

Monstruosidade e ecologia radical no Apocalipse 12

Monstrosity and radical ecology in Revelation 12

Paulo Augusto de Souza Nogueira¹

RESUMO

Este artigo interpreta a visão da “mulher vestida do sol” do Apocalipse 12 na perspectiva da teoria da monstruosidade. Nos comentaristas antigos e medievais prevalece a interpretação alegórica, que associa o texto a Sião, à igreja ou a Maria. A exegese moderna, ainda que rejeite a interpretação alegórica, também tende a interpretar a mulher em termos eclesiológicos. A interpretação feminista, atenta às imagens do feminino no texto, questiona pressupostos patriarcais, mas acaba por classificar o texto em termos do binômio: liberador ou opressor. Na perspectiva da teoria da monstruosidade são valorizados os elementos formais das visões e narrativas mitopoéticas. Desta forma é possível manter o texto multivalente, valorizando a indeterminação estrutural, que permite múltiplas apropriações para contextos dos mais diversos. A mulher “vestida do sol”, para além do modelo dualista a que é submetida, se apresenta como uma imagem conectiva de Deus, híbrida e cruzadora de fronteiras, radicalmente ecológica.

Palavras-chave: Apocalipse de João, Monstruosidade, Hibridismo, Mitopoética, Religião e Ecologia

ABSTRACT

This article interprets the vision of the “woman clothed with the sun” in Revelation 12 from the perspective of the theory of monstrosity. In ancient and medieval commentators, the allegorical interpretation prevails, associating the text with Zion, the church, or Mary. Modern exegesis, although it rejects the allegorical interpretation, also tends to interpret women in ecclesiological terms. The feminist interpretation, attentive to the images of the feminine in the text, questions patriarchal assumptions, but ends up classifying the text in terms of the binomial: liberating or oppressive. From the perspective of the theory of monstrosity, the formal elements of mythopoetic visions and narratives are valued. In this way, it is possible to maintain the multivalent text, valuing the structural indeterminacy, which allows multiple appropriations for the most diverse contexts. The woman “clothed with the sun”, beyond the dualistic model to which she is subjected, presents herself as a connective image of God, hybrid and border-crossing, radically ecological.

Keywords: Revelation of John, Monstrosity, Hybridism, Mithopetics, Religion and Ecology

¹ Doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg. Pesquisador e docente de teologia e ciências da religião há mais de três décadas. Pesquisa história e literatura do cristianismo antigo, com ênfase nos textos narrativos do Novo Testamento e apócrifos. Também estuda os textos apocalípticos do cristianismo primitivo. Também se dedica às relações da religião com a linguagem, em especial no mito e nas artes. É autor de artigos e livros na área. Atualmente é professor pesquisador da Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campina. Bolsista produtividade CNPq.

Introdução

Neste artigo nós nos propomos a analisar uma das mais importantes visões do Apocalipse de João a partir da teoria da monstruosidade. Esta teoria, desenvolvida nos estudos literários e culturais nos anos 90, apenas recentemente passou a considerada na análise de textos bíblicos². Como era de se esperar, ela foi usada com muito proveito no estudo dos seres monstruosos da Bíblia, como o Leviatã, Behemot, os monstros de Daniel 7 ou os monstros de Apocalipse 13, da mesma forma como poderia auxiliar no estudo dos monstros na apocalíptica judaica e nos apócrifos do cristianismo primitivo. Os monstros bíblicos estavam lá o tempo todo, mas nos faltava uma perspectiva teórica que os tirasse de seu isolamento histórico, nos permitindo estudar suas características formais e as culturas do mundo bíblico “a partir dos monstros que produziu”, parodiando Jeffrey Cohen (2020, p.23-60). Como entender a considerável quantidade de seres monstruosos produzidos pelo judaísmo do segundo Templo e pelo cristianismo primitivo? O que estes monstros dizem sobre sua relação com seu mundo, com um mundo entendido como ameaçador e perigoso? Como eles nomeavam por meio de seus monstros as fronteiras externas de sua cultura, o outro, o inimigo ameaçador e violento, prestes a invadir? Também podemos nos perguntar -conforme uma das características mais interessantes da teoria da monstruosidade – o que estas características formais do monstro, do monstro que está lá fora, dizem sobre o grupo que as cria, sobre suas ansiedades e fissuras. O que de interno dialoga com o que está apresentado como ameaçador lá fora, sendo este “fora” uma cultura, uma potência político-militar, uma fantasia de ameaça futura? A teoria da monstruosidade se alia desta forma aos estudos bíblicos ajudando-os a superar os limites da interpretação historicista que busca referentes nas expressões incompreendidas das formas do mito que se articulam nos monstros do passado.

Recentemente as aplicações da teoria da monstruosidade nos trouxeram avanços e perspectivas muito promissoras. Segundo a obra de Heather Macumber (2021), a teoria da monstruosidade nos permite analisar os monstros bíblicos, principalmente os do Apocalipse de João, no entanto, estes monstros não estão limitados aos que tradicionalmente assim os designamos, como os monstros de Apocalipse 13, mas também os agentes divinos, como os anjos, entre outros. Sobre sua obra comentaremos adiante. Outra autora, Esther Hamori, publicou uma obra muito interessante sobre os seres monstruosos na Bíblia, com foco na Bíblia Hebraica, nos mostrando que os seres divinos, como os serafim, os querubim, e outros anjos que exercem julgamento a serviço divino, também são apresentados como seres monstruosos em sua forma e no desfecho de suas ações (2023). Ela então nos aponta criticamente para aspectos da ação divina que se relacionam com a monstruosidade e seu poder disruptivo. Segundo ela, esta pervasividade da monstruosidade na Bíblia de alguma forma dialoga com nosso fascínio por monstros e seres aberrantes na literatura e no entretenimento.

² A teoria da monstruosidade ainda que tenha muitas vertentes e tenha sido antecipada pelos estudos do grotesco, tem como referência a obra de Jeffrey J. Cohen Monster Theory (1996) e principalmente seu ensaio nesta obra *Monster Culture: Seven Thesis* (ver em português em Cohen, 2020). Dentre as principais obras a tratar da monstruosidade e a religião destacamos a de Timothy K. Beal, Religion and its Monsters (2002) e a de David D. Gilmore, Evil Beings, Mythical Beasts and All Manner of Imaginary Terrors (2003). Para o estudo dos textos bíblicos na relação com a monstruosidade destacamos as obras de Tina Pippin, Apocalyptic Bodies (1999), Stephen D. Moore, Untold Tales from the Book of Revelation (2014), Heather Macumber, Recovering the Monstrous in Revelation (2021) e Esther Hamori, God's Monsters (2023). Ver também o artigo de Paulo Nogueira. Taxonomia dos Monstros no Cristianismo Primitivo (2024).

Provocados, portanto, por estas duas autoras e por suas questões, analisaremos um texto em que a monstruosidade de seus personagens parece quebrar a fronteira entre os seres do bem e do mal, os divinos e os demoníacos. Por isso argumentaremos que os seres monstruosos, tal como se organizam na literatura do cristianismo primitivo, não se referem apenas aos aspectos disruptivos e violentos do sagrado, mas também a seu poder de profunda conexão com as formas de vida e com os espaços. Os monstros bíblicos seriam, portanto, agentes de uma ecologia radical, descentradores do protagonismo humano e de suas instituições.

1. A mulher vestida do sol: multivalência de uma imagem divina

A visão da mulher vestida do sol do Apocalipse 12, é um dos textos mais fascinantes produzidos pelo cristianismo primitivo. Nele encontramos uma elaborada e complexa visão, articulada nas formas do mito e das tradições populares do mundo antigo (Kovacs & Rowland, 2004, p.134; Berger, 2017, p.854). Em um capítulo relativamente curto nos defrontamos com uma imagem de um ser divino feminino celeste, adornado de forma astral: ela está vestida do sol, com uma coroa com doze astros na cabeça e os pés sobre a lua (v.1-2). A ela se contrapõe um enorme e ameaçador dragão: vermelho, com sete cabeças e dez chifres, e com uma cauda enorme com a qual lança um terço dos astros na terra (v.3-4). Eles compõem uma cena dramática em que a mulher, grávida, está para dar à luz a um menino e o dragão está a postos para o devorar assim que nascer (v.4). O recém-nascido é resgatado ao céu, junto a seu pai. Narra-se, em seguida, uma batalha celeste entre Miguel e o Dragão e a derrota deste, lançado à terra (v.7-9). Esta cena é seguida de declarações pronunciadas por uma voz celeste que exalta as “testemunhas fiéis”, conectando-as com as cenas da batalha nos céus (v.10-12). Por fim, o texto descreve a perseguição que o dragão, lançado na terra, promove contra a mulher (v.13-17). Ela, por sua vez, se refugia no deserto, auxiliada pela grande águia, de quem recebe as asas para voar. E quando o dragão num último ato de desespero cospe sobre ela a água caótica para que a afogue, a terra vem em seu auxílio e engole a água. Na impossibilidade de vencê-la, o dragão se volta agora contra os seus descendentes para os perseguir. A este capítulo emblemático, simbolicamente potente, polivalente, seguem-se as visões dos dois monstros do final dos tempos narrados no capítulo 13.

Apesar do capítulo 13 ser seguimento da narrativa do capítulo 12, os dois conjuntos de visões são totalmente diferentes. O capítulo 13 apresenta seus dois monstros do final dos tempos com os recursos de uma atualização de Daniel 7 e da organização alegórica, indicando que a interpretação deverá seguir estes princípios. Segundo eles cada coisa significa outra coisa e a composição total das imagens, no caso os monstros, devem indicar um conjunto fixo de referentes: sejam instituições, pessoas, eventos históricos. Já o capítulo 12 não traz qualquer referência a um texto do qual dependa e do qual seja uma interpretação. Suas imagens se relacionam entre si, não se fechando em torno a referentes definidos. Sua estrutura é, portanto, aberta e indeterminada como corresponde ao texto mítico. A visão da mulher vestida do sol e do dragão ameaçador não pressupõem leitura alegórica: pertencem à linguagem do mito. Desta forma, o Apocalipse de João traz em si uma tensão interna entre duas formas de linguagem: por um lado, a apocalíptica como articulação visionária e narrativa (e descriptiva) de uma experiência do sagrado no mundo nas formas do mito, com sua estrutura aberta, polissêmica, e, por outro lado, como texto que revisita e relê a tradição

apocalíptica que o antecede atualizando-a para o seu tempo. A justaposição dos capítulos 12 e 13, ainda que narrativa e tematicamente justificada pelas costuras editoriais do texto, revela esta tensão entre visão nas formas do mito e visão como exegese.

Neste artigo pressupomos que o Apocalipse 12 se organiza na forma do mito e que como tal é estruturado por relações internas que promovem indeterminação e sobreposição de interpretações. Mostraremos como estas sobreposições e tensões internas se manifestam na composição do texto. Em seguida apresentaremos a resistência ao reconhecimento do caráter mítico do texto, seja na igreja antiga, seja na exegese moderna. Por fim, exploraremos este caráter de linguagem de conexão da estrutura mítica do Apocalipse 12 (e de outras passagens do Apocalipse), ao interpretá-lo por meio da teoria da monstruosidade. Nossa hipótese é que o Apocalipse 12 é um texto profundamente conectivo e ecológico nas conexões cósmicas que o estruturam e nas ligações que promove entre os seres e âmbitos da realidade.

2. Um texto denso, polivalente e indeterminado

O Apocalipse 12 é organizado de forma complexa, articulando imagens entre si, organizadamente, mas com graus de referencialidade indeterminados. Ou seja, como mito cristão ele não só permite como incentiva a sobreposição de âmbitos da realidade por ele abordados. E a forma como o faz é na abertura estrutural das diferenças, contrastes e associações. Desta forma, o texto complexo, aberto, com certo grau de indeterminação, permite ao leitor nele adentrar e reconhecer sentidos que estruturaram vários estratos de sua vida psíquica e social, atualizando o texto para seu universo, desde seus aspectos cósmicos, políticos e os cotidianos (Hongisto, 2010). Isso se deve ao fato de que Apocalipse 12, contrastando com o que se segue, capítulo 13, não tem uma fonte (Daniel 7 ou qualquer outra que seja), mas que tenha uma sintonia ampliada de imagens e estruturas mítico-simbólicas que vão desde as imagens femininas de Deus do judaísmo (Deus como criador no ventre de nossas mães, em Isaías 49, ou Deus como o que nos dá o “leite da palavra”, em 1 Pedro), até as recorrentes imagens divinas femininas do mundo mediterrâneo, com suas deusas mãe (Asherá, Astarte, Cibele, Isis, Artemis Efésia, Deméter etc.). Adela Collins, em sua obra seminal *The Combat Myth in the Book of Revelation* (2001) chama nossa atenção para as similaridades entre o mito de Apocalipse 12 e o mito de Leto, ao mesmo tempo que conclui que é impossível encontrar uma *Vorlage* precisa para este texto. Mais do que definir uma fonte que tivesse servido de base para o texto, ela reconstrói um paradigma mítico disseminado no mediterrâneo oriental e no fértil crescente, o chamado *mito de combate*. Segundo este paradigma, um dragão ameaça uma divindade, o que implica em desestabilização do cosmo. Uma divindade/herói enfrenta o dragão e o vence, reestabelecendo assim a ordem do mundo. Este mito dá o enquadramento dualista com que a realidade é percebida como uma luta entre forças antitéticas do bem e do mal, da criação e do caos, da vida e da morte.

Há mitos antigos, de diferentes proveniências, com elementos paralelos que poderíamos evocar, mas nenhum corresponde precisamente à estrutura da narrativa do texto do Apocalipse, havendo, portanto, mais fluidez e flexibilidade no uso de *topoi* de diferentes proveniências, sem que por isso tenham que corresponder ao sentido original delas (Koester, 2014, p.527-530). Por isso, entendemos que o Apocalipse 12 está estruturado pelos elementos comuns do mito de combate, um padrão mítico dualista que moldava a percepção

de mundo dessas culturas. Apesar desta base comum, tampouco podemos descartar as diferentes associações que os agentes da cultura popular podiam fazer com este texto, a partir de sua realidade. Ainda que o conflito entre a mulher e o dragão apontem para dimensões cósmicas do embate entre cosmos e caos, podemos pensar em desdobramentos mais cotidianos, como, por exemplo, mulheres grávidas que ouvem ou leem este texto numa comunidade cristã no mundo antigo. Eram conhecidos os perigos de ataques de demônios especializados em prejudicar mulheres grávidas e seus bebês recém-nascidos (Nogueira, 2020, p.179-183). Certamente ao ouvir este texto numa homilia numa comunidade cristã uma mulher grávida entenderia este texto na conexão entre as ameaças cósmicas do dragão que ameaça a mulher e o bebê que ela está para dar à luz, mas também o associaria aos perigos potencialmente enfrentados por mulher grávidas e por si mesma. O elemento cósmico apenas reforça a urgência e drama do contexto cotidiano. O tema não passou despercebido na história da recepção. O Testamento de Salomão, texto pseudepigráfico judaico e cristão do 3º ou 4º séculos, descreve dois demônios assustadores, um deles com aparência de dragão, que tinham como especialidade causar dano a fetos e a bebês recém-nascidos (9,5-6; 12,2; 13,3 e 14,4).

Com este exemplo, radical talvez, de que um texto mítico de caráter cósmico fosse apropriado por uma mulher que corre riscos em sua gravidez, queremos apenas apontar para a multivalência potencial desta narrativa. A indeterminação estrutural e semântica do texto mitopoético e sua abertura ao mundo do leitor nos permitem adentrar num texto de virtualidades de sentido que são, ao mesmo tempo, espaço de envolvimento concreto com o texto e de leituras que se sobrepõem. Vejamos alguns âmbitos possíveis:

a) O texto nos oferece um mito de criação, que opõe por um lado um ser feminino astral, que adorna seu corpo com o sol, a lua e os 12 astros (o zodíaco) ordenando desta forma o mundo (12,1-2). Neste primeiro sinal (*semeion*) prevalece luz e espaço vital ordenado. A ela se opõe outro sinal celeste, um dragão de cor vermelha, com múltiplas cabeças e chifres, sem correspondência e simetria entre eles (sete cabeças, dez chifres) (12,3-4). Ele se mostra desengonçado no céu, um invasor indesejado, uma vez que com sua cauda derruba um terço dos astros celestes. Se a mulher ordena e adorna seu próprio corpo com os astros, o dragão, com seu excesso de poder e ferocidade, não sabe se organizar com eles. Desta forma a mulher é um ser divino cósmico que ordena o mundo, enquanto o dragão é a encarnação da potência do caos. Esta luta primeva entre cosmos e caos também se repete na oposição entre vida e morte, entre o bebê que nasce com segurança e a ameaça de que ele seja devorado. Estes níveis de oposições no mito de criação também se repetem na cena da perseguição da mulher no deserto, em que ela é amparada pela grande águia e pela terra (12,13-17). A terra, espaço de possibilidade de vida humana, engole a água caótica expelida pelo dragão. Neste nível não precisamos pressupor um tempo escatológico. De fato, estamos nos movendo no tempo cíclico, na eterna luta primeva entre cosmos e caos, vida e morte, que se repete na origem, hoje e em todos os lugares. Nesta leitura do mito o menino messias tem um papel secundário. Seu livramento da morte, o arrebatamento aos céus, é fruto da solidariedade de seu pai para com a mulher. O dragão não prevaleceu em seu intento de devorar a criança: a delicada vida do menino triunfou sobre a morte.

b) O mito também oferece uma versão estilizada e sintética da história da salvação. A mulher celeste está grávida, a ponto de dar à luz a um menino que regerá o mundo. Ele é uma figura messiânica. O dragão se empenha em devorá-lo, vigiando diante da mãe o momento de seu nascimento. Quando nasce o menino, ele é arrebatado para junto de seu pai no céu (12,5). Aqui nascimento e arrebatamento junto ao pai comprimem numa única

cena a encarnação do messias, mas também sua ressurreição e ascensão. Toda a vida do messias estaria concentrada nesta aventura: nascer sob risco de ser devorado pelo dragão, ser resgatado para junto de seu pai. Cristologia em germe. A parte terrestre também compõe partes da história da salvação, em que a mulher é perseguida pelo dragão, sendo amparada pelo deserto, pela águia e pela terra. Há uma ligação profunda da mulher com o mundo animal e com os espaços. Este tópico pode ser associado com a fuga da sagrada família para o Egito, após a ameaça de Herodes (Mateus 2,13-15), aqui condensada na fuga da mulher para o deserto, que ali é alimentada. Esta tradição teve desenvolvimentos na literatura apócrifa (Evangelho do Pseudo-Mateus, cap. 20), ecoando inclusive no Corão (Sura 19). Este nível de leitura associa a mulher celeste e perseguida a Maria, a mãe de Jesus, de forma espontânea, mas ainda não alegoricamente.

c) A composição do próprio texto transforma o relato das tensões entre criação e caos em um mito de batalha celeste. Na verdade, a cena da batalha celeste, versos 7 a 9, é independente da cena dos dois sinais celestes, da mulher adornada do sol e do dragão vermelho. Ela é inserida no meio da narrativa para lhe reforçar o aspecto de batalha celeste irreconciliável entre Miguel e seus anjos e o dragão e seus anjos. A mulher não é protagonista neste texto inserido na narrativa, antes Miguel tem todo o protagonismo. Na forma final, no entanto, aspectos particulares de cada texto se transferem para o outro: a cena de Miguel é lida como extensão da cena da oposição mulher versus dragão e ele acaba por ser compreendido como um auxiliar da mulher, e o tema da batalha é emprestado para todo o relato do capítulo 12. A perspectiva dualista que se aplica ao texto fica ainda mais reforçada quando o protagonista “mau”, o dragão, tem seu nome associado a mais tantos outros nomes de seres malignos, como Diabo e Satanás, o que o dragão originalmente não é. No entanto, aqui ele é “a antiga serpente, chamada Diabo, Satanás, o sedutor de toda o mundo habitado” (v.9). Isso é muito significativo para a orientação que o texto dá para o mito de criação, pois o dragão não era entendido como um Diabo ou um Satanás, antes era força antitética mas necessária do processo de criação.

d) No verso 10 há uma declaração celeste de que “agora aconteceu a salvação, o poder, e o Reino do nosso Deus e a autoridade do seu Cristo, por que foi lançado o acusador dos nossos irmãos, que os acusava diante do nosso Deus de dia e de noite”³.

Aqui se acrescenta e se sobrepõe mais um nível, em que a batalha celeste é metáfora de uma disputa jurídica, em que o diabo enquanto “acusador” se posiciona diante de Deus contra os “nossos irmãos”. Não é certo no texto de que acusações se tratavam. Seriam acusações de que os que sofreram violência eram merecedores dela? De que seu sofrimento era uma punição justa por suas faltas? Ou seria a acusação de que eles eram pecadores, portanto, indignos de estar diante de Deus nos céus? É impossível chegar a uma resposta conclusiva. No entanto, parece que há não apenas uma sobreposição de níveis, o de criação cósmica e o dualista de batalha celeste sobre o dos endereçados desta declaração, mas também certa sinergia, ou seja, eles colaboraram na derrota do dragão: “o venceram por causa do sangue do Cordeiro e da palavra do testemunho deles e não amaram a vida deles até a morte” (v.11). Eles se aliaram à mulher e a Miguel, tornando-se cooperadores nesta vitória sobre as forças do caos e de oposição a Deus. Nestes versos, o leitor é conclamado a participar do grande relato mítico: “por isso, festejai, céus e os que neles habitam” (v.12). Os

³ Tradução segundo A Bíblia: Novo Testamento (2015).

leitores são aqui duplamente idealizados: primeiro, como vencedores junto com Miguel na batalha contra o dragão; segundo, como habitantes do céu, como se fossem seres angelicais.

e) Por fim temos o nível terreno. Terreno, mas não menos determinado pelas formas do mito. A mulher é agora perseguida pela serpente (observar a troca de nome do protagonista) que fora lançada na terra. Segundo a tradição bíblica, o refúgio dos justos perseguidos é o deserto. A cena, no entanto, é incomum. Para chegar ao deserto, diz o texto, “lhe são dadas as duas asas de grande águia” (v.14). No deserto a mulher é alimentada, longe da face da serpente, por um tempo, dois tempos e metade de um tempo” (v.14). De forma abrupta, o texto segue narrando que a serpente lança de sua boca “água como um rio” para fazer com que ela seja “levada pelo rio” (*potamofóreton*), ou seja, afogada (v.15). Em seguida a terra ajudou (*eboethesen*) à mulher abrindo sua boca e bebendo a água que havia lançado o dragão de sua boca (16). De forma curiosa se enfatiza o contraste da boca da serpente que cospe um rio contra a mulher com a boca do rio que bebe esta água. Neste nível do relato, terreno, a mulher conta com parcerias, com ajudadores: com a águia e com a terra, além do deserto que lhe é espaço de refúgio. Por fim o texto diz que “o dragão” (ele retoma o lugar da serpente, indicando que são sinônimos) fica irado (*orgisthē*) contra a mulher e foi “fazer guerra” contra sua descendência, “os que guardam os mandamentos de Deus e tem o testemunho de Jesus” (v.17). Esta parte da narrativa, a despeito de ser tão mítica quanto a celeste (v.1-6), ajuda a ancorar o conjunto no mundo dos leitores, que o texto identifica com os que seguem a Deus (“a descendência dela”, v.17). As declarações dos versos 10-12 prepararam o caminho para esta identificação.

Resumindo o que vimos até aqui: O Apocalipse 12 é um texto composto de diferentes mitos antigos e de elementos simbólicos e imagéticos populares, de diferentes proveniências, sem excluir a possibilidade de que João (ou alguém de seu círculo profético) tenha tido visões originais que organize estes elementos. O problema central não deve ser colocado na originalidade da experiência religiosa ou na identificação de fontes (*Vorlagen*) que tenham sido encaixados na redação final da obra. De qualquer forma, as imagens que compõem este texto pertencem a um grande *koiné* de imagens e narrativas míticas em que agentes divinos criadores enfrentam forças caóticas demoníacas, em sobreposições de sentidos, desdobramentos e aplicações, conforme corresponde à polivalência da linguagem apocalíptica e as participações ativas dos ouvintes e leitores. Desta forma, ainda que o texto seja composto de unidades independentes, todas elas se articulam entre si na redação final e na experiência do leitor. Isso faz com que o potencial de gerar sentido e de criar conexões seja ainda ampliado. Ao listar estas possibilidades de associações do mito a âmbitos da vida e da história da salvação – e poderiam ter sido muitas mais – estamos enfatizando a multivalência da narrativa. Ela pode significar radicalmente muitas coisas, atualizando sua potência polissêmica em leituras particulares. Mas houve resistências a esta potência mítica do texto.

3. O mito e suas resistências: a redução alegórica

Apesar da potência do texto em criar conexões com o mundo, seja no nível cósmico, seja no cotidiano, esta característica enfrentou certa resistência em seus primeiros comentaristas. Esta primeira geração de intérpretes preferiu adotar uma consistente linha de interpretação alegórica do Apocalipse 12. Isto não é de forma alguma invenção dos intérpretes cristãos. O judaísmo já contava com sistemas sofisticados de interpretação

alegórica da Escritura, que pode ser testemunhada em escritos elaborados como os de Filón de Alexandria. A alegoria também é recorrente nos escritos apocalípticos judaicos, como em 1^a Enoque (Apocalipse dos Animais), e mesmo no Novo Testamento, como nas parábolas de Jesus (Marcus 4), em Paulo e na Carta aos Hebreus. Segundo a interpretação alegórica cada elemento de um texto é reduzido a outro elemento ao qual corresponde. Claro que ainda podemos ter na interpretação alegórica desdobramentos de cada item, com seus os aspectos literais, morais ou espirituais de interpretação. Mas é fato de que ela fixa sentido, marcando limites à leitura dos textos de caráter mitopoético.

Na igreja antiga se formaram dois eixos de interpretação da “mulher vestida de sol”: no primeiro, a mulher era interpretada como a igreja cristã e no segundo, mais tardio, ela foi associada a Maria, a mãe de Jesus. Sem qualquer pretensão de ser exaustivo na documentação, destacamos uma das primeiras identificações da mulher vestida do sol com a igreja em Hipólito de Roma (c. 170 – c. 236). Se a mulher é a Igreja, a coroa das doze estrelas “se refere aos doze apóstolos, que constituem o fundamento da Igreja” (Sobre o Anticristo, apud Weinrich, p.245). Victorino de Petau, que viveu no 3º século e que foi martirizado em 304 d.C., se refere a ela como “a antiga Igreja dos patriarcas e dos profetas e dos santos apóstolos” (Comentário ao Apocalipse, apud Weinrich, p.246). Nesta linha também segue Metódio de Olímpia (c. 260 – 311 d.C.) que em um eloquente elogio às virtudes da Igreja a identifica com a mulher vestida do sol (O Banquete, 8, 11-12, apud Weinrich, p.257-258). Esta tradição eclesiástica segue consistente, encontrado continuidade em Ticonio (c. 370 – 390 d.C.) que escreveu um influente comentário ao Apocalipse. Segundo ele “Ao falar desta mulher nos referimos à Igreja, que leva Cristo no seu ventre” (Comentário ao Apocalipse, apud Beato de Liébana II, p.67). Suas ideias ecoam na história da interpretação, em obras como o Comentário ao Apocalipse do Beato de Liébana (c. 730 – 798 d.C.), que referenda a interpretação da mulher como a igreja (Beato de Liébana I, 459). Cesário de Arles (c. 469 – 542) em seu Comentário ao Apocalipse afirma: “se comprehende que a mulher que voou ao deserto é a mesma igreja católica” (Arlés, 1994, p.91).

Na igreja antiga também se impôs a identificação da mulher vestida do sol como Maria, a mãe de Jesus. Kovacs & Rowland (2004, p.137), a primeira interpretação plena neste sentido remonta a Ecumênio (6º ou 7º século), em seu Comentário sobre o Apocalipse, apesar de que seja possível encontrar referências em André de Cesareia (7º século) e mesmo em Epifânio (310 – 403 d.C.), segundo. Segundo Ecumênio, o Apocalipse 12 trata do drama da encarnação de Cristo, que se fez próximo ao mundo e se transformou no seu dono. Por isso foi necessário que o Anticristo se levantasse contra ele (VI 19.1, 2008, p. 150). Como o texto se ocupa da “concepção de Cristo segundo a carne”, o texto apresenta uma descrição da “mãe de Deus”:

O diz sobre Mãe de nosso Senhor, conforme já foi afirmado. Com razão a visão a descreve no céu e não na terra, como pura de alma e de corpo, como igual a um anjo, como cidadã do céu, como a quem abraçou e deu carne a Deus, que mora no céu – por esta razão, diz ele, o céu é meu trono (Is. 66,1) – e como a alguém que não tem nada em comum com o mundo e com a maldade que existe nele, antes, que é completamente sublime, completamente digna do céu, ainda que ela tenha surgido de nossa natureza e substância humana. (VI 19,2, Ecumenio, 2008, p.150-151)

Ainda que a descrição foque delicadamente na mãe de Jesus, ela não perde contornos eclesiás ao interpretar a lua sobre a qual a mulher pisa como “a lei de Moisés”, como “a liturgia conforme a lei e a forma de vida conforme a lei” (VI 19,4, 2008, p.151-152). Toda a

interpretação do capítulo 12 de Ecumênio é coerente com seu princípio de fazê-la compreensível a partir da encarnação. O deserto no qual a mulher é abrigada e alimentada é “o Egito” e as asas da grande águia a visitação do anjo que fez com que José levasse o filho e a sua mãe ao Egito para ali serem protegidos (VII 9,3, 2008, p.162). E quando o texto diz que a terra tragou a água lançada da boca do dragão, isso se refere ao fato de que “a terra aceitou ao Senhor morto. Mas o grito da terra não consiste nisso, mas sim em devolver ao Senhor de novo” (VII 9,5, 2008, p.162). A terra foi a ajudadora de Maria, pois recebeu seu filho morto e o devolveu após três dias.

Esta associação da mulher vestida do sol com a igreja (ou Israel e a igreja como o verdadeiro Israel) e com Maria pode ser documentada em um número muito maior de comentaristas. Como eles reduzem a poder de associação da imagem, delimitando-a por meio da alegoria, eles têm que responder a contradições que não existiriam no texto, caso a multivalência das imagens, própria ao mundo do mito, tivesse sido mantida. Um problema para a identificação da mulher com a igreja é o fato de que ela dá à luz ao messias. Já na identificação com Maria o problema é que ela tem mais filhos, segundo o texto.

A exegese moderna, ainda que tente com seu conceito de história fazer frente à alegoria da exegese antiga e medieval tradicional, também reduz as imagens de Apocalipse 12 a referentes, aceitando inclusive a identificação da mulher com o “povo de Deus”, Sião e/ou a igreja, como previamente feito pela exegese alegórica. A exegese histórico-crítica, no entanto, não se limita a dizer a que realidade da vida espiritual, eclesial ou moral se referem as imagens do Apocalipse. De fato, ela busca um conjunto de referências históricas a eventos, instituições ou personalidades, dentro das quais se pode criar um quadro histórico plausível para a compreensão do texto. Esta abordagem acadêmica sistematicamente resiste à idiosyncrasia da linguagem mítica do Apocalipse e seu potencial de multivalência. Tomemos como exemplo deste tipo de leitura historicista U. B. Müller em seu comentário ao Apocalipse de João (1984). Tomo este autor como exemplo, por que ele me parece ser um dos que mais tenta abrir a interpretação do texto, permitindo uma compreensão da mulher como “o judaísmo” e como “o povo de Deus”, implicando uma sobreposição entre Sião e a igreja, como a “comunidade perseguida” (1984, 239-245). Ele retoma a discussão sobre as *Vorlagen*, de uma versão judaica do mito e de sua versão cristianizada e do suposto conhecimento que os judeus teriam do mito de Isis (respectivamente, Leto) que foge do dragão Tifão (respectivamente Píton). Esta imagem de opressão seria compensada pela crença judaica de que o messias já nasceu, que por sua vez seria assumida por João e reforçada com promessa do retorno do Cristo. Como contexto concreto deste mito ele sugere: “Apesar de não haver indicações diretas da guerra judaica e da destruição de Jerusalém, podem estes acontecimentos terem tido influência por detrás do relato, também na consciência do judaísmo da diáspora” (tradução minha, Müller, 1984, p. 245). Entendemos que é apropriado associar as imagens de violência, destruição e das vítimas do Apocalipse de João com a destruição de Jerusalém e do Templo, afinal, as comunidades para as quais o livro foi endereçado deviam ter conexões afetivas com as tradições de Israel, quando não fossem de origem judaica. A destruição de seu centro simbólico pelos romanos em 70 não teria deixado de ter causado traumas profundos. No entanto, a associação da mulher do capítulo 12 com o judaísmo ou o povo de Deus é restritiva, ainda mais em relação com um evento histórico específico.

Na pesquisa contemporânea prevalecem as dificuldades de entender as imagens do Apocalipse 12 e suas relações. Não é diferente em certa leitura feminista do Apocalipse, ainda que ela tenha dado contribuições importantes para o seu estudo. A violência do Apocalipse,

em geral, e suas imagens femininas, em particular, são vistos como problemáticos. As três principais imagens de mulheres (mãe, prostituta e noiva) corresponderiam a estereótipos patriarcais. Este é o caso da imagem escolhida para representar Roma: uma prostituta glamorosa, montada sobre o dragão vermelho, tendo na mão uma taça com “as abominações e impurezas de sua prostituição” (17,4). Ela é a prostituta Babilônia, “a mãe das prostitutas e das abominações da terra”. O texto ainda diz que “os dez chifres que vê e o monstro odiarão a prostituta, a tornarão desolada e nua, comerão as carnes dela e aa queimarão com fogo” (17,16). A apresentação do poder opressor, o império romano, como mulher, prostituta e impura ao extremo, não expressaria a percepção sobre as mulheres do profeta João? Esta caracterização negativa das mulheres não incidiria na forma como as mulheres são percebidas e eventualmente tratadas nas comunidades leitoras do texto? E quando as mulheres têm funções positivas, representando o povo de Deus, elas são a mãe (12) e a noiva do Cordeiro (21), representando os modelos idealizados no mundo masculino. Nenhuma delas teria autonomia ou ocuparia uma função ativa. Estes argumentos conduziram a uma proposta de rejeição do Apocalipse, uma vez que seria um livro de “terror”, inapropriado para promover relações emancipatórias para as mulheres em seu contexto de produção e leitura (Pippin, 1999). Prevalece a acusação de que o Apocalipse imite o império, lutando contra ele com elementos que o constituem. Afinal os povos vencidos e as províncias romanas eram representados com imagens femininas ajoelhadas e submissas, como, por exemplo, no *Sebasteion*, em Afrodísias, ou nas famosas moedas *iudea capta*, cunhadas após a Guerra Judaica (66-72).

As questões colocadas pela interpretação feminista, em especial por Tina Pippin, são pertinentes, ainda que não acompanhemos sua rejeição ao texto e a simetria com que percebe texto e processos de leitura e recepção. O Apocalipse de João, tão importante para o discurso fundamentalista, como ela observa, tem de fato uma linguagem violenta e misógina, conforme o contexto cultural que subjaz a muitos textos do judaísmo do segundo templo e do cristianismo primitivo. No entanto a relação de “imitação” (*mimicry*) da linguagem do império nunca é direta, havendo subversões significativas no Apocalipse, e os leitores, sejam antigos ou contemporâneos não se engajam numa relação mecânica entre texto e prática religiosa. Não precisamos jogar o jogo do biblicismo conservador e fundamentalista da “regra de fé e prática” no sentido de que o que está no texto é reproduzido na vivência religiosa sem críticas, mediações e escolhas. Os leitores não assimilam passivamente modelos textuais, que também podem se espaços de catarse. Importante nos lembarmos sempre que o Apocalipse não escreve a partir de uma posição imperial, nem se propõe a lhes servir de base. Ele muito menos partilha do universo do fundamentalismo que o domestica. Isso seria um anacronismo grosseiro. Como texto religioso produzido por vítimas e pessoas em expectativa de sofrer violência, o Apocalipse também descreve seu mundo por meio destas imagens. Não podemos projetar nos textos nossas perspectivas supostamente neutras e assépticas modernas: fantasias de violência fazem parte também do mundo da religião. Neste sentido o cristianismo é, parodiando Eilberg-Schwartz, “uma religião selvagem” como qualquer outra.

A apresentação da mulher como mãe na visão do capítulo 12 é de fato uma imagem estereotipada do feminino? É a mulher vestida do sol de fato uma personagem passiva? Esta interpretação só poderia fazer sentido se a mulher for entendida como alegoria para a igreja. Mas entendemos que ela é uma imagem divina de Deus enquanto agente de criação e ordenamento de mundo, que enfrenta, em aliança com os agentes do que chamamos de natureza a ferocidade e o desespero do dragão. Ainda que Miguel tenha um papel ativo no conjunto da visão (originalmente não estava ali), na configuração que tem no texto ele é um coadjuvante da mulher. A forma de ação da mulher não se dá no modelo bélico e fálico do

dragão, o ser multi pontiagudo que derruba estrelas do céu para a terra e que cospe águas caóticas. Sua forma de ação é a movimentação ágil, de céu ao deserto, e as alianças abrangentes entre agentes do mais alto céu e das profundezas (ventre) da terra. É um grande equívoco pensar a mulher como passiva: em seu ventre e em suas ligações amplas e cooperativas com os agentes do cosmo ela preserva a vida e escapa da fúria masculina do dragão. Trata-se de um modo de ação que se opõe à agressividade destrutiva e desordenadora do dragão. A mulher, imagem feminina de Deus cria, conecta e preserva.

A posição radical de rejeição do Apocalipse por causa de suas posturas misóginas, na verdade, por suas imagens ambivalentes em relação às mulheres, não é partilhada por todas as intérpretes feministas. Há um avanço considerável quando elas consideram a possibilidade de que o Apocalipse tenha mais que um sentido, na verdade, tenha múltiplos sentidos. Num ensaio muito interessante em que resenha a pesquisa feminista sobre o Apocalipse, Hylen afirma que estas pesquisadoras “deliberadamente mantêm elementos de mensagens concomitantemente libertadoras e opressoras existindo lado a lado no Apocalipse” (2020, p.476). Como veremos abaixo, os múltiplos sentidos das imagens femininas do Apocalipse não se reduzem à polaridade libertador e opressor. Uma contribuição interessante à pesquisa tem sido dada por intérpretes feministas que estudam as metáforas do Apocalipse. Lynn Huber aplica ao Apocalipse a teoria de metáfora conceitual para análise de como se compõem as misturas (blending) de campos metafóricos, levando em consideração inclusive a história da interpretação (2013). Para ela a forma como as leitoras na história se apropriam do texto pode ser tão determinante quanto as metáforas usadas na sua composição. Também podemos nos perguntar o que significa para os leitores masculinos, antigos ou modernos, se identificarem com as metáforas femininas, afinal a mulher vestida do sol ou a noiva do Cordeiro são metáforas femininas para comunidades nas quais homens fariam parte.

Em nossa avaliação o uso de teoria de metáfora é um avanço e oferece uma importante contribuição para a interpretação da imagem da mulher vestida do sol, ainda que ela esteja submetida à pergunta se as metáforas são libertadoras ou opressoras. Considerar a ambivalência das imagens nestes termos ainda é submeter o texto mitopoético a nossas pautas modernas. Temos um exemplo dessa camisa de força no interessante artigo de Dorothy A. Lee que debate as possíveis interpretações do Apocalipse 12 considerando sua ambivalência e conectividade, porém insistindo em conectar a mulher a modelos de poder de “soberania cósmica” (2001, p.210). Quando admite que as imagens do texto podem ser interpretadas em termos não exclusivamente políticos, o relaciona com as “lutas das mulheres por autorrespeito e autêntica consciência de si” (2001, p.211), o que não me parece corresponder plenamente às dimensões cósmicas desta imagem feminina.

De forma geral a interpretação feminista parece oscilar entre dois polos. No primeiro, há uma resistência ao texto, uma vez que a mulher vestida do sol estaria limitada ao estereótipo feminino submisso e passivo, à maternidade. Talvez este seja o modelo “alegórico” contemporâneo. Não mais o povo de Deus (Sião ou a igreja), não mais a Virgem Maria, mas uma imagem de mulher submissa, que coopera na perpetuação da opressão das mulheres. No segundo polo, que entendo ser mais promissor, há uma consideração da potencial ambiguidade e do poder de conexões das metáforas do texto, ainda que às vezes limitada à polaridade libertador ou opressor.

4. A teoria da monstruosidade: uma virada na interpretação?

O estudo da religião por meio da teoria da monstruosidade nos permitiu pensar novas formas de acessar os textos bíblicos mitopoéticos, principalmente os de perfil visionário e apocalíptico. Como vimos acima, não eram apenas os comentaristas antigos e medievais que tinham ansiedades pela delimitação da identidade e do valor moral das imagens e símbolos das visões e sonhos do mundo bíblico. Esta também é uma característica da exegese moderna e contemporânea, que enfrenta muitas dificuldades com a complexidade e multivalência da linguagem mítica. Desta forma, as características particulares de um ser monstruoso stricto sensu são interpretados em direção a uma identificação de personalidades, eventos e instituições do seu contexto de produção no passado. Esta ansiedade por delimitação favorece certo modelo historicista, conforme é recorrente na exegese histórico-crítica. É fato, no entanto, que em alguns casos estas pressões por identificações são promovidas pelos próprios textos antigos. Se lermos, por exemplo, o Livro das Visões de 1 Enoque (cap. 83-90) ou a visão dos 4 Reinos de Daniel 7, não é difícil reconhecer os signos e imagens que apontam para os referentes, uma vez que a alegoria já está implícita na composição original. O ganho com a teoria da monstruosidade é que, mesmo nestes casos de alegoria implícita, ela nos convida a darmos um passo atrás e nos determos por mais tempo nas características formais, nos elementos da composição, em sua origem e depois no seu papel na composição do todo. Neste processo de valorização da concretude das imagens, na análise dos elementos que se articulam em sua composição, como os animais, entre eles as feras, os espaços fronteiriços, os objetos, os elementos da corporeidade, em transformações, hibridismos e composições incomuns, temos a oportunidade de estudar as articulações da cultura, as ansiedades de seu tempo, os experimentos de suspensão de categorias e de sugestão de outras. Nestas reorganizações de mundo da monstruosidade se expressa e se organiza um tipo de experiência religiosa radical, a única que pode enfrentar os poderes e o estabelecido porque lhes quebra a base e fundamentação na linguagem.

Heather Macumber escreveu uma obra que aplica a teoria da monstruosidade ao Apocalipse de João de uma forma sistemática (2021). Ela é crítica das identificações alegóricas do texto do Apocalipse 12, sejam as dos comentaristas antigos, sejam as dos intérpretes contemporâneos, que pretendem fixar o sentido do texto em termos eclesiológicos, marianos ou em pautas emancipatórias feministas, que teriam como efeito colateral a perda da ambivalência e senso de paradoxo próprios do monstruoso, que subverte as formas de compreensão de mundo e da experiência do sagrado nele. Para Macumber o monstro se caracteriza principalmente por hibridismo e liminaridade (2021, p.4-6), o que o impede de ser encaixotado nas categorias estabelecidas. A mulher do Apocalipse 12 é uma cruzadora de fronteiras por excelência.

Macumber constata que pouca atenção foi dada ao fato de que a mulher vestida do sol passa por uma metamorfose física no fato de que ela recebeu as asas da grande águia (2022, p.96). Neste sentido ela é apresentada como um ser híbrido, neste caso um ser divino antropomórfico e animal (Macumber diz, surpreendentemente, “humano e animal”), o que a qualifica como uma cruzadora de fronteiras em seu próprio corpo, um corpo perpassado por outros e lançado nos espaços liminais. No entanto, as identificações alegóricas feitas na pesquisa nos impedem de reconhecer seu caráter monstruoso.

O impulso de nomear (ou categorizar) a Mulher, seja como um predecessor humano (Eva, Maria) ou um corpo institucional (Israel, igreja) efetivamente silencia sua participação na monstruosidade. Ela passa a ser

lida em relação a estas instâncias e antes que em seu caráter independente que não adere a regras normativas. (tradução minha, Macumber, 2022, p.97)

Em minha opinião, o debate sobre se a mulher é libertadora ou opressora, interpretando-a exclusivamente no contexto do poder patriarcal e do império, sobre se ela pressiona leitoras mulheres a se adequar a padrões de comportamento passivos, exerce o mesmo efeito de identificação restritiva alegórica sobre as formas da visão, que suprime aspectos multivalentes da monstruosidade. São perguntas que enquadram a visão privando-a de sua complexidade, impedindo inclusive de observar novas associações deste corpo feminino no cosmo.

Os monstros, mais do que questionarem as categorias e definições de uma cultura, se apresentam como presenças e entidades que expõem suas costuras, nas junções entre seus elementos incompatíveis, como as que podemos ver em Frankenstein. Na verdade, eles nos convocam para prestarmos atenção nestas costuras. Elas se dão a ver. As costuras mostram o que está em jogo numa cultura, nas partes incompatíveis que ousadamente são organicamente associadas em sua composição, mas que são percebidas como presenças, entidades que nos causam pavor e desejo, que nos inserem em relações plenas com o mundo. Os monstros não são composições de artifícies do imaginário, que criam arbitrariamente. Talvez isso ocorra nos monstros criados em estúdios pela indústria de entretenimento. Mas os monstros que nos interpelam – e diria, muitos também do mundo do entretenimento –, são composições da cultura, de uma mente coletiva, historicamente situada, que condensa ansiedades de seu tempo, que promove uma forma solidária de ser no mundo. Os monstros do passado – que nunca são apenas do passado, monstros revivem indefinidamente! – e os do mundo contemporâneo são entidades para serem vistas e sentidas, nunca definidas, pois são avessos às definições. Por isso nossa insistência em darmos um passo atrás, para nos determos e observarmos os detalhes da composição e suas formas de associação e de marcação de diferença.

Temos estudado os monstros por meio de enredos em que eles são encaixados, em que exercem certas funções como seus protagonistas. E como protagonistas eles desempenham papéis narrativos. Isso aumenta a complexidade da análise, afinal temos que estudar o enredo narrativo, muitas vezes de difícil interpretação, como é o caso da narrativa mitopoética, ou seja, temos que considerar o papel de personagens incomuns realizando ações não convencionais. No texto que analisamos, o Apocalipse 12, o enredo é dado no modelo que se convencionou chamar de Mito de Combate, de um confronto entre cosmos e caos, entre vida e morte, entre dois protagonistas em franca oposição, no caso a Mulher (e seus auxiliares, os coadjuvantes, Miguel e os “seus anjos”) e o dragão (e seus auxiliares, “os seus anjos”). Ainda podem ser listados outros coadjuvantes: do lado da mulher, as “testemunhas”, o deserto, a águia e a terra; do lado do dragão, a água caótica. Talvez ainda possamos listar do lado da mulher o Pai do menino, ainda que a sua relação com a mulher seja bastante indefinida.

Se analisarmos o mito da mulher vestida do sol apenas pelo eixo sintagmático e narrativo, estamos então diante de uma batalha entre forças antitéticas, com desfechos que são as mudanças de âmbitos e a entrada em cena de novas personagens em sequência. A mulher é substituída “pela sua descendência”, o dragão pelo “monstro que emerge do mar” e pelo “monstro que emerge da terra”, tema que domina a sequência da ação no capítulo 13.

Desta forma a metáfora da batalha prevalece, com a posição antitética entre as personagens. Neste eixo é dado fluxo temporal a esta oposição.

No entanto, há outra forma de ler os mitos. A análise estrutural nos ensina que eles podem ser lidos tanto no eixo sintagmático, na forma e sequência como os elementos são combinados, mas também podem ser lidos a partir do eixo paradigmático, segundo as seleções que são feitas dentre os elementos potenciais, dentre tudo o que pode ser dito⁴. A análise paradigmática é mais básica, fundamental, permitindo ver sobre o que se diz e com o que se diz. Este tipo de análise nos permite estudar este mito antes e além de sua composição como mito estruturado no dualismo do mito de combate. E aqui está a grande diferença: no mito de combate prevalece a oposição antitética de personagens em suas ações, no eixo paradigmático a personagem vestida do sol é construída a partir de relações conectivas e solidárias. E aqui os dois elementos destacados por Macumber se evidenciam: o hibridismo e a liminaridade. A mulher é híbrida com os elementos astrais, apresentados como uma vestimenta e ornamentos: seu corpo é estruturado pelo sol que veste, cuja radiância se projeta em seu próprio corpo. Ela parece se fundir com a luz dos astros que a rodeiam, tanto que o primeiro ataque do dragão contra ela é lançar 1/3 dos astros na terra. Ou seja, ele ataca a mulher atacando os astros com que adorna e organiza seu corpo. Na segunda parte do mito – e este aspecto é pouco observado – ela se metamorfoseia em ser alado, ao receber as asas da grande águia. O hibridismo entre a mulher e o animal é muito surpreendente dado o caráter celestial e astral de sua imagem na primeira parte. Aqui temos um caso claro de quebra de categorias própria da linguagem mitopoética e dos monstros por ela engendrados. Uma mulher celeste divina recebe asas de águia, se metamorfoseando. Por fim, a mulher desce ainda mais um nível, quando a terra engole a água caótica lançada pela boca do dragão. Estamos aqui não apenas no nível da superfície do chão, mas no submundo, uma vez que a terra “abre sua boca” para engolir o grande fluxo de água. Esta mulher não é ninguém menos que uma imagem feminina de Deus que conecta todos os seres e que os une desde as posições liminares mais extremas, na fusão com os seres mais improváveis: dos astros, passando pela animalidade, até o mundo inferior. Trata-se de um mito de criação de uma radicalidade ecológica tal que a mulher traz em seu próprio corpo e em seus deslocamentos os marcadores de sua solidariedade e conectividade. A partir dessa imagem plena do Deus mulher – astros – animais – espaços liminares, retomar o mito de combate contra a dragão super fálico, guerreiro, segmentador, devorador (no intento de comer a criança) e afogador da vida (nas águas caóticas) ganha uma dimensão cósmica e ecológica muito potente. Neste sentido a pergunta feminista pela “passividade” da mulher, de sua adequação a “estereótipos patriarcais” é um desserviço à própria hermenêutica feminista, uma vez que os âmbitos de atuação da mulher e sua constituição ontológicas são muito mais plenos que as do dragão fálico e guerreiro. Ela traz em seu corpo as conexões com os âmbitos mais liminares do cosmo, ordenando-o. Haveria imagem divina mais plena e conectiva no Apocalipse?

Macumber deu um passo importante ao devolver a mulher do Apocalipse 12 de volta ao mundo do hibridismo e do cruzamento de fronteiras, livrando-a das limitações das associações alegóricas ou das delimitações morais de sua ação (libertadora versus opressiva). A mulher como monstro revela um aspecto ambivalente da experiência de Deus. Mas, precisamente, neste capítulo, em que a monstruosidade divina é revelada, em conexões de fronteiras extremas e no hibridismo, a pesquisa falha em não reconhecer na monstruosidade deste ser a expressão mais profunda da potência criativa de Deus, de Deus apresentado no corpo de uma mulher grávida, ameaçada nos céus e no mundo inferior, mas que por estar

⁴ Ver a aplicação exemplar deste tipo de análise em Lévi-Strauss (2008).

metida conosco, com todos os seres e criaturas do cosmo, até o pescoço, se revela como a potência criadora, conectiva e ecológica radical.

Considerações finais

Neste ensaio analisamos um dos textos mais complexos do Novo Testamento, articulado nas formas do mito, que apresenta uma imagem de Deus no corpo de uma mulher astral, grávida, que enfrenta um dragão ameaçador, que tenta tirar a sua vida e a do seu filho. Ela tem aliados no céu (os astros, Miguel) e na terra (as “testemunhas”, o deserto, a águia e a terra). Buscamos soltar o texto das amarras alegóricas, do passado e contemporâneas, que reduzem a potência mitopoética da imagem da mulher. Insistimos no argumento de que o texto deve ser lido como imagem que pode ser interpretada em suas diferenças e associações, no eixo sintagmático, mas também no paradigmático. Desta forma seremos capazes de apreciar sua multivalência, decorrente das indeterminações do texto e das interferências dos leitores a partir de seus contextos específicos. Por fim, interpretamos a monstruosidade da mulher vestida do sol na direção de uma afirmação de sua potência conectiva e expressão de uma ecologia radical.

Referências

- A Bíblia: Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 2015.
- ARLÉS, Cesáreo. Comentario al Apocalipsis.** Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- BEAL, Timothy K. Religion and its Monsters.** New York: Routledge, 2002.
- BEATO de LIÉBANA, Obras completas y complementarias I y II.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- BERGER, Klaus. Die Apocalypse des Johannes Kommentar.** Teilband 2: Apk 11-22. Freiburg: Herder, 2017.
- COHEN, Jeffrey Jerome (ed.). Monster Theory. Reading Culture.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses, in: DONALD, James (et alii). **A pedagogia dos monstros. Os prazeres e as perigos da confusão das fronteiras.** Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 23-60.
- COLLINS, Adela Yarbro. The Combat Myth in the Book of Revelation.** Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2001.
- ECUMENIO. Comentário sobre el Apocalipsis.** Madrid: Ciudad Nueva, 2008.
- EILBERG-SCHWARTZ, Howard. The Savage in Judaism. An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism.** Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

GILMORE, David D. Monsters. **Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

HONGISTO, Leif. **Experiencing the Apocalypse at the Limits of Alterity.** Leiden: Brill, 2010.

HUBER, Lynn R. **Thinking and Seeing with Women in Revelation.** London: Bloomsbury and T&Tclark, 2013.

HYLEN, Susan E. Feminist Interpretation of Revelation. In: KOESTER, Craig (ed.). **The Oxford Handbook of The Book of Revelation.** Oxford: Oxford University Press, 2020, p. 467-482.

KOESTER, Carig R. **Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary** (The Anchor Bible Yale Bible). New Haven: Yale University Press, 2014.

KOVACS, Judith & ROWLAND, Christopher. **Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ.** Oxford: Blackwell, 2004.

LEE, Dorothy. The Heavenly Woman and the Dragon. Rereadings of Revelation 12. In: DEVLIN-GLASS, Frances; McCREEDEN, Lyn. **Feminist Poetics of the Sacred. Creative Suspicions.** Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 198-220.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: **Antropologia estrutural.** São Paulo: Cosacnaif, 2008, p. 221-248.

MACUMBER, Heather. **Recovering the Monstrous in Revelation.** Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2021.

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

MÜLLER, Ulrich B. Die **Offenbarung des Johannes.** Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 10. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1984.

NOGUEIRA, Paulo. **Religião e poder no cristianismo primitivo.** São Paulo: Paulus, 2020.

NOGUEIRA, Paulo. Taxonomia dos monstros no cristianismo primitivo. **Caminhos,** Goiânia, v.22, n.2, p. 542-557.

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

WEINRICH, William C. **Apocalipsis, La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia.** Nuevo Testamento 12. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.

Recebido em 02/06/2025
Aceito em 24/06/2025