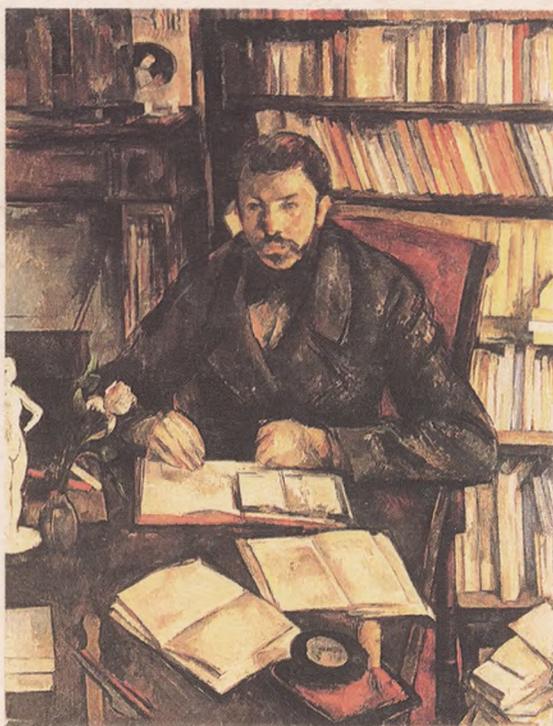


REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



HISTÓRIA E LITERATURA

VOLUME 21, 2000

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

HAR-MAGEDON MILLENNIUM; IMAGINAÇÃO SOCIAL E FIM DOS TEMPOS

*"Mas há uma coisa, caríssimos, de que não vos deveis esquecer:
um dia diante do Senhor é como mil anos, e mil anos como um dia".*

São Pedro, *Segunda Epístola* (3, 8)

Este artigo não deixa de ser uma ousadia. A idéia de escrevê-lo foi certamente motivada pelas questões que a passagem do século e a transposição do milênio projetam sobre a mente de um historiador, de um profissional do tempo, mas de um profissional do tempo urdido pelo Cristianismo, um tempo linear, finalista e escatológico. E também do tempo que agregou um novo componente à escatologia, na forma de aspirações utópicas, para lembrar os ensinamentos de Karl Mannheim, pois escatologia e utopia, como são vistas pelo autor de *Ideologia e utopia*(¹), são construções mentais e espirituais da Idade Moderna, são paradigmas da nossa identidade de sujeitos de uma recente cultura ocidental. Em qualquer lugar que se situe no complexo espaço da construção historiográfica, o historiador é um oficial do tempo, e a narrativa que constrói, a explicação que tece, o enredo que elabora serão sempre fundados no tempo(²).

* Universidade Federal do Pará; Arquivo Público do Estado do Pará.

(¹) Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1968, p. 235 ss.

(²) Reproduzir, aqui, a inesgotável literatura sobre a questão, é desnecessário.

Um breve olhar para a bibliografia existente sobre apocalipse, milenarismo e *fim dos tempos* desencorajaria qualquer um para, no reduzido espaço de um artigo, aventurar-se em domínios sabidamente complexos da história cultural. Uma questão, contudo, pesou na decisão de pensar este Har-Magedon, identificado como indagação acadêmica localizada: enfim, o que já escrevemos nós, em língua portuguesa, sobre o *fim dos tempos*? Enquanto nos Estados Unidos, para ficar apenas neste exemplo, seminários foram dedicados à questão, no sentido de grandes problematizações culturais, e a *The American Historical Review* dedicou um número inteiro para ensaios sobre a matéria⁽³⁾, com um espectro amplo o bastante para passar pelo Brasil⁽⁴⁾ e pela China⁽⁵⁾, que fizemos nós, luso-brasileiros? Antes de responder à questão, não se pode perder de vista, é bem verdade, que a cultura norte-americana é tributária de uma religiosidade de forte inflexão milenarista, como bem revela o lugar que o *millenium* ocupa no conteúdo doutrinário dos Mórmons, dos Adventistas do Sétimo Dia e das Testemunhas de Jeová. Bem, mas, nós, luso-brasileiros, somos caudatários de uma cultura católica, sebastianista, milenarista, messiânica, fatalista e finalista, o que já responde ao porquê da indagação anterior. Acredito que poderíamos fazer mais não fosse a nossa reduzida capacidade, reconheçamos, de trabalhar razoavelmente as efemérides como *locus* de problematização de nós mesmos, de nossas matrizes culturais e sociais.

Somos herdeiros de uma cultura marcada pela *espera* (não no sentido do conformismo) e pela utopia. Suas bases estão fundadas em complexos culturais que, para além do nosso catolicismo institucional,

Oficiais do mesmo ofício, temos, sempre, à mão, as ferramentas do nosso mister. De qualquer forma, uma visita aos trabalhos organizados por Paul Ricoeur será, sempre, de extremo valor, considerando as diversidades das relações cultura-tempo, no ponto em que tais diversidades revelarão de que forma o tempo é uma leitura e um artefato e, nesse sentido, a dialética dos seus significados e significantes desconhece codificações estruturais, fechadas.

⁽³⁾ *The American Historical Review*, vol. 104 (5), 1999.

⁽⁴⁾ Alida C. Metcal, "Millenarian Slaves? The Santidade de Jaguaripe and slave resistance in the Americas", *The American Historical Review*, vol. 104 (5), pp. 1531-1559.

⁽⁵⁾ David Ownby, "Chinese millenarian traditions: the formative age", *The American Historical Review*, *ob. cit.*, pp. 1513-1530.

chamam a si, incorporando-os, valores esotéricos, herméticos, messiânicos, animistas, finalistas, justamente essa rica matéria de que se alimenta o *fim dos tempos*, seu imaginário, seus temores, seu encantamento. A mais recente produção historiográfica luso-brasileira, voltada para os domínios da cultura, das mentalidades, tem revelado a riqueza do universo social pesquisado, assim como tem demonstrado o rigoroso preparo científico de nossos historiadores no trato de regiões delicadas da leitura da história. Em outras palavras, poderíamos ter investido mais abertamente em campos de trabalho sobre o *fim dos tempos*, precisamente em nome das identidades culturais escatológicas e messiânicas comuns. Tal investimento certamente revelaria novos compostos culturais das mentalidades luso-brasileiras relativamente ao paradigma vida /morte, vale dizer, ao espectro do tempo e à sua complexa representação cultural.

Ademais, convém melhor precisar que a história americana em geral, seja inglesa, espanhola ou portuguesa, na forma como foi construída pela dialética da conquista e da colonização, não deixou de abrigar compostos milenaristas expressivos, com fortes inflexões edénicas. Franciscanos chegados ao México no século XVI, como Motolonia e Mendieta, sonhavam em deitar raízes a uma Idade de Ouro da Igreja dos primeiros tempos, longe da corrupção material e moral de Roma - a sempre Babilónia de Alexandre VI, Borgia - com os índios da *Nova Espanha* vivendo num "paraíso terrestre" a serviço de Deus; no Paraguai, os jesuítas lançaram-se ao encontro dos Guaranis, reunidos nas grandes repúblicas índias, as *reduções*, igualmente pensadas como cidadelas das novas legiões das almas da Igreja Universal. Um desejo comum parecia reunir os jesuítas ibéricos, e mais franciscanos espanhóis e sacerdotes de outras missões iluminadas pelo espírito de Trento, naqueles que foram os primeiros séculos de contacto das mentalidades tridentinas com os cenários antropológicos da América meridional: transformar as nações índias num grande e único *genus angelicum*, o império do Verbo, nas terras regeneradas do Novo Mundo.

Note-se que o investimento milenarista na construção de um tempo-espaço angélico não se cingiu à doutrina e à geografia do catolicismo tridentino. O puritanismo anglicano, fruto das dogmáticas pesadas da Reforma na Grã-Bretanha, redesenhou o *locus amoenus*, o triunfo virtuoso daquele lugar de espera do Senhor, um lugar fundador a recolher o *futuro* da memória protestante no Novo Mundo: a Nova

Inglaterra, espaço histórico revelado por um visionarismo protestante que, obrigado a abandonar a Grã-Bretanha, saiu à busca do Éden terrestre. Dentre os puritanos saídos da Inglaterra, cuja maioria era constituída de milenaristas, o teólogo John Cotton via os habitantes do então Novo Mundo finalmente livres da Besta mencionada no *Apocalipse*, enquanto John Eliot, primeiro missionário protestante junto aos índios, referia-se a um Reino de Cristo que se erguia "nas partes ocidentais do mundo"⁽⁶⁾. Também em Seiscentos, como será melhor assinalado posteriormente, o padre Antônio Vieira, em andanças pelo Maranhão e Grão-Pará, iluminado pela exegese que ele fazia dos profetas, particularmente de Daniel, esculpia o corpo místico de um Quinto Império angélico e milenarista, arquitetura final do Verbo no tempo e no mundo. Aliás, o Brasil, ao longo da sua história, mostrou-se cenário privilegiado, paradisíaco e bíblico, e por isso mesmo *locus amoenus*, edénico, para esperanças milenaristas⁽⁷⁾.

Para uma reflexão sobre tempo e cultura, no caso específico do Brasil, as matrizes da cultura brasileira foram lançadas a partir de complexos culturais que possuíam, em suas estruturas mentais, sentidos polissêmicos para a idéia e para a representação do tempo. O cruzamento, pois, do eixo do tempo cristão português, linear e escatológico, com os eixos do tempo não-cristão, animista e mitológico, de índios e negros, produziu, como resultado, o sincretismo com que se manifestam as linguagens do devir na cultura brasileira. Investimentos acadêmicos poderiam ter sido feitos no sentido de discutir essas construções culturais, densamente simbólicas, ampliando os limites da leitura para além dos percursos que a escatologia e a apocalíptica seguiram pelos domínios da cultura ocidental, da qual também fazemos parte; menos ainda estaria em causa, por exemplo, apenas exumar pavores romanceados que a Europa ocidental experimentara na passagem do Ano Mil. Em outras palavras, a chegada do Ano 2000 teria proporcionado condições intelectuais para a reflexão sobre tempo e cultura na construção da identidade social brasileira e

(6) Jean Delumeau, *Mil anos de felicidades: uma história do Paraíso*, Lisboa, Terramar, 1997, especialmente capítulo XII. Do mesmo autor veja-se "O Apocalipse revisitado", *O fim dos tempos*, Lisboa, Terramar, 1999, pp. 97, 98 e 108.

(7) Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso*, São Paulo, Nacional/Universidade de São Paulo, 1969.

nas visões de mundo dos sujeitos de suas realidades materiais e simbólicas. Como assim não foi feito, pelo menos nos domínios da minha experiência acadêmica, vou lançar-me pelos caminhos gerais da escatologia e da apocalíptica. Creio que esta *mea culpa* atenuará a severidade dos leitores deste texto.

Este artigo, para não alongar em demasia a nota, é apenas um rápido apanhado de questões sobre o apocalipse e o *fim dos tempos*, reunidas em parte diminuta da mais recente literatura historiográfica. Nesse sentido, escolheram-se alguns títulos ultimamente dados à estampa, de todos certamente conhecidos, sem falar do texto do *Apocalipse*, de São João Evangelista, suporte da peregrinação feita pela matriz canônica e literária da consumação dos tempos e da história. A leitura aqui desenvolvida, como não poderia deixar de ser, funda-se numa reflexão construída sobre os textos trabalhados, mas sem deixar de oferecer certas problematizações sobre o objeto do artigo.

Ainda que vivamos um final de século e um final de milênio marcados pelo triunfo da ciência, da cultura laica e secular, assim como pela afirmação de mentalidades forjadas no utilitarismo cibernético pós-moderno, é verdadeiramente admirável a forma como proliferaram, no correr dos anos de 1990, seitas, grupos e irmandades de temerosos da vinda próxima do Anticristo. Pelas mais diferentes latitudes, organizaram-se grupamentos de *penitentes* à espera das trombetas que anunciariam o fim da vida no planeta, com a instauração da grande corte celeste que, presidida por um Cristo enérgico e implacável, como aquele saído da demiurgia maneirista de Michelangelo, daria forma ao Juízo Final. O ano 2000, fechado, redondo, fronteira entre séculos e milênios, afloraria, enfim, como cenário e hora de um último combate, como em Har-Magedon, o campo que, no *Apocalipse* de São João Evangelista (16, 16), será o palco da batalha e do triunfo final de Deus sobre as forças do Mal, quando os anjos do Senhor, manifestando a ira divina, darão forma ao que está escrito no Livro dos Sete Selos: devastar a Babilónia terrestre, a Grande Prostituta.

É verdade que esse anunciado Har-Magedon nem sempre, pelo

menos durante os anos tensos da Guerra Fria, foi tomado como possibilidade de realização bíblica do apocalipse. A idéia do fim do mundo, não necessariamente pelas forças que figuram na narrativa hiperbólica e fantástica de São João Evangelista, desenvolveu-se em torno do espectro de uma conflagração nuclear, uma possibilidade que implicava o sentido do fim da espécie humana sobre a Terra. Diferentemente do conteúdo essencial da escatologia, ou seja, a *espera* e a *esperança*, as ogivas nucleares postadas no alto dos mísseis intercontinentais, eles mesmo longelíneos como as trombetas tocadas pelos anjos do Senhor na última das horas, confirmavam a possibilidade de um apocalipse nuclear e fizeram da desesperança uma constante universal. Os grandes cogumelos que, em 1945, abriram-se sob os céus de Hiroshima e Nagasaki, irradiando ondas cósmicas de fogo e calor, foram figurações impressionistas dignas da estética abrasadora do *Apocalipse*.

A segunda metade do século XX, para além da sensação coletiva de finitude produzida pelos arsenais nucleares, foi cenário de outras formas de imaginação do fim dos tempos. Comunidades exóticas espalharam-se pelos quatro cantos do mundo à espera de uma iminente invasão de alienígenas, portadores de trombetas tecnológicas infernais com que anunciariam e provocariam o fim do homem na Terra. A ficção científica escavou esse filão, na forma de livros e de filmes, estes com efeitos especiais de grande plasticidade, como se deu em *Armageddon* e *Independence Day*, cenários apocalípticos de fogo, desolação e morte. Quase sempre, a espera mística pelos alienígenas proclamava, com contornos de uma religiosidade extática, o reencontro dos humanos com o paraíso original da sua primeira felicidade, uma cidade planetária postada nos cenários cósmicos da criação. Esse misticismo milenarista e cibernético, caudatário da cultura salvacionista e *star trek* que a sociedade norte-americana produziu com mais abrangência desde o anos de 1980, resultou em suicídios coletivos, como os ocorridos com os membros da seita *Heaven's Gate* (Portão do Céu), em 1997.

Mas não só os Estados Unidos, de sociedade rica, tecnológica e democrática abriga movimentos coletivos que levam aos suicídios grupais praticados em nome da libertação e da felicidade. Nem bem entrado o Ano 2000 assistiu-se, nos confins da faminta Uganda, o suicídio coletivo de mais de seiscentos membros da seita *Restabelecimento dos Dez Mandamentos de Deus*. O país transformou-se em abrigo de seitas, como *Resistência Armada do Senhor*, *Movimento do*

Espírito Santo, Igreja da Última Mensagem de Advertência Mundial, todas revelando um composto explosivo de fome, crenças milenaristas, cristianismo sincrético, rituais apocalípticos e luta armada entre grupos rivais à busca de controle político. Contrariamente, pois, ao que, com otimismo compreensível, admitiu-se que o Ano 2000 não traria o *Apocalipse*, o anunciado milênio trouxe à cena a escatologia brutal da miséria, da fome e da exclusão, nos quadros da África subhumanizada.

Mais recentemente, uma outra representação do Har-Magedon, na forma do temido *bug* dos computadores, espalhou um certo pânico em meio às mentalidades que temiam o colapso dos sistemas lógicos que, hoje, na forma do plasma ótico que circula pelas artérias do novo mundo, as infovias planetárias, monitoram o complexo cotidiano do novo milênio. Se, de um lado, comunicações, aviação comercial e sistemas financeiros entrariam em colapso, por outro, acreditou-se nos riscos de um apocalipse nuclear. Afinal, a postos no interior dos *chips* da rede de computadores das defesas estratégicas das grandes potências estão os códigos nucleares, as chaves que acionam os mísseis intercontinentais e suas ogivas nucleares. Uma eventual, e ainda que remota perda de controle sobre os seus sistemas lógicos reproduziria, em termos de uma conflagração nuclear, as imagens dantescas que se abateriam sobre o mundo quando, na narrativa do *Apocalipse*, sete anjos do Senhor despejassem sobre a Terra as sete taças da cólera de Deus, e assim executassem as vinganças divinas sobre "Babilônia e as Feras" (15,1-21). Em fogo e sangue transformariam a Terra as ogivas nucleares, como farão a apocalíptica ira do Senhor.

Como sujeitos da cultura ocidental, somos criaturas da temporalidade, *crônicos*, no sentido da relação que estabelecemos entre a nossa identidade antropológica/ontológica e a dimensão temporal na qual nos realizamos - ou pensamos realizar-nos - como atores de um enredo único, o de viver, com todo o cortejo de significados que os seus transbordamentos, os concretos e os metafísicos, produzem de forma inapelável. Somos escatológicos, finalistas, teleológicos, na medida em que nossas ações acabam refletindo a impossível mediação que incessantemente procuramos estabelecer entre vida e morte, passado e futuro, memória e esquecimento, liberdade e necessidade. Somos paradoxais, antinômicos, e a mais dramática representação da nossa antinomia é a janela por onde deixamos entrar a luz atemorizadora do devir, já que a objetividade sobre a qual inletem seus raios é precisamente aquela que alimenta a nossa perplexidade ontológica: recusamos a morte!

Órfãos de uma Idade de Ouro essencialmente atemporal, porque construída como negação do devir, resta-nos a condição de partícipes compulsórios do banquete de Cronos, o pai faminto que aos filhos devora no insaciável apetite da sua ucronia.

Fim da vida, fim dos tempos, fim da história, fim da existência individual ou coletiva, são paradigmas da condição mental e espiritual do sujeito da cultura ocidental, são universais próprios de uma representação linear, vetorial do tempo, e que por isso não abriga a possibilidade do *ricorso*, próprio do tempo do mito. O universo contingenciado pela idéia da finitude, com suas múltiplas formas de representação, é uma constante na cultura do homem do Ocidente, informado em suas grandes visões pelos referenciais do Cristianismo e doutrinado pelo triunfalista catolicismo pós-tridentino. Sem precisar voltar a um domínio já exaustivamente trabalhado pela história cultural, o das mentalidades diante da morte⁽⁸⁾, apenas registre-se que a dramaturgia do fim dos tempos e o drama da finitude em geral estão sólidamente plantados no solo fértil do imaginário social.

Modernamente, com o Renascimento, começou o lento processo de afirmação da mitologia do fim dos tempos, tendo como paradigma o Ano Mil, o que se deveu fundamentalmente às leituras finalistas, apocalípticas, esotéricas e místicas com que o pensamento neoplatônico pontuou o tecido mental dessa paradoxal Renascença. A idéia renascentista do *millenium*, da forma como foi legada ao património intelectual ocidental, implicou uma subversão do sentido original da Escritura, no caso, do *Apocalipse* de São João Evangelista, pois o milénio não era inicialmente uma marcação do tempo dos homens, mas uma fração do tempo genético, correspondente ao sétimo dia no espectro da Criação - leia-se São Pedro na epígrafe deste artigo - e, posteriormente, uma representação do tempo angélico, dos mil anos

(8) Os títulos dados à estampa por Philippe Ariès, Michel Vovelle, Jacques Le Goff e Edgard Morin, para ficar nestes grandes nomes da historiografia/ antropologia francesa contemporânea, são de todos conhecidos. Tratando-se de estudos específicos, em Portugal ver Ana Cristina Araújo, *A morte em Lisboa: atitudes e representações 1700-1830*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997, e no Brasil João José Reis, *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, e Geraldo Mártires Coelho, *O brilho da supernova: a morte bela de Carlos Gomes*, Rio de Janeiro, Agir, 1995.

de felicidade que antecederiam o Juízo Final. A transferência desse sentido escatológico do *millenium* para um calendário humano de previsão do fim dos tempos está também na origem dessa expectativa fantástica sobre o apocalipse.

A cultura ocidental, fundada no medievo, marcou-se, na sua trajetória, pela relação dramaticamente real e simbólica entre tempo e religião. Nesse sentido, o "Cristianismo marcou uma viragem na história e na maneira de escrever histórico, porque combinou pelo menos três tempos: o tempo circular da liturgia, ligado às estações, e recuperando o calendário pagão; o tempo cronológico linear, homogêneo e neutro, medido pelo relógio e o tempo linear teleológico, o tempo escatológico". A linearidade do tempo no Cristianismo está demarcada por três momentos inalteráveis: a Criação, ponto de partida da história, a Encarnação, iniciando a história cristã e a da própria salvação, e o Juízo Final, fim dos tempos e consumação da história⁽⁹⁾. O tempo escatológico, mesmo numa religião medularmente histórica como o Cristianismo, não implica, contudo e necessariamente, a ideia de uma extrema valorização da história. Afinal, tratando-se do sentido último da salvação, que é o fundamento da escatologia, a primeira pode ocorrer fora da história, precisamente nos domínios de uma temporalidade que se realiza na segunda. O tempo escatológico, uma construção judaico-cristã, impõe sentido finalista e significado teleológico à vida, tomada como desígnio transcendental, mas ambos, sentido e significado, desprovidos de qualquer conteúdo necessariamente secular. A Jerusalém escatológica não habita a história humana e nem reconhece o tempo dos homens.

A idéia de um tempo linear, suporte do sentido de devir instaurado pelo Cristianismo, já se encontra na escatologia - e na apocalíptica - judaica antiga, quando alguns de seus textos rompem com a representação circular do tempo e estabelecem a crença num outro, que se consumará, expressão última da vontade de Deus. Em Daniel, por exemplo, o final dos tempos marcar-se-á pela instauração de um quinto império, o do Filho do Homem, tudo concorrendo para fazer do judaísmo - como depois dar-se-ia com os milenarismos cristãos referidos no correr deste texto - "a religião da espera e da esperança,

(9) Jacques Le Goff, "História", in *Enciclopédia Einaudi*. 1. *Memória-História*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, p. 190.

isto é, da própria essência da escatologia"⁽¹⁰⁾. Em seu conjunto, a literatura apocalíptica judaica, "altamente simbólica e esotérica", trabalha as diferenças essencialmente espirituais entre presente e futuro: enquanto o primeiro, com seus pecados e provações, era o domínio do Demónio, o segundo, conhecendo rios onde correriam leite e mel, seria o reinado de Deus. Ao aproximar-se a consumação dos tempos, anunciada por desastres, epidemias, fomes, guerras e mais *prodígios* de toda sorte, anteato avassalador do Juízo Final, durante mil anos, correspondentes ao último dia no esquema da Criação, os justos estarão ao lado de Deus, antegozo da sua entrada definitiva no reino dos céus⁽ⁿ⁾.

Da sua formulação judaica, o Cristianismo incorporou a linearidade do tempo, sempre em função de um devir cujo significado repousava na consumação da história como contingência humana da realização da Palavra divina, ainda que a escatologia judaica, antecipe-se, não fosse depositária, sempre, do sentido finalista depois manifestado pela apocalíptica cristã. Essa expectativa, essa espera por um tempo angélico estaria sempre presente em todos os sistemas teológicos cristãos que, revestidos de sentido milenarista (e quase sempre messiânico), revelaram-se ao longo da tradição apostólica ocidental. Veja-se, por exemplo, que ainda no barroco século XVII português, ao criar a sua profética teologia política, Antônio Vieira, escudado precisamente numa exegese milenarista de Daniel, elevava a idéia de um Quinto Império, apostólico e lusitano, como dimensionamento beato da Palavra e triunfo histórico do Verbo. No caso do pensamento do grande pregador lusitano, o Quinto Império, historicamente falando, repousaria o seu corpo místico sobre as bases do império mercantil que a expansão colonial portuguesa havia revelado⁽¹²⁾.

⁽¹⁰⁾ Jacques Le Goff, "Escatologia", *ob. cit.*, pp. 436-437.

⁽ⁿ⁾ *Idem, ibidem*, p. 439.

⁽¹²⁾ Para uma leitura do milenarismo português, particularmente na teologia política do Padre Vieira, ver, dentre outros, Paulo Alexandre Esteves Borges, *A plenificação da história em Padre Antônio Vieira: estudo sobre a idéia de Quinto Império na defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995; Jean Delumeau, *Mil anos de felicidade: uma história do Paraíso*, *ob. cit.*, pp. 217-236; Jacqueline Hermann, *No reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras,

No património cultural recolhido à memória coletiva do homem ocidental, a relação com a idéia da morte é uma relação canónica, resultante, principalmente, das grandes construções simbólicas que a teologia cristã produziu e reproduziu ao longo dos séculos para marcar variadas clivagens, de que são exemplos Bem/Mal, Vida/Morte, Pecador/Puro, Justo/Injusto, Fiel/Infel, Céu/Inferno. Tais construções, inclusive a que produziu o nascimento da idéia de purgatório⁽¹³⁾, elevaram-se por sobre uma representação do tempo cujos limites estavam fixados pela criação do mundo, o *Génesis*, e pelo seu fim, o *Apocalipse*, Alfa e Ômega do cânone bíblico, abertura/fecho do Testamento, revelação e materialização, temporal e historicamente proclamada da Palavra, recolhida à narrativa daqueles que produziram a *boa nova*, os evangelistas. Ainda que impressionista, por suas imagens grandiosamente aterradoras, com uma plasticidade que anuncia, mais de dez séculos antes, os cenários sulfurosos do *Inferno*, de Dante, o *Apocalipse* é antes de tudo, ou principalmente, a proclamação da Palavra que se realizaria, como triunfo, nos cenários unívocos do fim/começo dos tempos: os mil anos de felicidade que os justos desfrutariam no tempo angélico inaugurado no anteato do Juízo Final.

Adiante-se, contudo, que antes de ser o fim dos tempos como um não-ser universal, consumação que somente seria instaurada pelo Juízo Final, o *apokalypsis* fecunda a espiritualização do Céu na Terra, nos mil anos de felicidade anunciados por São João Evangelista para os contemplados pela primeira ressurreição (20, 1-5). Findos os mil anos, todos serão chamados ao julgamento final, grandes e pequenos, e cada qual responderá segundo as suas obras, conforme o escrito no livro da vida. E o mar e a terra restituirão os seus mortos, e já o profeta vira "um grande trono branco e aquele que nele se assentara. Os céus e a terra fugiram de sua face, e já não se achou lugar para eles. Vi os mortos, grandes e pequenos, de pé, diante do trono" (20, 11-15). E consumado o grande julgamento e fechados os livros da vida, eis que a nova Jerusalém radia a sua grandeza, no que era "um novo céu e uma

1998; Geraldo Mártires Coelho, "A pátria do Anticristo: a expulsão dos jesuítas do Maranhão e Grão-Pará e o messianismo milenarista do Padre Vieira", *Luso-Brazilian Review*, XXXVIII, 2000, pp. 17-32.

(13) Jacques Le Goff, *O nascimento do Purgatório*, 2.^a ed., Lisboa, Estampa, 1995.

nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra desapareceram e o mar já não existia". E o Deus único, senhor da Cidade Santa de Jerusalém, na nova aliança com os justos, com eles reinará, e "enxugará toda lágrima de seus olhos e já não haverá morte nem luto, nem grito, nem dor, porque passou a primeira condição"(21,1-4). O Juízo Final, pois, exaure o tempo histórico e faz-se graça e beatitude, num processo em que a mensagem escatológica realiza-se fora da história, e assim já não será preciso a luz do sol ou da lua, pois não haverá dia nem noite, já que a Luz do Senhor iluminará os séculos pelos séculos. Quem é o "Alfa e o Omega, o Começo e o Fim", proclama do alto do seu trono cósmico: "Eis que eu renovo todas as coisas" (21, 5-6).

Como referido anteriormente apenas de passagem, a narrativa apocalíptica de São João Evangelista origina os milenarismos que, muitas vezes construídos em torno da vinda de um novo Salvador, fecundaram os messianismos que pontificaram na tradição cristã ocidental a partir do Ano Mil. Assinale-se que os milenarismos, messiânicos ou não, comportam uma diferença essencial relativamente às escatologias, na medida em que estas não contemplam, necessariamente, a possibilidade transcendente do *millenium*, antes voltando-se para a consumação dos tempos. Dessa maneira, os milenarismos acabam sustentando-se sobre uma dada representação do tempo, teológico e linear, o que não deixa de representar uma forma de continuação da história; as escatologias, ao contrário, exaurem o tempo e a história.

Ainda que o *Apocalipse* de São João Evangelista haja sido objeto de exaustiva exegese, como também o foram os textos apocalípticos do Antigo Testamento (Livros de Daniel, Isaías e Ezequiel, por exemplo), recuperar algumas de suas grandes formulações é indispensável para o objetivo deste trabalho⁽¹⁴⁾. A narrativa de São João Evangelista, admite-se, pode haver nascido no século I (provavelmente por volta do ano de 95), e depois, já na condição de texto canônico, as suas grandes visões, o seu sistema profético, a sua antevisão do fim dos tempos seriam proclamados pela Igreja Católica

⁽¹⁴⁾ Para o conhecimento do corpo judaico da escatologia apocalíptica, uma recuperação dos fundamentos judaicos-cristãos dos apocalipses em geral, assim como das relações entre a apocalíptica e a escatologia, cf. Jacques Le Goff, "Escatologia", *ob. cit.*, p. 435 ss.

como anúncio do Juízo Final, o que ficou particularmente mais evidente a partir do Ano Mil. O sentido de finitude do homem, como indivíduo e como espécie, quer dizer, como totalidade, está indissociavelmente relacionado à mensagem canónica, apocalíptica, que o Cristianismo lançaria ao mundo, contendo a escatologia do Juízo Final. Em outras palavras, o apocalipse, considerado como revelação e antevisão dos quadros terminais, como visualização do fim dos tempos, com sua importância tanto dogmática como histórica, colocou a apocalíptica em estreita relação com a escatologia, ainda que distinções teológicas pontuem uma e outra como mensagem⁽¹⁵⁾.

São João Evangelista, assegura a tradição, anuncia haver escrito o *Apocalipse* em Patmos, pequena ilha do mar Egeu, onde se encontrava desterrado por conta da sua fé. É possível que se passasse, como acima registrou-se, o ano de 95 d. C, no reinado de Domiciano, quando as comunidades cristãs da Ásia Menor eram atingidas por várias ondas de choque: das perseguições públicas ao convívio com heresias, como a dos *nicolaítas* e dos *marcionitas*, as condições eram propícias à floração de um texto arrebatador para uma fé nova e cercada de provações. Por isso mesmo, e a exemplo dos textos apocalípticos judaicos, oriundos de uma cultura contingenciada pela perseguição, o *Apocalipse*, tratando-se do triunfo final da vontade de Deus e da afirmação da Palavra, exaltarà a fé da Igreja Apostólica, do seu corpo místico, da sua concepção unitária *em e no* Cristo Salvador⁽¹⁶⁾.

Como gênero e como mensagem exaltadora da Fé nos desígnios de Deus, em conjuntura histórica semelhante àquela em que São João Evangelista conceberia o seu *Apocalipse*, esse tipo de narrativa já era freqüente no universo cultural hebraico do século II a. C. Dotada de uma finalidade essencialmente mística, a literatura apocalíptica proclama, em suma, o triunfo do Bem sobre o Mal e exalta a vitória dos justos e dos servos de Deus. Lido pela ótica de uma fé que se vê afrontada pelo poder discricionário do *saeculum*, o discurso apocalíptico é, por isso mesmo, afirmação. No Antigo Testamento, mencionou-se em passagem anterior, a narrativa apocalíptica pode ser encontrada nos chamados livros canónicos, mas apocalipses apócrifos germinavam na cultura judaica da perseguição, sendo, todos, fontes de inspiração

⁽¹⁵⁾ *Idem, ibidem*, p. 427.

⁽¹⁶⁾ *Bíblia Sagrada*, Lisboa, s. e., 1974, p. 1229.

de São João Evangelista na feitura de seu grandioso texto⁽¹⁷⁾.

Ampliando um pouco mais a nota, registre-se que no judaísmo antigo, nos livros genericamente chamados de *Os Profetas* ou *Livros Históricos*, a história do povo judeu é narrada, da entrada na Terra Prometida à deportação do exílio, assinalando-se os desvios do povo de Deus relativamente à mensagem do Senhor e as conseqüências que adviriam de tal conduta. Também nos livros dos chamados "profetas menores" estão apontadas as desgraças que atingiriam o povo hebreu quando se desviasse do seu Senhor, mas, de uma maneira geral, esses textos também anunciam "promessas de restauração". A narrativa apocalíptica deve ser tomada, em qualquer caso, como revelação da ira de Deus contra os que, de forma ímpia, desviaram-se das verdades da Palavra, mas em Livros como os de Daniel e de Isaías, os elementos apocalípticos não contemplam apenas o *Dia do Senhor*, ou seja, o do grande e terrível juízo, mas, também, o de uma nova criação, o que vai marcar a diferença teológica básica entre o fim dos tempos no judaísmo e no cristianismo⁽¹⁸⁾. No caso do Juízo Final recolhido ao *Apocalipse*, o fim dos tempos será o fim da história, e tudo o mais estará cingido à Jerusalém celeste, onde já não haverá dia nem noite...

No caso dos primeiros apocalipses judaicos e cristãos, é preciso não perder de vista que os mesmos chegaram a contemplar a possibilidade de um paraíso terreno, de um "lugar de espera para os justos antes da ressurreição e do julgamento final, cuja data se calculava estar próxima". Assim é que, no Antigo Testamento, no Primeiro Livro de Henoch, já estão assinalados os *domínios* terrenos, luminosos, destinados ao espírito dos justos que esperam o juízo final, como, igualmente, figuram lugares - "cavernas tenebrosas" - para os pecadores. Também é o caso do Quarto Livro de Esdras, presente, em tradução latina, em manuscritos da Vulgata, realçando a imagem do lugar prazeroso e silencioso onde ficam as almas que, obedientes a Deus, verão o Seu rosto no momento da última redenção⁽¹⁹⁾.

(17) *Idem, ibidem*, p. 1230.

(18) Jean Baubérot, "Bíblia e Cristianismo", in Jean Delumeu (dir.), *As grandes religiões do mundo*, Lisboa, Presença, 1997, pp. 68-69. Relativamente à escatologia apocalíptica, como está constituída no corpo das escrituras judaicas, cf. Jacques Le Goff, "Escatologia", *ob. cit.*, p. 438 ss.

(19) Jean Delumeau, *Uma história do Paraíso*, *ob. cit.*, p. 33 ss.

Também nos chamados apocalipses apócrifos cristãos, no caso, os de São Pedro (meados do século II) e de São Paulo (meados do século III), é recorrente a idéia de um paraíso terreno como *locus* das almas dos justos, à espera do último julgamento. Reunidos àqueles apocalipses do Antigo Testamento, nota-se que seus textos mantêm pontos em comum, o mais visível dos quais parece ser "a identificação do paraíso terrestre com um lugar de etapa antes do céu definitivo [...] aí acentuada de uma maneira particularmente nítida...". No caso do apocalipse de São Paulo, a visão do céu e dos seus anjos, belos e cingidos de ouro, lembram as imagens visíveis em São João Evangelista, assim como o fundamento escatológico do milenarismo paulino: quando a terra dos homens desaparecer, atingida pela ira do Senhor, uma outra, "a terra da recompensa", uma terra celestial, um paraíso terrestre alçado às alturas, "descerá do firmamento para a substituir e os santos habitarão nela com Jesus durante mil anos"⁽²⁰⁾.

Na constituição, pois, dos apocalipses, quer no Antigo Testamento, quer nos que pertencem ao espírito do Novo Testamento - os apócrifos - configurou-se a existência de um lugar intermediário entre a terra e o céu, um lugar de felicidade a abrigar as almas dos justos antes da grande ressurreição, que viria com o Juízo Final. Esse, pois, seria o paraíso, vagamente localizado, mas que "tanto nos escritos judaicos como na antiga literatura cristã, não é normalmente sinónimo de céu". De uma maneira geral, esse paraíso, no pensamento de autores cristãos dos primeiros séculos, como Gregório de Nissa, São João Crisóstomo, Clemente de Alexandria ou João Damasceno, seria o próprio Jardim do Éden, de onde Deus expulsou Adão e Eva, paraíso também pensado por esses autores como o lugar onde se daria o próprio Juízo Final⁽²¹⁾.

Diferentemente, portanto, do que normalmente contempla a leitura leiga, dos diversos textos apocalípticos presentes nos livros do Antigo Testamento, como igualmente no de São João Evangelista, no Novo Testamento e nos apócrifos já referidos, o apocalipse não significa necessariamente o fim absoluto e instantâneo do tempo. Na sua raiz etimológica, a palavra apocalipse traduz revelação e "é escancaradamente neutra: significa o descerrar de um véu. A palavra,

⁽²⁰⁾ *Idem, ibidem*, pp. 37-38.

⁽²¹⁾ *Idem, ibidem*, pp. 40-41.

contudo, absorveu o estigma cristão das sangrentas visões do fim dos tempos"⁽²²⁾, e assim ganhou um significado diferente do seu significante fundador. Afinal, como antes mencionado, esses vários apocalipses, além de compartilharem entre si a idéia de um paraíso terreno como lugar de espera do último julgamento, abrigam um sentido de restauração. Neste caso, não há como deixar de realçar os já mencionados mil anos de felicidade que se seguiriam ao triunfo de Deus sobre Satanás, assim como à ressurreição dos justos depois do Juízo Final. Mesmo que esse tempo não possa ser representado senão como angélico, ainda assim a sua formulação recorre a um referencial que remete à representação linear do tempo judaico-cristão.

Em geral, portanto, os apocalipses não decretam, pelo menos antes da *parousia*, o fim absoluto do tempo, provavelmente porque os seus autores, no Velho e no Novo Testamento, foram criaturas - no sentido de mentalidades - culturais desenvolvidas no interior de uma percepção do tempo que rejeitou a circularidade das idades. Na literatura testamentária, a representação do tempo, seja escatológico, seja apocalíptico, será sempre fundada numa concepção vetorial do devir, na medida em que o sistema judaico-cristão erigiu-se precisamente sobre uma concepção vetorial do tempo. E por último, somente o Senhor, aquele que era Alfa e Ômega, poderia determinar a consumação dos tempos, o que, à luz da narrativa testamentária, já ocorreria fora dos domínios da história propriamente dita.

No século III a.C., em Alexandria, as escrituras judaicas foram traduzidas para o grego, dando origem à chamada versão *Setenta* dos seus textos. Dentre aqueles primeiros cristãos que conheciam o grego, muitos leram a versão alexandrina do Antigo Testamento, e os autores do Novo Testamento citam a referida versão *Setenta*, o que é essencial para a tessitura do texto de São João Evangelista, justamente pelos elementos escatológicos e apocalípticos presentes nos espaços testamentários fundadores da narrativa do profeta. Na versão *Setenta* do Antigo Testamento, presume-se, achavam-se os escritos apocalípticos que os judeus farisaicos, sobreviventes à destruição do Templo de Jerusalém e à Diáspora, ocorridas em 70 d. C, suprimiram vinte anos depois, juntamente com outros livros reunidos na tradução de Alexandria. Parece evidente, assim, que o conteúdo escatológico do

(22) Hillel Schwartz, *Fim de século*, São Paulo, Cultura, 1992, p. 27.

Apocalipse de São João Evangelista foi espelhado, tratando-se do *corpus* do Novo Testamento, nas matrizes apocalípticas judaicas constantes dos livros que reuniam as escrituras judaicas, a exemplo de *Os Profetas*. Como as primeiras comunidades cristãs tiveram acesso às escrituras judaicas, na tradução grega do Antigo Testamento, comunidades que se haviam espalhado pelo mundo greco-romano, compreende-se o porquê de o Deus do *Apocalipse* de São João Evangelista ser "uma espécie de déspota justo e vingador", precisamente aquele que está representado nos textos judaicos⁽²³⁾).

Dos quatro evangelhos que compõem o Novo Testamento - Mateus, Marcos, Lucas e João - os três primeiros possuem um plano análogo relativamente à vida, às curas, às parábolas de Jesus, e mais às suas pregações, além do elo que os une como *ratio*, a Paixão. São, assim, chamados de sinópticos, por permitirem uma visão, uma leitura quase que *en bloc* de suas imagens. O evangelho de João escapa à forma dominante nos demais, pelo conteúdo dos seus quadros históricos, por isso enveredando por um campo em que a narrativa afasta-se nos outros três mencionados, menos no tocante à Paixão de Jesus. Sem ser necessário, aqui, tratar de qualquer exegese mais exaustiva das Escrituras, interessa, no caso do Evangelho de São João, considerar o livro do *Apocalipse*, no que ele "encerra o cânone do Novo Testamento e de toda a Bíblia". Nesse sentido, o *Apocalipse* "pretende apresentar a revelação do que significam em plenitude a vinda e a pessoa de Jesus Cristo, e estimular a manutenção da esperança através das provações do tempo presente"⁽²⁴⁾. Como revelação do fim dos tempos passados, os da Babilónia, e anunciação do início dos tempos futuros, os da nova Jerusalém, o *Apocalipse* desvela o Omega, como o *Gênesis* desvelou o Alfa.

O texto do *Apocalipse* mostra-se flagrantemente estranho às categorias organizadoras da estrutura linear do pensar ocidental, mas, claro, reflete a arquitetura mental semítica em cujo tecido intelectual o texto floresceu. O pensamento semita, construído de forma circular, hiperbólica, exprime-se "por uma sucessão de imagens diferentes que uma a outra vez voltam sobre o tema em questão, explicitando novos aspectos. Esta forma mental, subjacente a todo o pensamento semita,

⁽²³⁾ *Idem, ibidem*, pp. 69-70.

⁽²⁴⁾ *Idem, ibidem*, p. 72.

tem um campo especialmente apropriado nos apocalipses. Nestes, tudo são símbolos, incluindo os próprios números...⁽²⁵⁾. Vistas, contudo, as escatologias judaico-cristãs, advindas da Bíblia, e as judaicas propriamente ditas, fundadas no Velho Testamento, verifica-se que o *Apocalipse* de São João Evangelista "deve ter um lugar à parte, quer pela sua excepcional importância, quer pela necessidade de o situar simultaneamente numa literatura judaica e cristã, que ultrapassa, em muito, o Novo Testamento"⁽²⁶⁾.

Natural, assim, que a leitura da narrativa de São João Evangelista, pela força das suas imagens e pela grandiosidade de seus símbolos, mas principalmente pelo aterrador de seus quadros, haja produzido, historicamente falando, uma dada forma de espanto e de perplexidade diante do que o texto canônico anunciava ser a forma do fim dos tempos e da instauração do tribunal divino que executaria o Juízo Final. No contexto do medievo ocidental, sabidamente marcado por grandes temores coletivos, como os da fome e da peste, e por isso mesmo domínio de uma imaginação social exemplarmente trabalhada pela pedagogia do convencimento clerical, o *Apocalipse* de São João Evangelista está atrelado ao complexo processo de formação de uma cultura do pecado, penitencial e beatífica, de expiação e de indulgências, no que seria o preparo dos espíritos para o julgamento do fim dos tempos.

Com efeito, apenas a leitura da "Execução dos Decretos do Livro Sobre o Mundo Inteiro", com seus Sete Selos anunciando a marcha dos Cavaleiros (Guerra, Fome e Peste) e as Sete Trombetas cobrindo de fogo, escuridão e sangue grande parte da Terra, ou ainda a "Execução das Vinganças Divinas sobre Babilónia e as Feras", com os Sete Anjos despejando sobre o mundo "as sete taças da cólera de Deus" (6, 1-7; 8,12, 15-19, respectivamente), apenas essa leitura, repita-se, é significativa. No *corpus* da narrativa de São João Evangelista, Babilónia - como o foram na tradição testamentária Sodoma e Gomorra - é emblemática: trata-se do *locus* espiritual e material do pecado e da perdição, "morada dos demónios, prisão dos espíritos imundos e das aves impuras e abomináveis" (18, 2). A sua destruição, anunciada pelos anjos e proclamada aos quatro cantos do mundo, sintetiza a destruição

(23) *Bíblia Sagrada, ob. cit.*, p. 1320.

(26) Jacques Le Goff, "Escatologia", *ob. cit.*, p. 435.

das cidadelas terrenas que fugiram à verdade da Palavra. E assim disse

"um anjo que tinha grande poder [...] ai, ai da grande cidade, de cuja opulência se enriqueceram todos os que tinham navio no mar. Bastou um momento para ser arrasada! Exulta sobre ela, o céu; e também vós, santos, apóstolos e profetas, porque Deus julgou contra ela a vossa causa. Então um anjo poderoso tomou uma pedra do tamanho de uma grande mó de moinho e lançou-a ao mar dizendo: 'Com tal ímpeto será precipitada Babilónia, a grande cidade, e jamais será encontrada'" (18, 1-22).

Oposta à Babilónia é Jerusalém, cidade santa, "que descia do céu, de junto de Deus, revestida da glória de Deus [...]. Nela não entrará nada de profano nem ninguém que pratique abominações e mentiras, mas unicamente aqueles cujos nomes estão inscritos no livro da vida do Cordeiro" (21, 10-27) . Somente no apocalipse é que Deus separará as duas cidades, separará Caim de Abel, o pecado da virtude, o bem do mal, assim já preconizara, no século V, Santo Agostinho, em *A Cidade de Deus*, nas mesmas páginas em que condenaria o sentido legendário e insustentável do milenarismo, como figura no texto do *Apocalipse*. Nesse sentido, o fim apocalíptico dos tempos, como anteato da consumação da história, não deixa de comportar uma forma de *parousia*, de espera e esperança, de absolvição e salvação, e assim principalmente de recompensa: a morada na cidade celestial, o que a vinda do Deus-Cristo tornará realidade não mais humana, antes fulguração das almas.

Como será melhor anotado em passagem posterior, os quadros do *Apocalipse* de São João Evangelista produziram - e certamente ainda produzem - espanto e admiração no imaginário coletivo pelo inaudito de suas figuras, pelo poder do seu mistério e pelo impressionismo de seus cenários, linguagens de um sobrenatural devidamente referendado pela palavra apostólica e beatífica do seu autor. Ainda que essencialmente metafórica, remetendo a referenciais sem maiores paralelos para o leitor de hoje, o texto do *Apocalipse* é modelar. A capacidade plástica e sobrenatural da narrativa e a densidade simbólica com que é conduzida trabalham os temores originais da condição humana. Note-se, por esse caminho, que as forças do fim do mundo, antes de serem angelicais, divinas, sobrenaturais, são as forças da natureza, são os chamados elementos, como aparecem no sistema da natureza de Aristóteles (século IV a. C). Ao fogo, à água, à terra e ao

ar são atribuídas as faculdades da destruição e da morte, e seus *temperamentos* (o sangüíneo do ar, o colérico do fogo ou o destemperado da terra) infletem sobre as fontes naturais da vida: o alimento, a água, a luz. A ira de Deus, pela ação dos anjos que realizam a Sua terrível vontade, vale-se das forças da natureza para punir os pecadores; os grandes agentes da vontade divina são, essencialmente, aqueles que o Senhor deu forma no ato primeiro da Criação. O Ômega realiza-se como Alfa; fim e princípio são unívocos, pois não existe o tempo quando se trata da Vontade.

Por isso mesmo, o *Apocalipse*, mesmo como revelação, implica a desnaturação, a quebra da organicidade, a ruptura do equilíbrio dos elementos que davam forma - e vida - à idéia de natureza no pensamento aristotélico, essa mesma idéia que chegará à Idade Média, por conta dos árabes, sendo ajustada (século XIII) à Escolástica tomista. Aqui, obviamente, vista a universalidade do seu processo, está envolvida a representação da fratura da unidade cósmica, quer dizer, do estado perfeito da abóbada celeste, ela mesmo precipitada sobre a Terra, no caso, cenário do caos fundador que, no sentido profético da Escritura, transformar-se-ia o Juízo Final. O texto de São João Evangelista deixa evidente que o seu autor, de forma doura para as realidades mentais do tempo, conhecia os elementos essenciais da então idéia de natureza e da própria cosmologia, como se representam no século I, trabalhando-as na tessitura impressionista de sua narrativa.

É difícil, assim, não estabelecer uma relação entre a ruptura da unidade cósmica, como aparece nas visões de São João Evangelista, e a ruptura do equilíbrio elementar que, em Aristóteles, fundava a natureza e a relação entre os elementos da sua Física. As influências da cultura grega sobre as primeiras comunidades cristãs, anotou-se em passagem anterior, podem haver contemplado domínios de um saber produzido apenas um século antes de as antigas escrituras judaicas terem sido traduzidas para o grego, sabidamente fontes citadas pelos autores dos textos do Novo Testamento, como São João Evangelista. Em outras palavras, os quadros dantescos do *Apocalipse*, na forma como se descortinam diante dos olhos maravilhados do profeta, são possíveis representações da desnaturação do cosmo aristotélico, pela precipitação de corpos celestes sobre a Terra, pela destruição parcial do mundo sublunar pelo mundo lunar.

Tais cenários manifestam, em suma, o desequilíbrio total dos Elementos, subvertendo a ordem ideal própria das faculdades

qualitativas de suas diferentes naturezas, precisamente o *milagre* que os mantinha em equilíbrio. Em São Marcos, no Novo Testamento, texto provavelmente contemporâneo ao de São João Evangelista, a *parousia*, a "Vinda do Filho do Homem" é igualmente anunciada pelo ruptura da unidade cósmica do universo, o que parece reforçar o conhecimento do Velho Testamento pelos autores do Novo Testamento, como já se registrou:

"Mas nesses dias, depois daquela aflição, o Sol escurecer-se-á e a Lua não dará a sua claridade, as estrelas cairão do céu e as forças que estão no céus serão abaladas. Então verão vir o Filho do Homem sobre as nuvens, com grande poder e glória. Ele enviará os Seus anjos e reunirá os seus eleitos, dos quatro ventos, da extremidade da Terra à extremidade do céu"(13, 24-27).

Mais do que em São Marcos, o aterrorizador do *Apocalipse* de São João Evangelista não se revela pela morte e pela ressurreição em si mesmas, o que não deveria alarmar os justos, todos à espera do que profetizavam as Escrituras. Antes, esse medo se manifestaria pela forma desnaturada como instalar-se-iam os tempos que antecederiam ao Juízo Final e ao próprio grande julgamento. A *parousia*, assim, revestia-se de uma auréola trágica.

Fazendo um parêntese, por tratar-se de cenários dramáticos do *fim dos tempos*, é possível estabelecer um prudente paralelo, considerando a natureza dos paradigmas culturais, entre os quadros do *Apocalipse* de São João Evangelista e os que aparecem em *Maabarata*, poema épico indiano escrito em sânscrito e um dos núcleos da mitologia hinduísta. Nos seus versos estão descrições pormenorizadas do *Kali-ifuga*, quando o mundo voltará a desaparecer, por conta de mais um ciclo de destruição, após passado o oitavo avatar do deus Vixenu. Guerras, acidentes cósmicos, dilúvios, ondas pestilenciais de vapores, dilacerações de toda ordem tomam conta do mundo⁽²⁷⁾. Fez-se o registro para ressaltar que, em diferentes culturas, filosófica e teologicamente diferentes, as representações do *fim dos tempos* ou do fim do tempo, como no caso do hinduísmo, valem-se de memórias que

⁽²⁷⁾ Jean-Claude Carrière, "As perguntas da esfinge", *O fim dos tempos*, ob. cit., p. 117 ss.

repousam, não raro, sobre cosmogonias ancestrais.

A forma como a idéia do apocalipse, na condição de consumação dos tempos, impôs-se sobre o imaginário coletivo do ocidente, não decorreu apenas da cultura de convencimento e de beatitude que a Igreja Católica desenvolveu e manteve desde a Idade Média. Outras também foram as fontes da expectativa de um fim terrível para os homens e para o mundo, a exemplo da importante literatura que se desenvolveu na França por volta do Ano Mil, como a *História*, de Raoul Glaber, ou as *Crônicas*, de Adémar de Chabannes, textos que informam sobre as ansiedades coletivas diante da iminência do fim dos tempos, e que revelam os *prodígios* que estariam anunciando a hora do apocalipse, naqueles que eram tempos das coisas espirituais por excelência, tempos de "esperança e de medo"²⁸). Cometas, bastões de fogo, eclipses, combates de estrelas, saltam das douradas páginas dessa literatura, assumindo, na desordem cósmica da sua representação fantástica, a condição de *sinais*, de *prodígios* anunciando a chegada das legiões do Anticristo. Desordens biológicas, com suas teratologias, epidemias e fomes avassaladoras, fazendo triunfar a antropofagia e o bestiário, retiravam ao homem os suportes da sua dignidade espiritual e corrompiam o tecido da alma e da fé.

No ano mesmo do milénio da Paixão, 1033, um eclipse "verdadeiramente terrível" lançou o medo sobre os homens em geral. Foi quando

"o sol tomou a cor da safira, e tinha na sua parte superior a imagem da lua no seu primeiro quarto. Os homens olhando-se entre si, viam-se pálidos como mortos. Todas as coisas pareciam banhadas num vapor cor de açafraão. Então um assombro e terror imensos apoderaram-se do coração dos homens. Este espetáculo, sabiam-no bem, pressagiava que algum lamentável flagelo se iria abater sobre o gênero humano [...]. Uma avidez despuddorada invadia o coração humano, e a fé enfraquecia em nós. Daí nasciam as pilhagens e os incestos, os conflitos de cegas ambições, os roubos e os infames adultérios. Ai de mim! Todos tinham horror de confessar o que pensavam de si próprios".

(28) Estou seguindo de perto os registros reunidos em Georges Duby, *O Ano Mil*, Lisboa, Edições 70, 1992.

Tantos e tão insólitos *prodígios* são coisas do demónio, são obras de satanás, e esse é o sentido que as mentalidades beatas do Ano Mil atribuem às perturbações, fossem físicas, fossem sociais, como os eclipses ou as ondas de fome e de epidemia. Convém não perder de vista que "o milénio é, primeiro que tudo, esta derrota do exército divino, e o retorno ao caos que se segue", daí o lugar de Satanás nas páginas da *História* de Raoul Glaberp). Ora, precisamente nas páginas do *Apocalipse*, escreve São João Evangelista que

"da boca do dragão, e da boca da besta, e da boca do falso profeta vi sair três espíritos imundos, semelhantes a rãs. Porque são espíritos de demónios que fazem prodígios; os quais vão ao encontro dos reis de todo mundo para os congregar para a batalha, naquele grande dia do Deus Todo-Poderoso [...]. E, acabando-se os mil anos, Satanás será solto da sua prisão, e sairá a enganar as nações que estão sobre os quatro cantos da terra, Gogue e Magogue, cujo número é como a areia do mar, para as ajuntar em batalha."(15, 13-14; 20, 7-8).

Os cenários que a doura narrativa literária francesa privilegia à volta do Ano Mil são narrativamente cenários apocalípticos, descortinando a ação do demónio e das forças demoníacas imediatamente antes do Juízo Final. Note-se, contudo, que por serem *prodígios*, a forma especial com que Satanás convence, corrompe, encanta, não significa que os mesmos escapassem à vontade e à onipotência do Senhor. O movimento, o avanço das falanges do Anticristo, com toda a legião de espíritos malignos, com toda a gama de *sinais* desnaturados, esse movimento está no texto do *Apocalipse*, revelando-se como anunciação dos tempos que precederão o Juízo Final, mas implicando a idéia de um consentimento divino, de um necessário percurso purificador a anteceder a premiação última dos puros: "E subiram [os demónios] sobre a largura da terra, e cercaram o arraial dos santos e a cidade amada; mas desceu fogo do céu, e os devorou. E o Diabo, que os enganava, foi lançado no lago de fogo e enxofre, onde está a besta e o falso profeta; e de dia e de noite serão atormentados para todo o sempre" (20, 9-10).

(²⁹) *Idem, ibidem*, p. 128.

Ainda que a idéia de um grande terror, profundo o bastante para minar as vontades coletivas na Europa à altura do Ano Mil, não apresente maior resistência à luz das fontes históricas, não se deve desconsiderar que a ansiedade esteve presente entre os cristãos com a chegada do milênio. E essa ansiedade não estava necessariamente atrelada às formas representadas da malignidade satânica, já que, em certos recortes das narrativas apologéticas, fica evidente que os *prodígios* assumiam mais a condição de presságios do que signos necessários da demonização do mundo. Ampliavam-se, assim, os domínios mentais em cujo interior as sensibilidades coletivas depositavam as suas expectativas e realizavam as suas leituras do mundo *invisível* que se dava a *conhecer* pelo quê de iniciático guardavam os seus sinais. À altura da morte do rei Roberto, o Pio (1031) registra a narrativa de Helgaud de Fleury um fenômeno que pressagiava a morte do rei:

"antes da sua morte verdadeiramente santa, que teve lugar no décimo terceiro dia das calendas de Agosto, viu-se no mundo inteiro, no dia da paixão dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo, o sol tomar a aparência da lua nova no seu primeiro quarto e, privado dos seus raios, obscurecer-se e empalidecer por cima dos homens, pela hora sexta do dia. Este fenômeno incomodava de tal forma a vista que as pessoas não se reconheciam logo e era preciso algum tempo antes de o poderem fazer. O que isso pressagiava../³⁰).

Aquele mundo, o do Ano Mil, era ainda predominantemente regido por uma ordenação que desconhecia a concretude dos processos sociais e políticos em lenta gestação, e exaltava a aparente evanescência das matérias da espiritualidade. Peregrinações, penitências, esmolas, relíquias, milagres, igrejas, missas, privações, ascetes, mas também triunfo de ordens e da vida religiosa compõem os grandes quadros balizados pelas atitudes mentais desenvolvidas à altura do Ano Mil. Passado o duplo milênio, o do Juízo Final e o da Paixão, e avançado o novo tempo, para as mentalidades da Europa medieval as estruturas da história ainda eram essencialmente espirituais, mas, ao fundo da linearidade escatológica do tempo, uma crença no homem anunciava

(³⁰) *Idem, ibidem*, pp. 155-156.

a instauração da confiança no progredir do mundo, possivelmente o *húmus* do qual, quase quatro séculos depois, nutrir-se-ia o Humanismo. Diz-se, pois, assim que

"foi de fato neste instante, na espera do fim do mundo, que se operou a conversão radical dos valores do cristianismo. A humanidade está ainda prostrada diante de um Deus terrífico, mágico e vingador que a domina e que a esmaga. Mas ela consegue forjar-se a imagem de um Deus feito homem, que mais se lhe assemelha e que em breve ousará olhar de frente. Ela envolve-se no longo caminho libertador que primeiro desemboca na Catedral Gótica, na teologia de Tomás de Aquino, em Francisco de Assis, e que depois prossegue em direção a todas as formas de humanismo, a todos os progressos científicos, políticos e sociais, para transportar enfim, se nisso refletirmos, os valores atualmente dominantes da nossa cultura" (31).

Consensualmente, a moderna historiografia desautoriza o legendário do Ano Mil, desmontando os cenários que uma narrativa fantástica construiu para fixar a falsa dramaturgia do apocalipse. Note-se, contudo, que há um cuidado manifesto em não desconhecer a existência de uma atmosfera de ansiedade em meio aos círculos letrados, clericais, que conheciam o texto de São João Evangelista assim como o conteúdo escatológico dos evangelhos do Antigo Testamento. A inexistência de um pânico coletivo a produzir legiões de aterrorizados pelas cidades européias não implicou, necessariamente, que "nos mosteiros onde se lia o *Apocalipse* se tenha pensado que os tempos estavam cumpridos e que se estava a chegar ao derradeiro período da história, isso, de fato, não se coloca qualquer dúvida"(32).

Como foi brevemente inventariado, o legendário do fim dos tempos, pensado para ocorrer no Ano Mil, contemplava o aparecimento de sinais, de *prodígios* aterrorizantes anunciadores da iminente instauração da hora próxima do Juízo Final. O medo, por esse caminho, instalou-se no interior de círculos do Cristianismo medieval, estando na origem de um complexo processo de representação imaginária em torno da última hora. Por essa via, por exemplo, o

(31) *Idem, ibidem*, p. 215.

(32) Jean Delumeau, "O Apocalipse revisitado", *ob. cit.*, p. 105.

apocalipse está na base de uma arte dramática e dramatizada que foi produzida no medievo, reveladora de atitudes de pânico diante do anunciado fim dos tempos. Tratou-se de um discurso particularmente mais eficiente por estar construído a partir da imagética, precisamente num tempo em que a iconografia possuía um reconhecido sentido pedagógico, assim atuando como instrumento de alimentação, realimentação e circulação de elementos-chave da cultura beata do fim dos tempos *si*³³).

Um percurso pela iconografia apocalíptica produzida na França nos séculos X e XI revela, pela construção e pela força das suas imagens, que os artistas possuíam uma leitura elaborada dos discursos anunciados pelo *Apocalipse* de São João Evangelista. A dramaticidade das figuras, contorcidas, demonizadas ou antropomorfizadas, deixando de lado aquelas que ostentam beatitude e graça, essa dramaticidade alegórica indica que as estruturas do medo e do aterrorizante, suportes da narrativa fantástica do profeta, impregnaram a imaginação social como representação iminente do fim dos tempos e do Juízo Final. Para uma sociedade, como a da Idade Média ocidental por volta do Ano Mil, dotada, repita-se, de um reduzido número de letrados, o uso da imagem, o emprego do discurso iconográfico funcionou como poderoso instrumento de pedagogia e de convencimento.

Ampliando um pouco mais o registro, no caso, não se pode deixar de assinalar que, tratando-se da iconografia, as imagens revelam sensibilidades apenas levemente atentas para as mudanças que se operavam na passagem do milénio do medo, no século XI, no que seriam as transformações estruturais que anunciavam os caminhos que levariam à baixa Idade Média europeia. Da mesma forma, é preciso não superestimar o alcance do discurso imagético do apocalipse, como se a sua leitura, a sua decodificação, fosse uma constante dentre os integrantes das ordens constituintes da sociedade feudal. Ainda que a mensagem iconográfica dispusesse, em tese, de uma mais eficiente circulação, seus conteúdos, para dispor de reconhecida universalidade, certamente esbarravam nos limites concretos da sociedade medieval por volta do século XI, aí se incluindo os próprios espaços que

(33) Relativamente à iconografia apocalíptica produzida em torno do Ano Mil, ver Georges Duby, *ob. cit.*, especialmente o caderno de imagens.

abrigariam essa iconografia, o interior das igrejas e das catedrais. Nesse sentido, é preciso não esquecer a bela metáfora cunhada por Raoul de Glaber para indicar a progressiva superação dos temores do fim dos tempos, passado o Ano Mil: a lenta tessitura do manto branco das igrejas com o qual se cobriria a Europa cristã que deixava para trás o *millenium*.

Voltando uma vez mais ao cenário fantástico que teriam sido os acontecimentos surrealistas do Ano Mil, é preciso não perder de vista que fontes outras encontram-se na tradição intelectual moderna relativamente aos quadros prodigiosos do *millenium*. Tais narrativas são bem mais responsáveis do que as medievais pelo poderoso imaginário, pela poderosa fantasmagoria de que naquele ano a Europa - leia-se, o mundo - sucumbiria ao terror, ao pânico, com a anunciada instauração do fim dos tempos e do Juízo Final. Do século XVI ao XX, essa literatura recriou e alimentou o fabulário do apocalipse, instrumentalizando, como se fossem manifestações de uma verdade verificável à altura do Ano Mil, quadros grandiosos, histerias coletivas incontroláveis, prostrações gerais ante o iminente crepúsculo universal no qual brilhariam apenas o ouro dos anjos da ira de Deus e as chamas da purificação que o Senhor lançaria sobre a Terra.

Por conta dos registros dessa literatura do insólito, na aurora do Ano Mil, e como que prenunciando, coletivamente, a marcha dos *Cavaleiros do Apocalipse*, legiões de peregrinos abalaram à Terra Santa, deixando atrás de si bens inúteis e propriedades vazias. Chegara a hora em que as trombetas do Senhor anunciariam a queda da Babilónia em que se transformara o mundo, e a instauração dos mil anos de felicidade que antecederiam à ressurreição dos mortos e a vinda do Juiz Supremo para o julgamento final⁽³⁴⁾. A expectativa do apocalipse no Ano Mil, da forma como evoluiu e se tornou conhecida no século XIX, foi essencialmente uma invenção literária. E a própria historiografia romântica do início do Novecentos, sobressaindo-lhe o nome de Michelet, foi um estupendo instrumento de renovação, ampliação e fixação das mitologias sugeridas pelo terror que o Ano Mil fizera cair sobre as cabeças de uma Europa pecadora, apavorada e em fuga peregrinatória para os lugares sagrados da Terra Santa...

(34) As origens modernas da lenda do Ano Mil encontram-se no final do século XVI, e algumas de suas matrizes são, por exemplo, os *Annales ecclesiastici*,

De concreto, mesmo, tomando-se os artefatos histórico-culturais hoje verificáveis, a expectativa do Ano Mil, com seu composto escatológico e apocalíptico produziu milenarismos ou *chilicismos*, segundo a semântica grega. Já combatido na sua forma original no século V por Santo Agostinho, para quem o *millenium* começara com a Encarnação, retornariam, os milenarismos, aos cenários sociais e religiosos da Europa na passagem do século XII para o XIII. Nesse sentido, como se daria com as correntes que se formaram a partir de Joaquim de Fiore, fundador da Ordem Fiorense, entrado o século XII, os conteúdos do milenarismo deixaram de ser, como nas formulações do primitivo Cristianismo, apenas a busca ou a espera do *locus amoenus* da bem-aventurança, da paz e da fartura inesgotáveis. Novos compostos agregar-se-iam às formulações fundadoras do milenarismo, principalmente aqueles de cunho social e político, e, assim, as suas trajetórias seriam revestidas de um conteúdo utópico, no sentido que lhe atribuiu Karl Mannheim ao referir-se às escatologias, pois os artífices e os seguidores dos milenarismos não deixariam de buscar, como os peregrinos das utopias, a mudança, a transformação, a felicidade individual e coletiva, por meios que traduziam aspirações por mudanças sociais.

O conteúdo explosivo dos milenarismos sempre foi objeto de preocupação do poder, seja o da Igreja, seja o do Estado, precisamente porque o seu conteúdo acabava por extravasar os limites de uma atitude apenas transcendente diante da vida e do mundo. Se, no século V, a reação de Santo Agostinho ao milenarismo foi essencialmente doutrinária, escudada numa doura leitura testamentária, o mesmo não sucederia dez séculos depois, no pontificado de Alexandre VI, quando

do cardeal Cesare Baronio, então bibliotecário do Vaticano; também nos *Annales Hirsaugienses*, do abade alemão Johannes Tritheim, igualmente no século XVI, há elementos formativos para a lenda. Posteriormente, nos séculos XVIII e XIX, os quadros legendários do Ano 1000 são repintados, como nas *Extraordinárias ilusões populares e a loucura das multidões*, de Charles Mackay, dado à estampa em 1852, ou nas páginas de enciclopédias, anais literários e dicionários oitocentistas. O próprio século XX não escapou ao poder legendário do Ano Mil, conforme aparece em *Juízo Final, 1999 d. C.*, de Charles F. Berlitz. Para um inventário bem mais amplo das fontes da lenda do Ano 1000, cf. Hillel Schwartz, *Fim de século*, *ob. cit.*, p. 18 ss., e Jean Delumeau, "O Apocalipse revisitado", *ob. cit.*, pp. 87-88 e 104-105.

o pontífice condenaria Savonarola e a teocracia milenarista que implantou em Florença. O primeiro grande exemplo dessa viragem deu-se com Joaquim de Fiore, pois suas posições doutrinárias, retomando o sentido da escatologia que animara o Cristianismo primitivo, romperam com a interpretação oficial da Igreja Católica relativamente ao fim dos tempos, baseada que era na já referida leitura de Santo Agostinho sobre o *millenium*. A reação de Roma ao pensamento de Joaquim de Fiore, revelado pelo religioso em *Expositio in Apocilypsum* e *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, não se deveu apenas à sua divisão da história em três idades, a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo, esquema teológico que poderia sugerir o fracionamento do corpo unitário da Trindade. Implicações outras, de forte conteúdo social e político, preocupavam Roma relativamente à apropriação doutrinária do pensamento de Fiore.

No esquema de divisão da história feita por Joaquim de Fiore, que morreu em 1202, o último período da vida da humanidade, a idade do Espírito Santo, deveria começar por volta de 1260, precedido de grandes *prodígios*, e anunciaria o "advento do reino dos puros, isto é, dos monges sobre a terra, que será governada segundo o Evangelho Eterno" C⁵⁵). Os mil anos de felicidade proclamados por Fiore seriam também tempos adversos aos poderosos e aos soberbos, o que parece bem explicar o porquê de os franciscanos haverem chamado a si as profecias joaquimistas, e o fizeram na Europa do tempo e fora dela, como na muito posterior evangelização do México, no século XVI. O milenarismo do Cristianismo primitivo, fundado numa perspectiva edénica tornada possível pelo Senhor, evoluíra para a idéia de uma felicidade resultante, igualmente, das mediações humanas, no que parece, no caso do milenarismo de Joaquim de Fiore, anunciar as relações entre escatologia e utopia na forma como se dariam a partir da Idade Moderna.

Esses percursos, guardando as variáveis devidas, vão ser observados em outros contextos da Europa moderna. Na Florença do século XV, o dominicano Savonarola, já citado anteriormente, depois de esperar o apocalipse, como fora pregado por São João Evangelista, tornou-se milenarista. Temente da vinda do Anticristo, instalou uma ditadura teocrática na cidade, proclamada como lugar de um desejável governo de paz e socialmente estável, exaltando um Cristianismo que,

(³⁵) Jacques Le Goff, "Escatologia", *ob. cit.*, p. 443.

triumfante inclusive sobre o Oriente, converteria os turcos e os pagãos em geral, no que seria o estabelecimento da Quinta Idade da Palavra. Nos cenários desses tempos do Verbo, Florença aparecia, é preciso enfatizar, como a Jerusalém radiante que emerge das páginas de São João Evangelista. A reação pontifícia às idéias de Savonarola, expostas em *Sermões sobre o Apocalipse* e em *Compendium revelationum*, assim como aos rigores da sua ditadura, valeram ao dominicano a excomunhão e a morte na fogueira, em 1498⁽³⁶⁾.

Diferentemente do que se deu em Florença, em que, mesmo havendo um recorte utópico no projeto político de Savonarola, sua essência foi conservadora, na Alemanha da Reforma movimentos como o de Thomas Münzer e o dos Anabatistas, de Münster, revestiram de conteúdo social revolucionário o milenarismo. Mais do que em relação às pregações e ao projeto teológico-político-conservador do dominicano de Florença, a reação aos movimentos milenaristas na Alemanha da Reforma foi marcada por extremo rigor. Católicos e protestantes, nobres em geral, avançaram sobre as legiões de camponeses que formavam o corpo desses movimentos, amparados em reivindicações agrárias, e esmagaram as suas aspirações igualitárias, sim, mas escudadas na mensagem libertadora do *millenium*. O encontro entre milenarismo e revolução, como ensina Karl Mannheim, marca uma viragem radical na escatologia cristã, fundando, como antes assinalou-se, a aproximação entre utopia e chiliasmo.

Nesse sentido, é possível dizer que os milenarismos em geral que se seguiram à revolução protestante e que se revestiram de conteúdos revolucionários, socialmente utópicos, afastaram-se de vez da identidade constante das suas fundações históricas, quando os primeiros milenaristas cristãos aspiravam pelo Paraíso terrestre como um prêmio a eles concedido pela graça do Senhor. É grande o inventário de movimentos que, avançados os três últimos séculos, em várias latitudes, fundaram, numa dada representação de milenarismo, a sua base de sustentação doutrinária, utópica, ética ou revolucionária - ou tudo reunido. Sobre o *corpus* doutrinário desses discursos impera, inabalável, a condição do homem como sujeito escatológico, finalista, temporal. A inserção da flecha do tempo na cultura e na mentalidade

(36) Jacques Le Goff, "Escatologia", *ob. cit.*, p. 444.

do homem ocidental, inserção feita pelo Cristianismo, nessa que foi a nossa compulsória transformação em incessantes criaturas do devir, projeta as nossas atenções e os nossos sonhos para o futuro, sem que percamos as nossas identidades fundadas no presente. Filhos de Cronos, a nossa alma profunda cinge-se a *tá escháta*, o reino das últimas coisas.

Chegado o Ano 2000, viram-se como apocalipses sociais, escatologias famintas, milenarismos desesperados e libertações suicidas abatem-se sobre o Mundo que habitamos: é a transcendência do desespero triunfando sobre a imanência da dignidade. E já que o Mundo não terminou, como não terminará, pelo menos sob o fogo sagrado da ira do Senhor, e numa já distante dobra do tempo cultural assim ensinara Santo Agostinho, é hora de enfrentarmos esses que são os apocalipses da condição humana. Fecho o artigo com este grande registro: "o signo 2000 é uma ocasião para nos debruçarmos sobre nós próprios, uma anamnese que nos permitirá sabermos quando ficamos doentes e como nos podemos curar" ⁽³⁷⁾.

⁽³⁷⁾ Umberto Eco, "Tara o que der e vier", *O fim dos tempos, ob. cit.*, p. 210.