

Quando os monstros dominam (Ap 13,1-18)

When monsters rule (Rev 13:1-18)

José Adriano Filho¹

RESUMO

Esse artigo tem como objetivo analisar as duas criaturas chamadas monstros de Apocalipse 13,1-18 da perspectiva da teoria do monstro, como um meio de ler o monstro como forma de demarcar as fronteiras na teologia e cosmovisão do Apocalipse. Partindo de teorias referentes ao monstruoso e de literatura e exegética referente ao livro do Apocalipse, o artigo indica que esses monstros se levantam para desafiar o céu e ameaçar o fiel e são aliados do “grande dragão vermelho”, o principal oponente das forças celestiais no livro do Apocalipse. Os monstros são figuras híbridas que rompem os limites convencionais, sinalizando suas identidades misteriosas. Eles ultrapassam os limites entre os mundos divino e terrestre à medida que se movimentam da periferia para o centro. O hibridismo e liminaridade que os caracterizam são componentes centrais da retórica do Apocalipse, que busca convencer a sua audiência de que o culto imperial romano era uma forma de idolatria e levá-la a dirigir a sua lealdade a Deus e ao Cordeiro.

Palavras-chave: Apocalipse 13; Monstros; Leviatã e Beemot; Culto Imperial Romano.

ABSTRACT

This article aims to analyze the two creatures called monsters in Revelation 13:1-18 from the perspective of monster theory, as a means of reading the monster as a way of demarcating the boundaries in the theology and worldview of Revelation. Based on theories relating to the monstrous and exegetical literature concerning the book of Revelation, the article indicates that these monsters rise up to challenge heaven and threaten the faithful and are allies of the “great red dragon,” the main opponent of the heavenly forces in the book of Revelation. The monstrous are hybrid figures that break conventional boundaries, signaling their mysterious identities. They transcend the boundaries between the divine and earthly worlds as they move from the periphery to the center. The hybridity and liminality that characterize them are central components of the rhetoric of Revelation, which seeks both to convince its audience that the Roman imperial cult was a form of idolatry and to lead them to direct all their loyalty to God and the Lamb.

Keywords: Revelation 13; Monsters; Leviathan and Behemot; Roman Imperial Cult.

Introdução

No ensaio “A cultura dos monstros: sete teses”, Jerome J. Cohen descreve uma maneira de ler textos e culturas por meio do uso e da representação dos monstros: “O que proponho aqui, como uma primeira aproximação, é o esboço de um novo *modus legendi*: um método para se ler as culturas a partir dos monstros que elas engendram (Cohen, 2000, p. 25). A própria etimologia da palavra monstro combina com a ideia de que os monstros funcionam como uma janela através da qual podemos perceber e analisar uma determinada

¹ Pós-Doutorado (Princeton Theological Seminary, NJ, EUA - 2016-2017), doutor em Teoria e História Literária (Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, 2013), doutor em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo - UMESP, 2000), é professor da Faculdade Unida de Vitória - ES.

cultura. “Monstro” deriva da palavra latina *monstrum* que, por sua vez, deriva de *monstrare*, “revelar” ou “mostrar”. *Monstrare* tem relação com *monere*, verbo que significa “lembrar”, “trazer à mente”, “contar sobre”; “avisar”, “aconselhar”, “instruir”, “ensinar” (Benveniste, 1969, p. 255-263). Os monstros revelam o que é considerado “outro” ou “tabu” em uma cultura, pois são um reflexo da sociedade que os cria e os mantém. Eles atuam também como criaturas fronteiriças que ameaçam o status quo, mostrando quão permeáveis são as fronteiras entre os reinos humano e divino.

A questão de ser ou não monstruoso depende também de fatores que ultrapassam a “representação física, ou sua categorização, inclusive, porque uma das características do monstro é a capacidade de fugir aos padrões pré-estabelecidos ou transformá-los, rompendo com fronteiras classificatórias ou tornando as significações mais elásticas” (Oliveira, 2012, p. 39-40). O monstro é um arauto da crise de categorias: “Uma categoria mista, o monstro resiste a qualquer classificação construída com base em uma hierarquia ou em uma oposição meramente binária, exigindo, em vez disso, um ‘sistema’ que permita a polifonia, a reação mista (diferença na mesmidade, repulsão na atração) e a resistência à integração” (Cohen, 2000, p. 31). Por ser “um personagem extraordinário num mundo ordinário” (Carroll, 1999, p. 32), o monstro “exige um esforço de apreensão que perpassa a lógica de sentido”, que, para Cohen, está relacionada ao fenômeno que Derrida (1973) denominou de “suplemento”: “ele desintegra a lógica silogística e bifurcante do “isto ou aquilo”, por meio de um raciocínio mais próximo do “isto é/ou aquilo” (Cohen, 2000, p. 32).

Considerando isso, este artigo procura analisar as duas criaturas chamadas de “monstros” de Apocalipse 13,1-18 da perspectiva da teoria do monstro, como um meio de ler o monstro como forma de demarcar as fronteiras na teologia e cosmovisão do Apocalipse de João. Os monstros de Apocalipse 13,1-18 se levantam para desafiar o céu e ameaçar o fiel. Eles são também aliados do “grande dragão vermelho” (Ap 12,1-18), o principal oponente das forças celestiais na narrativa do Apocalipse de João. Estes monstros são figuras híbridas que rompem os limites convencionais, sinalizando suas identidades misteriosas. Eles também ultrapassam os limites entre os mundos divino e terrestre à medida que se movimentam da periferia para o centro. A audiência do Apocalipse testemunha o seu surgimento do mar e da terra, que é seguido pela adoração e fidelidade do povo que clama: “Quem é igual ao monstro e quem tem poder para lutar contra ele?” (Ap 13,4.12). A imagem do monstro é também uma ameaça séria (Ap 13,14). O hibridismo e liminaridade que os caracterizam são componentes centrais da retórica do Apocalipse, que busca convencer a sua audiência de que o culto imperial romano era uma forma de idolatria, bem como levá-la a dirigir toda a sua lealdade a Deus e ao Cordeiro (Macumber, 2021, p. 124).

1. Texto de Apocalipse 13,1-18

Apocalipse 13,1-18 é uma narrativa de visão apocalíptica. O texto apresenta duas criaturas chamadas de monstros: o primeiro, “subia do mar”; o segundo, “subia da terra”. O segundo monstro é subordinado ao primeiro, e o primeiro monstro deriva a sua autoridade do “grande dragão vermelho” (Ap 12,1-18). A primeira parte do texto (Ap 13,1-8) descreve o monstro que “subia da terra, com dez chifres e sete cabeças; sobre seus chifres, dez diademas, e sobre suas cabeças, nomes de blasfêmia”. A segunda parte (Ap 13,11-17) descreve o “monstro que subia da terra”, com “dois chifres, como de cordeiro, mas falava como dragão”. O “monstro que subia da terra” é dependente do “monstro que subia do mar”. Ele exige também que os habitantes da terra façam uma imagem do monstro que

“subia do mar” (Ap 13,14). O verbo “fazer” domina a linguagem utilizada na descrição das obras que este monstro realiza em favor do “monstro do mar” (Ap 13,12-14.16-17). O “grande dragão vermelho” e o “monstro do mar” são adorados por aqueles que não estão inscritos no livro da vida (Ap 13,7-8). O “monstro que subia da terra” fez também “que a todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e escravos, lhes fosse dada uma marca sobre sua mão direita ou sobre sua fronte: para que ninguém possa vender nem comprar, a não ser o que tem a marca, o nome do monstro ou o número do seu nome” (Ap 13,16-17). Duas exortações (Ap 13,9-10; 13,18) concluem as duas partes do texto. A primeira delas alerta a audiência do Apocalipse sobre como ela deveria agir frente ao “monstro que surgia do mar” e estabelece a unidade entre as duas partes do texto. A segunda exortação (Ap 13,18) convida a discernir o número que corresponde ao adversário de Deus.

A fórmula de introdução da visão “Eu vi” ocorre no início das duas partes da narrativa (Ap 13,1.11). As expressões “o dragão lhe deu o seu poder, seu trono e grande autoridade” (Ap 13,2), “e adoraram ao dragão, que deu autoridade ao monstro” (Ap 13,4), “e falava como dragão” (Ap 13,11) estabelecem a ligação entre Apocalipse 12 e 13. A referência à ferida mortal numa das cabeças do “monstro do mar” é mencionada em Apocalipse 13,3.12.14). Apocalipse 12,18-13,18 é paralelo temporalmente a Apocalipse 12,13-17 e explica com mais detalhes a natureza da perseguição de Satanás. A conjunção “então” (Ap 13,1) introduz a narrativa das coisas que ocorrerão depois dos eventos descritos em Apocalipse 12,13-17. O dragão, “a antiga serpente, o chamado Diabo e, também, Satanás” (Ap 12,9), se coloca “em pé na areia do mar” para convocar os seus auxiliares que executarão sua vontade na terra. Ele os chama das águas do abismo, o mesmo lugar de onde provavelmente se originou. A partir da imagem desses monstros, João procura demonstrar que a sociedade na qual a audiência do Apocalipse vivia era hostil à sua fé. Essa perspectiva é apresentada àqueles que, segundo João, estavam comprometendo a sua fé ao se acomodarem à cultura imperial romana, com a participação em “associações de comércio” e no culto imperial romano.

O texto de Apocalipse 13,1-18 é o seguinte:

¹ Vi, então, um monstro subir do mar, tendo dez chifres e sete cabeças. Sobre seus chifres, dez diademas, e sobre suas cabeças, nomes de blasfêmia. ² O monstro que vi era semelhante a um leopardo; seus pés, como de urso; sua boca, como boca de leão. O dragão lhe deu seu poder, seu trono e grande autoridade. ³ Uma de suas cabeças estava como que imolada de morte, mas esta ferida de morte foi curada. Toda a terra ficou maravilhada, seguindo atrás do monstro. ⁴ Adoraram o monstro, dizendo: “Quem é igual ao monstro e quem tem poder para lutar contra ele?” ⁵ E foi-lhe dada uma boca para falar grandes coisas e blasfêmias. Foi-lhe dada autoridade para fazer essas coisas por quarenta e dois meses. ⁶ Então abriu sua boca em blasfêmias contra Deus, blasfemando contra seu nome, contra sua morada e contra os que moram no céu. ⁷ E foi-lhe dado fazer guerra contra os santos e vencê-los. Foi-lhe dada autoridade sobre toda tribo, povo, língua e nação. ⁸ Então o adoraram todos os habitantes da terra, os que não têm seus nomes escritos no Livro da Vida do Cordeiro, que foi imolado desde a fundação do mundo. ⁹ Se alguém tem ouvidos, ouça. ¹⁰ “Se alguém está destinado a cativeiro, ao cativeiro irá. Se alguém está destinado a morrer pela espada, pela espada será morto. Aqui está a perseverança e a fidelidade dos santos.” ¹¹ Vi outro monstro subindo da terra, tendo dois chifres como de cordeiro, mas falava como dragão. ¹² Toda a autoridade do primeiro monstro é exercida em sua presença e faz

como que a terra e todos os que nela habitam adorem o primeiro monstro, do qual foi curada a ferida de morte.¹³ Realiza grandes sinais, de modo que até fogo faz descer do céu sobre a terra diante dos homens.¹⁴ Seduz os que habitam sobre a terra por intermédio dos sinais que lhe foi dado fazer diante do monstro, dizendo aos que habitam sobre a terra que façam uma imagem ao monstro, o qual, ainda que ferido pela espada, viveu.¹⁵ E lhe foi dado dar sopro de vida à imagem do monstro, para que a imagem do monstro falasse e fizesse com que fossem mortos os que não adorassem a imagem do monstro.¹⁶ E fez que a todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e escravos, lhes fosse dada uma marca sobre a sua mão direita ou sobre sua fronte:¹⁷ para que ninguém possa vender nem comprar, a não ser o que tem a marca, o nome do monstro ou o número do seu nome.¹⁸ Aqui está a sabedoria: o que tem entendimento calcule o número do monstro; é número de um homem, e seu número é seiscentos e sessenta e seis².

2. O monstro que subia do mar

Na narrativa do Apocalipse, o ataque do “grande dragão vermelho” à mulher, “vestida de sol, com a lua debaixo de seus pés, e, sobre sua cabeça, uma coroa com doze estrelas”, é frustrado pela intervenção divina (Ap 12,1-6.14-18). Uma batalha no céu provoca o lançamento de Satanás, o dragão, à terra, lugar onde ele empreende uma guerra contra as pessoas que são fiéis a Deus e ao Cordeiro (Ap 12,7-9). A apresentação do dragão, “de pé, na areia do mar” (Ap 12,18), faz a transição entre Apocalipse 12 e 13. Apocalipse 12 apresenta a jornada cósmica do dragão do céu até o deserto, mas em Apocalipse 13 ele se volta para o mar cósmico, outro lugar de grande significado. O mar é retratado como o adversário de Deus e lugar de uma batalha cósmica na tradição bíblica. Esta disputa divina é uma releitura da tradição do êxodo, que afirma que Deus salvou os israelitas por ocasião da passagem do mar. Os Salmos também contêm imagens que personificam o medo do mar (Sl 29,3.10; 74.12-17; 89,6-15; 93,1-5; 104,5-9), também apresentado como quem escapa dos exércitos invasores de Israel (Sl 114,5). Estas tradições expandem a luta com o mar, incluindo um monstro marinho representativo de um império estrangeiro que aterroriza Israel. Jeremias apresenta Nabucodonosor como um dragão que ameaça engolir Sião (Jr 51,34) e Ezequiel apresenta o Faraó do Egito como um grande dragão (Ez 29,3). O mar é um lugar de fronteira e nele acontece o combate divino como símbolo da experiência contínua de Israel com a opressão estrangeira (Ballantine, 2015, p. 81-90; Marzouk, 2015, p. 156-179).

Além deste imaginário, o monstro do mar contém características dos quatro animais da visão de Daniel 7,2-8 e de imagens das cosmologias do antigo Oriente Próximo que falam sobre um monstro mítico, de nome Leviatã, uma serpente marinha, de sete cabeças, que habitava o mar e as águas subterrâneas, às vezes apresentada em luta com uma divindade, outras vezes junto com Beemot, um monstro da terra (Jó 41; Sl 74,13-14; 89,10; Is 27,1; 51,9). A descrição do monstro do mar se afasta dos modelos esperados, mas o paralelo mais significativo são os quatro animais da visão de Daniel 7,3-8: “E quatro feras monstruosas subiam do mar, uma diferente da outra. A primeira era semelhante um leão com asas de águia. Enquanto eu o contemplava, suas asas lhe foram arrancadas e ele foi erguido da terra e posto de pé sobre suas patas como um ser humano, e um coração humano lhe foi dado. Apareceu a segunda fera, completamente diferente, semelhante a um urso, erguido de um lado e com três costelas na boca, entre os dentes. E a este diziam: ‘Levanta-te, devora muita

² A BÍBLIA. Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 625-626.

carne!’ Depois disso, continuando eu a olhar, vi ainda outra fera, semelhante a um leopardo, que trazia sobre os flancos quatro asas de ave; tinha também quatro cabeças e foi-lhe dado o poder. A seguir, ao contemplar essas visões noturnas, vi a quarta fera, terrível, espantosa, e extremamente forte: com enormes dentes de ferro, comia, triturava e calcava aos pés o que restava. Muito diferente das feras que a haviam precedido, tinha esta dez chifres”.

As imagens dos monstros da visão de Daniel são ressignificadas no contexto cultural e político do Apocalipse. De pé, na areia do mar (Ap 12,18), o dragão, que não é outro senão o próprio Satanás (Ap 12,9), faz emergir do mar, a região de ameaça, forças caóticas e monstros terríveis, uma criatura para guerrear contra os fiéis: “Vi, então, um monstro subir do mar, tendo dez chifres e sete cabeças. Sobre seus chifres, dez diademas, e sobre suas cabeças, nomes de blasfêmia. O monstro que viera semelhante a um leopardo; seus pés, como de urso; sua boca, como boca de leão. O dragão lhe deu seu poder, seu trono e grande autoridade” (Ap 13,1-3). O monstro contém todas as características dos animais da visão de Daniel: leão (v. 4); urso (v. 5), leopardo (v. 6), e o quarto animal, terrível e forte, “com enormes dentes de ferro, comia, triturava e calcava aos pés o que restava” (v. 7). Ele desafia a imaginação e desafia os limites físicos e textuais. O dragão delega o seu poder ao monstro e o autoriza a agir em seu lugar: “O dragão lhe deu seu poder, seu trono e grande autoridade” (Ap 13,2). O “monstro” recebeu o poder das forças destrutivas do dragão. O dragão representa uma ameaça cósmica; o monstro, uma ameaça terrestre. João destaca esta dimensão ao descrevê-la a partir dos animais da visão de Daniel, que representam poderes terrenos e políticos que ameaçam a comunidade de fé. João adapta estas imagens aos seus objetivos retóricos ao caracterizar o poder vigente contemporâneo, considerando-o claramente um poder destrutivo (Roloff, 1993, p. 154-155).

A junção dos quatro monstros de Daniel num único monstro desenvolve-se em 13,5-8, com a apresentação da sua atividade. O “monstro do mar” tem uma boca que profere palavras arrogantes e de blasfêmia contra Deus, o seu nome e o templo: “Foi-lhe dada autoridade para fazer essas coisas por quarenta e dois meses (Ap 13,5). A locução “palavras de blasfêmia” é uma referência a Daniel 7,20, onde o pequeno chifre do quarto monstro possui “uma boca que proferia palavras arrogantes”. Blasfemar contra Deus é uma característica dos oponentes escatológicos encontrada em muitas passagens da tradição bíblica. Há também blasfêmias proferidas contra o templo e os santos que nele habitam. Além disso, o monstro tem permissão para guerrear contra os santos e vencê-los, sendo-lhe dada “autoridade sobre toda tribo, povo, língua e nação”. A referência à guerra contra os santos e a vitória sobre eles é também uma referência a Daniel 7,21, quando o pequeno chifre faz guerra contra os santos, além de repetir Apocalipse 12,17, que afirma que o dragão faz “guerra contra os descendentes da mulher”. A influência do monstro é universal, o seu poder não deriva dele mesmo e a sua atividade afeta todas as pessoas: “Então o adoraram todos os habitantes da terra, os que não têm seus nomes escritos no Livro da Vida do Cordeiro, que foi imolado desde a fundação do mundo” (Ap 13,8).

A audiência do Apocalipse não se identifica com o monstro e não tem uma imagem completa dele. Ele não tem nome, não é definido e totalmente identificado. Essa “recusa a fazer parte da ‘ordem classificatória das coisas’ vale para os monstros em geral: eles são híbridos que perturbam, híbridos cujos corpos externamente incoerentes resistem a tentativas para incluí-los em qualquer estruturação sistemática. E, assim, o monstro é perigoso, uma forma - suspensa entre formas - que ameaça explodir toda e qualquer distinção” (Cohen, 2000, p. 30). Conceitos como o informe, o estranho, o grotesco e, de fato, o sublime que interpretam os monstros ou efeitos estéticos regularmente associados a eles

são tentativas de representar o irrepresentável (Lowe, 2015, p. 40). A incapacidade de categorizar os monstros e seus corpos anormais provoca admiração e medo naqueles que os encontram. Esse admirar-se com a aparência do monstro que se expressa na reação de espanto de “toda a terra”, que “ficou maravilhada, seguindo atrás do monstro”, que teve “uma de suas cabeças como que imolada de morte, mas está ferida de morte foi curada”³, provoca também a pergunta: “Quem é igual ao monstro e quem tem poder para lutar contra ele?” (Ap 13,4.12) (Macumber, 2021, p. 125-126).

O fato de que o monstro não se enquadra nas categorias e limites normativos tem, segundo Macumber (2021, p. 126-127), pelo menos três implicações: a) a combinação dos monstros da visão de Daniel num único monstro é indicação de uma grande ameaça. Ele concentra em si o perigo representado por todos os animais da visão de Daniel. A fusão dos quatro animais da visão de Daniel em um único monstro indica também que ele é muito grande e que o poder vigente é “o ápice do mal no mundo” em comparação com os impérios precedentes; b) o corpo do monstro inclui características de animais marinhos e terrestres. As origens do monstro no mar indicam uma natureza anfíbia. Ele também provém da periferia, movimenta-se para o centro e faz guerra contra os santos (Ap 13,7-8); c) o monstro tem a capacidade de falar: “E foi-lhe dada uma boca para falar grandes coisas e blasfêmias” (Ap 13,5); às palavras arrogantes e blasfemas que saem da boca do monstro relembram o pequeno chifre do quarto animal da visão de Daniel 7, deixando também claro a sua reivindicação de poder absoluto e a celebração do seu próprio domínio (Dn 7,8.20.25). A fusão entre o animal e o humano indica que o corpo do monstro é testemunho de uma perturbadora confusão de limites.

Os monstros de Apocalipse 13 não existem de forma isolada. Eles também interagem com outras figuras divinas por meio de comparação e contraste na narrativa. Leonard Thompson afirma que “o Cordeiro e os monstros estabelecem relações diádicas, ou seja, eles se tornam duplos, imagens divididas de uma totalidade mais fundamental”⁴. Essas paródias

³ A menção de que o “monstro que subia do mar” teve “uma de suas cabeças como que imolada de morte, mas esta ferida de morte foi curada” (Ap 13,3) é uma referência à lenda do Nero *redivivus*. A lenda, preservada nos Oráculos Sibilinos III-V, tem como modelo básico a fuga e o retorno de Nero que, pensava-se, não tinha morrido, mas fugido para a terra dos Partos. Esperava-se o seu retorno, ocasião em que ele se vingaria dos seus inimigos. A lenda se difundiu no mundo romano, especialmente no Oriente, e sua origem pode estar nas circunstâncias vagas da morte de Nero, que nos últimos dias oscilou entre o suicídio e a fuga. Ele também ordenou que um barco estivesse preparado em Óstia e falou sobre a sua fuga para os Partos, povos com os quais mantinha relações há algum tempo. No ano 63 d.C., quando a paz entre os dois impérios foi restaurada, Tiridates, irmão de Vologeses I, saudou Nero como imperador e o homenageou como uma emanção de Mitra. Nero, por sua vez, coroou Tiridates como rei da Armênia. Nesta cerimônia, Nero foi honrado como nenhum imperador houvera sido antes dele e concedeu toda a província da Armênia aos Partos. Por causa dessa concessão e do esplendor com que recebeu Tiridates, Nero alcançou grande popularidade entre os Partos, a qual durou até depois da sua morte. Os Partos também tinham alguma razão para desejar o seu retorno e, dado a sua identificação com Mitra, atribuíam-lhe algum poder sobrenatural. O fato de que Nero pensara em fugir para a terra dos Partos deu origem à lenda, que apresenta a sua fuga como um fato histórico. A lenda foi facilmente assimilada à expectativa de um rei do Oriente que conquistaria Roma e governaria o mundo. Mesmo ainda em vida, os astrólogos de Nero predisseram que ele deixaria Roma e encontraria um trono no Oriente, especificamente em Jerusalém (Bauckham, 1993, p. 408-431; Aune, 1998, p. 737-740).

⁴ “At points in the Book of Revelation, the Lamb and various beasts form dyadic relationships, that is, they become doubles, split images of some more fundamental wholeness. One of the heads of the beast from the sea is described ‘as slain’ (13:3); the same expression is used of the Lamb in the throne scene (5:6). Further, the beast is healed of his mortal wound so that he lives. By dying and yet living (13:14) he is comparable to Jesus who became a corpse and lived (2:8). A similar pattern is repeated in the description of the scarlet beast who was, and is not, and is to come (17:8). The Lamb and the beast from the sea also share a similar hierarchical position in their respective communities: each is an agent to a higher sovereign (3:21; 12:10; 13:2, 4), yet each

ou homólogos são numerosas e estabelecem paralelos entre o Cordeiro e o “monstro que subia do mar”. O Cordeiro é descrito como “imolado” (Ap 5,6) e o monstro “como se uma das suas cabeças como ferida de morte”, demonstrando suas naturezas liminares que confundem os limites entre a vida e a morte (Ap 5,6; 13,3). Estas semelhanças são também vistas na apresentação de lugares liminares cósmicos onde os exércitos divinos se encontram: o dragão reúne seus aliados na praia (Ap 13,1), o Cordeiro reúne-se com os 144.000 no Monte Sião (Ap 14,1). As pessoas que adoram o dragão e os monstros recebem uma marca em suas mãos ou frentes (Ap 13,16-17), os seguidores do Cordeiro têm o seu nome e o do Pai nas suas frentes (Ap 14,1). Ao utilizar paródia, João “zomba da autoridade dos monstros, revelando suas naturezas enganosas, mas no uso repetido da paródia e duplicação expõe-se também a proximidade dos monstros com as demais criaturas divinas”. As “semelhanças entre esses personagens confundem as distinções entre eles e produzem instabilidade nos limites que deveriam separar essas entidades opostas” (Macumber, 2021, p. 127).

Há similaridades marcantes entre os animais da visão de Daniel 7,2-8 e os monstros do Apocalipse, mas a construção dos seus corpos monstruosos acontece em diferentes contextos culturais. A audiência de Daniel era governada por um império estrangeiro que buscava a sua aniquilação cultural, mas o governo romano foi inicialmente muito bem acolhido na Ásia Menor (Young-Porthier, 2014, p. 217-279; Macumber, 2015, p. 1-26; Adriano Filho; Nogueira, 2019, p. 152-158). Daniel concentra-se na agressão e ameaça dos monstros, João destaca a sedução e o poder persuasivo do império romano quando os apresenta. Esses monstros quebram barreiras ao tentar derrubar o reino divino (Dn 7,21; 8,9-11; Ap 12,7-9), mas eles são apresentados como personagens astutas e atraentes: “Para que possa normalizar e impor o monstro está continuamente ligado a práticas proibidas. O monstro também atrai. As mesmas criaturas que aterrorizam e interditam podem evocar fortes fantasias escapistas; a ligação da monstruosidade com o proibido torna o monstro ainda mais atraente como uma fuga temporária da imposição” (Cohen, 2000, p. 48)⁵. João conecta a lealdade ao poder romano e a construção de seus corpos a Satanás e ao Diabo (Ap 12,9). A alteridade dos monstros indica um perigo maior por trás da sua aparência. Ao apresentar o corpo monstruoso, João estabelece os limites entre o que é e não é permitido. Para ele, não há espaço para assimilação ou compromisso. A acomodação à cultura romana, representada pela forma do monstro, é uma fronteira que não deve ser ultrapassada. Os “monstros” são utilizados como um meio de controlar a comunidade fiel ao criar um forte senso de nós *versus* eles (Macumber, 2021, p. 127-128).

is worthy in his own right to receive power and authority from those below (5:12, 17:13); and each wears the royal insignia of diadems (13:1, 19:12, cf. 12:3). Each thus serves as icon of the sovereign above (3:14, 13:14-15) while forming a worshipping community around himself [...] with the mark of the beast and the seal of the Lamb functioning homologically in their respective communities” (Thompson, 1990, p. 81-82; cf. Bauchkam, 1993, p. 431-441).

⁵ O Apocalipse apresenta os oponentes ou símbolos do mal como enganosos: Jezabel, o dragão, os monstros, Babilônia e o falso profeta são todos acusados de “seduzir”, “enganar” a humanidade (Ap 2,20; 12,9; 13,14; 18,23; 19,20; 20,3.8-10). O “grande dragão vermelho” representa o oponente cósmico e eterno de Deus, mas a retórica do Apocalipse se concentra em seus agentes terrestres e no efeito de seu engano na terra. João apresenta o mundo como um lugar onde o mal do dragão penetrou no império, na pólis e seduziu até mesmo as comunidades locais. A partir do momento em que aparece em cena, o dragão é descrito como “sedutor”. Ele é “o sedutor/enganador de toda a comunidade humana” (Ap 12,9) e ninguém é capaz de resistir à sua sedução. O dragão é chamado de “enganador” em Apocalipse 20,10. Quando ele é amarrado por mil anos (Ap 20,3), prevê-se o seu retorno no período final da tribulação antes do *eschaton* (Ap 20,8). Baseando-se no Antigo Testamento e em outras imagens mitológicas antigas, João o descreve como a “antiga serpente” que enganou a Eva no jardim e a causa atual do engano da terra (Whitaker, 2015, p. 180-181).

3. O “monstro que subia da terra”

O dragão e o “monstro que subia “do mar” estão ligados a outra criatura, o “monstro que subia da terra” (Ap 13,11-18), descrito como “tendo dois chifres como de cordeiro, mas falava como dragão” (Ap 13,11). Ele “falava pelo dragão”, promovendo a idolatria (Ap 13,14) (Koester, 2014, p. 590). Referido com falso profeta (Ap 16,13; 19,20; 20,10), a sua capacidade de realização deriva do “monstro que subia do mar” (Ap 13,12a). Ele realiza grandes sinais e seduz os habitantes da terra (Ap 13,13-14), levando-os a adorar a imagem do monstro de “sete cabeças”, que “surgia do mar”, o grande oponente de Deus e dos seus seguidores na terra (Ap 13,15)⁶. Ele faz isso com o poder que lhe foi outorgado pelo seu chefe, confirmando a sua identificação com o poder vigente. Ele tem também autorização para dar espírito (“vida”) à imagem do monstro, para que ela falasse, e os sinais de fogo que faz cair do céu diante dos homens relembram as demonstrações proféticas de Elias (1Rs 18,38; 2Rs 1,10-14). Entretanto, apesar de ser um falso profeta e uma figura subordinada, tem um papel importante no sistema imperial. A sua autoridade deriva do “monstro que subia do mar” e promove o seu culto, sendo responsável por organizar e reforçar a obediência. O “monstro que subia da terra” reflete o “monstro que subia do mar”, da mesma forma que a estátua do imperador espelha o imperador.

João não dá nome a esse monstro, cuja imagem deriva de Beemot, o associado mitológico do Leviatã⁷. Há muitas referências a Beemot na tradição bíblica, descrito na resposta de Deus a Jó do meio da tempestade da seguinte forma: “Vê o Beemot, que eu criei igual a ti! Alimenta-se de ervas como o boi. Vê a força de suas ancas, o vigor do seu ventre musculoso, quando ergue a cauda como um cedro, trançados os nervos de suas coxas. Seus ossos são tubos de bronze; sua carcaça, barras de ferro” (Jó 40,15-18 (Sneed, 2022, p. 57-83). Beemot “alimenta-se de erva como um boi” (Jó 40,15) e é encontrado em ambientes aquáticos e terrestres: “É obra prima de Deus. O seu Criador o ameaça com a espada, proíbe-lhe a região das montanhas, onde as feras se divertem. Deita-se debaixo do lótus, esconde-se entre o junco do pântano. Dão-lhe sombra os lótus, e cobrem-no os salgueiros da torrente. Ainda que o rio se desencadeie, não se assusta, fica tranquilo, mesmo que o Jordão borbulhe até sua goela. Quem poderá agarrá-lo pela frente, ou atravessar-lhe o focinho com um gancho?” (Jó 40,19-24). Estas imagens indicam poder e um grande tamanho, mas não temos uma imagem clara do monstro. Ele escapa às tentativas de categorizá-lo (Macumber, 2021,

⁶ Macumber (2021, p. 131-132) considera a “imagem do monstro” como outro monstro. Para ela, João comunica através da imagem do monstro, que recebeu vida do “monstro que subia da terra”, o terror causado pelo fato de que os monstros têm capacidade de se replicar. A imagem é um símbolo importante para João e sua criação é uma prova do poder dos monstros que ameaçam contaminar os outros, tal como representado pela “marca do monstro” (Ap 13,16-18). A capacidade de criar vida é reservada aos seres divinos (Dt 32,39) e os esforços humanos para criar imagens ou ídolos são vistos como abominação e rejeição aberta a Deus. O uso que Ezequiel faz do termo *toevot*, que se traduz como “coisas detestáveis”, indica repulsa e censura (Ez 8,6). Da mesma forma, o monstro dá “sopro de vida” à imagem, entendida como uma paródia do próprio poder criador de Deus (Gn 2-3). João retrata também a cumplicidade do povo, que é compelido pelo “monstro que subia da terra” a “que façam uma imagem ao monstro” (Ap 13,14). Essa criação monstruosa serve como um aviso à audiência do Apocalipse de que qualquer acomodação ao poder vigente significa cruzar fronteiras.

⁷ As tradições de Leviatã - o monstro das águas - e de Beemot, o monstro da terra, estão unidas em Apocalipse 13, mas fontes contemporâneas do Apocalipse demonstram que estes dois monstros eram concebidos como um único monstro, até serem separados por Deus. João utiliza estas imagens da criação para demonstrar que aquilo que Deus separou na criação está reunido novamente, de certa forma em outra tentativa fracassada de subverter a vontade divina. A separação entre Leviatã e Beemot estava ligada ao surgimento do cosmos, mas agora eles surgem do mar e da terra, numa ação que significa a irrupção de forças caóticas sobre a antiga e desgastada criação, antes de um período de restauração e renovação (1Hen 60,7-8; 4Esd 6,49-52; 2Bar 29,4) (Charlesworth, 1983, p. 40, 536, 630; Aune, 1998, p. 755).

p, 128-129): “A interpretação monstruosa é tanto um processo quanto uma epifania, um trabalho que deve se contentar com fragmentos (pegadas, ossos, talismãs, dentes, sombras, relances obscurecidos - significantes de passagens monstruosas que estão no lugar do corpo monstruoso em si)” (Cohen, 2000, p. 30).

Não há uma descrição completa do “monstro que subia da terra”, mas a sua apresentação tem um precedente na visão de Daniel 7,2-8, onde o quarto animal se destaca dos demais animais (Dn 7,3-6) e as suas ações ameaçadoras e destrutivas são destacadas (Dn 7,7-8). Os três primeiros animais da visão de Daniel, embora híbridos, são descritos fisicamente, têm nomes e são conhecidos como águia, leopardo e urso, mas o quarto animal não é nomeado, o seu corpo não tem uma forma definida, dificultando a sua identificação (Macumber, 2021, p. 21-22). Tendo como precedente o quarto animal da visão de Daniel, a apresentação do “monstro que subia da terra”, de alguma forma, relembra as famílias governantes da Ásia Menor, ricas e proeminentes, que eram aliadas de Roma e controlavam os postos políticos e os diversos tipos de sacerdócio do culto imperial romano. Estas famílias conduziam sacrifícios, festivais, construíam templos, votavam honrarias como parte de seus deveres cívicos e mobilizavam as massas em apoio ao imperador. Elas apoiavam e ajudavam a expandir o culto imperial que, baseado na ideologia imperial de poder, tornou-se central para a unidade da sociedade romana desde a época do governo de Augustus (29 a. C.-14 d. C.). O culto imperial envolvia um conjunto de ritos religiosos e a sua função principal era a legitimação política da honra do imperador e da sua família (Price, 1984; Friesen, 2001).

A província da Ásia, local das comunidades mencionadas em Apocalipse 2-3, era uma unidade administrativa do domínio imperial romano. Um procônsul romano era encarregado de supervisionar os assuntos da província. Como, em geral, o procônsul servia por apenas um ano, a administração imperial na província tinha muita influência. A província da Ásia tinha um conselho conhecido como *koinon*, composto de homens ricos que representavam as suas cidades. O conselho tinha jurisdição limitada, uma vez que as cidades podiam apelar diretamente ao procônsul ou enviar delegações a Roma para uma audiência perante o imperador. Uma das responsabilidades mais proeminentes do *koinon* era a administração dos cultos imperiais provinciais. Estes cultos, muito valorizados, eram patrocinados por toda a província e só podiam ser estabelecidos com a permissão do senado, em Roma. Se o pedido da província para estabelecer este culto fosse atendido, as cidades desta província pagavam pela construção de um templo, às vezes com a assistência dos tesouros imperiais em Roma, e o *koinon* nomeava um sumo sacerdote ou sumo sacerdotisa todos os anos, que eram obrigados a pagar pelos sacrifícios dos animais e festividades como parte do seu ofício. O sumo sacerdócio da Ásia, um dos cargos de maior prestígio que a província podia conceder, era ocupado pelas pessoas mais destacadas da sociedade asiática (Friesen, 2003, p. 51-52).

O “monstro da terra” pode ser conectado com o culto imperial romano e os aliados de Roma que ajudavam a expandi-lo, mas ele indica também a interconexão entre as redes que compunham o sistema imperial, que se estendia a todos os aspectos da vida cotidiana. A participação nas honras imperiais não era propaganda imposta aos súditos do império de cima para baixo, mas originava-se de baixo para cima. Na Ásia Menor, iniciativas para honrar os imperadores eram feitas pela população local, como forma de se apresentar ao poder governante⁸. As elites das cidades conquistadas adotavam as práticas romanas como tentativa

⁸ “The province itself originated not in an invasion but in an invitation: Attalus III of Pergamum bequeathed his kingdom to the Romans. It became *provincia Asia* after Attalus’s death in 133 BCE, and expanded in increments over the next half century or so, gradually assuming the form it would take under the principate. Like any Roman province, the routine governance of Asia depended on the active cooperation and participation

de adquirir prestígio na cidade a partir da cultura do poder governante e o acesso a esta cultura era o caminho crucial para a ascensão dos indivíduos e das comunidades. A participação nas honrarias ao imperador não estava limitada às classes altas e todas as pessoas de uma determinada cidade participavam dos festivais imperiais. Este fenômeno estava difundido e integrado na vida cívica, e a paisagem cultural da Ásia Romana estava permeada de templos, festivais e rituais que envolviam os imperadores e a família imperial. Havia também associações que refletiam este contexto na sua vida interna. O reconhecimento e a participação no culto imperial envolviam toda a vida cívica (Price, 1984, p. 78-100).

Dessa forma, é impossível erradicar o controle do monstro, pois sua influência alcança todos os lugares, até mesmo as comunidades às quais João se dirige. O “monstro que subia da terra” é sombra de outro monstro e, ao destacar as suas ações e parte do seu corpo, João indica a profundidade do enraizamento do império na vida das pessoas, sendo impossível saber onde as fronteiras desse enraizamento começavam e terminavam. A participação nos cultos imperiais provinciais e locais tinha um impacto significativo no sucesso político e econômico (Friesen, 2003, p. 49-64). A audiência do Apocalipse não era homogênea. João acusa Jezabel de permitir o consumo de “carne sacrificada aos ídolos”: “Tenho, no entanto, contra ti que permites que a mulher Jezabel, aquela que se diz profetisa, ensine e seduza meus servos a se prostituírem e a comerem carne sacrificada a ídolos” (Ap 2,20). Mas essa abstenção seria quase que impossível naquele contexto. As pessoas poderiam encontrar “carne sacrificada a ídolos” no mercado, em eventos sociais, associações voluntárias e festivais, onde eram oferecidas à população (Duff, 2001, p. 48-55). As comunidades do Apocalipse estavam envolvidas na vida imperial e o “monstro que subia da terra” é um exemplo da interconexão dessa experiência (Macumber, 2021, p. 130-131).

4. A punição dos monstros

A audiência do Apocalipse é convidada a participar como espectadora da encenação de um grande drama apocalíptico, cujo clímax é a prisão e punição dos monstros. O final dessa narrativa apocalíptica demonstra a contenção do dragão e dos monstros por seres divinos à medida que eles são removidos do centro e lançados na periferia: “Vi, então, o monstro, os reis da terra e seus exércitos, reunidos para fazerem guerra contra o que se assentava sobre o cavalo e contra seu exército. O monstro foi aprisionado e, com ele, o falso profeta, o que fazia prodígios diante dele, por intermédio dos quais seduzia os que tinham recebido a marca do monstro e os que adoravam a sua imagem. Os dois foram lançados vivos no lago ardente de fogo e de enxofre” (Ap 19,19-20). Essas visões expressam a “cultura da visualização” do início do império romano. Instituições como o culto imperial e o

of the local urban elites. The administrative infrastructure consisted of a loose coalition of self-governing cities, each having responsibility for the territorial hinterland attached to it. The mainspring of the complex hegemonic mechanism that enabled Roman governance of Asia, however - economically a jewel in the imperial crown, rich in natural resources, agriculture, and industry - was the intense competition for imperial favor and recognition in which the principal Asian cities were permanently embroiled (Ephesus, Pergamum, and Smyrna in particular, although the rivalry extended to many lesser cities as well). A vital expression of this competition was the city's public demonstration of the measure of its loyalty to the emperor, the ultimate patron or benefactor in relation to whom the city was a client or dependent, and as such in rivalry with the other client cities of the province for a limited quantity of goods and privileges. And the principal mechanism in turn (the wheel within the wheel) for formal demonstrations of such loyalty was the imperial cult: the rendering of divine honors to Roman emperors, living or dead” (Moore, Stephen D. *Untold Tales from the Book of Revelation: Sex and Gender, Empire and Ecology*. Atlanta: SBL Press, 2014, p. 18).

anfiteatro formavam um “eu visual” na cultura romana. Essa mesma subjetividade - um modelo de representação do eu no mundo – está presente na literatura desta época, incluindo o Apocalipse que, ao representar o império romano em termos monstruosos, envolve a sua audiência numa visão imperial. O Apocalipse expõe o poder do império romano como o outro, apresentando-o como “um grande espetáculo”. A “apresentação da ascensão e queda dos monstros é uma ‘lição’ sobre práticas de visualização”. Essa lição “é absorvida mimeticamente pela audiência do Apocalipse que ‘assiste’ à derrocada dos monstros, mas os espectadores textuais se deparam com o fim do mundo” (Frilingos, 2004, p. 42).

A punição dos opositores se desenvolve na ordem inversa de suas aparições no Apocalipse. Ela começa com o despedaçamento da mulher Babilônia (Ap 17,1-18,24), antes da prisão dos monstros (Ap 19,20) e do dragão (Ap 20,1). Os adversários escatológicos maiores, o monstro o falso profeta, Satanás, a Morte o Hades (Ap 6,8; 12,1-18; 13,1-18), estão dispostos na ordem inversa do seu aparecimento no livro e a sua completa destruição está associada ao fim dos homens maus (Ap 19,2), reis e outras hostes que se opõem (Ap 20,8-9b: o conjunto das nações chamado Gog e Magogue) e pecadores (Ap 21,8). O monstro e o falso profeta são capturados no começo da batalha final (Ap 19,20). Até este momento, muitas pessoas perguntavam: “Quem é igual ao monstro e quem tem poder para lutar contra ele?” (Ap 13,4). Essas pessoas pensam que o monstro é invencível, mas a audiência do Apocalipse sabe que isso não é verdade, pois ele é o agente do dragão que foi derrotado no céu (Ap 12,7-12)⁹. A batalha no céu demonstra a fraqueza do monstro, capturado antes do início da luta. Isso também acontece com o falso profeta que faz descer fogo do céu, como se pudesse submeter o céu à sua vontade (Ap 13,13-15). O falso profeta provoca a morte das pessoas que não adoravam o monstro (Ap 13,15b), mas agora a situação se inverte. Até mesmo as pessoas que adoravam o monstro estão mortas: “Os restantes foram mortos por intermédio da espada que saía da boca do que se assentava sobre o cavalo” (Ap 19,21a).

O monstro e o falso profeta eram considerados como pessoas de grande honra, mas agora são prisioneiros de guerra desonrados. Em guerras comuns, alguns prisioneiros podiam recuperar a honra lutando bravamente, cedendo apenas quando toda a esperança se esvaía. Mas os agentes do mal são capturados e privados de qualquer possibilidade de recuperar a honra. O monstro e o falso profeta são lançados no lago de fogo. O monstro destruiu a mulher Babilônia com fogo e a “fumaça dela sobe pelos séculos dos séculos” (19,3). Agora, o monstro que queimou os outros é também queimado. O falso profeta, que faz descer fogo do céu para seduzir as pessoas e levá-las a adorar a imagem do “monstro que subia do mar” (13,13), está agora sujeito ao fogo do julgamento celestial. O dragão, também chamado de Satanás e Diabo, é capturado por um anjo e aprisionado no abismo por mil anos (20,1-3) (Bautch, 2007, p. 459-475). O dragão é libertado do abismo (Ap 20,7), mas é derrotado e lançado no lago de fogo junto com o monstro e o falso profeta para sofrer eternamente (Ap 20,10). Os que são fiéis a Deus e ao Cordeiro podem encontrar resistência no presente, mas têm a promessa da vida com Deus: “Vi como que um mar de vidro, misturado com fogo, e se achavam em pé no mar de vidro tendo as harpas de Deus os vencedores do monstro e de sua imagem e do número do seu nome (Ap 15,2) (Koester, 2014, p. 767-768).

A prisão do monstro por agentes divinos visa restabelecer a ordem, mas, mais importante ainda, fica claro para João e sua audiência que o poder vigente é impotente diante

⁹ “The casting of Satan out of heaven is associated in 12:10 with the arrival of the kingdom of God. However that kingdom is not yet manifest on earth as vs. 12 shows; the short-term effect of the heavenly defeat of Satan is only to strengthen his power on earth. The remark that Satan has only a ‘little time’ (vs. 12), however, implies that the heavenly defeat is a guarantee of the earthly, i.e., the total defeat of the adversary” (Collins, 1976, p.136).

de Deus e do Cordeiro. João escreve uma narrativa que inverte a experiência normal do colonizado, na qual o colonizador é humilhado e rebaixado (Macumber, 2021, p. 134). Marzouk (2015, p. 59), ao examinar a punição da forma monstruosa em Ezequiel, conclui que ela cria limites e restabelece a identidade comunitária. Segundo Marzouk, o corpo punido daqueles que são considerados ‘fora da lei’ significa também a sua alteridade e monstruosidade. Eles não pertencem à sociedade ordenada e sua diferença é marcada em seus corpos. Suas cicatrizes demonstram que eles não se enquadram nas normas vigentes na sociedade. O corpo punido é um texto monstruoso de horror e terror. O monstro representa uma ameaça para os limites da sociedade, mas ele é punido, repudiado e expulso. Esse processo permite que a sociedade restaure as suas fronteiras e restabeleça a sua identidade à medida que o monstro é eliminado. As linhas são traçadas entre o “eu” e o “outro”. Os monstros ameaçam a estabilidade do que é pressuposto e aceito como normal. As mudanças sociais e culturais permitem que os subalternos e periféricos representem a si mesmos e não sejam representados pelos que detêm o poder. Ao problematizar o pensamento binário, o monstro exige uma releitura dos limites e dos conceitos de normalidade.

A narrativa do Apocalipse estabelece também a Nova Jerusalém como centro, e Deus e o Cordeiro se tornam templo (Ap 21,9-22,5). O reino milenar (Ap 20,4-6) representa uma vitória antes do fim (Ap 6,9-11; 7,14-17; 12,11-12; 14,1-5.13; 15,2-4) e o desenvolvimento da narrativa culmina com a criação de novos céus e nova terra (Ap 21,1-8). Após a abertura do Livro da Vida, João declara: “O mar devolveu seus mortos, e a Morte e o Hades devolveram os mortos que neles; e foram julgados segundo suas obras. A Morte e o Hades foram lançados no lago de fogo. Esta é a segunda morte, o lago de fogo. Se alguém não se encontra escrito no Livro da Vida, será lançado no lago de fogo” (Ap 20,13-15). Não só o dragão, mas a Morte e o Hades são lançados no lago de fogo, junto com aqueles que não têm o nome escrito no Livro da Vida. Eles serão aniquilados ou sofrerão sem fim? Esta ambiguidade e instabilidade tem continuidade na descrição da Nova Jerusalém: “Bem-aventurados dos que lavam suas vestes, para que tenham direito à árvore da vida e possam entrar na cidade pelas portas” (Ap 22,14). A ameaça do monstruoso permanece à distância, mas existe a possibilidade do seu eventual retorno (Pipin, 2010, p. 1-15). Até mesmo no novo mundo, o desastre continua a ameaçar. O monstruoso é contido apenas temporariamente (Macumber, 2021, p. 134-135).

Considerações finais

Os monstros de Apocalipse 13,1-18 foram criados por João a partir do imaginário do mar, retratado como o adversário de Deus e lugar de uma batalha cósmica na tradição bíblica, das imagens dos quatro animais da visão de Daniel 7,1-18 e de Leviatã e Beemot, ricas em simbolismo político, escatológico e cósmico. Esses monstros se levantam para desafiar o céu e ameaçar o fiel. Como figuras híbridas, o corpo desses monstros testemunha uma perturbadora confusão de limites, que rompe os limites convencionais. Como personagens astutas e atraentes, representam o poder imperial romano e a forma como ele se organizava. Os monstros ultrapassam também os limites entre os mundos divino e terrestre à medida que se movimentam da periferia para o centro. O hibridismo e a liminaridade que caracterizam os seus corpos são componentes centrais da retórica do Apocalipse, que busca convencer a sua audiência de que o culto imperial romano era uma forma de idolatria. Não há lugar para assimilação ou compromisso, uma vez que a interconexão entre as redes que compunham o sistema imperial romano, incluindo o culto

imperial, se estendia a todos os aspectos da vida cotidiana. A acomodação a esse sistema, representada pela forma dos monstros, é fronteira que não deve, de forma alguma, ser ultrapassada.

A derrota dos monstros por agentes divinos no final da narrativa do Apocalipse visa restabelecer a ordem, mas, mais importante ainda, demonstra para João e sua audiência que o poder vigente é impotente diante de Deus e do Cordeiro. O monstro representa uma ameaça para os limites da sociedade, mas ele é punido, repudiado e expulso. Embora a literatura apocalíptica conceba os opressores como monstros que são mortos, alguns de forma violenta, é possível que surjam outros monstros. As cenas de destruição deixam muitas questões em aberto e não está claro se os monstros e o dragão são totalmente eliminados. Os monstros tendem a retornar e a presença desses antigos mitos no Apocalipse demonstra sua longevidade e resistência. João reorienta o olhar da sua audiência para Deus e o Cordeiro, mas seu próprio fascínio pelos monstros persiste na narrativa. Essas atitudes ambivalentes perduram nas narrativas posteriores do dragão e dos monstros nas tradições judaica e cristã. João os destina ao lago de fogo, mas elas ressurgem continuamente na cultura popular para desafiar a supremacia divina ou até mesmo representar figuras contemporâneas de inimizade. A anormalidade é segregada, mas o monstro nunca é eliminado, porque reside nos “portões da diferença” (Cohen, 2000, p. 32) e é indestrutível. Mesmo “que um exemplar seja capturado, eliminado ou sujeito à normalidade, outros continuarão existindo, perpetuando esse elemento de tenebrosa instabilidade” (Carvalho, 2013, p. 13-14).

Referências

A BÍBLIA. Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2015.

ADRIANO FILHO, José. Trabalhando com o mito – leitura intertextual de Daniel 7 e das tradições de *Leviathan* e *Behemoth* em Apocalipse 13. **Estudos de Religião**, v. 32, n. 1, jan.-abr. 2018. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7433374>. Acesso em: 17 nov. 2024.

ADRIANO FILHO, José; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O culto imperial e o Apocalipse de João. **Estudos de Religião**, v. 33, n. 1, jan.-abr. 2019. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7433568>. Acesso em: 28 nov. 2024.

AUNE, David. **Revelation 6-16**. WBC. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998.

BALLENTINE, Debra S. **The Conflict Myth and the Biblical Tradition**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

BAUCKHAM, Richard. **The Climax of Prophecy**. Studies on the Book of Revelation. Edinburgh: T & T Clark, 2000.

BAUTCH, Kelley Coblenz. “Heavenly Beings Brought Low: A Study of Angels and the Netherworld”. In: *Angels: The Concept of Celestial Beings* – Origins, Development and Reception. REITERER, F. W.; NICKLAS, T.; SCHÖPFLIN, K. (Eds.). Deuterocanonical and Cognate Literature. Berlin: Walter de Gruyter, 2007, p. 459-475.

BENVENISTE, Émile. **Le Vocabulaire des institutions indo-européennes**. Tome 2: pouvoir, droit, religions. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 5ª impressão, 2008.

CARROLL, Noel. **A filosofia do horror ou paradoxos do coração**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1999.

CARVALHO, Henrique Marins. Ciborgues e monstros em não-lugares: aspectos da educação em uma sociedade supermoderna. **Educação: Teoria e Prática**, Rio Claro, Vol. 23, n. 43, p. 5-23, Mai-Ago., 2013.

CHARLESWORTH, James H. (ed.). **The Old Testament Pseudepigrapha**. Vol. I. Garden City: DOUBLEDAY, 1983.

COHEN, Jeffrey J. “A cultura dos monstros: sete teses”. In: COHEN, Jeffrey Jerome (Org). Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. **Pedagogia dos monstros**. Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

COLLINS, Adela. Y. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Missoula, MT: Scholars Press, 1976.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DUFF, Paul B. **Who Rides the Beast?:** Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse. Oxford: Oxford University Press, 2001.

FRIESEN, Steven J. “The beast from the Land: Revelation 13:11-18 and Social Setting. In: **Reading the Book of Revelation**. A Resource for Students. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003, p. 49-64.

FRIESEN, Steven J. **Imperial Cults and the Apocalypse of John**: Reading Revelation in the Ruins. Oxford: Oxford University Press, 2001.

FRILINGOS, Christopher A. **Spectacles of Empire**. Monsters, Martyrs, and the Book of Revelation. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

KOESTER, Craig. R. **Revelation**. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Yale Bible. Vol. 38A. New Haven & London: Yale University Press, 2014.

LOWE, Dunstan. **Monsters and Monstrosity in Augustan Poetry**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015.

MACUMBER, Heather. “A monster without a Name: Creating the Beast known as Anthiocus IV in Daniel 7. **Journal of Hebrew Scriptures**, vol. 15, 2015. Disponível em: <https://jhsonline.org/index.php/jhs/article/view/29349/21369>. Acesso em: 15 dez. 2025.

MACUMBER, Heather. **Recovering the monstrous in Revelation**. Boulder/New York/London: Lexington Books/Fortress Academic, 2021.

MARZOUK, Safwat. **Egypt as a Monster in the Book of Ezekiel**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

MOORE, Stephen D. **Untold Tales from the Book of Revelation**: Sex and Gender, Empire and Ecology. Atlanta: SBL Press, 2014.

OLIVEIRA, Amael. **Representações monstruosas em A Paixão segundo G.H. de Clarice Lispector**. 116f. Dissertação de Mestrado em Letras. UFS, São Cristóvão, 2012.

PIPIN, Tina. "Behold, I stand at the door and knock". The living dead and apocalyptic dystopia. **The Bible and Critical Theory**, vol. 6, n. 3, 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/48227297/Behold_I_stand_at_the_door_and_knock_The_Living_Dead_and_Apocalyptic_Dystopia. Acesso em: 22 fev. 2025.

PORTIER-YOUNG, Anthea E. **Apocalypse against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism**. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

PRICE, Simon. **Rituals of Power**. The Roman imperial cult in Asia Minor. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

ROLOFF, Jürgen. **Revelation**. Continental Commentary. Trad. John E. Alsup. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

THOMPSON, Leonard L. **The Book of Revelation**. Apocalypse and Empire. Oxford: Oxford University Press, 1990.

SNEED, Mark R. **Taming the Beast**. Studies of the Bible and Its Reception. Berlin: Walter de Gruyter, 2022.

WHITAKER, Robyn J. **Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

Recebido em 05/05/2025
Aceito em 24/06/2025