESP; Hucitec, 1993.

BIGNONE, Ettore, apud SILVA, Marcia Regina de Faria. *A construção da épica de Virgílio e o ideal Augustano*. Disponível em: <[www.e-publicações.uerj.br](http://www.e-publicações.uerj.br)>. Acesso em: 12 abr. 2019.

BOGAERT, P. M. “Les Apocalypses contemporaines de Baruc, d’Esdras et de Jean”. In: LAMBRECHT, J. (Ed.). *Apocalypses jhannique et Apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Leuven: Leuven University Press, 1980.

BOLTON, Karmy Rodrigo. *Violencia y mitica vida desnuda em el pensamiento de W. Benjamin*, 2004. p. 3. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/cmuno11/karmy39.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2019.

BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese essência: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico*. São Paulo: Paulus, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 6. ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. Tradução de Sergio Miceli. São Paulo: USP, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BRAIT, Beth (Org.). Bakhtin: conceitos chaves. São Paulo: Contexto, 2005, p. 170. Resenha de: NARDI, Fabiele Stockmans, *Organon*, UFRGS, Porto Alegre, n. 47, jul/dez, 2009, p. 225-230.

BRAIT, Beth (Org.). Bakhtin. *Dialogismo e construção de sentido*. Campinas, São Paulo: Editora UNICAMP, 1997.

BRANCO, Judikael Castelo. Violência entre ontologia e história na filosofia de Jean Paul Sartre. *Kínesis*, UFSM, Santa Maria, v. 5, n. 10, p. 288-304, dez, 2013.

BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2004.

CAETANO, Cassiano. O fenômeno da violência e sua relação com meios de comunicação, comunicação humana e estado. *Levs*, UNESP, Marília, n. 10, dez, 2012.

CAREY, Greg. *Elusive Apocalypse: reading authority in the Revelation to John*. Macon: Mercer University Press, 1999.

CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002.

CARVALHO, Raimundo (Org.). *Por que calar nossos amores? poesia homoerótica latina*. Belo Horizonte: Autentica, Coleção Clássica, 2017.

CARVALHOS, de Marcos. Martha Medeiros: o jogo com o simbólico na poesia feminina contemporânea. *Trem de Letras*, UNIFAL, Alfenas, n. 1, v. 1, p. 9-20, 2012.

CICERO. *On duties*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

CONTI, Thomas. *Os conceitos de violência Direta, Estrutural e Cultural*, 2016. Disponível em: <<http://thomasvconti.com.br>>. Acesso em: 11 nov. 2018.

COELHA, Ana Lucia Santos. Poder e Poesia: a imagem de Augusto na literatura no início do principado. *Mare Nostrum*, São Paulo, V. 6, p. 36-48, 2015.

COLLINS, Adela Yarbro. *The Apocalypse (new testament message)*. Wilmington: Glazier, 1979.

COLLINS, Adela Yarbro. *The Combaty myth in the book of revalation*. Chicago: Harvard University, 1976.

COLLINS, Adela Yarbro. *The combat myth in the book of Revelation*. Montana: Scholars Press, 1975.

COLLINS, Adela Yarbro. Revelation 18: Taunt-song or dirge? In: LAMBRECHT, J. (ed.). *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Paris: Leuven University Press, 1980.

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

COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 22.

COULANGES, Fustel. *A cidade antiga*. estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma. Vitória: Classica, 1988.

CORTI, Maria. *An Introduction to Literary Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1978.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Paulinas, 2007.

CUNHA, Hugo de Araújo Gonçalves. *Poder e Violência em Sêneca na época de Calígula*: Disponível em: <[www.historia.uff.br](http://www.historia.uff.br)>. Acesso: 7 nov. 2018.

DIAKOV, Vladimir; KOVALEV, Sergei. *História da Antiguidade*. São Paulo: Estampa. 1989.

DOUGLAS, Mary. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Vintage, 1973.

DUFF, PAUL B. Wolves in Sheep's Clothing: Literary Opposition and Social Tension in the Revelation of John. In: BARR, David. *Reading the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1942, p. 65- 79.

DURÃO, Gustavo de Andrade. Frantz Fanon, um escritor múltiplo: trajetória intelectual, formação cultural e movimentação política. *Odeere*, UESB, Vitória da Conquista, v. 1. n. 1, jun, 2016.

ELLIOT, N. A mensagem antiimperial da cruz. In: HORSLEY, R. A. (Org.). *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

FAIRCLOUGH, Norman. Discurso, mudança e hegemonia. In: PEDRO, Emília Ribeiro (Org.). *Análise Crítica do Discurso*. Lisboa: Caminho, 1998.

FAMER, Ron. "Divine power in the Apocalypse to John: Revelation 4–5 in process hermeneutic,". Atlanta: Scholars Press, 1993. p. 70–103.

FANON, Fantz. *Los Condenados de La Terra*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1965.

FERREIRA, Valdivino José. *A dimensão política da práxis de Jesus no evangelho de Lucas*. 2009. 131 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2009.

FERREIRO, Guglielmo. *Grandeza e decadência de Roma*. Tradução de Francisco Pati. Rio de Janeiro: Globo, 1965.

FERRIL, Arther. *A queda do império romano a explicação militar*. Tradução de Jorge Zahar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

FILHO, Adriano José. Trabalhando com o mito – leitura intertextual de Daniel 7 e das tradições de Leviathan e Behemoth em Apocalipse 13. *Estudos da Religião*, v.32, n. 1, p. 141-147, jan./abr. 2018.

FILIZOLA, Anamaria. A épica e o pastoril: a Écloga IV de Virgílio e os Lusíadas de Luis de Camões. *Revista Letras*, Curitiba, n. 40, p. 31-43M3, 1992. p. 33-34.

FIORIN, Elizabeth Schüssler. Babylon the great: A rhetorical-political reading of revelation 17–18. In: BARR, David, L (Ed.) *The reality of Apocalypse: rhetoric and politics in the book of Revelation*. Leiden: Brill, 2006.

FIORIN, Elizabeth Schüssler. *The book of revelation: justice and judgment*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

FIORIN, Elizabeth Schüssler. *Invitation to the Book of Revelation*. New York: Doubleday, 1981.

FIORIN, Elisabeth Schüssler. *Vision of a just world*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

FIORI, José Luíz (Org.). *Sobre a guerra*. Petrópolis: Vozes, 2018.

FIORIN, José Luiz. Interdiscursividade e Intertextualidade. In: BETH, Brait (org.). *Bakhtin Outros Conceitos-Chave*. São Paulo: Contexto, 2010.

FLÁVIO JOSEFO. *Uma testemunha do tempo dos Apóstolos*. Tradução de Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986.

FONSECA, Mauro Geraldo Rocha. *Agonia de um mito pós-moderno: narrativas míticas arcaicas e o relato jornalístico do 11 de setembro*. 2006. 140 p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

FONTEROSE, Joseph. *Python: A study of delphic myth and its origins*. Berkeley: University of California Press, 1959.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

FRIESEN, Steve J. *Imperial cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the ruins*. Leiden: Brill, 2001.

FRILINGOS, Christopher A. *Spectacles of Empire: Monsters, martyrs, and the book of Revelation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo. Contexto, 2006.

GALTUNG, Johan. La violência: cultural, estructural y directa. *Cuadernos de Estratègia*, n. 183, p. 147-168, 2016.

GARRAFONI, Renata Senna. *Bandidos e Salteadores na Roma Antiga*. São Paulo, Annablume, 2002.

GAMMIE, John G. The classification, stages of growth, and changing intentions in the book of Daniel. *Journal of Biblical Literature*, Philadelphia, n. 95, p. 191-204, 1976.

GERHARD, Von Rad. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Aste/Targumim, 2006.

GIRARD, René; *A violência e o sagrado*. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma: antiguidade clássica*. Petrópolis: Vozes, 2008.

GOMES, SILVA. *Uma análise dos Ludi Saeculares de 17 a.C.* Festividade, ritualidade e poder. Disponível em: <periódicos.ufes.br/romanitas>. Acesso em: 16 abr. 2019.

GUARINELLO, Norberto Luiz, 2007. Violence as a show: bread, blood and circus. *História*, São Paulo, v. 26, n. 1, p 125-132, 2007.

GUIMARÃES, Irineu. R. Educação para a Paz e novas tecnologias. In: CESCUN, Everaldo; NODARI, Cesar. *Imaginar a Paz*. Filosofia, ética e educação. São Paulo: Paulinas, 2001.

GUTIERREZ, Jorge Luiz. *Literatura e religião: o conceito de caos no mundo antigo*. São Paulo, v. 14, n. 2, p. 45-63, jul./dez. 2016.

GUTIERREZ, Silas. Escritos sobre mito e linguagem. *Itinerários*, Araquara, n 39, p .159-160, jul/dez, 2014

HAN, Byung-chul. *Topologia da violência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2017. p. 16.

HANSON, Paul D. Apocalypse, genre; Apocalypticism. In: CRIM, Keith (Ed.). *The interpreter's dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1976. Supplementary Volume.

HEALE, Gilda Maria. Hesíodo e a Evolução Religiosa na Grécia antiga. *Revista de História*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 19-42, 1950.

HENTEN, Jan Willem. Dragon myth and imperial ideology in Revelation 12–13. In: BARR, David. *The reality of apocalypse*. Rhetoric and politics in the book of Revelation. Boston: Leiden.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Estética*. Lisboa: Guimarães, 1993.

HERÓDOTO. Tradução de Maria de Fátima Silva, 2017. In: PIMENTEL; RODRIGUES. Violência no mundo antigo e medieval. *Eclassica*, Lisboa, 2017.

HOBBS, Tomas. *Leviatã ou matéria forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Horace. *Odes and Carmen Saeculare of Horace*. Disponível em: [www.dominiopublico.gov.br](http://www.dominiopublico.gov.br). Acesso em: 9 jul. 2019.

HORÁCIO. *Odes e Canto Secular*. Disponível em: <[www.letras.ufmg.br](http://www.letras.ufmg.br)>. Acesso em: 10 jul. 2019.

HORSLEY, Richard, A. *Jesus e a espiral da violência: resistência judaica na Palestina romana*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.

HORSLEY, R. A. (Org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial*. São Paulo: Paulus, 2004.

JOLY, Fabio Duarte. Tácito e o império romano. *Revista de História*, São Paulo, edição especial, p. 69-78, 2010.

JOSUÉ, 7:22-26. In: A BÍBLIA Sagrada. Traduzida pela comissão de tradução da Sociedade Bíblica Internacional. 2 ed. Nova Versão Internacional. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 1993.

JUBÉ; CALVACANTE; CASTRO. Violência simbólica para Pierre Bourdieu: a relação com escola contemporânea. In: *I Colóquio Estadual de Pesquisa Multidisciplinar*, 2016, Minas Gerais. Minas: Unifimes, 2016, v. 1, p. 30-40.

KOVALIOV, Sergei Ivanovich. *História de Roma*. Tomo III, El Império. Tradução de Marcelo Ravoni. Buenos Aires: Futuro S.R.L, 1959.

KRAYBILL, J. Nelson. Culto e comércio imperais no Apocalipse de João. São Paulo: Paulinas, 2004.

KRISTEVA, Julia. *Introdução à semanálise*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2001.

LINTON, Gregory L. Reading the Apocalypse as Apocalypse: The Limits of Genre. In: BARR, David L (ed.). *The reality of apocalypse*. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation. Boston: Brill Leiden, 2006.

LOSURDO, Domenico. *A não violência: uma história fora do mito*, 2012. Disponível em: < <http://a/não/violência/Domenico/Losurdo.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2019.

MAINGUENEAU, 1987 apud, BRANDÃO, 1997. *Introdução à análise do discurso*. 6. ed. Campinas, Unicamp, 1997.

MAINGUENEAU, Dominique. Problemas de ethos. In: Sírio Possenti e Maria Cecília Perez de Souza e Silva (orgs.). *Cenas da Enunciação*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MANCINI, William. Poder imperial e lugares de culto nas representações numismáticas do principado de Cláudio. *Romanitas*, UFES, Vitória, n. 5, p. 93-111. 2015.

MARCUSE, Herbert. *O fim da utopia*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

MARTINS, Paulo. *Imagem e Poder*. Considerações sobre a representação de Otávio Augusto. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MELO, Iran Ferreira. Análise crítica do discurso: Modelo de análise linguística e intervenção social. *Estudos Linguísticos*, USP, São Paulo, p. 1335-1346, set/dez, 2011.

MELLO, Jair Rodrigues. *Simbologia da resistência no livro do apocalipse*. 2013. 96 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2013.

MENDES, Norma Musco. Império e romanização: “estratégias”, dominação e colapso. *Brathair*, UEMA, Revista de Estudos Celtas e Germânicos, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, 2007.

MENDES, Norma Musco. O Espaço urbano na cidade de balsa: uma reflexão sobre o conceito de romanização. *Fênix*, Rio de Janeiro, v. 4, ano. IV, n. 1, jan/fev/marc, 2007.

MICHAEL, Grant. *Historia de Roma*. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1987.

MIGUEL, Luiz Felipe. Violência e política. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Brasília, v. 30, n. 88, jun, 2015.

MILLER, John F. *Apollo, Augustus, and the poets*. Cambridge University Press, 2009. p. 15.

MINAYO, 1994 apud, ALMEIDA; COELHO. A violência estrutural. *Sepa*, UNIFACS, Salvador, v. 11, n. 1, 2007.

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

MIRANDA, A Valtair. Para Ler o Apocalipse. *Oráculos*, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, 2005.

MISSE, Michel. Violência e teoria social. *Dilemas*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 45-63, jan/abr, 2016.

MOYISE, Steve. “Does the lion Lie down with the lamb?” in studies in the book of Revelation. S. Edinburgh: T&T Clark, 2001.

MONIZ, Fábio Frohwein de Salles. De lugar a não lugar: (im) pertinências à Roma antiga na poesia latina. *Calíope: Presença Clássica*, ano. 33, n. 78, 2016, p. 78.

MOORE, Stephen D. “Revolting revelations” in the personal voice in biblical interpretation. London: Routledge, 1999.

MORRIS, Ian. *Guerra: o horror da guerra e seu legado para a humanidade*; Tradução de Luis Reyes Gil. São Paulo: Leya, 2015.

MORRIS, Leon. *Apocalyptic*. London: InterVarsity Press, 1973.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Tradução de Carlos José de Menezes. Lisboa: Guimarães e Cia Editores, 1978.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Apocalipse e Literatura. *Sociopoética*, v. 1, n. 8, jul./dez. 2011. p. 93-104.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Imagens de violência no Apocalipse de João: os demônios-soldados de Apocalipse 9. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Der widerstand gegen rom in der apocalypse des Johannes: eine untersuchung zur tradiktion des falls von babylon in apocalypse 18*. 1991. 143 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia da Universidade Karl Ruprecht-Heidelberg, Heidelberg, Alemanha, 1991. p. 137-139.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. A realização da justiça de Deus na história. Algumas considerações sobre a tradição da inversão escatológica no Apocalipse 18. *Ribla*, v. 11, p. 102-103, 1992.

NOVAK, Maria da Glória; NERI, Maria Luiza (Org.). *Poesia Lírica Latina*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ORLANDI, Eni Pucinelli. *Análise do discurso*. Princípios e procedimentos. 8. Ed. Campinas: Pontes, 2009.

ORLANDI, Eni Pucinelli. O inteligível, o interpretável, e o compreensível. In: ZILBERMAN; SILVA, (Org.). *Leitura perspectivas interdisciplinares*. 5. ed. São Paulo: Ática, 1988.

OVÍDIO. As Metamorfoses. Tradução de Paulo Fanhouse Alberto. In: PIMENTEL, M. C.; RODRIGUES, N. S. (Coord.). *Violência no mundo antigo e medieval*. Lisboa: CEC, 2017. (Coleção *Eclassica*). Disponível em: <[https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/33598/1/0.2\\_Pimentel-Sim%C3%B5es\\_Rodrigues.pdf](https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/33598/1/0.2_Pimentel-Sim%C3%B5es_Rodrigues.pdf)>. Acesso em: 16 abr. 2019.

PALHARES; SCHWARTZ. A violência. In: *Não é só a torcida organizada: o que os torcedores organizados tem a dizer sobre a violência do futebol?* São Paulo: Cultura

Acadêmica, 2015, p. 11-26. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 11 nov. 2018.

PAVIANI, Jaime. Conceitos e formas de violência. In: MODENA, Maura Regina (Org.). *Conceitos e formas de violência*. Caxias do Sul: Educs, 2016.

PEDRO, Emília Ribeiro. (Org.). *Análise crítica do discurso: uma perspectiva sociopolítica e funcional*. Lisboa: Caminho, 1997.

PETIT, Paul. *A Paz Romana*. Tradução de João Pedro Mendes. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1989.

PIPPIN, Tina. *Apocalyptic bodies: The biblical end of the world in text and image*. London: Routledge, 1999.

PINSKY, Jaime (Org.). *100 textos de história antiga*. Fedro, 3. 8. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

PIMENTEL, Maria Cristina; RODRIGUES, Nuno Simões (Coord.). Introduzindo reflexões sobre a problemática da violência na Antiguidade e no Medievo. In: PIMENTEL; RODRIGUES. *Violência no mundo antigo e medieval. Eclassica*, Lisboa, 2017.

POLETTI, Ronaldo Rebello de Britto. *Elemento para um conceito jurídico de império*. Tese de Doutorado, 2007. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/2186>>. Acesso: 23 abr. 2019.

PRINGENT, Pierre. *L'Apocalypse de Saint Jean*. Lausanne; Paris: Delachaux et Niestlé, 1981.

RIBEIRO, Givanildo Mendes. *Culto imperial e o apocalipse de João*, 2008, 125 p. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *A Cosmogonia de inauguração do Templo de Jerusalém*. O sitz im leben de Gn 1.1-3 como prólogo de Gn 1, 1-2,4 a. 2008. 309 f. Tese (Doutorado)- Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2008.

RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Cebi/Sinodal, 2006.

RICHTER REIMER, Ivoni. Perdão de dívidas em Mateus e Lucas – Por uma economia sem exclusões. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Economia no Mundo Bíblico: Enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo/RS: Cebi/Sinodal, 2006. p. 135-157.

ROSTOVTZEFF, Mijail. *História de Roma*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

ROULAND, Norbert. *Roma, democracia impossível? Os agentes do poder na urbe romana*. Trad. de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

KRAYBILL, John Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004.

KRISTEVA, Julia. *Introdução à semanálise*. Trad. Lúcia H. F. Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 1974.

RUIZ, J. P. *Ezekiel in the Apocalypse: the transformation of prophetic language in revelation 16,17-19,10*. New York: Peter Lang, 1989.

SANTOS, Israel Serique. *As relações de poder no fenômeno glossolálico em Corinto*. 2016. 225 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2016.

SANTOS, Raldianny Pereira. Sujeito, discurso e ideologia: a constituição de identidades na cultura midiática. *Cultura Midiática*, João Pessoa, v. II, n. 1, jan/jun, 2009.

SARTRE, Jean Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

SCHINKEL, Willem. *Aspectos of violence*. New York: Palgrave Macmillan, p. 16-44, 2010.

SERIGUE, Israel, Pax Romana e a Eirene do Cristo. In: *Fragmentos de Cultura*, v. 21, n. 1/3, jan/mar, 2011.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; LEÃO, Karl Schurter Souza (Org.). *Porque a guerra? Das batalhas gregas à ciberguerra: uma história da violência entre os homens*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Norma Musco (Org.). Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural. *Phoenix*, Rio de Janeiro, n. 12, p. 291-294, 2006.

SILVA, Marcia Regina de Faria. *A construção da épica de Virgílio e o ideal Augustiano*. Disponível em: <www.e-publicações.uerj.br>. Acesso em: 12 abr. 2019.

SOARES, Jaqueline dos Santos Batista. Análise do discurso e psicanálise: Diálogos (im) possíveis? *Cadernos Cespis*, Belo Horizonte, n. 28, nov, p. 223-231, 2016.

SOARES, Dionísio Oliveira. A literatura apocalítica: o gênero como expressão. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 99-113, dez. 2008.

SOUZA, Joana D arc. *Profecia no livro do Apocalipse*. 2012. 112 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Católica de Goiás, 2012.

SMITH, Morton. On the history of apokaluptw and apokalupyis. In: VIELHAUER, Philipp (Ed.). *Introduction: Apocalypses and related subjects*. Philadelphia: Westminster, 1965.

SOREL, Georges. *Réflexions sur la violence*. Paris: Marcel Rivière et Cie, 1972.

TÁCITO, Públio Cornélio. *La vie d'agricola; La Germanie; Le Dialogue des orateurs*. Paris: Bordas, 1973.

TÁCITO, apud SILVA. *Jesus de Nazaré e a tributação romana*. 2017. 131 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.

TAVARES, Manuel. As teias da violência: silêncios, invisibilidades e cumplicidades. *Faz Ciência*, Cascavel, v. 15, n. 22, p. 79-101, jul/dez, 2013.

TERRA, Kenner Cazotto Roger. O Apocalipse de João e a interpretação cosmológica do mundo Romano. *Pistis Prax*, Curitiba, v. 9, n. 3, p. 760-784, set./dez. 2017.

TERRA, Kenner Roger Cazotto. “*Quando os espíritos saem do abismo*”: O estabelecimento narrativo do terror escatológico em Apocalipse 9,1-21. 2015. 218 p. Tese (Doutorado). Universidade Metodista de São Paulo, 2015.

THOMPSON, Leonard L. *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. New York: Oxford University Press, 1990.

THOMPSON, Leonard L. A Sociological analysis of tribulation in the apocalypse of John. *Semeia*, n. 36. p. 147- 174, 1986. In: THOMPSON, Leonard. *The book of Revelation: Apocalypse and empire*. New York: Oxford University Press. 1990.

THOMPSON, Leonard L. Ordinary Lives: John and His First Readers. In: BARR, David (Ed.). *Reading the book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1942.

VALENÇA, Marcelo Mello. *Novas guerras, estudos para a paz e Escola de Copenhague: uma contribuição para o resgate da violência pela Segurança*. 2010. 307 p. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

VALLE, Maria Ribeiro. *O debate teórico sobre a violência revolucionária nos anos 60: Raízes e Polarizações*. 2002. 201 p. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2002.

VILLA, Mariano Moreno. *Dicionário do pensamento contemporâneo*. Tradução de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Tassilo Orpheu Spalging. Livro I. São Paulo; Nova Cultura, 2003.

VIRGÍLIO. *Eclogas*. Anotadas por Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudos Históricos, 1936.

VIRGÍLIO. *Obras Completas*. Bucólicas IV, tradução Leonel da Costa Lusitano. Edições Cultura, 1943.

WENGST, Klaus. *Paz romana: pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 1991.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Semiótica discursiva e religião. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 217-251.

ZIZEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014.