

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**UM DIÁLOGO INTERCULTURAL A PARTIR DE APOCALIPSE 7,9-17:
IMAGINÁRIOS E RELAÇÕES DE LUTAS E RESISTÊNCIAS NO PERÍODO
BÍBLICO E NA HISTÓRIA DOS KALUNGAS NO NORDESTE DE GOIÁS**

HAMILTON MATHEUS DA SILVA RIBEIRO

GOIÂNIA
2018

HAMILTON MATHEUS DA SILVA RIBEIRO

**UM DIÁLOGO INTERCULTURAL A PARTIR DE APOCALIPSE 7,9-17:
IMAGINÁRIOS E RELAÇÕES DE LUTAS E RESISTÊNCIAS NO PERÍODO
BÍBLICO E NA HISTÓRIA DOS KALUNGAS NO NORDESTE DE GOIÁS**

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, para obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião.

Orientadora: Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA
2018

Dados internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Ribeiro, Hamilton Matheus da Silva

R484d Um diálogo intercultural a partir de Apocalipse 7,9-17
[recurso eletrônico]: imaginários e relações de lutas e resistência no
período bíblico e na história dos Kalungas no Nordeste de Goiás.
Hamilton Matheus da Silva Ribeiro. -- 2018.

143 f.; il. 30 cm

Texto em português com resumo em inglês

Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás,
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião,
Goiânia, 2018

Inclui referências f.137-143

1. Bíblia - N.T - Apocalipse. 2. Sabedoria - Popular. 3. Povo
Kalunga - Goiás (Estado). 4. Sinais e símbolos.

I. Reimer, Ivoni Richter. II. Pontifícia Universidade Católica de
Goiás. III. Título.

CDU: 2-175.2(043)

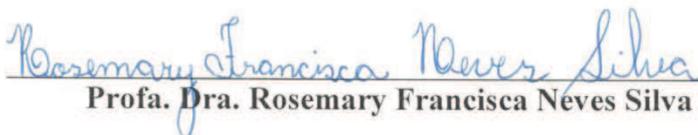
**UM DIÁLOGO INTERCULTURAL A PARTIR DE APOCALIPSE 7,9-17:
IMAGINÁRIOS E RELAÇÕES DE LUTAS E RESISTÊNCIAS NO PERÍODO BÍBLICO
E NA HISTÓRIA DOS KALUNGAS NO NORDESTE DE GOIÁS**

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 06 de fevereiro de 2018.

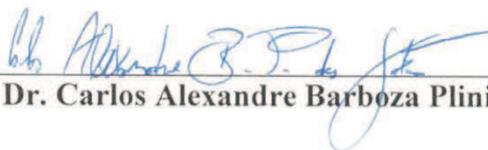
BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás (Presidente)



Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás



Prof. Dr. Carlos Alexandre Barboza Plinio dos Santos /UnB

Profa. Dra. Thaís Alves Marinho / PUC Goiás (Suplente)

Prof. Dr. Haroldo Reimer / UEG (Suplente)

À Zenilda Santos da Silva, avó amada, pelo exemplo de vida deixado.
Aos remanescentes Quilombolas do Estado de Goiás, por suas lutas.

AGRADECIMENTOS

Deixo registrado o meu profundo agradecimento a minha dedicada orientadora, Dra. Ivoni Richter Reimer, por demonstrar sua competência não só através de suas qualificações, mas também por meio de sensibilidade e empatia, pois mesmo com todas as suas inúmeras atividades, orientou-me e demonstrou generosidade diante dos momentos difíceis que passei. Assim, venho demonstrar meu sincero respeito e minha gratidão por ser seu orientando.

Ao respeitável Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos, possuidor de vasta experiência em pesquisa de campo, que cumpriu papel de co-orientador e portanto representa grande parte do que foi construído nesta dissertação. Agradeço por incentivar meu crescimento acadêmico dentro e fora da UnB.

À minha família. Mãe Ana Vera da Silva Ribeiro, por me incentivar, você faz parte desta conquista. Amada filha Rebeca Alves Ribeiro, o meu sorriso. Meu mentor MSc. Antônio de Jesus Silveira Ichiki e sua esposa Bianca Ichiki, minha família de Brasília, alicerce fundamental para minha formação acadêmica e pessoal.

Diversas pessoas contribuíram diretamente e indiretamente para a motivação, construção e sucesso desta dissertação, mas não serei capaz de agradecer todas elas. Sendo assim, venho agradecer a Douglas Oliveira Santos, Danilo Dourado Guerra, Pedro Junio Santana, Luciana Telles e Emivaldo Nogueira, faço destes representantes de todos os demais.

Aos representantes comunitários e moradores do Engenho II, pela receptividade e aceitação da pesquisa de campo, por me permitir adentrar nas suas vidas cotidianas, conhecer suas formas de compreender o mundo, aprender com suas experiências e adquirir admiração por suas lutas e conquistas. Por isso, nas figuras de Damião e Joaquim Paulino da Silva, elogio todos os moradores do Engenho II.

À Pontifícia Universidade Católica De Goiás, professores e funcionários de modo geral, vinculados ao Programa De Pós-Graduação em Ciências Da Religião, pelo empenho e qualidade no ensino e no atendimento.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás - FAPEG, por conceder complementar bolsa de estudos entre setembro de 2016 e dezembro de 2017.

A Deus, presente em todos os momentos, por desenvolver em mim fé e inspiração para prosseguir nesta longa caminhada.

RESUMO

RIBEIRO, Hamilton M. *Um diálogo intercultural a partir de Apocalipse 7,9-17: Imaginários e relações de lutas e resistências no período bíblico e na história dos Kalungas no nordeste de Goiás*. Dissertação de Mestrado (Pós-graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2018.

Esta dissertação elabora uma exegese da perícopa de Apocalipse 7,9-17, que registra a visão dos glorificados e o diálogo com o ancião, fazendo-se uso do método histórico-crítico. A análise também elabora uma comparação das possibilidades históricas de resistência, com base em estudo etnográfico dos Kalungas, no Engenho II, no município de Cavalcante/GO, realizado através da metodologia desenvolvida pela Antropologia Social e Cultural. Para tanto, uma parte da pesquisa é bibliográfica e outra parte se dá pela observação participante, ambas em diálogo com as Ciências da Religião, a História Cultural e as Ciências Sociais, no intuito de levantar questões pertinentes às narrativas apocalípticas e à sabedoria popular. Assim, a dissertação lança luz sobre a tônica daqueles que enfrentam o medo e a insegurança, como mecanismos de dominação, na busca por reconstruir suas esperanças e identidades por meio do acesso a realidades míticas, do imaginário e da simbólica.

Palavras-chave: Apocalíptica; Kalunga; Resistência; Sabedoria Popular; Símbolos.

ABSTRACT

RIBEIRO, Hamilton M. *An intercultural dialogue from Revelation 7,9-17: Imaginary and relationships of strife and resistance during the biblical period and the history of the Kalungas in the Northeast of Goiás*. Dissertation of Master degree (Post graduation in Religion Science) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2018.

This dissertation elaborates an exegesis of the pericope in Revelation 7,9-17, where the vision of the glorified ones and the dialogue with the elder man are registered, making use of the historical-critical method. The analysis also elaborates a comparison of the historical possibilities of resistance, based on an ethnographic study of the Kalungas, in Engenho II, in the municipality of Cavalcante/GO, made through the methodology developed by the Social and Cultural Antropology. For that matter, a portion of this research is bibliographic and the other one is participant observation, both in a dialogue with Religion Sciences, Historical Culture and Social Sciences, aiming to raise issues related to the apocalyptic narratives and folk wisdom. By doing so, the dissertation highlights the tonic of the ones who fight the mechanisms of domination, fear, in search of reconstructing their hope and identities through the access of mystical realities, of the imaginary and symbolic.

Key words: Apocalyptic; Kalunga; Resistance; Popular Knowledge; Symbol.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 OS CÉUS ABERTOS.....	19
1.1 EXPERIÊNCIAS COLETIVAS E SEUS MEIOS DE RESISTÊNCIA.....	19
1.1.1 O Poder no Trato Social.....	19
1.1.2 Resistência Teórico-Prática à Lógica Colonial.....	22
1.1.2.1 O discurso sobre raça.....	24
1.1.2.2 O discurso sobre quilombo.....	25
1.1.3 Os Desdobramentos do Campesinato em Ambiente Hostil.....	26
1.2 GÊNERO LITERÁRIO E A ESPERANÇA SOCIAL EM MOVIMENTO.....	32
1.2.1 Crítica Textual de Ap 7,9-12.....	32
1.2.2 A Profecia como Embrião do Apocalipsismo.....	35
1.2.3 A Relevância Apocalíptica Para as Comunidades Cristãs.....	40
1.2.4 Composição Literária do Apocalipse de João.....	45
1.3 COMUNIDADES E SEUS SISTEMAS ECONÔMICOS ALTERNATIVOS.....	51
1.3.1 O Modo Comunitário de Organização.....	51
1.3.2 O Camponês e os Sistemas de Produção.....	55
1.3.3 Fenômeno Social Através dos Tempos.....	59
2 VENERAÇÃO DE ANJO.....	63
2.1 PRESENTE HISTÓRICO ONTEM E HOJE.....	63
2.1.1 Matriz Histórica do Movimento Apocalíptico.....	64
2.1.1.1 A força do império romano.....	68
2.1.1.2 O culto imperial nas província da Ásia Menor.....	71
2.1.2 A História da Escravidão Imperial no Brasil.....	76
2.1.2.1 Breve historiografia das organizações legais e “ilegais” dos quilombos.....	77
2.1.2.2 Os quilombos e o reflexo da escravidão hoje.....	81
2.2 DECIFRANDO O FUTURO MEDIANTE FACTUAL PRESENTE.....	83
2.2.1 Economia, Patriarcado e Sociedade.....	84
2.2.2 Análise Literária em Ap 7,13-15.....	87
2.2.3 Angelologia no Gênero Literário Apocalíptico.....	93
2.3 MOMENTO LITÚRGICO E AS PRÁTICAS RELIGIOSAS POPULARES.....	96

2.3.1 As Estruturas do Procedimento Ritualístico.....	96
2.3.2 O Ambiente Comunitário e as Tradições Litúrgicas.....	100
3 A PROVISÃO DIVINA.....	104
3.1 A ESPERANÇA E SEUS REFLEXOS TANGÍVEIS.....	105
3.1.1 A Fé na Ressurreição.....	105
3.1.2 A Espera Escatológica.....	107
3.1.3 A Proposta ‘Decolonial’.....	110
3.2 O CORDEIRO E O TRONO: UMA RESPOSTA AO IMPÉRIO.....	113
3.2.1 Os Retratos Simbólicos da Ordem e do Caos.....	114
3.2.2 A Literatura de Ap 7,16-7.....	117
3.2.3 O Poder do ‘Trono’ e do ‘Cordeiro’.....	119
3.3 NOVAS PERSPECTIVAS SOCIAIS E RELIGIOSAS NO ENGENHO II.....	122
3.3.1 A Modernidade na Sociedade em Movimento.....	122
3.3.2 As Transformações do Pensamento Religioso.....	127
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	131
REFERÊNCIAS.....	137

INTRODUÇÃO

Ao nos depararmos com o impacto de uma leitura apocalíptica, entramos em um universo que aguça nossa curiosidade. Diante de diversos enfrentamentos hermenêuticos, fomos provocados a aprofundar nosso conhecimento a respeito do tema e das questões que o envolvem. Ousamos adentrar imaginários, memórias e experiências de resistência e esperança no texto de Apocalipse 7,9-17 e na história dos Kalungas, no Engenho II, em Cavalcante/GO.

Saber que a vivência é tão importante quanto a leitura nos motivou ainda mais a buscar conhecer ambientes sociais atuais que permitam uma interação entre texto e experiência, sendo assim, instigados a enriquecer mais a historiografia ou o conhecimento historiográfico da diversidade cultural que nosso país possui. Conhecer uma comunidade quilombola pode ampliar nosso conhecimento a respeito da diversidade e trocas culturais.

Sendo assim, o problema proposto está arraigado no texto apocalíptico e na experiência de vida sociocultural dentro da comunidade quilombola específica. Isso nos impeliu a procurar características semelhantes no nosso objeto.

O objeto de pesquisa é compartilhado entre duas comunidades separadas pelo espaço e tempo: as comunidades cristãs na Ásia Menor do século I, sobretudo em Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodicéia, e a comunidade Kalunga do Engenho II. Queremos observar o contexto histórico e social de ambas e analisar os processos contraculturais diante das injustiças sociais.

O objetivo do trabalho é interpretar as comunidades de resistência, caracterizadas pelas lutas por sobrevivência e por justiça e equidade social, além de examinar suas apropriações religiosas no dia a dia. Neste sentido, Waldemar Bento de Arruda (*apud* PLÍNIO DOS SANTOS, 2014, p. 258), nascido em um quilombo do Mato Grosso do Sul, descreve como se formou a comunidade:

Ela fez um pedido se São Benedito ajudasse que ela saísse de lá para vim pra cá pro Mato Grosso ela ia arrumar um lugar para criar só as pessoas da cor dela, mas que não iriam mais ser escravos. Iam viver independentes, fazer sua casa, fazer farinha, lavar roupa, fazer óleo de mamona, um local para passar toda a vida.

Aqui é lembrado também dos motivos aos quais levou a escrava Eva, representante do movimento libertário-migratório do Mato Grosso do Sul iniciado no século XX, a fazer uma promessa a São Benedito por melhores condições de vida.

A resistência possui perspectiva religiosa marcante. O fator religioso na manutenção das comunidades e a importância da preservação e interpretação de textos sagrados carrega simbolismos e constrói a religiosidade popular representada por resistência e luta das minorias sociais.

Os cristãos primitivos e diversos grupos no decorrer da história encontram significados religiosos que explicam as relações da vida, buscam mais igualdade nas relações sociais. Essa vivência existe em relatos de outras comunidades que resistiram a dominações e escravidão:

Os sacrifícios vividos por tia Eva no cativeiro, as promessas que fez para São Benedito e o seu 'dom' de benzer e curar doenças, formaram uma imagem de tia Eva ligada diretamente ao campo do sagrado. Como que revivendo o mito judaico-cristão da terra prometida, tia Eva pediu a São Benedito uma terra onde os negros poderiam viver em liberdade sem apanhar – 'a terra prometida'. Posteriormente, iniciou-se um movimento messiânico, tia Eva, com a imagem de São Benedito, guiou seu povo oprimido em direção à essa terra. (EVA *apud* PLÍNIO DOS SANTOS, 2014, p. 264)

Boas (2010, p. 69) afirma que as pessoas possuem uma predisposição em “construir tipos ideias locais baseados em nossa experiência cotidiana”, atribuindo automaticamente um padrão comportamental ou psicológico baseado nos conceitos pertencentes ao grupo. Desta forma: “tal como em todos os outros agrupamentos humanos bem marcados, o indivíduo não é julgado como um indivíduo, mas como membro de sua classe” (BOAS, 2010, p. 85). Isso proporcionará o entendimento das dinâmicas do grupo em seu local de fala e a construção de imaginário que permeia o cotidiano de cada indivíduo pertencente.

Os objetos, as imagens, as narrativas e todas as formas de objetivação do simbolismo pode representar uma relação entre a crença religiosa e as buscas e conquistas diante de um cenário opressor. Trata-se de tudo que possa envolver memórias e histórias de vida permeadas de sabedoria, da vida e marcas de resistência.

Temos por hipótese que as comunidades heterogêneas possuem certa autonomia na produção de bens simbólicos. Esta autonomia é produzida para a manutenção da própria comunidade, utilizando símbolos para ressignificar suas relações sociais, econômicas, étnicas e de gênero dentro de um conjunto de ideias no contexto de suas vivências.

Estas estruturas simbólicas servem de espelho que reflete as práticas diárias normativas da comunidade, mas também fazem parte das construções sociais comuns da humanidade, transpondo as barreiras do tempo e espaço e manifestadas

em comunidades possuidoras de referenciais de resistências e lutas na busca de emancipação e igualdade social.

A dominação e o poder possibilitam diversos caminhos e diferentes possibilidades de ressignificação da vida. Nesse sentido buscaremos identificar as construções sociais desenvolvidas nos grupos marginalizados dentro das relações de poder, diante das grandes tribulações que a vida pode proporcionar.

A própria assimetria de poder produz formas alternativas de resistência que transforma a práxis do grupo dominado. Uma dessas formas alternativas está na religião como alimentadora da esperança. Assim, o movimento religioso é importante ao nortear a moral e a ética de um grupo que vê nas grandes tribulações da vida a oportunidade de vislumbrar um caminho que leva à liberdade.

A perícopes de Ap 7,9-17 é relevante em relação aos temas centrais do Apocalipse, ou seja, esperança e resistência, e a polissemia na sua interpretação. Isso nos impele à busca por compreensão profunda desse livro, visto que uma das demandas hermenêuticas, hoje, precisa atender à realidade dos fatos ocorridos no passado, preservando as intenções daqueles que presenciaram e relataram os acontecimentos.

Uma aproximação temporal pode ser possível na medida em que pesquisarmos as vivências de grupos, que podem assemelhar-se dentro de uma mesma perspectiva. Para tal observou-se a comunidade Kalunga do Engenho II, suas memórias e símbolos com caráter de resistência, saberes populares e poder que se assemelhe com as relações vividas naquele período bíblico.

Podemos oferecer diferentes caminhos para a hermenêutica apocalíptica desenvolver-se dentro do próprio gênero literário, sem necessariamente espiritualizar o texto. E simultaneamente podemos encontrar o sentido comunitário acolhedor que revela a missão universal da misericórdia divina manifesta dentro de imagens e símbolos tão complexos e desvelar uma parte da história da comunidade Kalunga dentro da construção simbólica das relações de poder que o povo vivenciou no decorrer do tempo.

O livro do Apocalipse desperta diversos sentimentos e reações, sendo pelo medo ou fascínio, como bem categorizado por Otto (1985, p.17) como “Mystérium Tremendum”, aquilo que está oculto e possuidor de uma realidade totalmente nova:

A criatura que treme diante dele, humilha-se e perde a coragem, prova, ao mesmo tempo, o impulso de voltar-se a ele e de apropriar-se dele de alguma

maneira. O mistério não é apenas surpreendente, mas também maravilhoso. (OTTO, 1984, p.35)

O desafio está em observar a necessidade de desvencilhar uma imagem distanciada do escrito sagrado e aproximá-la do leitor e da leitora, respeitando as representações contidas no texto.

O livro apresenta imagens e símbolos que remetem ao transcendente e possui, como pano de fundo, processos de dominação presentes no contexto vivido e no cotidiano daqueles que viveram tempos difíceis. Portanto, nesses símbolos e imagens encontram-se, mais do que normalmente se imagina, vários elementos concretos e conteúdos imanentes.

Ler os textos sagrados por meio de perspectivas libertadoras faz parte de hermenêuticas latino-americanas, presentes em comunidades que buscam novos horizontes de esperança. Esperamos evidenciar ambientes comuns dentro da comunidade quilombola, que desperte uma espiritualidade transformadora frente aos paradigmas sociais, econômicos, étnicos e de gênero.

Tal perspectiva tem se formado historicamente, via Teologia da Libertação, em torno da percepção da opção de Deus pelos pobres e de uma sociedade inclusiva palpável onde todos e todas em harmonia com os outros e o meio combatam a desigualdade social e econômica.

Nossa pesquisa foi realizada mediante estruturada epistemologia dos métodos de pesquisa e análise textual. Para tal, antes de desenvolver o conteúdo pertinente aos estudos e pesquisas aplicadas nesta dissertação, apresentaremos algumas informações relevantes quanto à metodologia, primeiro justificando-a e em seguida explicando sua utilização. Após apresentar a construção metodológica, explanaremos as informações preliminares dos conteúdos inseridos nos capítulos.

O princípio da análise que nos propomos realizar, assegura-se diante de bases que oferecem consistência às argumentações desenvolvidas no decorrer deste trabalho, fazendo com que o mesmo possua uma linha metodológica definida, estruturada e concisa. A metodologia é fundamento para uma correta análise de pesquisa, quer ela seja bibliográfica ou etnográfica e, portanto, a atividade de interpretar símbolos, representações, significados e tudo aquilo que possa estar inserido no contexto analítico faz do cientista um cultivador de subjetividades.

Como um bom agricultor, devemos estar atentos ao ambiente pesquisado, prepararmo-nos para produção, sondar os melhores meios, cavar cada vez mais

fundo, não como se cavasse um poço, mas como um arado firme percorrendo os campos, oxigenado as ideias, fertilizando a consciência, revolvendo evidências. Caso contrário, corremos o risco de sermos péssimos semeadores que desperdiçam suas sementes, espalhando-as de forma aleatória.

O cientista, comparado ao agricultor, depende de sua percepção e conhecimento técnico para executar sua atividade de modo satisfatório no campo científico e atender à expectativa que o próprio texto e a narrativa de vida demandam na sua interpretação.

Adotamos a concepção de Egger (1994, p. 9), de que metodologia é a “ciência da compreensão”, pois ela designa a o caminho no qual a interpretação vai se estabelecer, permitindo a aproximação do universo do pesquisador e do objeto pesquisado.

Para realizar estas duas atividades distintas, é preciso profunda análise dos métodos que aplicamos para alcançar nosso objetivo. A utilização do método comparativo, das Ciências Sociais, viabiliza a proposta por meio da inferência de “aspectos sociais similares que aparecem em sociedades diferentes, no presente ou no passado” (RADCLIFFE-BROWN, 1978, p. 44), tornando-a factível e relevante por reconhecer os aspectos gerais e essenciais presentes em comunidades antigas e atuais.

Nosso desafio, portanto, passa pela estratégia estabelecida através de estudo aprofundado em ambos os contextos vitais, também em propor questões fundamentais para atender o interesse entre os pontos em comum dos grupos estudados e, por fim, capturar dados relevantes presentes nas mesmas, a fim de estabelecer paradigmas de análise comparada.

A proposta deverá partir da análise das comunidades cristãs do século I, na Ásia Menor. Isso permitirá verificar questões que aproximam o vivenciado em tempos antigos das relações práticas atuais, mais precisamente entre os Kalungas do Engenho II, buscando interpretar seu *cosmos* através de quatro abordagens primordiais.

As abordagens são divididas entre histórica, na necessidade de situá-la no ambiente temporal em que é vivenciado; a abordagem religiosa busca as manifestações e práticas de fé vivenciadas no contexto; a abordagem linguística aproxima os sentidos e significados inseridos em cada palavra escrita; por fim, a abordagem cultural é por meio da interpretação dos comportamentos.

Entender os registros neotestamentários como textos formados por uma tradição fiel que passou por diversas formas de transmissão, originária da transmissão oral, torna possível “restaurar estados anteriores por meio de operação de crítica literária” (BERGER, 1998, p. 18) e resgatar muito do que a oralidade transmitiu aos seus compartilhadores.

No texto buscaremos construções simbólicas de resistência reveladas através de suas práticas comunitárias, conhecendo melhor os processos de luta contra qualquer tipo de dominação política, econômica e social. Assim: “la construcción de esta nueva civilización deberá iniciarse en nuestra época con un orden económico centrado en la satisfacción de las necesidades básicas como un derecho humano fundamental” (ROWLAND, 2000, p. 279).

Metodologicamente, então, o trabalho inicia com a análise crítica de Ap 7,9-17, utilizando o texto bíblico Grego (Novum Testamentum Graece, de Nestle-Aland, 1994). Faremos a análise gramatical do texto, para então reconstruir as perspectivas histórica, cultural, social, econômica e religiosa contidas na narrativa.

Utilizaremos o método exegético histórico-crítico, que é “um conjunto de propostas de leitura, com metodologias, pressupostos e critérios altamente elaborados ao longo de séculos” (SILVA, 2009, p. 29). Esta exegese contribui para uma análise diferenciada do texto, se comparada a outras formas de leituras, pois ela “distingue-se [...] de outras interpretações bíblicas pelo seu caráter mais científico, detalhado e aprofundado” (WEGNER, 1998, p. 11), contribuindo para melhor entendimento do texto sagrado.

A necessidade de se utilizar instrumentais das Ciências Sociais fez Theissen (1989, p. 121) afirmar que “a análise sociológica de textos neotestamentários carece de uma teoria sociológico-religiosa”, portanto, é possível obter informações sociológicas a partir de elementos que fazem parte do texto.

Levaremos em conta também a perspectiva sociológica de Bourdieu (1989, p. 9), possuidora de um viés estruturalista: “a análise estrutural constitui o instrumento metodológico que permite realizar a ambição neo-kantiana de apreender a lógica específica de cada uma das formas simbólicas”, sendo que as construções simbólicas exercem um poder estruturante: “O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social)” (BOURDIEU, 1989, p. 9).

A inferência simbólica, fundamental para nossa análise, é caracterizada como “um processo metafórico” (THEISSEN, 1989, p. 111), podendo possuir enfoque semântico ou paradigmático.

O enfoque sociológico nos leva a entender que “a história não mais é vista como uma sucessão de fatos e acontecimentos, mas como um conjunto de situações, de costumes e usos, normas e instituições” (THEISSEN, 1987, p. 9). Para a exegese isso significa que se faz necessário o uso de questões sociológicas para alcançar uma resposta que revelem a responsabilidade da religião e suas funções sociais.

Ao verificar que a Bíblia possui, dentro de suas narrativas, estruturas simbólicas, podemos perceber as estruturas de cada símbolo reproduzido no texto, para identificar seu contexto social.

A segunda parte do nosso objetivo é antropológica. Metodologicamente realizamos uma pesquisa de campo entre os Kalungas do Engenho II, comunidade situada no nordeste de Goiás. Esta pesquisa de campo foi devidamente aprovada pelo comitê de ética da Pontifícia Universidade Católica de Goiás em 13/01/2017.

Para a pesquisa utilizamos o método etnográfico da observação participante por meio do convívio diário, entrevistas com o uso de gravador, conversas informais e participação em eventos públicos.

Foram tomados alguns cuidados para não comprometer o objetivo, observando que não é recomendado “entrar diretamente numa relação de pesquisa” (BRANDÃO, 2007, p. 13), mas primeiramente se relacionar, tentando ser o mais natural possível para poder “sentir como é que o lugar é, como é que as pessoas são, como é que eu me deixo envolver” (BRANDÃO, 2007, p. 14).

No campo pesquisado, utilizamos o estudo de caso, definido por Goldenberg (2004, p. 33):

O estudo de caso não é uma técnica específica, mas uma análise holística, a mais completa possível, que considera a unidade social estudada como um todo seja um indivíduo, uma família, uma instituição ou uma comunidade, com o objetivo de compreendê-los em seus próprios termos.

A escuta atenta fez-se necessária na construção da alteridade da pesquisa, pois o ouvir deve vir acompanhado do entender. No momento em que são compartilhadas as experiências, uma quebra de comunicação pode interferir diretamente na inteligibilidade da pesquisa:

Esta comunicação se define com a aprendizagem da língua do “nativo” para a compreensão de suas falas quando necessário, com o reconhecimento dos sotaques ou das gírias, com a aprendizagem dos significados dos gestos, das

performances e das etiquetas próprias ao grupo que revelam suas orientações simbólicas e traduzem seus sistemas de valores para pensar o mundo. (ECKERT e ROCHA, 2008, p. 6)

Brandão (2007, p. 19) afirma que “é muito importante que se respeite a própria maneira como a pessoa se coloca numa entrevista”, esforçando-nos a melhor compreender os sistemas simbólicos que direcionam valores, ética e a vida do grupo social a ser pesquisado.

Assim, passamos pelo método histórico que consiste em investigar acontecimentos, processos e instituições do passado para verificar a sua influência na sociedade de hoje, pois:

As instituições alcançaram sua forma atual através de alterações de suas partes componentes, ao longo do tempo, influenciadas pelo contexto cultural particular de cada época. Seu estudo, para uma melhor compreensão do papel que atualmente desempenham na sociedade, deve remontar aos períodos de sua formação e de suas modificações. (MARCONI e LAKATOS, 2003, p. 106)

Para construir uma perspectiva social, foi utilizado o método estruturalista, que nos possibilita analisar as categorias sociais dentro de seus modelos de representatividade:

O método parte da investigação de um fenômeno concreto, eleva-se a seguir ao nível do abstrato, por intermédio da constituição de um modelo que represente o objeto de estudo retomando pôr fim ao concreto, dessa vez como uma realidade estruturada e relacionada com a experiência do sujeito social. (MARCONI e LAKATOS, 2003, p. 111)

Feita a pesquisa, utilizamos a metodologia qualitativa para a análise dos dados da pesquisa de campo. Esta se vale daquilo que não pode ser mensurado através de uma análise quantitativa, pois está em um universo simbólico e de representatividade imensurável:

O universo da produção humana que pode ser resumido no mundo das relações, das representações e da intencionalidade e é objeto da pesquisa qualitativa dificilmente pode ser traduzido em números e indicadores quantitativos. (MINAYO, 2009, p. 21)

Essa metodologia é importante, pois oferece ao pesquisador a possibilidade de desenvolver melhor sua pesquisa, já que “os pesquisadores qualitativos têm muito mais liberdade” (GOLDENBERG, 2004, p. 33) e podem ter maior proximidade com o campo para obter os objetivos da pesquisa.

Utilizamos de questionário elaborado com bastante atenção, pois “exige cuidado na seleção das questões, levando em consideração a sua importância” (MARCONI e LAKATOS, 2003, p. 202). Ele nos auxiliou nas coletas de dados estatísticos.

Após colher informações dos dois objetos, comparamos os dados coletados das narrativas como reflexo do padrão de conduta comunitária cristã do século I, na Ásia Menor, e das experiências de vida da comunidade Kalunga, fazendo-se necessário o uso do método comparativo, “usado tanto para comparações de grupos no presente, no passado, ou entre os existentes e os do passado” (MARCONI e LAKATOS, 2003, p. 107).

Essa “fusão de horizontes”, que segundo Gadamer (1999, p. 555), recupera conceitos do passado histórico sem desvincular do atual conceber, pode aproximar culturas aparentemente distantes e nos levar a entender estruturas comuns dos processos de tradição e perseverança da crença.

Em termos da estrutura de apresentação dos resultados desta pesquisa bibliográfica e de campo, dividimos a dissertação em três capítulos, aos quais serão apresentados.

O primeiro capítulo trata onde os Céus abertos representam a experiência extática do visionário em uma viagem transcendental e envolvente, buscaremos analisar a origem do campesinato enquanto movimento de resistência, bem como o seu aspecto econômico alternativo permeando análises do gênero literário apocalíptico 7,9-12 com suas experiências coletivas e a noção de esperança.

Já no segundo capítulo buscaremos analisar o desenrolar dos fatos em nossa história presente e suas respectivas projeções para o futuro. Ademais, indubitavelmente se demonstra necessário revolver as concatenações presentes no passado para a formação das construções perceptíveis nesse momento, ou seja, buscar em seu sistema reticular, as infinitas formas de sobrevivência pelas quais organizações do passado nos relegaram através da tradição, formas ritualísticas e litúrgicas tão ricas.

Por fim, o terceiro capítulo destina-se a revelar o momento que as condições materiais lhes limitam e a esperança torna-se a única ferramenta pra se manter de pé, sua fé na resposta divina, toda a construção simbólica que vai gerar estímulo para produzir um pequeno ciclo onde a esperança só pode cessar diante da realização verdadeira dos fatos, demonstrando assim a confiança das comunidades na intervenção divina.

1 OS CÉUS ABERTOS

“Apocalyptic ideas undeniably played an important role in the early stages of Christianity and, more broadly, in the Judaism of the time”
(J. J. Collins)

Neste capítulo tencionamos esboçar o panorama histórico que se comporta como pano de fundo da linguagem, das imagens e dos símbolos que estão representados no livro de Apocalipse, para colocar em diálogo com a história cultural das comunidades pesquisadas na busca de novas possibilidades de pesquisa.

Essa busca pelas origens da tradição apocalíptica será conduzida em caráter interdisciplinar, contando com as ciências da religião, as ciências sociais, a antropologia e a história social para colher informações pertinentes e relevantes.

Ao passo que construímos o conceito e a definição de campesinato, das comunidades de resistência e seus modos de produção que as fazem diferenciadas da produção urbana. Isso, no primeiro momento serve como axioma para sustentar os dados coletados no campo de pesquisa.

O objetivo desse questionamento é, dentro da interdisciplinaridade, entender os primeiros versículos de nossa perícopes, v. 9-12, compreender a visão de mundo do camponês. Assim, apresentar o entendimento geral da vivência e de esperanças que atendam às necessidades da pesquisa de campo e da pesquisa bibliográfica.

1.1 EXPERIÊNCIAS COLETIVAS E SEUS MEIOS DE RESISTÊNCIA

Os modos com que cada grupo social se comporta, promove tipos de práxis e constitui as trocas sociais mútuas, indicam as respostas comportamentais existentes socialmente perante os estímulos coletivos. Portanto, propomos fazer uma investigação quanto a configuração das relações sociais entre pessoas do mesmo grupo e também entre grupos distintos.

1.1.1 O Poder no Trato Social

Para compreender a necessidade da existência de processos adversais dentro das sociedades é preciso saber que a existência do “jogo assimétrico de

relações” (NOGUEIRA, 2003, p. 136), entre pessoas e grupos organizados socialmente a partir de interesses divergentes, é presente entre os grupos sociais.

Ao estabelecer paradigmas sobre a relação entre campo e movimentos de resistências, fundamentamos nossa proposta com as bases terminológicas do campesinato latino-americano, apresentando todo um movimento que se contrapõe a costumeira prática latifundiária em nossas terras.

Quando tratamos das questões antropológicas do campesinato, Wolf (2003, p. 117), desenvolve uma proposta de categorizar o campesinato latino-americano em sete tipos diferentes, sabendo que foram analisados “com alguma profundidade dois dos mais bem documentados e esboçados os outros cinco em termos gerais”.

Velho (2009, p. 89) atentou-se para o surgimento de discursões sobre categorias sociológicas consideradas tradicionais. Aplicada ao campesinato, estas categorias demandam “uma certa especificidade local, em contraste com a tendência à universalidade dos fatos urbanos”.

A tipologia dos grupos camponeses se interessa em traçar tipos diferentes deste grupo, ao invés de constituir um conceito único de camponês. Essa fragmentação de uma classe social se deu muito por conta dos “efeitos da Revolução Industrial” (WOLF, 2003, p.119), que influenciou as relações comerciais entre o campo e a cidade, além do mais, proporcionou o surgimento de novas formas de campesinato.

Analisando então 19 questionários de entrevista, feita com pessoas na faixa etária dos 21-80 anos e de ambos os sexos, grande parte, isso quer dizer 68% possui roça familiar, aqueles que possuem roça comunitária ou não a possuem configuram 16% dos entrevistados (FIGURA 1).

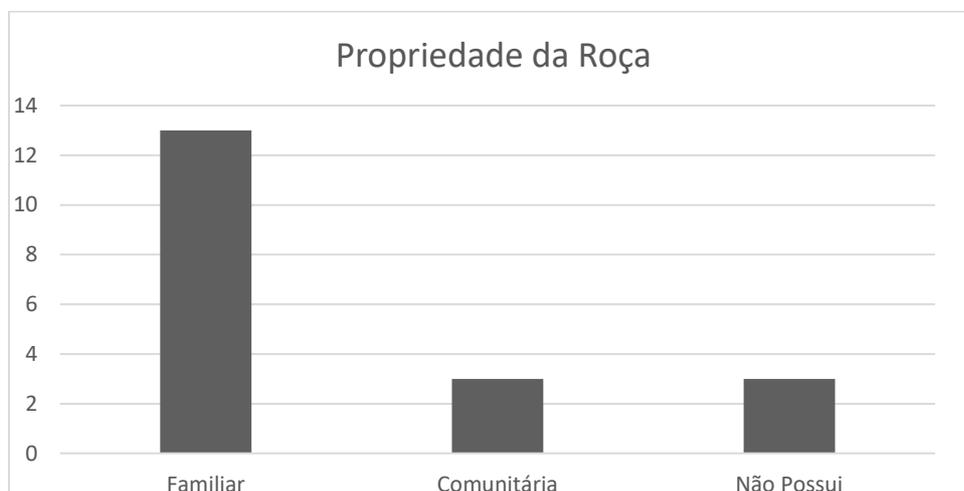


Figura 1: Tipos de propriedade da roça; Fonte: Elaboração do Autor

Assim, identificamos em nossa pesquisa uma comunidade que encontra na roça sua atividade de subsistência predominante, e faz dela depositária dos recursos principais para a manutenção e continuidade do grupo.

Por mais que a comunidade quilombola envolva-se numa gama de atividades bastante diversificada, como o turismo, a parte mais significativa de sua renda de subsistência é oriunda da atividade agrícola.

A presente pesquisa tem como objeto de campo a comunidade Kalunga do Engenho II, que se encontra no nordeste do estado das Goiás, cujas origens remontam ao ciclo de mineração nas primeiras 60 décadas do século XVIII, período de expansão territorial em direção ao oeste do Brasil.

Entendendo que “o fenômeno quilombola acompanhou todo o período escravista” (FIABANI, 2007, p. 2) e perpassa por locais distintos. Assim o nosso objeto encontra-se no centro-oeste e vincula-se aos movimentos ligados aos demais grupos quilombolas da região central.

Em 21 de Janeiro de 1991, através da lei Estadual n. 11.409/91, o território Kalunga foi declarado Patrimônio Cultural e Sítio de Valor Histórico, território este que abarca uma área de 261.999 ha, abarcando os municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre.

Dados estes que configuram assim o maior território remanescente quilombola no Brasil, com quase oito mil pessoas com descendência quilombola direta¹, e outros que compartilham das identidades culturais. Este território é possuidor de inúmeras riquezas culturais e religiosas, marcado por diversas festividades sui generis.

O Engenho II possui características que o enquadra nas sociedades agrárias, ou sociedades camponesas, por possuir um sistema de organização coletivo, relativamente pequeno e autônomo, fixo em uma região que detém recursos para sua utilização territorial. Cada uma dessas unidades passa por formar uma unidade total que preserva seus membros e proporciona todos os benefícios para atender suas necessidades.

Não diferente ao campesinato, a “violência é um tema central da apocalíptica e do Apocalipse de João” (NOGUEIRA, 2003, p. 227), pois ambos compartilham de

¹ Dado retirado do site <http://quilombokalunga.org.br/povo-kalunga/>, contudo, em 2004, quando Carlos Alexandre Barbosa Plínio dos Santos coordenou o censo Brasil Quilombola, a população Kalunga era composta precisamente de 3.752 pessoas.

resistência contra as perseguições do estado. Permeados de contexto de mudanças paradigmáticas entre a percepção de mundo a partir do contexto romano e a nova influência de pensamento judaico-cristão ou a partir dos sistemas escravistas brasileiro.

É de conhecimento comum que “o livro originou-se assim numa época de perseguições que pareciam ameaçar todos os cristãos” (KOESTER, 2005b, p. 269), desta forma sabemos que datar o Apocalipse de João é um desafio complexo.

Alguns autores defendem que “o Apocalipse expressa muito mais expectativa de crise e perseguição do que reflete uma situação em curso” (NOGUEIRA, 2003, p. 224). Assim, as questões de violência e poder estão permeadas nas entranhas dos registros históricos, lidos a partir do seu gênero específico.

Pois, “su autor tenía una profunda preocupación por la realidad económica del mundo en que vivía” (STAM, 2004, p. 79). Isto posto, podemos inferir que João, apesar de recluso em uma ilha, apresentou-se como legítimo conhecedor das relações de dominação que envolvia seu tempo e espaço vivencial.

Buscar todo um contexto de assimetria política, econômica, religiosa e social dentro do texto torna-se um trabalho necessário para adentrar o universo do redator. Pois, “en algunos pasajes, el aspecto económico es la clave para su interpretación” (STAM, 2004, p. 79), aproximando-nos das experiências sociais e do viver religioso das comunidades cristãs do século I na Ásia Menor.

Logo, podemos afirmar que “havia grupos de poder reais e instituições reais com que o autor se via em conflito” (KRAYBILL, 2004, p. 26) no período histórico em questão. Desta forma, nosso trabalho é identificar estes momentos e as condições em que as comunidades presenciaram.

1.1.2 Resistência Teórico-Prática à Lógica Colonial

Em razão da turbulência promovida pelos opositores e pela chamadas heresias, a indiferença interna e o esfriamento por parte de integrantes dos grupos cristãos provocavam questões que levavam o sábio apocalíptico a querer “reconduzir as comunidades à convicta fé, a fim de poderem suportar o perigo que as ameaças de fora” (VIELHAUER, 2005, p. 530), como expressa em Ap 3,10.

Por mais que sua narrativa não explicita as ordens nem as motivações dos fatos, devemos entender que tudo faz parte do recurso encontrado para transmitir

conhecimento divino e social. Assim, entendemos que o livro uniu “escatologia e política, mito e práxis histórica” (RICHARD, 1996, p. 65) em uma densa e profunda construção literária.

O modo ao qual se narra esses fatos está implícito e encoberto, pois “o livro mascara conflitos, apresenta tradições lendárias sobre os apóstolos e segue um esquema teológico bem definido” (NOGUEIRA, 2003, p. 134). Do mesmo modo, desenvolve sua ordem dos fatos de modo enigmático e mitológico.

Em diálogo com Brakemeier (1984, p. 101), havia “a resistência das Igrejas da Ásia Menor, entretanto, é uma resistência passiva”, ao contrário do que se imagina com o passar do tempo, a igreja crescia em proporções significativas nas províncias de Roma, levando a ‘desestabilizar’ a ordem político-econômica vigente.

Esta observação segue a mesma linha do que pensa Nogueira (2003, p. 222), ao não admitir “com facilidade que eles possam ter reagido violentamente, real ou imaginariamente” e assim enfatizar o modo alternativo e pacífico como os cristãos primitivos incentivavam sua fé e promoviam sua resistência.

Pois o contexto em que os apocalipses se desenvolvem “des-oculta a realidade dos pobres e legitima sua libertação” (RICHARD, 1996, p. 54), em razão das experiências cristãs compartilhadas coletivamente à promover o fortalecimento intracomunitário.

Então, a chave para decifrar o código apocalíptico passa pela hermenêutica do mito introduzido no contexto real, saber que “o mito é uma representação orgânica da consciência da comunidade oprimida” (RICHARD, 1996, p. 61) aproxima o exegeta do seu objeto de pesquisa.

Pois a origem das construções literárias existentes no texto representam a “robustez do espírito de resistência ao domínio estrangeiro opressor entranhado na tradição israelita” (HORSLEY, 2004, p. 43). Portanto, encontra-se também presente no contexto de assimetria de poder muito anteriores ao vivido pelo visionário João.

O lugar social do oprimido foi identificado na sua própria história, ele pode ser manifesto em diversos movimento contraculturas, como os “movimentos religiosos, entre eles o judaico-cristão, nos quais mulheres ocupavam posição de liderança na administração das igrejas” (RICHTER REIMER, 2006, p. 84) fortalecendo a autonomia feminina nos grupos, ou até em promover a igualdade entre classes sociais.

Da mesma forma, a necessidade de suprir a grande carência quanto a trabalhos voltados para os grupos sociais oprimidos, como as comunidades negras

rurais, nos levou a olhar para as comunidade quilombolas de modo a apresentar uma pesquisa de campo que descreva seus aspectos culturais, sociais e religiosos.

1.1.2.1 O discurso sobre raça

Com efeito, muitos estudiosos, ao pesquisarem grupos negros, destacaram traços culturais de origem africana, os quais seriam indicativos de uma etnicidade, “esses traços seriam mais nítidos em grupos de negros urbanos, e sua ausência indicaria uma diferenciação apenas no nível do preconceito racial” (PLÍNIO DOS SANTOS, 2015, p. 75), mesmo que não corresponda a totalidade das questões que envolvam os grupos negros rurais de quilombo.

Este estereótipo e os preconceitos gerados a partir dele, levantado pelo sistema escravista, em qualquer atividade econômica, “legitima a ordem estabelecida da sociedade e preserva as distâncias sociais em que ela se assentava” (PLÍNIO DOS SANTOS, 2014, p. 114).

A segunda metade o século XIX foi marcada por uma concepção evolucionista do mundo, onde a humanidade teria uma origem única e linear, desenvolvendo-se por estágios. Com tal característica, as semelhanças entre as sociedade se daria até mesmo sem que tivesse tido algum contato, desde que ocupassem o mesmo estágio evolutivo.

Devido a ampla influência das ciências naturais criaram uma teoria hierárquica que correlacionava cultura e raça, onde a raça era apresentada como fator condicionante do comportamento humano, como destaca Plínio Dos Santos (2015, p. 76) afirmando que “havia um determinismo hierárquico racial em que negros, índios e mestiços estavam em níveis inferiores aos das pessoas brancas”.

Apesar de estarem em níveis inferiores, muitas das vezes:

Os negros, diferentemente dos índios – considerados como “da terra” –, enfrentaram muitos questionamentos sobre a legitimidade de apropriarem-se de um lugar, cujo espaço pudesse ser organizado conforme suas condições, valores e práticas culturais. (LEITE, 2000, p. 334)

Um dos primeiros estudos sobre as relações raciais no Brasil, não podiam escapar a essas mazelas. Pensamento este que pode ser muito bem representado pelo pensamento de Raimundo Nina Rodrigues, que escreveu entre 1886 a 1906. Utilizando da posição de médico professor produziu diversos artigos relacionados as

questões raciais, que como destaca suas obras buscavam de maneira criteriosa estabelecer critérios rigorosos quanto a classificação das raças.

Por mais que tenha feito um trabalho importante, “ao utilizar a raça como parâmetro biológico principal da desigualdade, Nina Rodrigues combinou-a com outros indicadores, também biológicos, para responder a questões sociais” (PLÍNIO DOS SANTOS, 2015, p. 76), enfatizando assim os estereótipos e ignorando questões culturais e sociais.

Outro período que acrescentou no desenvolvimento do estudo antropológico em comunidades camponesas, foi o período carismático da antropologia, nele Florestan Fernandes utiliza-se do método funcionalista para desenvolver suas pesquisas.

Segundo Florestan Fernandes, a escravidão deixou para o país uma herança deformadora, explicada pela desorganização, que segundo ele era característica da população negra. Esta desorganização foi difundida como uma patologia cujos sintomas eram a falta de ligações familiares sólidas, solidariedade entre as classes e a iniciativa e disciplina para o trabalho:

Fernandes introduziu novos parâmetros, novas vertentes sociológicas e o materialismo histórico para a reflexão teórica da interpretação da realidade social brasileira. O autor examinou a situação do negro na cidade de São Paulo a partir da abolição da escravatura, tendo como referência a sociedade de classes. Questionou a ideia de “democracia racial” ao atribuir a desigualdade racial a duas heranças do regime escravocrata que impediram os negros de competir com os imigrantes: o racismo e a incapacidade de integração à ordem social competitiva. (PLÍNIO DOS SANTOS, 2015, p. 84)

1.1.2.2 O discurso sobre Quilombo

Os cientistas sociais descortinam as chamadas “novas etnias” a partir de “uma unidade social baseada em novas solidariedades, a qual está sendo construída consoante a combinação de formas de resistência que se consolidaram historicamente” (ALMEIDA, 2002, p. 79) e assim constituem redes de amparo e consolidação do grupo.

Imprescindível é compreender o processo de folclorização da cultura e identidade negra no país, transpassando os reducionismos teóricos no que diz respeito às implicações de direitos específicos:

O quilombo constitui questão relevante desde os primeiros focos de resistência dos africanos ao escravismo colonial, reaparece no Brasil/república com a Frente Negra Brasileira (1930/40) e retorna à cena política no final dos anos 70, durante a redemocratização do país. Trata-se,

portanto, de uma questão persistente, tendo na atualidade importante dimensão na luta dos afrodescendentes. (LEITE, 2000, p. 333)

A expressão quilombo assumiu diversos significados ao longo do tempo, constitui-se com um aparato simbólico capaz de expressar inúmeras experiências, pois “Os negros estavam inseridos no movimento colonial de descobrir, resgatar, povoar e governar – só que como povos dominados” (LEITE, 2000, p. 337)

Para tal engajamento é necessário conceituar o quilombo, pois:

A expressão quilombo vem sendo sistematicamente usada desde o período colonial. Ney Lopes afirma que “quilombo é um conceito próprio dos africanos bantos que vem sendo modificado através dos séculos” (...) Quer dizer acampamento guerreiro na floresta, sendo entendido ainda em Angola como divisão administrativa. (LEITE, 2000, p. 336)

Além desta constituição conceitual podemos enfatizar que o Conselho Ultramarino Português de 1740 definiu quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (LEITE, 2000, p. 336), indica, também, uma reação guerreira a uma situação opressiva, assim sugere que o quilombo se origina na tradição ‘mbunda’, através de organizações clânicas, e que suas linhagens chegam até o Brasil através dos portugueses.

Na tradição popular no Brasil há muitas variações no significado da palavra quilombo, podendo designar um lugar como estabelecimento singular, também um povo que vive neste lugar e suas diversas etnias, assim como manifestações populares, festivais de rua, até mesmo local de uma prática condenada pela sociedade.

Os locais considerados impuros, como uma casa de prostitutas, bem como um conflito ou uma grande confusão, paradoxalmente pode designar a relação social através de uma união ou ainda a um sistema econômico localização fronteira, como relevo e condições climáticas comuns na maioria dos casos (LEITE, 2000, p. 336-37)

1.1.3 Os Desdobramentos do Campesinato em Ambiente Hostil

Aproximar o texto bíblico de um contexto atual pode proporcionar experiências que nos permita “uma releitura nestes moldes de fenômenos extático-carismáticos de grupos religiosos latino-americanos de várias crenças poderia nos levar a caminhos, no mínimo, fascinantes” (NOGUEIRA, 1999, p. 68), estreitando os laços do livro com as comunidades de resistência latino-americanas.

O que podemos considerar como uma variante problemática das abordagens tipológicas do campesinato, é a identificação do que chamamos de “proletário rural” e que facilmente pode ser designado como camponês, mesmo que não compreendendo os requisitos de sê-lo.

Ao exemplificar uma decisão coletiva, sobre determinado grupo ou comunidade, a assembleia da aldeia serve-se a si próprio de testemunha e de escrivão, mas ela também frequentemente recorre a um tabelião para ficar as decisões, quanto mais pobre a comunidade, mais é necessário garantir-se contra as eventuais incertezas, pois elas interferem de forma mais acentuada devido a escarcas de recursos.

Assim, ele identifica dois grupos sociais na região:

Aquele que vive isolado com sua família no meio da mata e o que vive em pequenas “comunidades” rurais. Aliás, deve-se dizer que em geral essas “comunidades” se iniciam por um empreendimento isolado. Aos poucos, outras famílias nucleares vão, então, chegando ao local, em geral parentes do primitivo ocupante (num caso que tivemos ocasião de observar, havia mais de sessenta pessoas, quase todas aparentadas entre si, vivendo juntas). (VELHO, 2009, p. 92)

Essa aplicação empírica oferece a possibilidade de Velho formular uma hipótese sobre o fator camponês no Brasil, diante da convicção que a autonomia do camponês proporciona nesta região.

Sua hipótese está na implicação do “caso-limite”, através do limite do distanciamento dos padrões nacionais e internacionais da produção social, fugindo totalmente ao que é compreendido e estabelecendo uma prática “quase exclusivamente de subsistência” (VELHO, 2009, p. 93) que rechaça as relações de trocas comerciais mais característica.

Portanto as relações de extremos, as pontas dos dois lados, tanto o caso máximo de campesinato e o caso máximo de proletarização e seus processos intermediários, levariam a uma compreensão do que é a organização rural brasileira.

Enquanto uma ponta da extremo se firma em terras praticamente ilimitadas e uma relativa escassez de mão-de-obra, o que, combinado, atrai um fluxo migratório. O outro extremo baseia-se em terra escassa, mão-de-obra abundante, alta integração no sistema nacional e internacional, este último expressa um grau de proletarização no máximo.

O que é caracterizado nas relações práticas, a polarização destes extremos, acreditando haver um ‘continuum’ entre os dois casos-limites, que insere diversos

processos utilizados que são intermediários aos caso camponês-proletário, estes coexistem de forma dinâmica.

Este conceito permite a compreensão da possibilidade de uma produção agrícola que se desvincilhasse do sistema imposto no período escravista, o *plantation* representado pela monocultura agrícola de grandes extensões, assim identificaremos os fatos que mostram esta contracultura agrícola.

Além do mais, a formação da pequena propriedade por parte de intrusos e posseiros, evidencia a relação histórica da América Latina, mas atrasada que as demais formas de colonização estrangeiras. Os posseiros ou intrusos nativos, que enfrentam, o poder latifundiário desde tempos mais antigos, quando nenhuma lei o protegia, a única forma de amparo estava na coragem e na resistência.

Deste modo, a luta pela posse de terras, ao atacar de frente o poderoso sistema latifundiário, era como se violasse suas severas instituições jurídicas. Estas instituições, no decorrer da história, serviam como arma estratégica de maior alcance e maior eficácia na batalha secular em favor do monopólio da terra.

Intrusos e posseiros foram os precursores da pequena propriedade camponesa. A princípio, as invasões limitavam-se às terras de ninguém nos intervalos entre as sesmarias, depois orientaram-se para as sesmarias abandonadas ou não cultivadas; por fim, dirigiram-se para as terras devolutas e, não raramente, para as áreas internas dos latifúndios subexplorados.

Podemos citar como exemplo algumas comunidades quilombolas do mar do Caribe, que estabeleceram resistência e poder ao ampliarem suas influências no período, como na Jamaica e no Surinã, “colônias onde os quilombolas foram capazes de impor verdadeiros tratados às autoridades e manter sua autonomia” (CARDOSO, 2009, p. 99).

O protocampesinato, é conceituado pelo princípio da formação do camponês brasileiro em sua essência primitiva, sabendo que está ligado aos escravizados, a primeira questão se relaciona a possibilidade de coexistência dos dois sistemas coexistindo em um mesmo espaço temporal. Enquanto a *plantation* estava para o senhor dos escravizados, o protocampesinato era exercido pelos escravizados em momentos determinados e em locais específicos.

Convém lembrar que durante o período de escravidão colonial no Brasil havia uma grande quantidade de terras disponíveis, em relação aos padrões europeus. Fator que as tornavam baratas e possibilitavam o constante avanço das áreas de

cultivo, desse modo a disponibilidade de terras tornaria escassa a mão-de-obra disponível, implicando na expansão da mão-de-obra cativa.

Diante dessa proposta, algumas teorias foram desenvolvidas, uma em relação ao tempo destinado ao cultivo próprio do escravizado, outra é atribuir ao escravizado uma parte da terra para o cultivo próprio. Nesta, o trabalho familiar realizados era nos dias de descanso, posteriormente foi acrescido os dias santos.

Mesmo adquirindo direitos:

Seria um grande exagero querer transformar este aspecto – importante sem dúvida – do escravismo americano num argumento favorável à afirmação de que o escravo deve ser visto como um “servo”, ou como um “proletário”. A “brecha camponesa” nuança, mas não põe em dúvida o sistema escravista dominante. (CARDOSO, 2009, p. 113-14)

Assim, toda a desconstrução de uma escravização autoritária, revela em si, as possibilidades de desenvolver uma atividade agrícola sustentável ao escravizado. Esta não pode ser confundida com a inexistência ou com a atenuação dos processos violentos que a escravatura proporcionou.

É possível atestar que tal existência tenha um grau de resistência sobre o monopólio do poder de produção agrícola, Wanderley (2014, p. S027) afirma que as:

Estratégias de resistência camponesa ao modo como se estruturou a atividade agrícola no país, desde seus primórdios, sob o domínio dos grandes empreendimentos e de sua capacidade de criar espaços para uma outra agricultura, a de base familiar e comunitária.

As fazendas eram resididas pelas famílias trabalhadoras que poderiam realizar pequenas plantações na circunscrição de sua casa, sabendo que não havia pertença, pois o uso da terra está intimamente relacionado com o vínculo com o trabalho, isso após 1850, onde uma legislação fundiária imperial vigorava.

A regulamentação chamada de ‘lei de terras’ (1850) apresenta uma ideia na qual as terras seriam compradas, isto é, adquiridas pelos fazendeiros que já a tinham, antes da própria lei, o direito à terra e o dinheiro para comprá-la. Em mesmo espaço de tempo que foi realizada a abolição da escravidão não houve mudanças significativas, pois os camponeses que se fixaram em locais de produção, trabalhando para os patrões, com ou sem pagamento, e produzindo em sua agricultura familiar não tinham o poder sobre a terra:

Já a primeira Lei de Terras, escrita e lavrada no Brasil, datada de 1850, exclui os africanos e seus descendentes da categoria de brasileiros, situando-os numa outra categoria separada, denominada “libertos”. Desde então, atingidos por todos os tipos de racismos, arbitrariedades e violência que a cor da pele anuncia – e denuncia –, os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra

chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório. (LEITE, 2000, p. 335)

Já nas décadas de 1950 a 70, houve mudanças no contexto agrícola, começaram a utilizar máquinas para a agricultura e também da ampliação de créditos ao produtor rural. Este processo do campo veio a gerar um maciço êxodo rural, já que o camponês, hoje chamado de agricultor familiar, estava fora dos planos econômicos nacional e não dispunha de acesso aos créditos que o Estado concedia aos grandes produtores.

Em meados de 1960, as fazendas passaram a investir no alto envolvimento de recursos tecnológicos e monoculturas, transformações que são identificadas através da “subordinação da atividade agrícola às exigências dos setores dominantes da indústria e do capital financeiro”, por meio de políticas públicas que favoreceram a “ocupação das fronteiras agrícolas por grandes empresas” (WANDERLEY, 2014, p. S028).

O domínio conceitual de Plínio dos Santos (2015, p. 75) demonstra que nesta década, 1960, houve certa mudança de foco das pesquisas, iniciada para promover e ampliar a visibilidade sobre as comunidade negras rurais:

Período heroico de Nina Rodrigues a Édson Carneiro; período carismático, de Donald Pierson a Florestan Fernandes; período burocrático, do Projeto Unesco aos programas de pós-graduação em antropologia – PPGA; e a era do estudo sobre as comunidades negras rurais nos PPGAs.

Para usar como base empírica, Velho (2009, p. 91) adentra o sul do Pará e identifica uma forma específica de ocupação das áreas vastas de vegetação, dada inicialmente pela extração de castanhas, mas que expandiu em direção às atividades agrícolas posteriormente.

Podemos também evidenciar o contexto de expulsão do agricultor familiar do seu ambiente de produção, como o exemplo da soja, uma importante *commodity* do Brasil, vai gerar um ambiente que proporcionará a criação do MST (1984), “que reinscrevem no debate da sociedade, a atualidade da questão fundiária e a pertinência das lutas pela terra pelos camponeses expropriados ou com pouca terra” (WANDERLEY, 2014, p. S029).

Na década de 1990, a redemocratização promoveu programas como o PRONAF, este fomentou a melhoria das questões agrárias através de créditos e outras medidas. Podemos citar como exemplo a preocupação com a fome no campo,

ele é considerado um avanço na tentativa de reparar os danos causados pelo êxodo rural e pelo financiamento dos grandes latifundiários.

Todos esse processo construiu o que chamamos de perfil do agricultor familiar brasileiro, as características que determinam a agricultura familiar são relacionadas com quatro módulos de área territorial: a mão de obra familiar, a renda proveniente da agricultura familiar e o ser administrado por membros da família.

A fome no campo, citada anteriormente, foi diagnosticada recentemente como a incapacidade financeira de comprar os produtos da cesta básica, isso quer dizer que existe uma vulnerabilidade à fome. Portanto, o campesinato familiar ao longo do tempo, obteve um progressivo espaço na redemocratização, ou seja, a agricultura familiar passou a ser mais valorizada no Brasil.

Obstáculos e contratempo são pragmáticos nas relações de dominação, como enfatizamos entre os camponeses quilombolas e os latifundiários, sua dinâmica relacional se aproxima da troca que ocorria na relação entre a comunidade cristã e o império romano, analisada através texto bíblico de Ap 7,9-17.

Para tentar combater a desigualdade do campo, políticas públicas foram desenvolvidas, mas nem sempre foi assim, enquanto o estado se omitia das suas funções grupos campesinos resistiam de diversas formas, mecanismos de resistências eram criados para reestabelecer a ordem social.

Não obstante, o texto apocalíptico elabora respostas para o movimento de resistência, ele alimenta as esperanças quando responde aos conflitos de seu tempo, fazendo com que as pessoas permaneçam firmes no propósito de resistir as investidas dos poderosos.

Quando o apocalipse aponta para o futuro, os exegetas analisam o presente do redator, sabendo que o “futuro escatológico é parte da história, realiza-se na história” (RICHARD, 1996, p. 59) e miscigena-se com a esperança de transformação e a inconformidade com a presente realidade indesejada.

Portanto, é indispensável desenvolver o entendimento da construção literária do livro, de seus redatores e influências internas e externas, levando nossa análise a esquadrihar o pano de fundo de um gênero literário que tem como essência resistir. Para tal, empregaremos a atividade de analisar todos os aspectos centrais do texto bíblico, em especial, do bloco literário onde se insere nosso recorte textual.

1.2 GÊNERO LITERÁRIO E A ESPERANÇA SOCIAL EM MOVIMENTO

A primeira seção de nosso recorte textual (Ap 7,9-12) apresenta o princípio de nossa jornada em busca das comunidades cristãs do século I na Ásia Menor e seus processos de resistência. Desta forma, para analisar a primeira parte de nossa perícopes, utilizamos metodologias que atendam os critérios de contextualização e proximidade temporal, e assim conferir maior credibilidade à análise.

Isto posto, vale enfatizar que fizemos o uso do texto em grego koiné e a partir deste realizamos uma tradução livre e autoral. De igual modo analisamos as três principais traduções oficiais em português que também serão usadas como eixo interpretativo na aplicação da perícopes como um todo.

1.2.1 Crítica Textual de Ap 7,9-12

A tradução livre e autoral será utilizada para análise e argumentação da perícopes no decorrer da dissertação. Isto posto, segue a primeira parte da perícopes:

⁹Após ver isto, eu vi imensa multidão, que ninguém é capaz de contar, de toda etnia, tribo, pessoas e línguas, em pé diante do trono e diante do cordeiro, vestindo estolas brilhantes com ramos de palmeiras em suas mãos
¹⁰Gritaram em alta voz: “A salvação é por nosso Deus, sentado sobre o trono, e pelo cordeiro” ¹¹E ao redor do trono, dos anciãos e dos quatro animais, todos os anjos, que estavam em pé, prostraram-se sobre sua face e adoraram a Deus ¹²Dizendo: “Amém, o benefício, a glória, a sabedoria, a eucaristia, a reverência, o poder e a força ao nosso Deus pela eternidade da eternidade, Amém”²

Sabendo que há diversas diferenças nas fontes de pesquisa, desde uma subtração de determinada letra até palavras diferentes, serão levantadas aqui as principais divergências textuais encontradas. Como base, utilizamos o texto de Nestle-

² As traduções oficiais apresentam poucas variantes textuais, verso 10 tanto a Revista e Atualizada quanto a Bíblia de Jerusalém utiliza-se do substantivo “pertence”, enquanto a TEB não o insere, preferindo se aproximar escrita grega, que não possui tal substantivo. No verso 11 vemos duas variantes textuais, a primeira está nas expressões utilizadas para designar as quatro criaturas celestes, na TEB temos o termo “animais” que se aproxima do texto grego. Ainda no verso 11, a segunda variante se apresenta no modo como os anjos se prostram diante do trono de Deus, a Bíblia de Jerusalém omite esse trecho, mas a Revista e Atualizada traduziu por “sobre seu rosto” trazendo um sentido mais apropriado para a expressão. Por fim, o verso 12, tanto na Revista e Atualizada quanto na TEB, se aproximando da gramática grega, valem-se do termo “ao” para referir-se a Deus e trazer a ideia d direção.

Aland³ aplicado aos códices: Sinaítico representado por \aleph e também o códice Alexandrino representado pelo A.

O verso 9 A não possui a expressão ‘e vi’ (kai idu); figuras simbólicas são identificadas, a ‘visão do trono’, que será amplamente debatida, e as visões definidas por Ferreira (2012, p. 14) como a “teriomorfia (forma de animal): cordeiro” e as vestes da grande multidão “Cromático: branco = transcendência”. O que estes portavam eram “as palmas em suas mãos são sinais de vitória” (RICHARD, 1996, p. 132).

Nos códices \aleph A encontramos a partir do verso 10 o surgimento do ‘nomina sacra’, a prática dos primeiros manuscritos em abreviar determinadas palavras, para nome ‘Deus’ (theós) são apresentadas as seguintes variações $\overline{\Theta\Omega}$, $\overline{\Theta\Upsilon}$ ou $\overline{\Theta\Sigma}$, e para o nome ‘Senhor’ (kúrios) temos \overline{KE} como abreviação.

Na leitura do verso 10, duas variantes em \aleph , a subtração de ‘sentado sobre o trono’ (tô katêménô) e o acréscimo da expressão litúrgica ‘pelos séculos dos séculos, Amém’ (eis tus aiônas tôn aiônôn amê), essa mesma expressão litúrgica aparecerá novamente no verso 12 em todas as cópias. Continuando ainda no verso 10, “O verbo ‘gritar’ (krazo) é forte: lembra o clamor (kraugé) dos israelitas oprimidos no Egito antes do Êxodo” (RICHARD, 1996, p. 125), portanto entende-se que esta multidão grita justiça e vingança:

O verbo vingar (ek-dikeo) aparece no Apocalipse somente aqui, em 6,10, e em 19,2, onde os mártires no céu cantam que Deus julgou Roma, a grande meretriz, e assim vingou nela o sangue dos seus servos. (RICHARD, 1996, p. 126)

O códice A subtrai a expressão ‘a sabedoria’ (hê sofía) localizada no verso 12, quando o texto irá descrever as características daquilo que é atribuído em forma de hino ao que Deus assentado no trono.

Os elementos textuais presentes nos códices, que constam no aparato crítico e no texto grego assumido por Nestle-Aland, nos aproximam das questões literárias, da historiografia das tradições e das condições onde os redatores da literatura apocalíptica geralmente escreviam seus livros.

Conforme as tradições, a escrita dava-se através de pseudônimos, pois livros como o de Enoch, Baruch e Daniel, revelaram-se exemplos de redação feita através da pseudoepigrafia. Mesmo assim, após análise do livro de apocalipse, não encontramos a necessidade de desqualificar a autoria do João de Patmos.

³ Novo Testamento Grego, 27. ed., com aparato crítico de Barbara Aland e Kurt Aland.

Concordando com Koester (2005b, p. 268) podemos afirmar que “o Apocalipse de João não é pseudo-epigráfico e também não situa suas visões em lugares fictícios”, pois espaço e autoria estão bem definidos nas descrições iniciais presentes no livro (Ap 1,1.9).

Assim, a autoria da obra foge ao comum daquilo que representava o escritor, pois “provavelmente seu autor chamava-se de fato João. Nesse sentido, o Apocalipse não é um escrito pseudoepígrafo, algo atípico entre apocalipses” (BERLEJUNG, 2011, p. 112), temos poucas informações sobre o escritor, mas é importante entender que “o autor era um bom conhecedor dos textos do AT e de outros textos apocalípticos paralelos e fez bom uso deles” (LEITE, 2006, p. 5).

O contraponto levantado está na identidade de João, que por muito é entendido como o apóstolo, contudo Koester (2005b, p. 268) afirma:

Não podemos identificá-lo com o autor do Evangelho de João nem das cartas joaninas. A linguagem, a terminologia e os estilos da argumentação teológica são completamente diferentes. Enquanto o autor do Evangelho de João pertence à área da Síria e da Palestina, o profeta do Livro do Apocalipse possuía bom conhecimento das igrejas localizadas a oeste da Ásia Menor às quais endereçou sua obra.

É possível considerar que seu redator possa ter sido ‘João de Éfeso’, líder das igrejas do ocidente da Ásia Menor com sede em Éfeso, ele foi citado por Eusébio e Clemente de Alexandria, mesmo que discretamente. Assim tudo indica que o João do apocalipse não seja o apóstolo de Jesus, mas outra figura que foi relevante em seu tempo.

Conquanto, devemos inferir que as possibilidades de identificar o João do Apocalipse histórico são muito baixas. Observando o contexto em que se apresenta o livro, com informações codificadas que circulavam em igrejas circunvizinhas Cohn (1996, p. 276) considerava que “o mais provável é que o João em apreço fosse um profeta itinerante, talvez um carismático semelhante aos profetas que, pouco antes na Síria-Palestina, haviam escrito Q e Marcos”.

Levando todos argumentos em consideração, partilhamos do pensamento de Vielhauer (2005, p.530). Ele sustenta plenamente que “certamente se trata de João de Éfeso, e nada tem a ver com o ‘círculo joanino’”, colocando por certo este tema controverso e polêmico entre os demais estudiosos.

1.2.2 A Profecia como Embrião do Apocalipsismo

Sem necessariamente construir uma historiografia da apocalíptica e principalmente do apocalipsismo como movimento, entendemos, de modo sucinto, que “o Apocalipse de João une Apocalipse e Profecia” (RICHARD, 1996, p. 21), através de estreita relação entre o que chamamos de apocalipse com as intervenções proféticas do judaísmo.

Mesmo que as diferenças sejam visíveis:

Em medida muito maior do que os profetas, os autores dos apocalipses costumavam receber as revelações sob a forma de visões - por vezes, sentiam-se até mesmo transportados para uma região distante da terra ou dos céus. (COHN, 1996, p. 217)

Não podemos negar que “trata-se de uma evolução lenta, onde o profético se mescla ainda com o apocalíptico durante um certo tempo” (RICHARD, 1996, p. 23) e em seguida é substituído por visões dos céus aprimoradas e cheias de detalhes. Ambiente onde, de forma esplendorosa, os céus se abrem para os sábios apocalípticos.

Por mais que existam aspectos originados do cristianismo dentro do contexto literário construído no livro do Apocalipse, é nítido que “o autor do escrito provavelmente era um crente em Cristo de origem judaica” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 386) e assimilou muito do que fora desenvolvido de conhecimento apocalíptico pelos grupos judaicos.

Mesmo que Horsley (1995, p. 130) esteja certo sobre “o julgamento de Javé anunciado pelos profetas frequentemente se concentrava em Jerusalém e no templo” e o fato dos apocalipses estarem distantes do mesmo, é preciso perceber o processo de amplitude da visão religiosa de forma contínua e crescente em direção a universalidade da ação de Javé.

Assim iniciamos algumas buscas às origens do gênero literário em registros canônicos e apócrifos. Quando estamos diante de livros que compõe o cânon sagrado das escrituras judaico-cristã é sabido que:

Os livros de Daniel e do Apocalipse são os únicos livros apocalípticos que entraram no Cânon das Sagradas Escrituras. Daniel, composto entre o ano 167 e 164 aC, e o Apocalipse, entre o ano 90 e 96 dC. (RICHARD, 1996, p. 27)

Ao construir fatos sincrônicos das origens do gênero, percebemos a semelhança com as estruturas proféticas, portanto podemos afirmar que tudo inicia

nos profetas. Para expressar a indignação divina diante das injustiças sociais, os profetas carregam importante influência com suas experiências através da forma primitiva de diálogo com Deus:

A 're-encenação' de episódios visionários anteriores também desencoraja a credibilidade das preparações descritas. Isso manifesta-se especialmente em Ap 10,8-11, com João de Patmos passando por uma experiência muito similar à de Ezequiel 3,3-4. (DOBRORUKA, 2003, p. 58)

Rowley (1980, p. 14) expressou seu descontentamento com tais comparações e elencou algumas "diferenças óbvias de forma entre os profetas e os apocalíptico", nelas ele afirma que os breves oráculos proféticos tem em sua forma conteúdo biográfico e a poesia, já os apocalípticos apresentam formato de prosa e fatos históricos.

Outro pesquisador que levantou certa dúvida sobre a origem da apocalíptica foi Vielhauer (2005, p. 520), indagando "se ela é uma evolução do profetismo ou um caso especial da 'sabedoria'".

Embora Rowley e Vielhauer, possam estar certos em sua análise, não podemos deixar de perceber as matrizes primitivas contidas no movimento apocalíptico que remete às bases da profecia judaica. Mesmo que por hora contrastantes, os oráculos de Javé podem ter conexão com as jornadas celestiais dos apocalipses.

Pois não há como negar que "os grandes profetas dos séculos VIII e VII, cujos oráculos foram preservados na Bíblia, foram primariamente mensageiros ou porta-vozes de Javé" (HORSLEY, 1995, p. 129), a partir de um diálogo primitivo intermediaram as relações entre céu e terra.

Essa forma de profecia, pelos oráculos, está intimamente relacionada com o termo *ḥōzeh*, visionário, deriva do verbo *ḥāzāh*, ver ou ter visões, este é utilizado para o profeta que obtinha "revelações por meio das visões" (WILSON, 2006, p. 299), manifestado por um estado de êxtase, isso quer dizer transportado para fora de si e do mundo sensível, que fora aprimorado no contexto apocalíptico.

Quando tratamos da profecia percebemos que o movimento das relações entre profeta e divindade passa por um processo onde as visões são modelos que apresentam características transcendentais primitivas de contato com a divindade.

Portanto é através de visões que o oráculo de Javé surge carregado de significados contextualizados para o momento histórico presente e para questões de juízo futuro que, ao longo do tempo, ganha elementos de aperfeiçoamento.

Suas experiências sobrenaturais quando as situações são desesperadoras, por conta da opressão “o profeta pode oferecer esperança de retorno à pátria ou destruição do opressor e restauração da monarquia” (BROWN, 2012, p. 1008), tanto a profecia judaica quanto os apocalipses são direcionados àqueles que vivem em tempos difíceis.

Para tal argumento, Vielhauer (2005, p. 514), argumenta que “os apocalipses cristãos representam um gênero literário que não é de origem cristã, e, sim de origem judaica”, confirmando assim o que estamos construindo de pensamento originário da literatura.

Ele chega a esta afirmação compreendendo que “tanto os profetas oraculares quanto os movimentos populares liderados por profetas de ação são formas sociais características da sociedade judaica” (HORSLEY, 1995, p. 125) e portanto originários dela, usando-a como fonte para elaboração de seu conteúdo textual.

Dessa forma o fato das semelhantes experiências sobrenaturais em que são “admitidos à corte celeste, que se reúne na presença de Deus, e introduzidos no misterioso plano divino (Am 3,7; 1Rs 22,19-23; Is 6)” (BROWN, 2012, p. 1008), aponta para o fato das raízes da apocalíptica estarem intimamente relacionadas a profecia surgida no reinado, mas vivenciada informal na antiga literatura de Israel.

Findado o reinado em Israel, é percebido que as construções de um mundo ideal no plano imaterial ganha força, naquilo que chamamos de profecia pós-exílica, este é um passo significativo em direção ao contexto apocalíptico:

Com a devida atenção a expressões transicionais da ‘proto-apocalíptica’ em obras como Isaías 56-66, Isaías 24-27, e Zacarias 9-14. Estes escritos, oriundos dos círculos proféticos pós-exílicos, mostram o crescimento de suposições e temas que eram fundamentais na apocalíptica posterior: o crescente conflito entre o bem e o mal, a universalização do julgamento, a transformação do cosmos e da história, etc. (GOTTWALD, 1988, p. 544)

Entendemos que o livro de apocalipse se constrói através das influências judaicas ao reutilizar “muitos elementos de Ezequiel, Zacarias, o apocalipse de Isaías e Daniel, mas o faz com notável criatividade” (BROWN, 2012, p. 1011), alimentada pelas necessidades de sua época, conflitos e confrontos que serão debatidos posteriormente.

Ao nos deparar com o que se caracteriza por literatura apocalíptica, demarcamos o momento histórico mediante a afirmativa de Cohn (1996, p. 197) quanto “os escritos mais antigos a que os estudiosos modernos atribuíram o rótulo de ‘apocalipses judaicos’ foram produzidos na Palestina nos séculos III e II a.C.”.

Nesse momento da história, a demanda por produção literária era demasiadamente grande, várias literaturas foram construídas e creditadas a figuras relevantes no contexto judaico como os sábios apocalípticos. Isso foi chamado de “pseudoepígrafe”, dentre estes, “o único apocalipse bem desenvolvido, a ser aceito na Bíblia Hebraica foi o livro de Daniel” (GOTTWALD, 1988, p. 540), escrito posteriormente ao personagem principal e contendo conteúdo apocalíptico.

Ao levantar o assunto Brown (2012, p. 1010) afirma que:

Daniel, o maior apocalipse bíblico do AT, foi escrito por volta de 165 a.C. A visão das quatro bestas monstruosas, seguida da coroação celestial de um Filho de Homem (cap. 7), e a visão das setenta semanas (cap. 9) tiveram um forte impacto nos apocalipses posteriores.

As diferenças vão sendo reduzidas ao longo do tempo e assim aquilo que outrora foi profecia se torna revelação divina através de jornadas celestiais, Rowley (1980, p. 37), conclui que “geralmente os profetas previam o futuro que surgia do presente, enquanto que os escritores apocalípticos previam o futuro que seria surpreendente em relação ao presente”, o fator surpreendente é o que torna a apocalíptica atraente e fantástica.

Fator que faz aproximar mais ainda as visões e a literatura apocalíptica com o “profetismo israelítico tradicional” (HORSLEY, 1995, p. 137), pois o fator de destaque nos profetas, era a esperança que eles tinham nas respostas imediatas de Javé, questão essa aparentemente ausente nos apocalipses.

Ao entender a proposta dos profetas visionários, percebemos que existia na essência da mensagem uma última esperança na restauração da ordem do mundo vigente, mesmo que a promessa do “dia de Javé” seja iminente e remeta, como descrito pelo profeta Amós, como um dia de trevas, juízo e ira.

No contexto de Daniel, temos uma resignificação das atividades primitivas de Javé, pois o mesmo “já uma vez havia libertado seu povo do cativo estrangeiro, com certeza podia e faria o mesmo de novo, e desta vez para todo o sempre” (COHN, 1996, p. 197), assim Javé retoma o status de esperança para o povo escolhido e perseguido.

Rowley (1980, p. 23) enfatiza esse juízo quando afirma que “os profetas, constantemente, predisseram castigos tanto para as nações estrangeiras como para Israel, muitas vezes com amargo desdém e tantas outras com claro discernimento”. Todo esse furor divino recairá sobre aqueles que se distanciaram do projeto de Javé

instituído por alianças e pela sua lei “torá”, e que são baseados nas relações de igualdade social e respeito mútuo entre as pessoas.

As afirmações feitas pelos profetas, mediante os oráculos proféticos estipulam a relação vertical dos acontecimentos futuros:

A combinação destes elementos oferece a visão do julgamento divino das nações, bem como o livramento e vingança do renascente justo, apontando para a idade áurea de justiça e paz e infinita bem-aventurança. (ROWLEY, 1980, p. 24)

Portanto, percebemos que há no movimento profético uma qualidade que interage diretamente com a apocalíptica, já que o primeiro surge em um ambiente mítico, onde a manifestação religiosa está localizada no plano transcendental e cósmico. Contexto inatingível pelos intentos humanos e naturais, pois estes é apenas o efeito das mudanças nas atividades divinas.

Com o passar do tempo “o profetismo e os profetas, pelo menos os do tipo oracular não tinham desaparecido, mas continuaram a atuar pelo período do segundo templo a dentro” (HORSLEY, 1995, p. 137) de modo a reconstruir seu discurso, muito por conta de influências externas.

Para ter um ponto histórico estabelecido, Richard (1996, p. 28) defende que “a compreensão histórica do Apocalipse de João deveria começar coma insurreição camponesa liderada pelos macabeus no ano de 167 aC”, momento desafiador na preservação cultural e identitária do povo judeu.

Neste momento histórico há grande transformação na mensagem profética, apresentado por Horsley (1995, p. 134) como o momento onde “agora os profetas enfatizavam os oráculos de libertação” do povo que está sob o domínio dos selêucidas, mais precisamente de Antíoco Epífanes IV.

Enquanto há falta de respostas convincentes às mazelas vividas na medida em que o tempo vai passando “a própria desesperança da situação impeliu uma nova geração de profetas a colocar uma nova questão” (COHN, 1996, p. 196). Os fatores: ‘resposta’ e ‘tempo’, são chave de acesso para as modificações na perspectiva das relações entre o sagrado e os fatos concretos.

As proporções são diferentes, o enriquecimento dos detalhes celestiais se dá “em medida muito maior do que os profetas, os autores dos apocalipses costumavam receber as revelações sob a forma de visões” (COHN, 1996, p. 217), trazendo novas e diferentes perspectivas do que se pode entender de ambientes celestes.

1.2.3 A Relevância Apocalíptica Para as Comunidades Cristãs

No período em que o Apocalipse de João foi escrito já existiam textos com conteúdos apocalípticos nas comunidades. Faz todo o sentido admitir que o próprio escrito “tinha informação sobre elementos apocalípticos tradicionais, que circulavam entre os cristãos do século I” (BROWN, 2012, p. 1011).

Os episódios desenvolvidos nas narrativas do livro, como por exemplo, “os ciclos das visões são introduzidos pela visão de um trono, a qual se baseia em materiais de Isaías 6 e Ezequiel 1” (KOESTER, 2005b, p. 273) apropriando-se de passagens conhecidas e aceitas como verdade apocalíptica pela comunidade judaica e posteriormente pelas comunidades cristãs.

Para aprofundar toda essa questão da existência de diversos texto não é necessário ir para muito longe do cânon bíblico, Koester (2005b, p. 267) vai chamar de “renovação do apocaliptismo” as atividades apocalípticas na era cristã, tanto com Paulo quanto no Apocalipse de João.

Podemos considerar que “uma chave de interpretação do Apocalipse é também sua relação com a profecia cristã primitiva e com o movimento apostólico, especialmente o paulino” (RICHARD, 1996, p. 29), percebendo que o conteúdo apresentado pelos apóstolos contém perspectivas escatológicas universais.

Assim, fazer um aparato do que fora produzido no período entre 70 e 120 d.C. e fixa-lo juntamente com a literatura exclusivamente apocalíptica, pois essa geração de “discípulos dos apóstolos e das testemunhas de Jesus” (RICHARD, 1996, p. 30), designada como a segunda geração cristã, produziu conteúdos literários que foram difundidos nas comunidades eclesíásticas.

Além das apropriações de textos judaicos como axioma para a escrita cristã, “social e religiosamente, a existência de sinagogas judaicas nas cidades greco-romanas foi da maior importância para o sucesso da primitiva missão cristã” (STAMBAUGH e BALCH, 1996, p. 130), pois oferecia proteção e meio favorável a divulgação da mensagem.

O ambiente propício para a difusão das informações simbólicas se deu pelo “contexto da multiplicidade teológica do cristianismo da Ásia Menor no final do Primeiro século” (ADRIANO FILHO, 1999, p.7). Não existindo uma norma, os textos e as identidades imaginárias circulavam ‘livremente’ alimentando as ideias e fomentando realidades alternativas nas regiões onde o cristianismo ia se fortalecendo.

Fixar a apocalíptica como produto exclusivo dos ‘movimentos proféticos intra-judaicos’, afeta diretamente o movimento, Kraybill (2004, p. 27) vai além da perspectiva apresentada, dando um passo em direção à outras influências:

Muitos símbolos do Apocalipse têm sentido psicológico e espiritual que transcende as circunstâncias imediatas ao século I d.C. O livro está cheio de imagens que já tinham uma longa história na tradição judaica ou pagã antes de João aplica-las ao Império Romano de sua época.

A profundidade do gênero literário também remete a personagens, tempos e lugares distintos do mundo bíblico. Como a religião de Zaratustra, esta é considerada a influência externa mais relevante para o florescer da teologia apocalíptica:

Todos os seres humanos que já viveram irão se reunir em uma grande assembleia onde cada indivíduo será confrontado com suas ações boas e más - e os redimidos se destacarão dos condenados com tanta clareza quanto as ovelhas brancas das negras. (COHN, 1996, p. 135)

Neste trecho observamos semelhanças concernentes ao universalismo quanto exprime ‘todos os seres humanos’, juízo divino quando ‘cada indivíduo’ for julgado por suas ações, e a condenação mediante a separação entre ‘as ovelhas brancas das negras’. Fatores axiomáticos para os escritos apocalípticos que mostram “a tendência do enfoque apocalíptico inegavelmente universal” (VIELHAUER, 2005, p. 519).

Podemos concluir com Koester (2005b, p. 272), ao considerar que “João recorre à mitologia e à astrologia helenísticas contemporâneas”, e ponderar diante dos fatos representados no seu apocalipse tardio a representação de conceitos e imagens já existentes.

Em comparação ao conceito de Céu-terra, expresso nos apocalipses, que evidenciam duas dimensões da própria história, “o céu é a dimensão profunda e transcendente da história; a terra é sua dimensão aparente e empírica” (RICHARD, 1996, p. 54).

Nessa linha de pensamento, é irrelevante como os sábios concebiam a terra, mas o importante é que em toda expansão territorial será manifesta a escatologia de Deus, motivada pelo presente “marcado por uma crescente degeneração física e moral” (VIELHAUER, 2005, p. 519).

As pesquisas no contexto apocalíptico podem ser consideradas muito subjetiva e gerar dúvidas sobre o que se pretende defender. Isso ocorre pelas divergências metodológicas e sua relação com os resultados da investigação, portanto

faz-se necessário o distanciamento da propensão em inclinar-se a uma linha de interpretação precisa.

Considerando que gênero apocalíptico faz parte de “um tipo de literatura revelatória, do qual existe grande número de exemplos judaicos, cristãos, gnósticos, greco-romanos e persas, a partir do período de 200 a.C.-300 d.C.” (GOTTWALD, 1988, p. 539).

Estas produções possuem características desenvolvidas através do arrebatamento “em um êxtase, o visionário passa por mudanças de lugar e perambula por regiões estranhas e misteriosas na terra e no céu” (VIELHAUER, 2005, p. 517), dessa forma obtêm o conhecimento de Deus sobre questões futuras. No caso específico de nossa literatura, “o Apocalipse de João anuncia o juízo e a destruição que se abaterão sobre o mundo por meio de ciclos de pragas: sete selos, sete trombetas e sete taças” (NOGUEIRA, 2003, p. 228).

Quando reconstituímos o histórico de determinado gênero, temos que amarrar os principais fatores que influenciaram sua formação, sabendo que “a linguagem figurada da apocalíptica suscita problemas hermenêuticos” (BROWN, 2012, p. 1012) é preciso um estudo detalhado de tudo que envolve tal gênero para ter informações corretas a respeito dele.

A pesquisa que envolve todo o complexo universo do apocalipse ultrapassa as barreiras do período em questão e localiza-se em momentos históricos precisos e articuladores da vida do povo judeu. Para entendê-lo é necessário construir categorias que diferencie cada paradigma existente, portanto explicaremos três categorias fundamentais.

O termo apocalipse refere-se a um gênero literário com a estrutura narrativa do gênero da literatura apocalíptica e “só a partir de meados ou fins do século II d.C. a palavra ‘apocalipse’ se tornou o nome de um gênero literário” (BERGER, 1998, p. 268), entendê-lo é nosso desafio, para tal usaremos a definição mais comum entre as principais referências da área:

A genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world. (COLLINS, 1998, p. 4)

A revelação de uma realidade transcendente mostra a característica de uma narrativa complexa que pode ser caracterizada como um gênero, contudo Brown

(2012, p. 1006) vai além quando afirma que “o apocalipse é um modelo para o Gênero”, nos levando a entender que o apocalipse pode ser uma categoria maior do que um gênero.

Outro autor que concorda nesse aspecto, mais precisamente com relação ao livro do novo testamento, é Berger (1998, p. 268) quando afirma que “o Apocalipse de João é uma síntese de diversos gêneros literários” comumente usados dentro da corrente teológica apocalíptica de outros textos.

Três fatores dessem ser destacados aqui, eles serão como paradigmas da compreensão das forças revelatórias, primeiramente o apocalipse como gênero literário, tradição e forma de escrita, isso significa que a organização dos escritos apocalípticos precisam ter um padrão em comum. Em segundo plano, é necessário encontrar a escatologia apocalíptica no texto, em outras palavras, discernir as respostas ofertadas pelos escritos apocalípticos na busca por significado. Por fim, o próprio movimento, chamado de apocalipsismo, ambiente vivenciado pelos escritores e que inspirou o tecer dos escritos.

Entender dessa forma abre grande possibilidade de inserir outros fatores ao gênero, “assim torna-se possível falar de gêneros apocalípticos, mesmo quando não correspondem à definição de Collins” (BERGER, 1998, p. 269) em aspectos estritamente iguais, mas corresponde ao se valer dos símbolos e significados de tal transcendência, afim de “esclarecer textos do NT cujo sentido tem ficado obscuro ou inacessível” (BERGER, 1998, p. 269).

O que chama a atenção na afirmação de Berger é a preocupação em categorizar aspectos que dentro da perspectiva de Collins ficaram soltos, mesmo que precise ampliar a visão já estabelecida, hierarquizando o gênero apocalíptico ao possibilitar subgêneros abrangentes. Portanto é preciso entender que não há uma contraposição mas um desenvolver das ideias estabelecidas.

Quando tratamos da visão religiosa que percorre entre as perspectivas transcendentais e sua relação com a realidade vivida, questão essa que não se limita aos apocalipses, esta também está presente em outros gêneros literários, “hence the objection that there is no distinctive apocalyptic eschatology” (COLLINS, 1998, p. 9), pois os Evangelhos e as Cartas Paulinas são exemplos de que fora dos apocalipses há a presença de uma escatologia apocalíptica.

Acrescentando à visão e as expectativas, extensões dentro dos escritos, como o exemplo dos apocalipses sinóticos Mc 13, Mt 24s, Lc 21, que por vezes não

enquadram-se na definição de Collins, mas possui em sua essência a presença de escatologia peculiar estabelecida, e que não pode ser ignorada.

Collins questiona-se sobre o que é encontrado de escatologia nos textos de gênero apocalíptico, ele entende que o que deve ser observado é “the kind of eschatology that is found in the apocalypses” não possui uma uniformidade, justamente pelo fato de que os apocalipses são diferentes, mas o que converge dentro do pensamento apocalíptico é o fato de que “all the apocalypses, however, involve a transcendent eschatology that looks for retribution beyond the bounds of history” (COLLINS, 1998, p. 9).

É desta interação entre a escatologia transcendente e a esperança dos mártires que desenvolveu toda a apologia apocalíptica que está intimamente relacionada a percepção das tradições antigas e a interpretação do presente indesejado pelos fiéis de Javé.

Portanto a escatologia apocalíptica possui uma visão representativa da salvação divina como manifestação vindoura e transcendental, através de uma transformação ou inversão da ordem estabelecida do mundo real pela destruição da realidade perversa de sua era fazendo com que a justiça e o direito sejam plenos, portanto ela “sempre abrange salvação pessoal para o crente fiel em alguma forma de vida após a morte, frequentemente ressurreição corporal” (GOTTWALD, 1988, p. 540).

Quando a vivência de uma escatologia adentra a relações sociais, modificando o trato que cada um tem com o outro, isso ultrapassa as questões meramente ideológicas em direção a uma realidade palpável, nós estamos falando de um movimento apocalíptico concreto.

O terceiro e último fator analisado é o apocalipsismo, deve ser observado como um movimento crescente e importante. Este faz uso de símbolos para codificar sua identidade, suas práticas intersociais e sua interpretação da realidade, esse movimento é, acima de tudo, conflitual na medida em que se apresenta como um protesto contra a sociedade dominante.

J. J. Collins (1998, p. 10) faz referência a três pontos que podem identificar um movimento apocalíptico:

A movement might reasonably be called apocalyptic if it charred the conceptual framework of the genre, endorsing a world view in which supernatural revelation, the heavenly world, and eschatological judgment played essential parts.

A partir dessas informações, podemos inferir que o contexto social, quando saturado de assimetria impulsiona o movimento, podendo se dar através da opressão social interna ou através da nação inteira subjugada por estrangeiros. Somente a opressão, a exclusão e o sentimento de impotência podem suscitar uma resposta que construa um mundo simbólico alternativo.

Nesse processo, as políticas estabelecidas no período helenístico, através da relação rei-vassalo, vai sofrer mudanças no que tange ao domínio exacerbado. Sendo assim, não foi o acaso que o número de revoltas aumentaram neste período histórico da palestina.

As expectativas populares de um reino vindouro, que destruirá a ordem vigente e salvará de forma iminente os seus, inspiraram o movimento popular, dando vigor às crenças e ao impulso de antecipar a ação redentora de Javé. O exemplo que personifica essa afirmativa é a revolta dos Macabeus.

Os heróis de um povo que enfrentam o domínio, neste caso específico os Selêucidas, em busca de redenção, liberdade de culto e da vida ressignificada em um novo contexto particular, construído através de expressões religiosas diferenciadas daquelas anteriores, mas não desvencilhadas. Estas contém os princípios fundantes do projeto de Javé, Senhor que fora designado pelo Altíssimo para cuidar de Israel como seu povo particular (Dt 32,8-9).

1.2.4 Composição Literária do Apocalipse de João

No Apocalipse de João e também nos textos neotestamentários, as visões e narrativas de ordem apocalípticas são adequadas de forma sistemática, para entender suas dinâmicas é preciso categorizá-la.

Sendo assim, todo gênero literário pode ser identificados a partir de suas características que o distingue, para tal apresentamos uma breve organização do gênero apocalíptico no novo testamento, com o interesse de conceituar melhor o nosso foco investigativo.

Faremos uma breve organização do gênero literário dos apocalipses presentes no Novo Testamento:

Apocalipses nos Sinóticos (Mc 13; Mt 24s; Lc 21s):

- 1 – Ordem apocalíptica de acontecimentos
- 2 – Vaticínios sobre a proximidade do fim
- 3 – Exortação à vigilância

Apocalipse de João (Ap 1-21):

- 1 – Cartas (cap. 1,22 e 2-3)
- 2 – Relatos de visões (cap. 1-3)
- 3 – Visão do Trono (cap. 4-22)
- 4 – Sequência apocalíptica dos acontecimentos (cap. 6-16)
- 5 – Diálogos reveladores (cap. 7 e 17)
- 6 – Relato sobre os mártires (cap. 11,3-13)
- 7 – Descrições de guerras (cap. 16, 19 e 20)
- 8 – Descrição das duas cidades opostas (cap. 18-21)
- 9 – Lamento sobre a cidade destruída (cap. 18)
- 10 – *ekphrasis* da sequência de eras (cap. 20-21)
- 11 – descrição da Jerusalém escatológica (cap. 21)

Com base em toda a definição acima, podemos constatar que o molde do livro de apocalipse, onde o “êxtase visionário” (VIELHAUER, 2005, p. 525) é descrito apresentando seu caráter epistolar (Ap 1,4-5) e portanto, foi redigido em forma de carta geral para comunidades cristãs da Ásia Menor.

Com tal característica o seu prólogo aponta para uma construção em forma de carta apostólica enviada as sete igrejas da Ásia e seu epílogo é próprio de um conclusão epistolar (Ap 22,21) enfatizando mais ainda a posição de Vielhauer sobre o caráter do livro.

Além disso, ao analisar as variantes inseridas no grande bloco apocalíptico, observamos na perícope uma visão holística, pela inserção no bloco de “diálogos reveladores”, este realizado através de jornada celestial onde os céus se abrem de fato para o visionário. Possuindo informações oferecidas pelo intermediário, buscaremos analisar esta cena, seus detalhes deste acontecimento apocalíptico.

Em se tratando do imaginário cristão, “o livro do Apocalipse se destaca por permitir acesso a crenças e imagens do cristianismo primitivo de forma inédita” (NOGUEIRA, 2005, p. 28), ele nos aproxima da forma como as comunidades concebiam sua vida religiosa.

Para tal, Pablo Richard (1996, p. 16) enquadra o texto no bloco de “visão profética da história”, pois a história não se dissocia, em nenhum momento, das

imagens comuns dos cristãos, pelo contrário, elas revelam facetas históricas de forma diferenciada.

Dessa forma, o sentido figurado da visão é a porta de entrada para as perspectivas históricas do contexto social cristão, pois é a “figura que representa diretamente os próprios acontecimentos, ou figura que descreve os acontecimentos indiretamente, na forma de símbolos e alegorias” (VIELHAUER, 2005, p. 516).

Na abordagem histórico-figurada, vamos analisar algumas passagens do livro do Apocalipse, para nos ambientar do contexto que cerca nosso recorte textual, sendo assim, nos permitiremos transitar em outros ambientes do livro no intuito de desenvolver uma lógica argumentativa para a perícopes em questão.

Portanto, a compreensão de tempo na literatura apocalíptica é transitória, entra em diversos domínios temporais ambíguos, Rowland (1982, p. 420) deixa entendido que o presente é a perspectiva do visionário pelo “the result of the triumph of the Lamb, to the present situation of the visionary”.

Um fator fundamental para os apocalipses, é a concepção do céu, não somente a visão propriamente dita, mas a forma como o céu é visto, em seus detalhes, os seres, objetos e imagens que configuram a visão do céus, para estabelecer uma imagem estruturada “os capítulos 4 e 5 são uma impressionante reconstrução do céu” (RICHARD, 1996, p. 117), possuidora de identidade céu-terra:

O céu aberto é descrito por meio de duas visões, através da segunda experiência visionária de João com a apresentação de uma visão inaugural do céu (4-5), a partir da qual se desenvolve a sequência de julgamentos das três séries de pragas escatológicas: selos, trombetas e taças (6-16). (ADRIANO FILHO, 1999, p. 20)

Portanto, os capítulos 4 e 5 são pragmáticos no que se refere a descrição do que representa o notado por Nogueira (1999, p. 47), afirmando que “aqui a visão ganha qualidade, pois é a primeira vez que se vê a porta de céu aberta e que João recebe o convite para subir”, adentrar o espaço celestial, se ausentando da terra e transcendendo ao ambiente que possui as respostas para tudo.

Mais adiante, um bloco literário chama atenção (Ap 6,1;8,1), onde a perícopes analisada se insere, “contém este bloco o ciclo das visões dos sete selos” (BRAKEMEIER, 1984, p. 74), selos estes que representam questões futurísticas, sabedoria dos fatos que ainda não ocorreram.

A imagem do Trono, que retrata Deus; também o cristo ressurreto, representado na figura teriomórfica do cordeiro, possuem função relevante diante dos

selos, visto que “o livro selado com os 7 selos que estão na mão direita de Deus, e Jesus ressuscitado que é digno de tomar o livro e abrir os seus 7 selos” (RICHARD, 1996, p. 119).

Importante relembrar, que não estamos somente lidando com questões transcendentais, “João, nesta parte dos 7 selos, nos dá uma visão e uma interpretação profética e apocalíptica da história” (RICHARD, 1996, p. 121), e as ações que se seguem fazem parte das perspectivas cristãs.

O cordeiro, possuidor do poder de abrir os selos, emprega uma sequência de aberturas que só será interrompida “entre a abertura do sexto e sétimo selo” (BRAKEMEIER, 1984, p. 74), onde se apresenta um intervalo da ação Ap 7,1-17, este demonstrado por um diálogo libertador.

Portanto, na análise de Richard (1996, p. 131), “o que acontece no céu tem dois momentos: um momento atual litúrgico (7,9-15a) e um momento futuro utópico (7,15b-17)”, em análise do atual litúrgico se apresenta o céu com sua glória.

Os elementos que compõem o céu estão fixados, pois o determinismo presente no absoluto dá a entender que “toda a história do mundo transcorre de acordo com o plano fixado por Deus” (VIELHAUER, 2005, p. 520). Nada foge de sua sabedoria, registrada no livro e selada até o momento que será revelado ao visionário.

O que Cohn (1996, p. 217) também destaca deste contexto é a ideia determinista dos selos do cordeiro, pois aparenta que “o futuro já está determinado; na verdade, seu curso já está inscrito em um livro celestial” e portanto os fatos que irão ocorrer não são novidade para Deus, o cordeiro e o visionário, conseqüentemente, para a comunidade que preserva esses escritos.

Portanto, não há possibilidade de transformar aquilo que está registrado, “mudanças da vontade de Deus, como acontece nos profetas, não estão previstas” (VIELHAUER, 2005, p. 520), pois no Israel do VIII Séc. havia chance de escapar do “dia de Jave”, já agora, o estabelecido e revelado pelo cordeiro acontecerá de modo inevitável:

O leitor dos sete selos fica sabendo que todos os eventos terríveis do passado e do presente demonstram que Cristo reina e que os mártires estão protegidos em suas mãos. (KOESTER, 2005b, p. 273)

Os Mártires, figuras importantes nos apocalispes, são introduzidos na visão de forma a demonstrar sua importância, “o aspecto extraordinário aqui é que no céu

os mártires estão vivos” (RICHARD, 1996, p. 125), fator oposto ao vivenciado em terra, eles se apresentam como vitoriosos e não mais como perseguidos.

A ênfase sobre os mártires está em diversos versículos, eles aparecem como aqueles que ‘venceram a Besta’ e entoaram o ‘cântico de Moisés’ e o ‘cântico do Cordeiro’ (Ap 15,2-4). A liturgia dos mártires aparece também em Ap 19,1-4, neste texto, tudo o que passou na vida física dos mártires será revertido em benefício, pois os mesmo no futuro reinarão sobre a terra (Ap 20,4-6).

Imediatamente antes da nossa perícopes, encontramos os “selados” (esfragismenôn) Ap 7,4-8 estes contados como 144 mil de todas as tribos de Israel, que para Richard (1996, p. 130) “não resta dúvida que a figura das tribos de Israel é um símbolo e o número indica perfeição”, pois a menção que é feita “trata-se do Povo de Deus completo, perfeito, organizado” (RICHARD, 1996, p. 130).

Embora, seja importante supor que esta parte do texto, apresentada por Vielhauer (2005, p. 528) como a “teoria dos fragmentos, segundo a qual, em muitas passagens, o apocalíptico não teria trabalhado livremente, antes teria usado fragmentos mais antigos e/ou tradições fixas”, levando a acreditar que “tais fragmentos usados seriam 7.1-8” e portanto a expressão dos salvos das tribos de Israel já fazia parte da literatura fragmentada:

No que diz respeito às intercalações (7,1-17;10,1-11,14;12,1-14,20), ainda que elas possam interromper a narrativa, não comprometem o desenvolvimento do livro. Em 7,1-8 são selados na terra os 144.000 servos de Deus e 7,9-17 mostra uma multidão de mártires cristãos no céu. Estas duas perícopes estão relacionadas com o quinto selo (6,9-11), onde os mártires em oração pedem a Deus que vingue o sangue deles dos que moram sobre a terra. (ADRIANO FILHO, 1999, p. 18)

A sustentação da experiência estática encontra-se a visão do trono, esta é considerada o “ponto mais alto dessas viagens” (VIELHAUER, 2005, p. 517), pois situa-se no centro da visão, os demais seres e objetos estão em torno do trono.

Portanto, Nogueira (2005, p. 34) vai concluir que “o fato das visões do final dos tempos acontecer após sua ascensão aos céus e a contemplação do culto diante do trono de Deus não é mero capricho literário” mas a convicção de que Deus é o rei que verdadeiramente deve ser adorado.

Em razão do imperador romano, há certa comparação de Deus com o monarca, através da imagem da visão do trono, pois “parece que esta imagem, a de monarca, domina o rosto de Deus no Apocalipse” (NOGUEIRA, 1999, p. 49) e não era

para ser diferente, já que o que se tinha por oposição principal entre os cristãos e o líder de Roma era o culto ao imperador.

A esperança da salvação é o tema central do apocalipse, “the Greek word *sōtēria* means the total well-being of people. *Sōtēria* (salvation) is found in Revelation only in hymnic passages that refer to eschatological, final salvation” (SCHÜSSLER FIORENZA, 1981, p. 68). Entendemos, portanto, que a salvação é alcançada pelos que a buscam somente quando eles se encontrarem no final da história.

Verifica-se também, que para alcançar a salvação, é necessário ter algumas características. Talvez possamos pensar que elas estavam exclusivamente relacionadas à moral humana ou na integridade de caráter das pessoas, entretanto, por meio da interpretação de Malina (1995, p. 110), compreendemos que “worthiness thus is not a moral reference but a status reference. This means that worthiness derives not from being good or from doing something good, but from social rank or from social standing within a community”.

Analisando por estas questões, podemos inferir que o gênero literário é designado para promover a permanência da comunidade cristã perseguida, isso se dá de forma dinâmica, a permitir um movimento de resistência adaptativo.

O fato do livro poder circular, com a ajuda de personagens itinerantes, entre diversas comunidades cristãs, difundindo uma identidade à fortalecer os aspectos emocionais e espirituais das pessoas, nos permite propor uma dinâmica fluente das construções simbólicas representativas.

Grupos em movimento, desenvolvem suas práticas e sua organização social deslocados dos padrões vigentes, evidenciando suas transformações pessoais através de atitudes humanizadas, onde seus sistemas econômicos promovam novas perspectivas a grupos e comunidades à margem da lógica social vigente.

Quando há um apoio mútuo e contínuo entre integrantes do mesmo grupo forma-se uma caracterização de comunidade que realiza sua produção baseada na mutualidade e na divisão do produto do trabalho.

Assim, faremos um levantamento dos sistemas de organização como meio de produzir políticas agregadoras, com organização diferenciada e factível, onde a realidade pode ser compartilhada entre diferentes comunidades através da cultura e das representações difundidas coletivamente.

1.3 COMUNIDADES E SEUS SISTEMAS ECONÔMICOS ALTERNATIVOS

O fato que compõe as minorias sociais no campo relaciona-se com a produção acerca da criatividade desempenhada na busca pela sobrevivência, perseverança e preservação dos grupos, para isso é preciso entender como se forma e organiza tais grupos.

Começar entendendo que quilombo, como forma de organização e de espaço conquistado e mantido através de gerações, se realizou através do que seria um simples ato ter e viver, possuir seu espaço de direito e constituir sua identidade cultural.

Visando essa apropriação, podemos enfrentar a certa contraposição sobre a identidade comunitária dos Kalungas do Engenho II, pois ela pode até ser questionada quanto a possibilidades de explorar outros espaços torna-se real, mas é frequente que o Kalunga retorne ou até mesmo não saia do ambiente comunitário e acolhedor do município.

1.3.1 O Modo Comunitário de Organização

A comunidade é definida pela relação familiar e pelo sentimento de pertença, isso faz com que eventual saída seja incomum, pois a presença na comunidade provoca o sentimento de pertença que em outro lugar não possui, “e na cidade ali a maioria é da cidade rural moço. Só nós aqui que é poucas pessoa que mora lá, poucos. Mas a maioria mora tudo aqui” fala de seu Joaquim (2017), campesino de 55 anos, nativo do Engenho II que evidencia a preservação da identidade familiar e o fortalecimento da cultura local.

Por mais que possa haver problemas na vida comunitária, algumas indagações, como as que são feitas por seu Joaquim, nos remete a reflexão sobre as escolhas por fortalecer suas raízes, a decisão de viver no Engenho II, pode até ser ‘incompreensível’ em certo ponto: “fico pensando nisso também, por que tem gente que tem condição, é bem de vida ai, e tem casa lá, mas não fica lá não” (JOAQUIM, 2017). O ‘lá’ de seu Joaquim faz referência a cidade de Cavalcante, percebida como local mais acessível a urbanização dentre os municípios próximos a comunidade do Engenho II.

Ao olhar o aparente e comparar as possibilidades, de primeira vista, a sociedade moderna oferece mais benefícios que a comunidade quilombola:

É bom né. Pra gente ficar lá uma horinha parece que é bom, ficar lá assim direto não, a gente já se acostumou cá pros mato né. Não pra dizer, mas se eu tivesse condição de comprar uma casa pra eu ficar lá assim um mês, uma semana eu queria né. (JOAQUIM, 2017)

Ter a possibilidade de construir patrimônio fora da comunidade, hoje é realidade entre muitos membros do Engenho II, mas é recorrente o retorno daqueles que se aventuraram em outros lugares, mesmo diante de possibilidade, a identidade do grupo atrai, novamente, as atenções de seus pertencentes.

Assim, percebe-se que as possibilidades existem entre os nativos, muitos deles recebem propostas de estudos e empregos em outros espaços e ambientes, para viver e compartilhar novas experiências. Alguns se abstêm de vivenciá-las, mas grande parte já permitiu-se a experiências fora da comunidade.

Há opções, mas o desejo de estar em comunidade os traz de volta:

E a maioria tem casa lá também. Daqui moço, quase tudo tem casa lá. Mas num, fica ai, vai lá posa lá, outra hora vai e volta, mas num é assim pra morar lá não. A maioria daqui mesmo tem casa lá. Tem condição, tem tudo, tem casa lá. (JOAQUIM, 2017)

De igual modo destaca, dona América Paulino da Silva, Católica de 55 anos nascida e criada no Engenho II, o motivo da permanência das pessoas:

O povo daqui mesmo nunca foi de mudar pra lá não e alguns dos que mudou foi um tempo e depois voltaram né. Pra falar a verdade agora eles só volta de lá pra cá, ninguém quer ir morar lá, é mais tranquilo né. A gente que nasce e cria pra cá, a gente gosta mais de ficar assim mais tranquilo um pouco né, em cidade num é igual pra cá. (AMÉRICA, 2017)

Alguns podem achar este movimento contrário ao comum, pois sempre há uma busca em direção aos centros urbanos, mas a permanência e até mesmo o retorno, em via de regra, traz benefícios a comunidade, “isso é bom né? Por que o pessoal fica aqui, ai melhora a situação da comunidade né?” (JOAQUIM, 2017), por acreditar que aqueles que foram e retornaram possuem informações que agregam valor para o grupo e compartilham de interesses comuns e diferenciados da lógica do capital.

Em diálogo com o texto bíblico, podemos entender que o motivo ao qual “o livro do Apocalipse é largamente popular por razões equivocadas” (BROWN, 2012, p. 1005) nos traz para o ambiente ideal de compreensão do texto. Ele representa alternativas comunitárias de sobrevivência mútua distante das apresentadas pelo sistema regente.

Na visão de Richard (1996, p. 18), compartilhada por nós, “o Apocalipse transmite uma espiritualidade de resistência e orienta a organização de um mundo alternativo”, essa organização factível era expressa de forma a agregar, em comum pensamento, pessoas marginalizadas.

A crescente aceitação, comum em ambas as comunidades, pois “o quilombo podia gerar-se quase naturalmente. Depois de instalado, crescia e tomava consistência à medida que recebia novos indivíduos” (FIABANI, 2007, p. 2) e as comunidades cristãs permitiam-se a uma aceitação fraterna e colaborativa.

Assim, camponeses ontem e hoje “viviam em pequenas vilas onde parentesco e lealdade eram os principais valores” (STAMBAUGH e BALCH, 1996, p. 82) perpetuados através das gerações que preservavam estes princípios e transmitiam aos demais integrantes.

Por mais que as comunidades rurais eram vistas, nas ciências sociais até a década de 1960, como desagregadas culturalmente, tendo em vista os poucos espaços para interação, haja vista que o espaço urbano oferecia um campo mais fecundo para persistência de traços que forjam uma identidade étnica mediante a cultura de resistência.

Certa estratégia de preservação da terra e da identidade, já que o camponês se percebe na terra e sua identidade é constituída nela, que na abordagem de Muller (2005, p. 34) manifesta-se pelo isolamento defensivo:

Trata-se da permeabilidade das fronteiras étnicas que, ao invés de isolar, elege momentos nos quais as mesmas se “abrem”. Porém, devemos levar em conta que existe, na escolha de momentos de abertura de fronteira, uma relação dialógica com outros grupos étnicos e comunidades circunvizinhas.

Esse isolamento se distingue do primitivo que é representado pela falta de conhecimento e imaturidade, mas no caso do defensivo reflete um mecanismo legítimo de preservação do grupo e da cultura local.

Essa desagregação fez com que as comunidades camponesas fossem “colocadas à margem das pesquisas acadêmicas do final do século XIX até a segunda metade do século XX” (PLÍNIO DOS SANTOS, 2015, p. 75). Este distanciamento entre o conhecimento científico e a sabedoria popular dificultou, em certa medida, um aprofundamento da concepção lógica do camponês.

Hoje, como outrora, o campesinato brasileiro sobrevive à margem da propriedade latifundiária, ocupados tanto com a agricultura de subsistência quanto com a produção para comércio local e regional de pequeno e médio porte. Nessa

condição os camponeses também vendem sua força de trabalho à grande propriedade e aos capitalistas urbanos.

Esses pequenos agricultores, proprietários ou não, abastecem parcialmente os mercados consumidores próximos com produtos não produzidos em grandes propriedades e gradativamente são absorvidos de suas roças e tornam-se reféns do capitalismo e do êxodo rural. Essa é a luta por permanência, a realidade sofrida pelos camponeses diante do poderio dos latifundiários:

A organicidade dos territórios étnicos através da análise do território, não se restringe somente ao campo de entendimento da afirmação da identidade, mas apresenta-se também como instrumento de compreensão do movimento de etnicidade e da luta pelo direito agrário, que visa à ação política transformadora contrária à “lógica capitalista” no uso e apropriação da terra. (MALCHER, 2009, p. 4)

A terra tem um sentido especial a todo campesinato brasileiro, seja ele de matriz africana, européia ou nativa. Não deve ser apenas tomada como forma física, mas também como espaço das relações sociais, como reveladora das estratégias de sobrevivência, como palco de uma cultura própria, como direito à preservação de uma cultura e organização social específica. (FIABANI, 2007, p. 5)

Três categorias destacadas por Plínio Dos Santos (2014, p. 113) designam as estruturas das relações de posse no centro-oeste brasileiro, “caminhos (rios, trilhas, estradas); comida (agricultura e pecuária), população (negro, índio e branco – além dos processos de migração desses três grupos)” estas vão representar a lógica de organização social, política e econômica dos estados, que sempre vai seguir um arquétipo civilização definida pelas pessoas de pele branca.

Portanto, precisamos ver nos caminhos, nas comidas e nas populações, ou grupos étnicos as tensões assimétricas existentes:

Ela existe como unidade que se manifesta em um momento histórico específico e que não é homogênea, pois é cindida por tensões internas. Ao mesmo tempo, encontra razões para se sentir um conjunto: tem origem compartilhada, encontra-se perpassada por tensões que advêm da sociedade englobante, o racismo, o desemprego, a desvalorização de sentimentos tradicionais relacionados com a sua visão sobre o que a terra representa, e acredita estar construindo um futuro possível em comum. (MULLER, 2005, p. 38)

Toda essa disputa vai levantar questões de direitos fundamentais, lutas e buscas por reconhecimento são intensificados a medida em que as forças se vão e a esperança direciona seus interesses às questões políticas:

Nos últimos vinte anos, os descendentes de africanos, chamados negros, em todo o território nacional, organizados em associações quilombolas, reivindicam o direito à permanência e ao reconhecimento legal de posse das

terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, bem como o livre exercício de suas práticas, crenças e valores considerados em sua especificidade. (LEITE, 2000, p. 334)

O enfrentamento com diversos interesses, através de tensões geradas pela prática de invasão de terras, pode gerar algo que ultrapasse as barreiras das relações grupais, “passam a não mais ser um problema entre vizinhos, mas um problema que envolve uma coletividade” (MULLER, 2005, p. 40) ganhando proporções demasiadas e incontroláveis.

Ao tratar a terra, na condição de território étnico, assegurando, ao longo do tempo, “sentimento de pertença, de identidade, a um lugar e a um grupo, a posse coletiva da terra e o desenvolvimento coletivo” (MALCHER, 2009, p. 9). Isso pode ser interpretado de modo diferente entre dominantes e dominados, devido seus sistemas culturais e seu significado histórico.

Por se tratar de percepções diferente, os dominadores sobrepõe suas práticas por inferiorizar as práticas dos dominados:

Em diferentes partes do Brasil, sobretudo após a Abolição (1888), os negros têm sido desqualificados e os lugares em que habitam são ignorados pelo poder público ou mesmo questionados por outros grupos recém-chegados, com maior poder e legitimidade junto ao estado. (LEITE, 2000, p. 334)

Na linha do que pensa Wolf (2003, p. 119) sobre o que é ser camponês, ao afirmar que “na escolha da definição de camponês que seria adequada ao nosso objetivo, devemos lembrar que as definições são ferramentas do pensamento, e não verdades eternas”. Logo, não está enquadrado de forma estática, mas como a cultura, é passivo de sofrer alterações através da mudança de perspectiva coletiva.

1.3.2 O Camponês e os Sistemas de Produção

À medida que as pessoas vão revelando sua organização social é revelada também a ancestralidade das atividade camponesas desenvolvidas no Engenho II, é recordada por dona América (2017) quando afirma:

Toda vida, meu pai trabalhava na roça. Pra falar a verdade aqui antigamente todo mundo. Tudo que já morou aqui trabalhava na roça, a profissão é roça mesmo. Agora que o povo tá mais assim, quase todo mundo trabalha na roça, mesmo que trabalha no turismo, mas trabalhando na roça também.

Três posicionamentos importantes distinguem o que é ser camponês em um ambiente com diversos modos de produção, sendo assim, “tratemos do camponês apenas como produtor agrícola” (WOLF, 2003, p. 119). Isso faz com que outras

categorias como pescadores, mineradores e etc. não compartilhem da mesma lógica social.

Estamos diante das questões das plantações e produções agrícolas, para tal inicialmente podemos conceituar o que entende-se por campesinato:

Numa perspectiva geral, o campesinato corresponde a uma forma social de produção, cujos fundamentos se encontram no caráter familiar, tanto dos objetivos da atividade produtiva – voltados para as necessidades da família – quanto do modo de organização do trabalho, que supõe a cooperação entre os seus membros. (WANDERLEY, 2014, p. S026)

Por definição o campesinato é um modo de produção agrícola em pequena escala, esta possui uma identidade que comporta tanto um modo de vida, quanto um cultura estruturada coletivamente, terra não como propriedade individual, mas sim apropriação comum do grupo:

Nesse sentido, o regime de uso comum permitiu a consolidação do território étnico e representa fator fundamental de identidade cultural e coesão social. Dessa forma, requer a propriedade proteção especial tendo-se em vista o caráter de “titulação coletiva” (MALCHER, 2009, p. 8).

Dessa forma, quando seu Joaquim (2017) diz “minha atividade aqui é pranta roça”, ele está respondendo não somente às implicações econômicas de seu trabalho, mas também a um complexo organizacional das relações que formam sua identidade cultural e social.

Em todas as sociedades camponesas, as escolhas matrimoniais e o cultivo da terra são ocasiões privilegiadas para desenvolver estratégias sábias e de longo alento, pois estas são as duas principais ocasiões em que se introduz uma incerteza no sistema de relações sociais.

Mesmo tendo uma estratificação familiar, preservando a identidade do grupo, em algumas linhagens se admite alguns indivíduos alógenos, sendo os aliados, presentes devido contextos da inserção direta ao grupo por meio de algum matrimônio, mas também os não aliados vindos geralmente para exercer uma atividade específica de trabalho, como o artesão ou os assalariados.

Portanto há uma interligação em cada um, desta relação, primeiramente porque está ligado aos demais por uma relação bilateral de conhecimento global e tem consciência de ser conhecido do mesmo modo e posteriormente por causa do conjunto dessas relações, que formam um grupo ou uma coletividade de interconhecimento.

Portanto mesmo com a presença de membros externos, a sociedade camponesa necessita de um acordo identitário completo de todos os seus membros, de forma assimilável e compreensível por todos que partilham a mesma visão de mundo, o mesmo sistema de valores e o mesmo meio intelectual e verbal.

Ao abordar novamente o sistema de produção, vemos que a agricultura, em grande parte, remete aos grandes produtores, aqueles que detinham grandes propriedades de monocultura e utilizavam de mão de obra escravizada, mas isso não impedia da existência de modos de camponato que atendia a produtividade de um pequeno agricultor camponês.

Além disso “distinguir entre camponeses que detêm o controle efetivo da terra e aqueles cujo controle está sujeito a uma autoridade de fora” (WOLF, 2003, p. 120), dentro das relações de controle de terra, é importante salientar que o camponês possuidor de sua terra possui também o controle sobre os meios de produção, diferentemente do arrendatário que tende a submeter-se a uma hierarquia na produção e distribuição dos produtos.

Diante das possibilidades de relevo no campo, dois tipos de grupos camponeses são apresentados, “o primeiro tipo compreende certos grupos das terras altas da América Latina; o segundo cobre grupos encontrados em planaltos baixos e úmidos e em planícies tropicais” (WOLF, 2003, p. 122). Essa circunstância mostra a diversidade da capacidade humana em adaptar-se ao ambiente encontrado.

A forma particular de regulamentação social que lhe parecia característica da sociedade aldeã, e que se resume na afirmação que todo pesquisador ouve dizer no começo de sua pesquisa em uma comunidade: ‘aqui todo mundo se conhece’. O ‘Aqui’ designa um habitat, isto é, ao mesmo tempo um território, definido por oposição aos territórios vizinhos, e um território construído que serve a seus habitantes de residência, de instrumento de trabalho e de quadro de sociabilidade.

Essas relações podem ser estendidas para fora do grupo, e portanto estabelecer relações comerciais que se adequam a sua forma de produção, pois “embora a produção seja destinada a cobrir as necessidades imediatas de subsistência, esses camponeses precisam vender uma parte do que produzem para comprar bens produzidos em outro lugar” (WOLF, 2003, p. 123).

Sendo assim, toda sociedade camponesa vai organizar-se através de suas coletividades locais, conforme os modelos particulares que constituem suas características intrínseca de grupo civilizado. Desse modo, a pesquisa do campo rural

voltada a sociologia do campesinato analisa estes principais modelos de organização comunitária, fora isso, as relações comerciais que podem modificar parte do comportamento comunitário.

Quando tratamos de comunidades camponesas inseridas em terreno de relevo, as terras altas, estamos falando de grupos em terras marginais, locais de difícil acesso e de pouco interesse exploratório. Pois “as necessidades da sociedade mais ampla que poderiam compelir à absorção e à exploração dessa terra são fracas ou ausentes, e o nível existente de tecnologia e transportes pode tornar essa absorção difícil” (WOLF, 2003, p. 125), fazendo com que a produção seja realizada em pequena escala.

Assim, vários tipos são desenvolvidos, mesmo tendo suas diferenças eles se manifestam de forma fluida dentro das comunidades camponesas:

Um quarto tipo é representado por camponeses que vendem habitualmente a maior parte de sua produção total em mercados locais restritos, mas estáveis. Esses mercados ocorrem especialmente perto dos antigos povoados religiosos e políticos, nas terras altas, que desempenham um papel tradicional na vida do país, mas não mostra sinais de expansão comercial ou industrial. (WOLF, 2003, p. 137)

Dentro das comunidades, há também, um ambiente coletivista que distancia o entendimento individual, isso é evidente entre os status de um indivíduo e o status global, ambos contrastantes, dado que quanto mais comunitária uma aldeia, menos seus membros estão inseridos dentro do individualismo.

Assim, “na comunidade camponesa corporada, a terra marginal tende a ser explorada por meio de uma tecnologia tradicional, envolvendo os membros da comunidade no esforço físico contínuo do trabalho braçal” (WOLF, 2003, p. 125), essa envolve todo o grupo em comum interesse de produção.

Pois os esforços realizados para adquirir os frutos do trabalho são restringidos pela disposição terrestre, devido o fator da “a localização marginal e a tecnologia tradicional limitam o poder de produção da comunidade” (WOLF, 2003, p. 125).

Faz necessário compreender a lógica de produção camponesa, já que “o camponês tem por objetivo sua subsistência, não o reinvestimento” (WOLF, 2003, p. 120), diferentemente do latifundiário ou fazendeiro que explora a terra por capital. O fator motivador da produção camponesa são as necessidades constituídas através de sua cultura, portanto os lucros ou resultados recebidos por sua produção são revestidos na manutenção de sua posição social.

Estas duas atividades econômicas tipificadas, tanto o ‘camponês familiar’ quanto o ‘esclavagista’, de certo modo se confundem na identidade histórica do nosso país, pois no século XVIII o ciclo do ouro possibilitou o surgimento de diversas formas de produção camponesa.

Boa parte do contingente que se aventurou para o centro-oeste brasileiro era formado por escravos que foram encaminhados para as minas de ouro, o que não impedia que essa mão-de-obra fosse utilizada em diversos outros segmentos laborais, já que a distância do litoral acarretou no problema do abastecimento alimentício e dos produtos manufaturados durante muitos anos.

Por conta da avidez dos senhores, em enriquecer através das minas, muitos escravos que trabalhavam acabavam morrendo de doenças relacionadas à vários fatores como a alimentação precária, já que a atividade de agricultura e pecuária se desenvolviam lentamente e não acompanhou o crescente número de migrantes que surgiram em busca de ouro.

Nesse período, os principais atores sociais na região eram comerciantes, mineiros e pequenos agricultores onde suas produções agrícolas e as pequenas criações de gado estavam localizadas em áreas próximas às minas e ao redor dos arraiais onde viviam. (PLÍNIO DOS SANTOS, 2015)

Havia também uma grande população indígena vivendo na região e o contingente de escravizados, que diante da realidade vivida no centro-oeste pôde vivenciar algumas experiências diferenciadas. Essas brechas ocorreram por conta das adversidades vividas na região e possibilitaram ao escravizado constituir família, alugar sua mão-de-obra, comprar a própria alforria, negociar a sua produção agrícola até ser proprietário de terras e gado.

1.3.3 Fenômeno Social Através dos Tempos

Um contexto histórico diacrônico é estabelecido mediante a situações parecidas, assim entendemos que “Os apocalipses são dirigidos, o mais da vezes, àqueles que vivem em tempos de sofrimento e perseguição” (BROWN, 2012, p. 1008) independente do momento específico no quadro da história.

Esse sofrimento provoca a necessidade de buscar respostas, assim “uma característica comum a todos os apocalipses é o propósito de desvendar aos seres humanos segredos anteriormente conhecidos” (COHN, 1996, p. 216), remetendo a

uma realidade totalmente diferente da presenciada de fato, mas repleta de descobertas libertadoras.

Gottwald (1988, p. 540) percebe que quando adentramos no ambiente da apocalíptica, devemos saber que ela “pode referir-se a literatura apocalíptica, a pensamento apocalíptico, ou a movimento apocalíptico”. Os três paradigmas é construído e desvendado, através da pesquisa literária, “uma vez que nossa prova mais sólida é textual, um esclarecimento literário de apocalíptica é o lugar para começar” (GOTTWALD, 1988, p. 540).

Dentro do que é tangível nos relatos, devemos entender que todo o contexto “sempre abrange salvação pessoal para o crente fiel em alguma forma de vida após a morte, frequentemente ressurreição corporal” (GOTTWALD, 1988, p. 540).

Esse retorno do corpo representa justiça, pois mesmo aqueles que incompreensivelmente sofrem perseguição, não de forma passiva, mas através do movimento de resistência mediante a fidelidade aos princípios constituídos na lei de Javé, ao passarem pelo martírio, podem depositar sua confiança na restauração de seus corpos e na instauração da justiça divina em plano vindouro.

Essa mudança esperada, pode ser denominada pela expressão “tornar maravilhoso”:

O ‘tornar maravilhoso’ irá na verdade mudar tudo. O que se encontra adiante, no final dos tempos, é um estado do qual foram eliminadas todas as imperfeições; um mundo em que todos viverão para sempre em meio a uma paz que nada pode perturbar; uma eternidade em que a história terá cessado e nada mais poderá acontecer; um domínio inalterável, sobre o qual o deus supremo irá reinar com uma autoridade que permanecerá incontestada para sempre. (COHN, 1996, p. 137)

Esperança esta que remete aos que lidam diretamente com as lutas e dificuldades, toda memória das aflições e o fato da dor estar próxima leva o mensageiro, quer seja “os profetas oraculares clássicos e outros como eles, cuja memória está preservada nas tradições proféticas, ser considerados porta-vozes dos camponeses e da política socioeconômica da aliança” (HORSLEY, 1995, p.132)

Por isso a necessidade de usar “análise sociológica como um meio de construir a pesquisa histórico-crítica de uma geração mais primitiva, e suas obras proporcionam a base do estudo a seguir” (KRAYBILL, 2004, p. 24), olhar as comunidades e suas organizações sociais e encontrar suas motivações.

Pois quando nos deparamos com a sociedade Judaica arruinada, entendemos que ela esperava que se “reestabelecesse o governo de Deus na comunidade”

(HORSLEY, 1995, p. 135), essa busca pela ordem dos fatos e da prática da justiça está presente em diversos grupos.

Tudo que cerca “a inauguração do ‘mundo que vem’ é acompanhada de um juízo divino sobre os justos e ímpios” (CROATTO, 1990, p. 14), essa certeza alenta o coração dos cristãos que viveram de forma a contrapor a cultura vigente. Eles se negaram a partilhar do sistema desigual exploratório e decidiram vivenciar um contexto social agregador.

Contudo, “à medida que as situações posteriores eram mais difíceis, é compreensível que as imagens de salvação se tornassem correspondentemente mais fantásticas” (HORSLEY, 1995, p. 138) e a resposta fugia do comum.

É o que se faz nas comunidades cristãs do século I, na medida em que fazem uma releitura da narrativa de Dn 7,24 vivenciam igual ou maior perseguição escatológica contra a comunidade dos justos. Eles Buscam no passado bases para construir o futuro ideal, juntamente com isso as comunidades quilombolas, buscam nas tradições passadas forças para alcançar seus ideais.

Assim como os cristãos se atentam ao legado histórico dos judeus de “liberdade da dominação estrangeira e a opressão interna” (HORSLEY, 1995, p. 55), os camponeses do quilombo se aproximam de sua liberdade ao acessar as histórias do passado, das tradições religiosas e das conquistas vividas pelos seus iguais.

Como destacado, o quilombo e focado em dois pontos centrais suas ações, tanto o ideal de liberdade como ferramenta de resistência, fazem parte de sua cultura:

É focado: a partir do ideário liberal, proveniente dos princípios de igualdade e liberdade da Revolução Francesa, em que é romanticamente idealizado; ou, sob o viés marxista-leninista, no qual é associado à luta armada, “como embriões revolucionários em busca de uma mudança social. (LOPES, SIQUEIRA e NASCIMENTO *Apud* LEITE, 2000, p. 337)

Ao tratar sobre as narrativas do passado contadas pelos atuais quilombolas, tudo que foi contado, através da oralidade contem simbolismos representativos de um passado a aludir os integrantes da comunidade, mas o que é contado “não é o da ciência histórica, mas aquele em que se representa a memória ‘coletiva’ – portanto, uma história que pode ser igualmente lendária e mítica” (O’DWYER *apud* PLÍNIO DOS SANTOS, 2014, p. 116).

Mesmo assim se configura em saber, a ‘memória coletiva’ está saturada de conhecimento, para adentrá-lo é preciso estabelecer um contraponto ideia que gira em torno do conceito de colonialidade, através de uma proposta ‘decolonial’ sobre o

pensamento negro, embora não explicitado com essa formulação, reconstrói identidade e desenvolve novas perspectivas baseadas na resistência.

Visto que é vigente o conceito de raça e de racismo na produção de saber, a colonialidade acaba por influenciar não apenas as relações básicas, mas as formas de produção do conhecimento e a objetificação do corpo onde o corpo se reduz estereótipos postos de forma hierárquica:

O locus de enunciação não é marcado unicamente por nossa localização geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, mas é também marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais etc. que incidem sobre o corpo. (BERNARDINO-COSTA e GROSFOGUEL, 2016, p. 19)

Da mesma forma, reforçada pelas diversas influências pré-existentes, as comunidades cristãs do I século sustentavam-se na “força do mítico-simbólico” (RICHARD, 1996, p. 65), preservado nos textos que representavam. Por serem importantes e preservados, suas convicções e crenças, não obstante as construções simbólicas desenvolvidas nas comunidades quilombolas, preservadas através da cultura, permitem a identidade de resistência ser revelada.

Segundo o argumento de Leite (2000, p. 335):

O quilombo, então, na atualidade, significa para esta parcela da sociedade brasileira sobretudo um direito a ser reconhecido e não propriamente e apenas um passado a ser rememorado. Inaugura uma espécie de demanda, ou nova pauta na política nacional: afro-descendentes, partidos políticos, cientistas e militantes são chamados a definir o que vem a ser o quilombo e quem são os quilombolas.

Tal estrutura é singular no combate às desigualdades específicas, mas também plural quando possui similaridades com outros grupos que compartilharam de relações assimétricas.

Assim estão representados, tanto o campesinato quilombola quanto as comunidades cristãs do século I, pelos seus sistemas econômicos e sociais de reorganização distanciada, diferenciada e polida na ética do direito comum. Estabelecidos e remanescentes mediante processos distintos, mas possuidores de semelhança contracultural, ‘decolonial’⁴ enraizada na perseverança e na resistência dos grupos oprimidos.

⁴ O conceito ‘decolonial’ compreende a hierarquização da produção de conhecimento que legitima o conhecimento ocidental/europeu e descaracteriza as demais formas de produção de conhecimento, mais detalhes sobre o termos podem ser encontrados na página n. 110

2 VENERAÇÃO DE ANJO

“Divine secrets could be learned directly by prophets and seers through dreams or trance states”
(Bruce J. Malina)

Descrever o transcendente interagindo na história, produzindo significado ao passo que as circunstâncias se concretizam diante dos olhos da comunidade. Tudo o que fora vivido transita no tempo e reconstrói-se através da força religiosa impulsionada pelas experiências cotidianas, quer seja através de visões extáticas ou por respostas de promessas feitas.

2.1 PRESENTE HISTÓRICO ONTEM E HOJE

A cena em que o ancião decifra os ‘trajados de veste brancas’ (Ap 7,13) está imersa na tradição de conflitos, os que passaram pela guerra estes mártires do diálogo libertador, são pessoas que foram lavadas e encontram-se sem mácula diante do trono.

Este grupo de mártires, que aparecem em várias cenas no apocalipse de João, é descrito por Rowley (1980, p. 132) como “uma multidão que ninguém pode contar, representando os gentios convertidos ao cristianismo” que passaram pelas investidas cruéis do império Romano.

Quando o redator descreve a batalha escatológica nestes termos, o ancião, figura mítica, revela o presente histórico que buscaremos mostrar neste capítulo, conforme desenvolvemos a historiografia do contexto histórico brasileiro das guerras do campo, estabelecimento de leis da terra e disputas violentas por espaço produtivo.

Apresentar o contexto histórico do apocalipse é compreender que “os escritores apocalípticos, portanto, com muita vivacidade, esclareceram o significado da tribulação. Aos santos perseguidos, levaram coragem, inspiração e alegria do sentido de sua missão” (ROWLEY, 1980, p. 170).

Pois, perceber que “o apocaliptismo foi fator decisivo em movimentos de protesto, renovação e libertação em formas posteriores tanto do judaísmo como do cristianismo” (KOESTER, 2005a, p. 232) nos permite compreender o significado das imagens representadas no recorte Ap. 7,13-15 e assim buscar paralelos de ressignificação com estruturas simbólica das demais comunidades.

2.1.1 Matriz Histórica do Movimento Apocalíptico

Ao analisar o a historicidade do livro de apocalipse é preciso saber que não se trata de um acontecimento isolado vivido pelo redator, mas sim de “uma análise crítica de ideias e especulações apocalípticas já existentes” (KOESTER, 2005b, p. 268), portanto faz parte de um grande movimento religioso, literário e social.

O livro de Apocalipse teve origem em um período de perseguição desencadeada pelo império Romano, suas imagens e símbolos camuflam todo um contexto hostil. Desta maneira as narrativas do livro são construídas no intuito de fazer com que seu significado real seja entendido somente pelo grupo intérprete dos códigos e os decifra.

Sendo assim, todas as construções da narrativa devem ser analisadas de forma cautelosa, a fim de se aproximar da real mensagem por de trás dos nomes apocalípticos, e para aproximar o texto de seu contexto é preciso levantar algumas questões históricas.

Nesse tópico será apresentado o contexto histórico palestinese, pois o período da dominação helenística na palestina é um marco para a sociedade judaica, a nova organização social imposta pelos gregos será a mesma vivenciada no I Século da Era Cristã.

O exílio na Babilônia promove um grande marco na história da sociedade judaica como um todo “a monarquia, a independência político-territorial, e templo e outras” (SCHIAVO, 2005, p.113) chegam ao fim, no séc VI a.C., através da imposição de costumes, língua e religião, ideologia esta que, como aponta Schiavo, servia para legitimar a espoliação e subserviência dos povos dominado.

Diante da relações entre o dominador e o dominado, é enfatizada a noção de vitória mediante o poder e a benevolência dos deuses protetores, penetrando assim, o contexto do imaginário judaico, tal cosmovisão é levada para o contexto transcendental, onde as batalhas seriam travadas no céu.

As divindades castigam e premiam as ações humanas, permitindo então que nesse contexto surja o movimento da apocalíptica judaica, caracterizado por profundo misticismo e “produzindo uma enorme literatura ente o século III a.C. e os séculos III e IV d.C., da qual a maioria é apócrifa” (SCHIAVO, 2005, p.114).

Uma Característica peculiar desta transição, se dá pelo rompimento com a crença no 'šh'e'ōl' através do advento da lógica de ressurreição, representada em Dn 12,2 e Descrita por Cohn (1996, p. 229):

A perspectiva do Xeol, o "abismo", "a terra do esquecimento", que se apresenta aos piedosos e aos ímpios indistintamente, é substituída por algo muito diverso: na grande consumação, os mortos retornarão à vida, irão a julgamento e serão recompensados ou punidos

Rompimento este, relativo ao contato com a religião persa, sucedido no exílio Babilônico, e vinculado ao pressuposto do mundo imaterial:

Os teologia zoroastrianos sempre ensinaram que Ahura Mazda primeiro criou o mundo em um estado incorpóreo e espiritual, e só depois o transformou no mundo tangível, visível e material que conhecemos. (COHN, 1996, p. 120)

Este mundo imaterial configura-se através da glória da imortalidade designada àqueles que aceitassem sua mensagem, discurso este assimilado pelo judaísmo perdurando assim durante séculos. Essa popularidade é descrita por Cohn (1996, p. 112) quando afirma que "os ensinamentos básicos do zoroastrismo tiveram enorme difusão".

Não obstante disso, o imperador grego Alexandre Magno (336-323) também contribuiu historicamente para as transformações sociais na região, para conquistar o Egito promoveu uma campanha por terra e atravessou a palestina, assim em 332 a.C. conseguiu submeter as províncias persas da palestina bem como Israel, essa campanha se deu sem grandes dificuldades pois o império Persa estava enfraquecido. (PIXLEY, 1999, p. 104)

Apesar de sua extensa dominação imperial Alexandre teve uma vida breve de 32 anos e seu legado imperial foi disputado entre três de seus generais, sendo dois deles, Ptolomeu I e Seleuco I, protagonistas da disputa pelo domínio na palestina.

Desta disputa, a palestina inicialmente ficou submetida aos reis que tinham sua sede no Egito em 301 a.C., governados sucessivamente por Ptolomeu I Soter (301-282), Ptolomeu II Filadelfo (282-246), Ptolomeu III Evergetes (246-221), Ptolomeu IV Filopátor (221-203), assim o império foi chamado de Ptolomeu. (HORSLE & HANSON, 1995, p. 27)

Este domínio proporcionou um século de 'tranquilidade', a burocracia centralizada de Alexandria gerou uma organizada exploração econômica, comandada por oficiais regionais chamados 'nomos', autoridade sobre tropas 'strategós', que possuíam administradores financeiros 'oikónomos', encarregados de organizar o recolhimento dos impostos. (PIXLEY, 1999, p. 107)

Modelo este que fora utilizado, ressalva particularidades, nos demais impérios, portanto a instituição desta organização tributária foi importante para estabelecer a conformação econômica sob o domínio Romano.

Seleuco I foi o general estabelecido na região oriental do império de Alexandre, que abrange a Babilônia, Pérsia e Romênia em 312 a.C. O império Selêucida tinha sua capital em Antioquia às margens do rio Orontes, na região da Síria, este império durou até a tomada de Roma em 64 a.C.

Os Selêucidas não se conformavam com o domínio dos Ptolomeus na região siro-fenícia, assim estavam em constante disputa para tomar a totalidade da palestina. Depois de várias tentativas o imperador Selêucida chamado Antíoco III Megal (223-187) derrotou o exército de Ptolomeu V Epifanes (204-181) em Pâneas e restabeleceu seu domínio sobre a região siro-fenícia até 167 a.C. quando ocorre a insurreição Judaica. (PIXLEY, 1999, p. 112)

Como no caso de Antíoco IV Epifânio (175-163) que saqueou o templo, retornando de uma campanha ao Egito em 169 a.C., ele dominou com requintes de crueldade. Em 169, invadiu o Templo, saqueou os objetos de culto, levou os ornamentos de ouro e dois anos mais tarde, saqueou, queimou, edificou uma cidade fortificada nominada de Akra e consagrou o Templo à Zeus Olímpico em Jerusalém:

Além disso promoveu diversas sanções contra aqueles que descumprissem suas regras:

Todas as práticas da religião judaica foram proibidas: os sacrifícios usuais não podiam mais ser oferecidos, não se podia observar o Shabat nem realizar a circuncisão e os rolos de pergaminhos sagrados deveriam ser destruídos – a violação de qualquer uma dessas ordens era punível com a morte (COHN, 1996, p. 220)

O imperador Selêucida obrigou os judeus a sacrificar em honra ao nascimento e proibiu a circuncisão de crianças. Matatias e seu grupo destruíam altares pagãos, matavam todos os judeus helenizados e circuncidavam as crianças a força. A morte de Matatias em 166 a.C. não enfraqueceu o movimento, seu terceiro filho Judas 'Macabeu' derrotou um exército selêucida em Bet-Horon dando força ao movimento. (HORSLE & HANSON, 1995, p. 35)

Assim, todos os que se opuseram ao imperador selêucida precisaram demonstrar seus feitos abomináveis através destes códigos, como o próprio livro de Daniel, que “tem-se como certo que ele data do período dos macabeus” (ROWLEY,

1980, p. 55) ao apresentar imagens através de ‘chifres’ que descreve a perseguição escatológica contra a comunidade dos justos (Dn 7,23-27; Dn 8,9-12).

Cohn (1996, p. 221) vai descrever a atemporalidade do livro de Daniel:

Os seis capítulos iniciais (de um total de doze) trazem relatos sobre Daniel: provavelmente se originaram na diáspora babilônica, embora possam muito bem ter sido redigidos durante a crise de Antíoco. Os seis últimos capítulos foram compostos de modo a dar a entender que haviam sido escritos pelo próprio Daniel: em quatro apocalipses interligados ele descreve uma série de visões em que lhe foram revelados os acontecimentos futuros. Mas tudo isso não passa de ficção: na verdade, esses capítulos foram escritos entre 169 e 165 a.C., provavelmente por mais de um autor.

Tais símbolos estão envoltos à outras culturas, pois “o autor do livro reflete a influência das ideias persas, embora tais ideias fossem filtradas através das mais antigas ideias básicas da literatura israelita” (ROWLEY, 1980, p. 57) e incutido na cultura judaica.

É relevante compreender a forma com que a morte era percebida, pois os judeus, conforme Cohn (1996, p. 229), “os mártires que, sob a perseguição de Antíoco, haviam escolhido a morte a fim de não trair seu deus” estavam cientes que a recompensa de suas obras era a ressurreição.

Matatias, em Modin, mata um Judeu que fazia sacrificio pagão e o enviado do rei que o obrigava a sacrificar, ele, sua família e seus seguidores fogem para abrigar-se nas montanhas, iniciando aquilo que ficaria conhecido como a insurreição Macabaica.

Assim Judas conseguiu derrotar outros exércitos selêucida até que em 164 a.C. conseguiu tomar Jerusalém, menos a cidade de Akra, que foi purificada por Simão. Judas e seus irmãos fizeram em 163 a.C. incursão a região da Galileia e de Gileade, juntando todos os Judeus que fariam parte do governo Hasmoneu. (PIXLEY, 1999, p. 120)

A morte de Judas não encerrou o ciclo da luta pela independência da Palestina, os camponeses continuavam a guerrilha sob a liderança de Jônatas, irmão de Judas. Os Selêucidas e os helenizantes estavam governando a Judéia, mas para manter o controle efetivo da aristocracia sobre o território, era necessário disponibilizar um grande número de soldados. (HORSLE & HANSON, 1995, p. 49)

Para apaziguar as revoltas foi acordado que a Judéia seria um estado-templo parcialmente independente, Jônatas em 152 a.C. e depois seu irmão Simão, governaram a região e foram nomeados sumo-sacerdotes. Esta aliança gerou grande

mudança no comportamento dos grupos rebeldes, uma vez que seu líder havia se tomado um alto oficial do império, frustrando assim qualquer expectativa apocalíptica.

A dinastia Hasmonéia durou pouco menos que um século, após Jônatas, seu irmão Simão (143-134 a.C.) tornou-se governante e sumo sacerdote dos judeus, comportou-se cada vez mais como rei, aliançou-se com Esparta e Roma, conquistou a cidade de Akra em Jerusalém. Dentre suas conquistas a cidade portuária de Jope foi a mais importante, pois liberou a Israel o acesso ao mar mediterrâneo.

João Hircano (134-104 a.C.), filho de Simão, sucedeu-o e destruiu o templo samaritano em Gerizim, estendendo seus domínios ao norte até Siquém e ao sul até a Iduméia, obrigando os Edomitas a circuncidarem e sujeitarem-se a Torá. Alexandre Janeu (103-76 a.C.) filho e sucessor de Hircano completou a conquista da palestina e Transjordânia até a planície fenícia.

Nestes período Antípater, figura posteriormente importante, governava a Judéia sob ordens de Alexandre e sua esposa Salomé Alexandra (76-67 a.C.), que reinou após a morte do marido. Quando seus dois filhos disputavam a sucessão do governo, Roma invade a palestina, inicia sua política de opressão e incita mais uma onda de revoltas. (PIXLEY, 1999, p. 122)

2.1.1.1 A força do império romano

Já no contexto romano, entendemos que seja pouco provável ter ocorrido perseguição aos cristãos por parte do império antes da segunda metade do século II d.C., sendo assim é incoerente afirmar que houve perseguição velada antes deste período, mas podemos verificar levantes pontuais contra o movimento cristão.

O principal romano Caio Júlio César nasceu em família tradicional de Roma, não precisou de esforços para chegar ao poder. Foi nomeado pontifex maximus (63 a.C.), função vitalícia que o incluía como divindade do Estado romano. Participou do triunvirato⁵ junto a Crasso e Pompeu.

O controle da palestina por parte dos Romanos se deu de forma violenta, com sucessivas disputas por poder. Hircano II e Aristóbulo II, filhos de Alexandre Janeu, abriram caminho para a intervenção Romana por meio de Pompeu, que marchou no templo de Jerusalém em 63 a.C. e reivindicou o território de Israel.

⁵ O triunvirato foi um pacto secreto para que os três governassem Roma, isso possibilitou a cada um alcançar seus objetivos pessoais com apoio do outro.

Pompeu foi filho de uma família em ascensão social, general habilidoso, sua peculiar forma de domínio lhe trouxe grande aceitação dentre os povos conquistados, pois ao invés de subjugar-los e oprimi-los, concedia benefícios e praticava clemência. (KOESTER, 2005a, p. 301)

Os romanos revitalizaram as cidades helenísticas e as favoreceram, Pompeu promoveu a sumo sacerdote Hircano II (63-41 a.C.) em detrimento ao Aristóbulo II, contudo a influência de Antípater II crescia entre os romanos, tomou-se conselheiro de Hircano II e depois foi promovido por César Augusto a procurador autônomo.

Por mais que houvesse certo favorecimento das cidades helenísticas, quem se opunha às imposições de Roma passava por diversas privações, “em parte porque resistiram à nova ordem imperial, galileus e judeus sofreram massacres, escravidão e destruição de suas casas” (HORSLEY, 2004, p. 111), vivendo marginalizados por Roma e por seus súditos que fiscalizavam e denunciavam qualquer um que contrariava o sistema.

Caio Júlio César Otaviano Augusto, sobrinho-neto de César, fora adotado aos dezoito anos e seu primeiro nome era Otávio. Para assumir o poder fez um jogo de alianças com os inimigos Cícero e Marco Antônio. Com o último e Marco Lépido formou um triunvirato de cinco anos para recompor a república, após tornou-se cônsul por um ano e o Senado, contra vontade, o proclamou como divindade de Júlio César e primeiro imperador de Roma. (KOESTER, 2005a, p. 303)

Filho de Antípater II, Herodes o Grande, por meio de várias manobras veio a se tornar governador da Judéia, por aprovação de Otaviano em 31/30 a.C. O poder deu liberdade a Herodes para dar fim a dinastia Hasmonéia. Para isso ele assassinou Hircano II em 30 a.C. e Mariana I em 29 a.C. neta de Hircano e sua esposa, após isso iniciou o processo de substituição da linhagem de sumo sacerdotes na Judéia. (BROWN, 2012)

Herodes (73-4 a.C.), que era muito favorável à cultura Greco-romana, promoveu em seu reino extensos projetos de construção, expandiu e concluiu a reconstrução do Templo, reconstruiu a antiga capital de Israel setentrional, com o nome de Sebaste, criou uma cidade portuária chamada de Cesaréia Marítima, fez um palácio real em Jerusalém e indômitas fortalezas como a de Maqueronte.

Após os romanos subjugar as revoltas judaicas incendiadas pela morte de Herodes, Augusto dividiu o reinado entre os três filhos de Herodes, dentre estes, Arquelau veio a ser etnarca da Judéia, Samaria e Iduméia, enquanto Herodes Antípas,

foi tetrarca da Galiléia e parte da Transjordânia, Filipe governou na região Siro-fenícia e parte da Transjordânia. (BROWN, 2012)

As opressões vividas pela classe dos povos vassalos fizeram com que “durante gerações, antes e depois do ministério de Jesus, os povos da Galileia e da Judéia insurgiram-se com repetidos protestos e rebeliões contra os romanos” (HORSLEY, 2004, p. 41) provocando uma resposta dos soldados romanos.

Neste período, Tibério (14-37 d.C.) tomou-se imperador mediante seu talento administrativo e capacidade como general, não aceitou a qualidade de divino, mesmo assim não possuía amigos leais em seu conselho, sendo estes bajuladores, principais influenciadores de sua mudança para Capri (26 d.C.) e isolamento de onze anos do mesmo em relação a Roma, sua morte foi muito bem aceita pelos romanos. (KOESTER, 2005a, p. 313)

O final do reinado de Nero (54-68 d.C.) responde a alguns requisitos, seu governador foi responsável por grandes injustiça, mesmo assim, sua perseguição aos cristãos não passou de Roma. Além disto, o mesmo, tinha forte aceitação nas “províncias orientais” (KOESTER, 2005b, p. 269) e gozava deste prestígio.

Quando olhamos para Nero é possível vislumbrar o que viria com os demais imperadores, em especial um, pois “a perseguição que é predita aqui e que, em parte, já é pressuposta, é a que aconteceu sob Domiciano” (VIELHAUER, 2005, p. 531) promovendo instabilidade aos cristãos.

Segundo KOESTER (2005b, p. 269), nos “últimos anos do imperador Domiciano (81-96)”, encontramos sinais de levantes, contudo, assim como Nero, seu braço não se estendeu muito além das fronteiras da capital e “certamente não houve uma perseguição geral durante o seu reinado”, mas pontuais, principalmente na região ocidental da Ásia Menor.

Ao designar o marco histórico do texto de Apocalipse de João, “é possível que João (ou outra pessoa) tenha escrito partes do Apocalipse sob Nero (54-68 d.C.) e tenha completado o trabalho sob Domiciano (81-96 d.C.)” (KRAYBILL, 2004, p. 44), pois o elementos que o envolve coincidem com o período históricos dos dois imperadores.

Conquanto, entendemos que o contexto histórico em que o livro foi escrito e disponibilizado aos cristãos, fica entre o final do século I e início do século II da Era Comum, segundo o que Schüssler Fiorenza (1985, p. 193) identifica:

Under the Flavians, especially Domitian, the imperial cult was strongly promoted in the Roman provinces. Domitian demanded that the populace acclaim him as “Lord and God” and participate in his worship. The majority of the cities to which the prophetic messages of Rev. are addressed were dedicated to the promotion of the emperor cult.

Em diálogo com Vielhauer (2005, p. 531), o que mais aproxima o Apocalipse de João do contexto histórico de Domiciano é “fato de que a ele está associada com mais intensidade a veneração do imperador ainda vivo e porque com ele se coaduna mais do que com outros a lenda do Nero redivivo”.

Portanto, o fato das semelhanças existentes entre os dois imperadores, passa pela mítica possibilidade local do Nero redivivo representado por Domiciano e pela numeração, dado que “esta é, talvez, a cifra numérica de Nero” (ROWLEY, 1980, p. 136).

Assim, por ser peculiar a ambos (Ap 13,3), podemos concordar que:

A maioria dos estudiosos manteve a ideia de que o Apocalipse foi escrito durante o reinado de Domiciano (81-96), que governou depois da destruição do templo de Jerusalém, auto intitulou-se Senhor e Deus e foi considerado Nero redivivo (BROWN, 2012, p. 1043-44)

2.1.1.2 O culto imperial nas províncias da Ásia Menor

Um fator determinante para a dinâmica do livro do Apocalipse foi o denominado ‘culto ao imperador’, este passa por processos de incorporação no ambiente social mediante aceitação comum. Como afirma Kraybill (2004, p. 82), admitindo que “o culto de adoração ao imperador surgiu espontaneamente entre povos da Ásia Menor, e Roma não o impôs”.

As características que a distingue está no estreitamento da relação entre Roma e as províncias do império conquanto ao cumprimento das exigências impostas mediante uma devoção e gratidão demonstrada no seio da sociedade que percebe no império proteção e segurança:

Esse culto tinha finalidade religiosa enquanto venerava o poder palpável incontestado, finalidade política uma vez que acentuava a lealdade ao império e seu governante, e finalidade social uma vez que envolvia os libertos ricos nas responsabilidades da administração do culto (STAMBAUGH e BALCH, 1996, p. 119)

Nessa relação de trocas simbólicas “quem enriquecia eram as famílias latifundiárias que, adaptando-se à crise econômico-escravagista, passaram a arrendar as suas terras para gente que sabia cultivar a terra” (RICHTER REIMER, 2006, p. 88) e assim preservar seu patrimônio por muito tempo.

Quando tratamos dos cristãos neste ambiente de favorecimento à divindade imperial, é identificado por Nogueira (2003, p. 148) que “o culto imperial vai tornando-se um problema para os cristãos à medida que eles se distanciam da sinagoga e perdem sua proteção”, já que os judeus estavam isentos de tal obrigação.

Por mais que Stegemann e Stegemann (2004, p. 369), afirmem que a “política do César Domiciano voltada contra o judaísmo, uma vez que indiretamente ela também atingia os crentes em Cristo” é de conhecimento geral que:

A sinagoga tinha direitos assegurados pelas autoridades romanas, entre eles, o de culto e o de guardar do sábado. Seus membros tinham garantida a dispensa do serviço militar e da obrigação de prestar adoração ao imperador nas solenidades públicas (NOGUEIRA, 2003, p. 136)

Mesmo livres dos sacrifícios “os mercadores judeus que adotaram um contato pragmático com Roma embrenharam-se em ambientes cheios de símbolos pagãos e influência cultural imperial” (KRAYBILL, 2004, p. 232), distanciando-se das suas origens identitárias.

Assim, quando tratamos do livro de Apocalipse como resistência às práticas imperiais, entendemos que “la razón fundamental de la denuncia económica contra Roma es que ella ha acaparado toda la riqueza para prostituirla en sus lujos” (STAM, 2004, p. 104) às custas do empobrecimento da grande massa.

Ao passo que o fator religioso ligado ao culto pagão e principalmente a adoração imperial, é determinante para nortear o contexto vital das comunidades da região, como preceitua Kraybill (2004, p. 34), ao afirmar que “a pressão do culto imperial está no centro da preocupação de João” e assim do conteúdo inserido no texto Apocalíptico.

Todo esse contexto gerou:

Sob Domiciano as perquirições eram mais amplas, por exemplo, na Ásia Menor e na Palestina. Quer sob ordens pessoais de Domiciano, quer não, autoridades locais podem ter empreendido suas próprias investigações, especialmente em áreas onde os cristãos tinham incomodado seus vizinhos pagãos, que os consideravam antissociais e irreligiosos (BROWN, 2012, p. 1047).

Ao adentrar o contexto geopolítico do livro de Apocalipse, é necessário saber que “na época em que João escreveu o Apocalipse, pelo menos 35 cidades da Ásia Menor tinham o título de ‘guardiã do templo’ (neōkóros) para os divinos césores” (KRAYBILL, 2004, p. 83). Dentre elas, algumas foram descritas nos capítulos iniciais do livro que apresenta certa demarcação histórica, geográfica, política e social das

províncias consideradas centro político-econômico importante para os interesses do império.

Assim, um fator importante em Domiciano, que nos ajuda a desvendar a temática de perseguição no Apocalipse de João, pode estar na carta às sete igrejas da Ásia Menor (Ap 2-3). Para tal, iremos identificar a ligação entre as cidades localizadas no ponto ocidental da Ásia Menor, o imperador Domiciano e a adoração aos césaes.

Identificamos as comunidades que preservaram e transmitiram o texto do Apocalipse, conforme Nogueira (2003, p. 155), que afirmou ser “composta por sete Igrejas localizadas na Ásia: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia, Laodicéia” localizadas próximas umas das outras e centrais no que tange aos interesses imperiais.

Tendo em vista a região da Ásia Menor se beneficiar de maneira relevante da “Pax romana”, pois elas “competiam na honra de construir templos para cada novo imperador” (STAMBAUGH e BALCH, 1996, p. 139) e assim ser guardiã do objeto de interesse Romano.

Convém lembrar que “antes de ser palavra às comunidades da atualidade, a obra de João era palavra às sete Igrejas da Ásia Menor na época do imperador Domiciano” (BRAKEMEIER, 1984, p. 93) este relato histórico favorece nossa compreensão do contexto da época.

Dentre todas as sete cidades descritas, a cidade de Éfeso se tornou a “principal cidade da província” (STAMBAUGH e BALCH, 1996, p. 139) isso se deu pelo fato dela ter adquirido direitos envolvendo a capital romana em estabelecer responsabilidades comerciais e religiosas fundamentais.

A igreja descrita em Ap 2,1-7, representava uma cidade que sempre desejou possuir um templo provincial de adoração ao imperador, esse desejo se concretizou através de Domiciano, que “iniciou a construção de um grande templo dedicado aos ‘Augustos’ (Sebastoi), ainda em andamento nos últimos anos de seu governo. Essa obra se transformou num grandioso monumento” (KOESTER, 2005b, p. 269).

Em razão do templo e do desenvolvimento provido da importância que Roma concedeu à província, Éfeso se tornou “importante centro comercial, ciumenta de suas prerrogativas como uma das mais importantes cidades da província romana da Ásia” (STAMBAUGH e BALCH, 1996, p. 139) e detentora de destaque entre as outras cidades da região.

Registros bíblicos, mais precisamente no livro de Atos, relatam que o cristianismo se instalou em Éfeso mediante Paulo, Priscila e Áquila, sendo assim, informações pertinentes a esta cidade encontramos nele, pois “entramos em contato com um culto da religiosidade popular de Éfeso em seu aspecto duplo: sua função econômica (onde está o foco dos Atos) e sua devoção popular” (NOGUEIRA, 2003, p. 141).

Os principais assuntos abordados foram em relação a repercussão do evangelho na região, pois a mensagem “estaria pondo em risco o culto da deusa e a consequente venda das estatuetas” (NOGUEIRA, 2003, p. 141) influenciando, assim, a ordem econômica e religiosa da cidade.

No contexto de Atos, Paulo persuadiu um número considerado de efésios e de toda a Ásia Menor a renegar o culto pagão (At 19,26) prejudicando a venda e consequentemente a fabricação de produtos religiosos na cidade, ocasionando certa crise no Comércio local (At 19,24) e assim criando inimigos.

Sendo assim, “sua piedade e devoção à Ártemis dos efésios é manipulada pelos interesses econômicos dos ourives que lucravam com a venda das estatuetas” (NOGUEIRA, 2003, p. 145). Tal fator, se faz relevante para o favorecimento do ambiente religioso que a população vivenciava diariamente na cidade.

A partir disso, podemos compreender como o templo e o poder religioso, em Éfeso, promoveu melhorias econômicas para a cidade:

Esse novo e importante centro de culto pagão e o entusiasmo popular que o apoiavam talvez tenham sido o catalisador que aumentou a preocupação de João com a influência idólatra de Roma na sociedade asiática (KRAYBILL, 2004, p. 36)

O que também aponta Inácio (110-117 d.C.), bispo de Antioquia, a respeito de Éfeso ao afirmar que “a comunidade parece estar ainda se debatendo com opositores” (INÁCIO *apud* NOGUEIRA, 2003, p. 162) isso se dava através das discordâncias religiosas.

Esse conflito, presente em At 19,23ss, promovia certa “postura negativa da população em relação aos crentes em Cristo” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 373), causando alguma instabilidade política entre os defensores protegidos por Roma e os cristãos perturbadores da ordem e das práticas religiosas estabelecidas.

Em consonância com Kraybill (2004, p. 24) é possível visualizar que “alguns cristãos da Ásia Menor viram-se em conflito com as autoridades judaicas e também com as romanas”. Esse número foi crescendo à medida em que a aceitação da

mensagem aumentava e os modos e costumes fossem modificados pela nova forma de conceber as relações religiosas e pessoais entre seus membros.

As crises econômicas enfrentadas pelos cristãos e a centralização do culto aos imperadores na cidade de Éfeso ocasionaram todo um ambiente propício para o levante contra a presença dos cristãos na cidade de Éfeso e também nas demais cidades próximas a ela.

Dentre elas, a cidade de Pérgamo, também localizada na Anatólia, local possuidor do trono de Satanás (Ap 2,13), referência que possivelmente faz “uma referência ao templo de Augusto e de Roma naquela cidade” (NOGUEIRA, 2003, p. 159) apresentando-se como um desafio à fidelidade dos cristãos locais.

Ademais, podemos afirmar, pela observação de Koester (2005a, p. 41), que houve uma “renovação do santuário de Deméter em Pérgamo” e assim o investimento romano para o favorecimento da religiosidade e do comércio relacionado à deusa e ao santuário.

Em Pérgamo, o vínculo religioso não se restringiu a deusa Deméter, pois “existe uma ruína de um templo de Zeus e de um Templo dedicado ao culto imperial” (NOGUEIRA, 2003, p. 224) comprovando o favorecimento da devoção ao imperador através de sacrifícios ritualísticos e demonstrações de gratidão.

As demais cidades, possuíam certa aceitação, mesmo com poucos registros que identifiquem o poder religioso e as influências imperiais, Richter Reimer (2006, p. 86) revela a fala ‘o lucro é insaciável’, afirmação feita por um dos “sete sábios da Ásia Menor, da cidade de Mitylene, na ilha de Aeolis, no mar Egeu (próximo de Pérgamon)” e que deixa bem claro o propósito dos investimentos imperiais na região.

Assim, a igreja de “Laodicéia (Ap 3,14-22) dominava a indústria de lãs de toda a região, e seus produtos eram largamente conhecidos”, enquanto Tiatira: “era grande centro comercial situado às margens do rio que levava a Esmirna”, mediante atividade de cooperativas de artesãos, como descrita em At 16,14. Já Filadélfia “controlava uma grande área rural” (STAMBAUGH e BALCH, 1996, p. 140).

Logo, mesmo fora dos centros de Éfeso e Pérgamo “há evidências de que reis de outros Estados da Anatólia, como a Bitínia e a Capadócia, receberam honras divinas” (KOESTER, 2005a, p. 41) e assim difundindo na Ásia Menor cultos imperiais e adorações a governantes locais.

Isso ocasionou o que fora exposto por Vielhauer (2005, p. 530), ao constatar que o “conflito entre comunidades de cristãos e o Estado romano” existiu por tensões relacionadas às questões de devoção e sujeição ao imperador e ao império:

Tudo isso permite concluir que, durante o governo de Domiciano, justamente os simpatizantes do judaísmo, os conversos ou os grupos identificados como o judaísmo – como os cristãos – corriam o risco de ser acusados de asébeia (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 371)

Pela ausência da prática religiosa dos cristãos em relação às exigências impostas pelo estado romano na região, isso nos permite compreender que a relação entre resistências e as informações do livro são muito próximas e portanto o tempo escatológico se desenvolve de forma dinâmica.

2.1.2 A História da Escravidão Imperial no Brasil

Relacionar o contexto cristão no império romano à conjuntura escravocrata no Brasil é um atividade que demanda compreensão das relações de poder, conforme afirma Anderson (1991, p. 18). A palavra ‘escravo’ vem do latim eslavo que remete a uma etnia, da Europa central, forçada a trabalhar quando teve seu território dominado pelo império romano no século VIII d.C.

É de conhecimento acadêmico que as civilizações da antiguidade como o Egito, Babilônia e a própria Roma já utilizavam essa forma de trabalho, pois à medida que os impérios se desenvolviam, o seu contingente de escravizados crescia e assim a escravidão foi tornando-se um sistemático modo de produção.

A escravidão experimentou diversas modificações desde a antiguidade até a contemporaneidade, tanto no sentido do seu termo quanto na forma de constituir trabalhadores escravizados. Em Roma, por exemplo, os escravizados eram despojos de guerras e exerciam trabalhos de diversas naturezas, como a de professor na capital e nas províncias do império. (ANDERSON, 1991, p. 21)

Portanto, na lógica escravista, ao escravizado é atribuído a característica de “coisa”, fator determinante para o escravizado ser percebido como objeto de um sistema socioeconômico baseado na exploração forçosa do homem despolitizado.

Assim como em Roma, a formação do Brasil têm sua origem na lógica da desvalorização da pessoa como indivíduo de valor, o passado de exploração da mão de obra escravizada proporcionou essa dificuldade em aceitar a valorização dos marginalizados.

Quando paramos para reconhecer o saber dos moradores do Engenho II podemos adentrar um pouco nesta realidade, como afirmou Joaquim Paulino da Silva de 55 anos, mostrando as ações dos processos de dominação sobre a percepção das terras:

É por que, no tempo dos escravos né, ai estocava lá muagem de cana, ai trata engenho né. Engenho pra mue cana. Acho que é né, por descendência dos bandeirante ainda. Muitos ano né, ai botou o nome engenho. Ai num cê, que quando me conheci por gente, já conheci ai por engenho, engenheiro, e aqui o engenho 2. (JOAQUIM, 2017)

A exploração da mão de obra escravizada representa, portanto, a tradição e territorialidade dos Kalungas do Engenho II, uma comunidade negra rural que mantém profunda relação com a terra, organizada mediante sistema de agricultura familiar de subsistência, envolta da história ancestral e ligada à marginalização pelas fronteiras históricas e culturas que o Brasil vivenciou e vivencia até hoje.

2.1.2.1 Breve historiografia das organizações legais e 'ilegais' dos quilombos

Entre os séculos XVI e XVII, o trabalho escravo se encontrou centrado, em grande parte, nos engenhos, diante disso houve certa ascensão da exploração de minério nos estados Minas Gerais e Goiás, acarretando um grande deslocamento da mão de obra escravista, durante os séculos XVIII e XIX, para trabalharem nas minas e agropecuária da região central do país, movimentando assim, a economia nas zonas auríferas.

A origem populacional da região estudada, o nordeste do Goiás, relaciona-se intimamente aos ciclos econômicos da região, ou seja, o ciclo do ouro que moveu grandes levadas de escravizados para essa região. Estes, por sua vez, encontraram refúgios nas regiões dos vãos do Goiás, região que já era habitada por indígenas que saíram das zonas litorâneas em busca de refúgio. (FERNANDES, 2015, p. 423)

Muito se discute sobre a formação de quilombos no Brasil e o estigma histórico atribuído a essas formas de organização social e resistência, tendo em conta todas as definições que foi assumindo até a constituição indentitária de direitos que conhecemos hoje.

Muitas das vezes “Quilombolas são içados à condição de bandidos rurais” (ALMEIDA, 2002, p. 65), devido a abolição da escravatura não amparar o direito da posse de terras para os ex-escravizados e também pelo país produzir regras agrárias

estruturadas para favorecer os latifundiários e deixar de contemplar os camponeses, esta engrenagem resultou em conflitos e na marginalização das minorias sociais do campo.

Podemos pegar como exemplos o regimento dos capitães-do-mato, de Dom Lourenço de Almeida (1722), que possivelmente foi a primeira materialização legal da repressão às comunidades quilombolas, e também a referência, dada através de correspondência entre o rei de Portugal e seu conselho ultramarino em 1740, que categoriza “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões nele” (FERNANDES, 2015, p.422) como quilombo.

Além disso a libertação de 1888 provocou a retirada dos ex-escravizados ao acesso da terra e da economia local. Estes precisaram inserir-se no sistema apenas como mão de obra barata para as grandes propriedades, gerando o conflito dessas comunidades na luta pela conquista dos seus territórios.

Sendo assim, a posse da terra por parte dos quilombos era considerada ilegítima, viviam em bairros rurais conhecidos como terra de negros. Estas poderiam ser terras doadas por seus “senhores”, provisão divina pertencente a determinado santo ou em terras devolutas:

Muitas vezes, vivendo em terras devolutas ou públicas, constituem-se como posseiros; por vezes pequenos proprietários, constroem coletivamente a vida sob uma base geográfica, física e social, formadora de uma territorialidade negra. Dentro dela elaboram-se formas específicas de ser e existir enquanto camponês e negro. (GUSMÃO, 1992, p. 117)

Adentrando nas questões legais propriamente ditas, a lei de terras nº 601 de 18 de setembro de 1850, foi uma das incipientes iniciativas que buscava organizar as terras particulares no tocante as questões fundiárias, assim esse traço político continuou sendo desenhado nos períodos seguintes, como na república velha (1889), na qual “as famílias locais mais poderosas passam a controlar diretamente a máquina administrativa, ocupando todos os cargos públicos”. (KLIEMANN, 1986, p. 97) com poder de influência nas todas de decisões legais.

Em razão disto, Almeida (2002, p. 57) considera a ocupação de posses de terra um problema não solucionado “pela abolição da escravatura, 38 anos depois, nem pela primeira Constituição republicana de 1891, persistindo como um móvel de antagonismos sociais e conflitos agudos” nas regiões rurais do Brasil.

Motivo ao qual Plínio dos Santos (2015, p. 75) descreve as comunidades campesinas, na visão de alguns pesquisadores das ciências sociais da década de 1960, como “desagregadas culturalmente tendo em vista os poucos espaços para interação”, pois diferentemente da cidade, o campo proporciona poucos espaços para as trocas sociais.

Já no período em que Getúlio Vargas governou o país por quinze anos (1930-1945), “pela primeira vez no Brasil, um governo se declarava claramente contrário à hegemonia agrário-exportadora e à monocultura” (KLIEMANN, 1986, p. 126), promovendo medidas como o decreto 24.606 de 1934, que revoga a prática do arrendamento de terras.

Quanto ao que se referia a legislação brasileira da época, não havia uma definição muito precisa, o artigo 149 do Código Penal Brasileiro de 1940 contemplava como crime “reduzir alguém a condição análoga de escravo”, sendo a única informação que versava sobre o assunto.

Desse modo, percebe-se que os aspectos mais profundos e intangíveis da escravidão, como o impedimento do exercício pleno dos direitos humanos básicos, não estavam enquadrados na lei, mesmo que “nestas circunstâncias, o uso do termo, com a evocação das práticas abolidas no século anterior, já podia produzir o efeito desejado, pois estavam estipuladas penas para o crime” (ESTERCI e FIGUEIRA, 2007, p. 87).

O fim da Era Vargas, concomitante ao fim da 2ª Guerra Mundial, gerou importantes mudanças na organização social do Brasil, vinculadas também ao crescimento da população urbana e esvaziamento das regiões rurais, mudando as formas de organização do campo.

Em 1964, as relações entre camponês e latifundiários ganharam nova roupagem conflitual, Kliemann (1986, p. 187) considera que a ditadura militar “praticou uma firme política de repressão contra os sindicatos de trabalhadores rurais, contra as lideranças camponesas, dissolvendo suas organizações, prendendo e exilando suas lideranças”, opondo-se às propostas de reforma agrária, tidas como subversão.

Assim, observamos que a política no campo é uma questão que surge diante do conflito entre a propriedade capitalista e os sistemas ditos alternativos nascidos em suas oscilações:

Por esta razão, os diversos momentos de retração do sistema tornaram possível a constituição das chamadas “terras de preto”, que, no dizer de Almeida, representam “domínios doados, entregues ou adquiridos” a partir da

desagregação das grandes propriedades; resultam de terras conquistadas - os quilombos; foram obtidas via pagamentos de serviços prestados ao Estado. Resultam, ainda, da ocupação de terras devolutas ou tornadas devolutas ao longo da história nacional. Pela mesma razão, o conflito do presente resulta da expansão desse mesmo sistema que os alcança e lhes transforma a vida. (GUSMÃO, 1992, p. 118-19)

Enxergamos o início da década de 1980 como importante para a identificação das comunidades remanescentes quilombolas localizadas nos vãos do nordeste Goiano, isso se deu pela iniciativa acadêmica, visto que somente “em 1982, que a primeira pesquisadora científica, Mari de Nasaré Baiocchi, entrou em contato com essas comunidades hoje denominadas de Kalungas” (FERNANDES, 2015, p. 421), despertando então o interesse de diversos setores do meio acadêmico.

Questões estas que só consegue amparo em 1988 na Assembleia Nacional Constituinte, através do artigo n. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, onde se lê que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”:

A Constituição de 1988 representa, assim, uma clivagem em relação a todo o sistema constitucional pretérito, ao reconhecer o Estado brasileiro como pluriétnico e multicultural, assegurando aos diversos grupos formadores dessa nacionalidade o exercício pleno de seus direitos de identidade própria. (PEREIRA, 2002, p. 285)

Quando o artigo n. 68 faz uso do termo remanescente, ele pretende designá-lo como “sinônimo de resíduo, de sobrevivência, daquilo que sobrou” (ALMEIDA, 2002, p. 67), daqueles agentes sociais que viveram e construíram identidade em meio a antagonismos e violências extremas.

Grande parte das lutas sociais que o camponês enfrentou e enfrenta, são justificadas pelo fato do sistema judiciário não reconhecer o modo de organização das propriedades camponesas, isso vai de encontro com a lógica da divisão de sua territorialidade:

A territorialidade supõe Identificação e defesa por parte do grupo; supõe a tradição histórica e cultural construída através dos tempos. Supõe uma relação espaço/tempo particular de constituição da comunidade negra e de sua vivência. Resulta da apropriação exclusiva do solo via seu ordenamento simbólico e engendra o conjunto de relações vividas como passado, como presente. (GUSMÃO, 1992, p. 119)

Portanto, para olhar o futuro é preciso fazer uma comparação com o presente e assim unir representações simbólicas em torno de uma visão, pois “o fenômeno quilombola acompanhou todo o período escravista”. (FIABANI, 2007, p. 2) e continua

ultrapassando momentos históricos diferentes, sempre, através de lutas e resistência, reivindicando sua legitimidade legal.

Logo é possível definir como quilombo o grupo oriundo de processos de dominação escravagista e que carrega consigo um histórico de estigma e de constituição indentitária de um povo. Uma categoria de auto definição que compreende aspectos históricos, antropológicos e culturais que serão analisados a seguir.

2.1.2.2 Os quilombos e o reflexo da escravidão hoje

Os quilombos Kalunga foram formado substancialmente por negros que se rebelaram e fugiram das fazendas e engenhos, para tal existe a definição 'quilombagem' considerada como um movimento histórico que teve início ao longo do século XVI, entretanto identificar-se como quilombo assumindo sua identidade não é algo tão simples.

Ao entrevistar seu Leopoldo Francisco Maia (2017) de 87 anos, neto de Doroteu, um dos fundadores da comunidade do Engenho II, descobrimos que o termo "quilombola" era incomum entre os moradores locais. Só a partir do reconhecimento oficial pelo governo do Estado de Goiás, designando o local como sítio histórico e Patrimônio cultural, é que eles começaram a se reconhecerem como quilombolas.

Da mesma forma Dona Eleotéria dos Santos Rosa, de 65 anos, nascida no Engenho II, ao ser questionada a respeito do nome "quilombola" confirmar que "também ninguém falava que era calunga não, de uns tempo pra cá que começou a falar calunga". (ELEOTÉRIA, 2017)

As políticas públicas de proteção da terra quilombola promoveu a ligação entre a identidade de resistência e o termo "quilombola", assim afirma seu Leopoldo (2017):

Tem uns que já comprou de muitos anos, mas agora com o tal do caiambola, uns coisa pá ficar né? Aqui. Aí agora taí com a fazenda, não acha quem compra e não pode vender né? Aí agora o Governo é que tem que indenizar eles preles deixar a fazenda.

Fato este, celebrado também por seu Joaquim (2017), que mesmo não reconhecendo o termo nas origens da comunidade, concorda que "veio isso tudo ai agora depois dessas coisa ai desses projeto calunga, quilombola", se referindo aos benefícios que o projeto proporcionou à comunidade.

Ao ser questionado sobre a legitimidade da posse, seu Leo, como costuma ser chamado, responde com uma fala distanciada: “a terra é do caiambola” (LEOPOLDO, 2017), evidenciando também o distanciamento que representa o pouco conhecimento dos seus direitos sobre a terra.

O desconhecimento dos direitos legais sobre a terra levou, como narra seu Leo, fazendeiros a se apropriarem de parte das terras, conquanto o esclarecimento e as organizações comunitárias em forma de associação passaram a esclarecer que a terra era da comunidade do Engenho II, como afirma seu Leo: “era dos caiambolas, mas nós não tinha esclarecido nesse tempo né? E aí tem o documento aí agora pá sair o governo tem que indenizar eles pá sair”.

Seguindo a mesma linha de pensamento do seu Joaquim que, mesmo sem entendimento legal, reconhece “os que sabe a lei, anda muito né? projetou esse projeto calunga” e assim deram prosseguimento aos processos legais de reconhecimento, que em outras comunidades da região já era uma realidade: “Antigamente não tinha também esse projeto não, via fala assim: calunga lá do outro lado do paranã”⁶. (JOAQUIM, 2017)

Os três municípios que compõem o sítio histórico e patrimônio cultural Kalunga, como esclarece Fernandes (2015, p. 423), “ele se localiza entre três municípios do nordeste goiano (Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre de Goiás)”.

Para entender o que é ser quilombola faz-se necessário conhecer a origem do termo quilombo, Ney Lopes (*apud* LEITE, 2000, p. 336) traz luz ao afirmar que quilombo é um conceito próprio dos africanos ‘bantu’ e quer dizer “acampamento guerreiro na floresta, sendo entendido ainda em Angola como divisão administrativa”, as culturas ‘bantu’ foram formadas por grupos étnicos das regiões da República de Angola, República Democrática do Congo e da Zâmbia, povos estes, trazidos como escravizados para o Brasil.

O termo “quilombo”, no artigo n. 68 da Constituição Brasileira 1988 (ADCT), é considerado aparato para constituição de uma categoria de auto definição, no intuito de reparar os danos históricos causados a essas comunidades e permitir que estas ao menos consigam acesso a direitos e reconhecimento das propriedades ocupadas pelas comunidades quilombolas através da emissão, feita pelo estado, de títulos pertinentes a essa ocupação.

⁶ Paranã é um rio que corre nas proximidades, localizado entre o Engenho II e o Vão de Almas (município de Cavalcante que junto ao Vão do Moleque forma uma tríade com o Engenho II).

Assim, designa fatores ligados a terra e as suas identidades do campo através de limites étnicos fundamentados por parentesco e através também de mecanismos de reciprocidade e solidariedade.

Como afirma Gusmão (1992, p. 119), “as comunidades negras moldaram sua face no caráter das relações que historicamente estabeleceram com a terra, com a forma de produzir a vida material e simbólica” ligadas ao sistema produtivo, inicialmente como escravizados e posteriormente nas roças familiares ou no trabalho assalariado, gerando um sentido especial do campesinato brasileiro que:

Não deve ser apenas tomada como forma física, mas também como espaço das relações sociais, como reveladora das estratégias de sobrevivência, como palco de uma cultura própria, como direito à preservação de uma cultura e organização social específica. (FIABANI, 2007, p. 5)

Levantando questões sobre a permanência de sua identidade, porém segundo a definição da associação brasileira de antropologia ela ainda mantém alguns elementos marcantes: “a dependência dos ciclos naturais, posição periférica frente à economia de mercado e a localização em áreas marginais menos transformadas”. (FERNANDES, 2015, p. 424)

Portanto ressaltamos a importância em observar a cultura política quanto ao campesinato, em particular dos camponeses negros, respeitando suas memórias e tradições assim como sua estreita relação com a propriedade e valorizando as políticas de reconhecimento das propriedades quilombolas.

2.2 DECIFRANDO O FUTURO MEDIANTE FACTUAL PRESENTE

O momento econômico, político e social implica diretamente nas formas simbólicas de vivenciar a religião, os detalhes na descrição dos acontecimentos celestiais fazem parte da respostas ao fato presente. Assim, olhar para o ambiente vivencial nos permite adentrar as construções do futuro utópico, nesta parte do texto faremos uma análise das comunidades, tanto da Ásia Menor quanto do Engenho II, em relação às suas perspectivas futurísticas e as expectativas no presente movidas pela fé.

2.2.1 Economia, Patriarcado e Sociedade

Usando como referência as memórias de seu Joaquim (2017), encontramos informações que correspondem à questões sociais e econômicas da comunidade quilombola do Engenho II, pois o mesmo, ao lembrar do passado ele disponibiliza informações sobre seu pai Domingos, falecido a mais de 20 anos:

Meu pai só vivia assim mudava de um ponto e ia pro outro, quando ia, ia com galinha, com porco. Assim a vida intirinha até o dia que Deus tirou ele. Ai ele ficava assim, um ano num lugar, e quando não tava bom ribava ia pra outro ponto ficava um ano dois ano, num tava bom tornava sair. (JOAQUIM, 2017)

A forma como seu pai se comportava, mudar-se para encontrar o melhor espaço para produzir, se dava comumente entre os camponeses por buscar manter sua produção. Desta forma implicava também nas relações sociais e de parentesco, dentre elas as informações da responsabilidade que seu Joaquim tinha ainda jovem:

Meus irmão, nois era nove irmão dentro da casa lá. Depois que eu dei conta assim, a maioria dos meus irmão fui eu que criei, assim com eles lá, os criador. Ai eu ajudei a trabalhar mais, por que meu pai já tava fraco né, e forçava um bocado, ai um bocado do meus irmão eu ajudava a criar, ajudei eles né. (JOAQUIM, 2017)

Da mesma forma se dá o pano de fundo histórico da comunidade cristã primitiva, que compreende o presente ao unir representações simbólicas em torno de uma visão de mundo. Assim, a força oposta no campo, em um nível histórico, “é o reflexo da situação de dominação que o povo vive, de falta de liberdade, da exploração e espoliação de impérios que sucedem na cena internacional” (NOGUEIRA, 2005, p. 115).

O autor do Apocalipse, ao desenvolver um texto com toda a complexidade que se propõe, observa Kraybill (2004, p. 19) que “João de Patmos teve percepção suficiente para ver que a grandeza política e econômica de Roma atraía alguns seguidores de Jesus” e agir para fortalecer os cristãos mediante o livro.

Sistematizada por Vielhauer (2005, p. 531), a ameaça do estado e a resposta do livro para as situações de conflito revela que:

O Apocalipse, que provavelmente surgiu no início da chamada perseguição domiciana (93-95 d.C.) na Ásia Menor, tem por finalidade fortalecer os cristãos nessas dificuldades para uma perseverança fiel e para um testemunho confessante.

Então, a descrição do cenário seguida pela voz de alerta em Ap 18,3-9, evidencia “a motivação da postura anti-romana do profeta João, encontrar-se-ia, portanto, em sua crítica das relações econômicas e políticas de Roma com as

províncias” (NOGUEIRA, 2003, p. 225) e a necessidade dos crentes em cristo se distanciarem deste sistema econômico.

Nesta mesma lógica de distanciamento, a produção econômica que encontramos no Engenho II se organiza, é através da subsistência que ela encontra seu espaço econômico alternativo, como descreve seu Joaquim (2017), “é igual a gente fala, a gente vende o cumê pra compra o cumê”, evidenciando a relação de troca mútua entre os integrantes da comunidade.

Desta forma, quando adentramos a organização econômica do Engenho II, grande parte das produções econômicas são permutadas sem necessariamente envolver qualquer tipo de moeda:

As vezes cê vende um saco de milho cê compra dois quilo de carne, é assim que nois faz aqui. Cê vende um saco de arroz pra compra uma carne, Cê vende um mei saco de feijão pra comprar o óleo o açúcar, o sabão, e essas coisa assim. (JOAQUIM, 2017)

O Cristão primitivos também criaram sistemas alternativos em razão do sistema de colonização romano. Richter Reimer (2006, p. 82) propõe que “a governabilidade do Estado deve ser garantida por meio do exercício de poder e dominação de homens livres e proprietários” evidenciada pela economia, mas também por aspectos de gênero, que regula as práticas pessoais, com objetivo de evitar o “‘caos’ que poderia acontecer num Estado, onde houvesse liberdade e igualdade para todas as pessoas”.

Ao consideração a categoria de gênero significativa para a análise social, Richter Reimer (2000, p. 23) enxerga a possibilidade de “nossas experiências cotidianas sejam levadas a sério como fonte e reflexão teológicas, como processo decisório de exercício da cidadania” e oposição ao sistema vigente.

Essa representação é presente desde os primórdios do cristianismo, ao se permitir reconhecer o protagonismo das mulheres como elemento de resistência na história narrada nos evangelhos, em particular observação no evangelho de Lucas:

Por lo tanto, Lc 1-2 y Lc 24, establecen las bases teológicas, histórico-sociales sobre las cuales se construye el camino de Jesús y de las comunidades originarias con la participación decisiva e igualitaria – grandemente autónoma– de las mujeres. (RICHTER REIMER, 2003, p. 34)

Quando nos deparamos ao sistema que exerce poder, o que as pessoas encontram “não é um mundo espontâneo, onde cada qual faz o que quer e como quer, mas é extremamente regado em funções e poderes” (NOGUEIRA, 2003, p. 53) coloniais, regidos por uma lógica de dominação pautada no androcentrismo.

Que vai de encontro com a organização camponesa, que apresenta a terra, geralmente, referia a mulher, configurada pelo espaço onde atualmente todos estão lutando pela terra, trabalho e vida, e contra a força desagregadora da expansão capitalista, que leva muitos a migrarem para as periferias dos centros urbanos.

Do mesmo modo, a identidade do “patriarcado romano, portanto, é de dominação e ocupação geopolítica, de exploração de recursos naturais e humanos, de violência física, sexual e psicológica” (RICHTER REIMER, 2006, p. 74) subjugando assim, grupos minoritários nas relações de poder e expropriando outras formas de conceber as relações humanas.

Dentre todas as obrigações para com Roma, algumas são específicas, segundo Nogueira (2003, p. 146) “os romanos impõem aos judeus um imposto chamado *fiscus judaicus*. Vespasiano determina que os judeus do Império paguem anualmente duas dracmas ao templo de *jupiter capitolinus*” como forma de tributos aos judeus.

De modo geral, existiam outras formas de cobranças, como as evidenciadas por Richter Reimer (2006, p. 94) ao destacar os tributos das províncias imperiais: “eram cobrados dois impostos diretos: o imposto sobre os produtos do campo (*tributum agri*) e o imposto *capitis*” em todas as províncias romanas, aumentando assim, a carga de despesas com o império.

A proposta cristã para essas exigências era a possibilidade de contrapor essa obrigatoriedade e se tornar escravo de Deus, deixando assim de ser escravo do Imperador, o significado dessa ação é descrito por Richter Reimer (2003, p. 51):

Ser “esclava del Señor” no significa abrir la mano de su historia, sino más bien participar creativa y dinámicamente para que la promesa de Dios se concrete en la historia. Reinado de Dios que se hace ¡presencia de justicia y de solidaridad!

Para sustentar a ocupação militar, os funcionários do Império Romano e a engrenagem da colonização, contexto este onde as comunidades judaico-cristãs vivenciaram a forma de dominação “patriarcal-patrimonial” e a prevalência do “latifúndio com sua dinâmica de dominação escravagista” (RICHTER REIMER, 2006, p. 87.90).

Todos estes modo de produção atendiam as necessidades de manutenção do poder “dentro del sistema romano de esclavitud, donde las personas eran transformadas en objeto de placer o de lucro de sus señores”. (RICHTER REIMER, 2003, p. 51)

Conforme o domínio conceitual de Richter Reimer, no campo podemos identificar a terra referida à mulher, ela planta e colhe desde a escravidão, ela está presente nesse contexto, trabalhando na roça pessoal ou de terceiros. Entendemos que a mulher exerce função central e muitas vezes com jornada dupla de trabalho.

Mesmo que nos processos de reconhecimento da importância das atividades realizadas por mulheres passe ‘desapercebida’, entendemos que:

Esta historia de mujer nos muestra cómo mujeres anónimas y anómalas, excluidas del sistema patriarcal, tienen participación transformadora activa en el ministerio de Jesús. El proceso de marginación y exclusión de las mujeres, sin embargo, comienza muy pronto: está presente en el movimiento de Jesús, en el proceso de fijación escrita de la tradición, en el proceso de canonización y en la historia de la iglesia. (RICHTER REIMER, 1997, p. 156)

Concordando que “em muitos casos, a mulher e seus filhos tornam-se elementos básicos de organização da vida e de constituição da comunidade” (GUSMÃO, 1992, p. 118) sendo substancial em seu grupo e assumindo postura de liderança comunitária.

Logo, no ambiente cristão primitivo “las mujeres aparecen como paradigmas de la comunidad no por el lugar que ocupan en la familia patriarcal, sino debido a su participación activa en la visión del Reino de Dios”. (RICHTER REIMER, 1997, p. 160), da mesma forma, comparável às camponesas, que também é fonte de influência e força de trabalho para a comunidade local.

2.2.2 Análise Literária em Ap 7,13-15

A complexa dinâmica que contrapõe o estado romano às práticas cristãs no cenário descrito anteriormente é representada no apocalipse de João em forma simbólica, no espaço físico transcendental em um momento de êxtase seguido de revelações que serão destacadas a seguir.

Quando João descreve um cenário celestial, compostos por diversas criaturas, devemos concordar que a riqueza literária se manifesta através das infinitas possibilidades de interpretar o texto. Pois “além da questão da intenção do escritor, o simbolismo apocalíptico estimula a participação imaginativa dos ouvintes/leitores” (BROWN, 2012, p. 1013).

Diante disso podemos nos perguntar quais gêneros literários estão inseridos dentro dos textos apocalípticos, “quais são os gêneros literários que se escondem de

fato atrás dos textos denominados apocalípticos” (BERGER, 1998, p. 268) e como eles podem ser categorizados e entendidos de modo coerente?

Adentrando o espaço celestial descrito pelo visionário, a visão inaugural do céu, vista por João (Ap 4,4-5), é seguida por três séries de pragas escatológicas: selos, trombetas e taças em Ap 6-16, no qual “seu desenvolvimento apresenta uma sequência linear crescente e uma intensificação com e dentro de cada septo de pragas” (ADRIANO FILHO, 2005, p.212).

Estes capítulos contém uma estrutura de interligação, com algumas interrupções, onde cada uma das séries embora se apresentem enquanto uma unidade independente se sobrepõem e em cada encerramento. Isso quer dizer que no término da sétima praga é comum surgir uma visão do trono encenada pelo seu desvelamento em Ap 4,5.

Nos textos apocalípticos de Enoch etíope e eslavo, a ‘visão do trono’ é igualmente um elemento determinante, ela se mostra em um ambiente onde Deus “geralmente não está sozinho, mas circundado de anjos em pé (só Deus está sentado) ou dos quatro seres” (BERGER, 1998, p. 270), todos os seres que o circundam demonstram, de alguma forma, reverência ao que está sentado no trono.

Em consonância com isso, é identificável que “the basis for this idea is very possibly to be found in the OT tradition that the altar and tabernacle were made according to heavenly models” (HANNAH, 1999, p. 32) nos contextos de contato com visões e assim desenvolvidos pelas imagens criadas interações entre o terreno e as representações celestiais.

Para responder as inquietações que o texto apresenta, apresentaremos alguns gêneros literários importantes, um trata-se da chamada ‘visão do trono’, bastante comum e de fundamental representatividade em escritos antigos, ele é um “gênero literário, comum no Oriente Antigo, da viagem celeste” (BERGER, 1998, p. 271) e que vai ganhando, ao longo do tempo, novas roupagens e novos personagens.

Aquele que está sentado no trono, possui um poder inigualável, ele manda expressamente, e costuma ordenar que a mensagem seja revelada (Is 6; Ez 1-3; Enoch Etíope c. 71/72ss) por determinado mensageiro, quando vemos a releitura cristã da ‘visão do trono’, o filho do homem encontra-se em pé, assim como os anjos, diante do trono (At 7,56).

Uma função importante desse gênero é oferecer credibilidade ao visionário e a sua mensagem, o visionário por ter vivenciado uma experiência de contato com o

divino e sua mensagem por torná-la legítima mediante a contemplação do trono e da mensagem que foi recebida diretamente Dele.

Outra intenção é mostrar um ambiente litúrgico, a visão do céu demonstra esse contexto litúrgico, “A maioria das imagens litúrgicas inspira-se no templo de Jerusalém”, essa experiência pode estar relacionada ao batismo, por conta da “frequência com que são mencionadas vestes brancas” (BROWN, 2012, p. 1035)

Dentro da organização do gênero literário, mais precisamente nos versos de Ap 7,13-15, exista a representação literária na forma de um ‘angelus interpres’, uma tradução livre foi realizada após crítica exegética, esta será utilizada na argumentação:

¹³E respondendo um dos anciãos me disse: “estes vestidos de estolas brilhantes, quem são e de onde vieram?” ¹⁴Respondi-lhe: “meu Senhor você sabe” e ele me disse: “Estes são os vindos da Grande Tribulação, lavaram suas estolas e as clarearam no sangue do cordeiro, ¹⁵Por isso estão diante do trono de Deus e prestam serviços cultuais no Seu santuário de dia e de noite, e Ele sentado sobre o trono os conhecerá.⁷

Notamos que a perícopes se configura através do diálogo entre o presbítero e o visionário, contudo tal gênero literário se caracterizou de outras formas no passado, por ter passado por algumas mudanças ao longo do tempo.

É importante ressaltar que “in some documents an *ângelus interpres* serves as guide through the various heavens” (HANNAH, 1999, p. 31), um mensageiro como figura representativa, desenvolve um sequência de revelações pertinentes ao futuro com o propósito de informar o visionário acerca dos fatos vindouros.

Como bem aprofunda Brown (2012, p. 1007) ao definir o gênero literário ‘angelus interpres’ como um diálogo com o anjo revelador e nele se encontra uma intervenção de um ser celeste “como um anjo que leva o agraciado a uma posição celestial privilegiada” para mostrar a visão e/ou explicá-la.

Em vista disso “in keeping with the purpose of apocalyptic literature, angels often function in the apocalypses as agents of revelation” (HANNAH, 1999, p. 30) e da vontade da divindade que agora se silencia para o mensageiro falar.

⁷ O que consta de variantes textuais nas traduções oficiais estão concentradas no verso 15, nele temos três importantes variantes textuais, primeiro a RA e a BJ utilizam a expressão “servir” ao se referir à ação da multidão diante de Deus, contudo a TEB se aproxima da ideia do texto ao utilizar “rendendo-lhe culto”, trazendo o sentido de servir através da realização de deveres religiosos, a segunda variante está no termo “templo” utilizado tanto na BJ quanto na TEB, em que a RA se aproxima do grego ao traduzindo por “santuário”, já a terceira variante está na expressão traduzida, tanto pela BJ quanto pela TEB, por “tenda” que possui o sentido estender, abrigar e habitar; mas a RA traduziu por “tabernáculo” como é feita em Hb 9,2.

Além de lembrar que no processo de transformação das mensagens recebidas, as formas de visões e interpretações celestiais ganham novas implicações nos escritos apocalípticos. O diálogo com Deus é substituída pelo diálogo com o anjo, que neste momento, é o intérprete dos detalhes das visões.

Em razão disso, Hannah (1999, p. 28) propôs que “a common assumption of all the Jewish apocalypses of the Second Temple period is that the angels were agents of God who accomplish His will in the world” revelando para a humanidade como será a restauração da ordem cósmica.

De modo geral o texto bíblico está permeado de relatos de encontro com os anjos, mesmo que de forma indireta, como preceitua Cohn (1996, p. 226) ao evidenciar que “estrelas e anjos estavam estreitamente associados; na verdade, na Bíblia e nos apocalipses, os anjos muitas vezes são simbolizados por estrelas”, comparação esta que ganhará diferentes interpretações.

Na visão, o visionário que recebe a interpretação, ajudado pelo anjo, é considerado um ‘maskilim’, são sábios apocalípticos que possuíam o conhecimento das questões futuras e dominavam técnicas de interpretação escatológica:

Aprendendo a relacionar tanto a Torá como as experiências visionárias com o ‘tempo do fim’. Interiormente modificados e dotados de sabedoria esotérica, formarão uma elite elevada muito acima da condição humana normal. (COHN, 1996, p. 228)

Ao passar do tempo e após a morte, estes ‘maskilim’ vão adquirindo caráter mitológico, assim a figura do sábio apocalíptico “é geralmente identificado como figura venerável do passado” (GOTTWALD, 1988, p. 540), importância esta que será inserida na visão hierárquica celestial.

Analisando por esta questão, Cohn (1996, p. 230) afirmou que “o destino que aguardava os ‘líderes sábios’ era ainda mais impressionante”, pois os mesmo assumiriam a função destinada ao anjo, o importante papel de revelar aos atuais visionários as informações do futuro escatológico.

Portanto, o sábio do hebraico tornará a ser o ancião, ‘presbiteros’ no grego, isso apresenta mais que uma mudança linguística, uma transformação da teologia judaica para a teologia cristã:

O fato de serem apresentados como “anciãos” e não como anjos pode significar uma mudança da apocalíptica cristã em relação ao poder quase ilimitado dos anjos na apocalíptica judaica (NOGUEIRA, 1999, p. 49)

Fato este, constatado em nosso recorte de Ap 7,13, onde presenciamos o ancião dialogando com o visionário e cumprindo a função de ‘angelus interpres’.

Para a análise do gênero literário levamos em consideração o códice Sinaítico, o mais antigo subsistente e o mais famoso de todos os manuscritos do Novo Testamento, “descoberto por Constantine Tischendorf nos anos 1844 e 1853” (KOESTER, 2005b, p. 27), descoberta esta realizada “no mosteiro de Santa Catarina, junto ao monte Sinai” (ALAND & ALAND, 2013, p. 13), datada do quarto século depois de Cristo.

O que ele nos apresenta em Ap 7,13 é uma repetição da expressão, assim redator do \aleph , ao escrever a expressão “um dos anciãos me disse” (eis tôn presbuterôn legôn moi), a fez duas vezes, neste caso podemos inferir que ocorreu lapso por parte do escritor.

Outro aspecto dos sábios apocalípticos e de suas transformações, é mostrar que são detentores do esclarecimento e que ensinam a justiça, no caso do autor do apocalipse “e seus companheiros viveriam por toda a eternidade como seres sobre-humanos, semelhantes a anjos ou a estrelas” (COHN, 1996, p. 230). Dessa maneira, os ‘maskilim’ se tornarão estrelas, se assemelhando aos anjos, através de uma provável reinterpretção de Dn 12,3.

Especificamente em nossa perícopes “o ancião pergunta primeiro e depois esclarece. Ele está no papel do *angelus interpres*” (BERGER, 1998, p. 272), portanto no recorte de Ap 7,13-15, a função normalmente dada a um anjo, é realizada pelo “presbíteros”, ancião, sábio apocalíptico adornado de justiça e conhecimento e destinado a lugares respeitáveis no espaço celeste.

Pela observação de Richard (1996, p. 132) temos dois momentos na perícopes Ap. 7,13-15, um ‘atual litúrgico’ representado pelo diálogo de João com o Ancião, e um ‘futuro utópico’ que é a explicação do ancião sobre os fatos apresentado no diálogo.

O ‘atual litúrgico’ se apresenta na conversa sobre uma multidão universal no céu que quebra a barreira dos ‘selados’ ou ‘escolhidos’, o que Schüssler Fiorenza (1985, p. 189) vai intitular de “the eschatological great multitudinous company of the Lamb”, que amplia os cento e quarenta e quatro mil dos versos anteriores para incontáveis número de pessoas de várias etnias à adentrar o ambiente celestial.

O ‘futuro utópico’ está associado a multidão incontável, ela é descrita pelo ancião a partir da condição que estavam (Ap 7,14), assim “ao dizer que eles vêm da ‘grande tribulação’, o texto os vincula com os leitores e com o próprio profeta, uma vez

que João é ‘companheiro’ (*sunkeinonoi*) dos mesmos na tribulação (Ap 1,9)” (NOGUEIRA, 2005, p. 36) e também evidencia quem adentrará o espaço celeste.

Seguindo o mesmo versículo, as informações que diz: “lavaram suas estolas e as clarearam no sangue do cordeiro” (Ap. 7,14), produzem aquilo que Ferreira (2012, p. 14) vai designar como “cromático” as características visionárias representadas pelas cores branco, que categoriza a transcendência, e o vermelho do sangue, categorizando a força sanguínea vinculada ao cordeiro.

A representação acerca da grande tribulação, no ambiente do futuro utópico relaciona-se com o momento vivido pelos fiéis:

A tribulação refere-se aqui mais precisamente à opressão permanente do Império, que é econômica, política, social, cultural e religiosa, que sofrem aqueles que não aceitam integrar-se a ele e participar de suas estruturas opressoras e idólatras (RICHARD, 1996, p. 132)

Ainda dentro do futuro utópico, a resposta apresentada pela multidão, descrita em Ap 7,15 novamente apresenta uma variante, esta possui a maior dissemelhança dentre todas já analisadas.

A expressão ‘ginôskei’ presente em **Σ** fora substituída por ‘skênôsei’ nos demais textos, algumas inferências são levantadas na análise, de início devemos concordar com a semelhança das palavras, pois as mesmas utilizam as seguintes letras ‘n, ô, s, k, e, i’ e possuem somente ‘g, ê’ como letras particulares.

Também devemos levar em consideração a particularidade de **Σ**, que ao fazer uso deste verbo podemos entendê-lo, não só como um verbo, mas como um conceito comum do movimento gnóstico que ganhou forças na região próxima ao Egito, local aproximado onde o texto foi encontrado.

É fundamental perceber que essa variação é significativa, pois muda o sentido da sentença em que se encontra, assim considerando a antiguidade dos textos e a localização em que o códice **Σ** foi encontrado. Entendemos que esta cópia deve ser considerada a mais próxima ao ‘original’ e portanto a nossa tradução livre foi realizada utilizando o verbo constante no códice **Σ**, fazendo valer a regra do texto mais antigo.

As expectativas geradas pelo futuro utópico materializava a esperança da ressurreição de modo impactante às pessoas, assim sendo “verdadeira ou fictícia, a história revela o quão familiar era a noção de que os mártires seriam trazidos de volta à vida em carne e osso” (COHN, 1996, p. 230), provocando o ânimo em prosseguir mesmo diante da “grande tribulação” que estava a porta.

Os momentos litúrgicos, dentro de uma sequência de acontecimentos apocalípticos, vão apresentar este grupo de pessoas, assim o registro de Ap 6,9-11 expõe que “a abertura do quinto selo traz o clamor dos mártires” (ROWLEY, 1980, p. 132), indicador do significado maior da perseverança dos cristãos, assinalado pela resposta divina para aqueles que vivenciaram na pele as dores da perseguição.

Por mais que o ‘clamor’ possa ser configurado através da dor ou de um chamado por socorro, ele também entra nos espaços litúrgico como expressão religiosa, e assim “ao clamor dos mártires unem-se os louvores dos 24 Anciãos e dos quatro Viventes, retomando assim a liturgia inicial dos capítulos 4 e 5” (RICHARD, 1996, p. 132).

2.2.3 Angelologia no Gênero Literário Apocalíptico

Adentrar a angelologia veterotestamentária, através do livro de Daniel, nos permite compreender a estrutura organizacional elaborada em torno da concepção dos seres celestiais, pela observação de Hannah (1999, p. 29) “the authors of the apocalypses often assert that the angels are organized into a hierarchy” e cada um assume uma função específica mediante sua posição hierárquica.

É desafiador dialogar a temática dentro do próprio Antigo Testamento, pois o mesmo, ao longo do tempo apresenta variações da percepção acerca dos anjos, assim “na remota literatura do Antigo Testamento, os anjos figuram como mensageiros de Deus” (ROWLEY, 1980, p. 56).

Porém transformações culturais modificaram a forma de perceber os anjos, ganhando traços diferentes nas suas funções e nos nomes atribuídos a eles, dessa forma Cohn (1996, p. 218) afirmou que:

Agora, quando se comunicava com um apocalíptico, sempre recorria a um intermediário, um anjo. Embora os anjos não fossem desconhecidos na Bíblia hebraica, é apenas nos apocalipses que eles se tomam atores principais. Ali eles acompanham e guiam os apocalípticos em suas excursões visionárias, esclarecem o sentido das visões e são a garantia da própria veracidade das visões.

Como exemplifica Hannah (1999, p. 47), tendo em vista que “in the Book of Daniel, Gabriel interprets a vision for Daniel (8,15ff)” e assim, evidencia-se a personificação através da atribuição do nome, este status ganhará repercussão na literatura neotestamentária, pois em Lc 1,19-26 há um resgate da tradição daniélica.

Outro livro contemporâneo ao de Daniel, I Enoch apresenta figuras angelicais dotadas de personalidade e que interagem com o visionário, uma delas é Miguel, o interprete que juntamente com “He, Uriel, Raphael, or Raguel, guide Enoch on each of his various journeys described in 1En 21-37” (HANNAH, 1999, p. 47), Miguel também vai ser citado em Dn 10,13.21; 12,1 e resgatado pelo redator apocalíptico em Ap 12,7.

Dessa forma, o mensageiro ou anjo é elemento comum nas viagens celestiais, como vimos Enoque foi conduzido por Uriel aos espaços celestes, e assim, na medida em que explorava o lugar dos anjos caídos foi acompanhado por outros anjos (1En 17,1; 12,4; 15,10), fato recorrentes nos textos de Ascensão de Isaías (6,13), Testamento de Levi (2,2; 5,1), 3 Baruch (1,8) e no Testamento de Abraão (8,1-3). (SCHIAVO, 2005, p. 122)

O modo como são vislumbradas as estruturas celestiais por João de Patmos (Ap 4,2-5), contendo toda indumentária de anjos, do trono, medo, tremor, adoração, audição e revelação. No livro dos segredos de Enoque (2En 24,1-3) já fora vivenciada essa experiência, assim como quando Isaías foi levado ao firmamento do sétimo céu pela voz que ouviu (As Is 9,1-2) protagonizou a experiência relida em apocalipse.

Portanto percebe-se de forma latente a influência de visionários apocalípticos, como Enoch, Baruch e Daniel para o desenvolver do apocalipcismo judaico ao passo que figuras importantes, como os citados acima, ganharam o respeito dos judeus por suas previsões do futuro:

Em Daniel, há indicações de que esse povo é formado pelos judeus que seguiram os ensinamentos dos “sábios”, ou seja, de visionários tais como o autor do Livro de Daniel. Com esses ‘sábios’, eles terão aprendido a técnica da resistência não-violenta; mantendo-se firmes sob a perseguição, terão passado por uma purificação e um refinamento interiores, de modo a se tornarem “alvos”. (COHN, 1996, p. 228)

Esse universo simbólico da literatura apocalíptica ocorre também com Ezequiel, quando ‘os céus se abriam’ e ele teve visões de Deus (1,1; 3,14), diante dessa experiência a mão do Senhor ‘pousa sobre ele’ indicando a possessão divina. Novamente enfatizada em Ez 3,24 quando “o espírito entrou em mim e me pôs de pé”⁸ evidenciando assim o princípio da visão apocalíptica e permitindo afirmarmos que o texto de Ezequiel é proto-apocalíptico, contendo noções do êxtase e de como ser levado para fora de si. (SCHIAVO, 2005, p. 118)

⁸ Tradução extraída da Bíblia de Jerusalém (1985, p. 1607).

Consideramos assim que o João do apocalipse não foi o primeiro a relacionar a guerra escatológica com a situação presente de sua audiência, seus antecessores vão provocar a certeza de que “Deus era capaz de livrar os homens que confiam nele e obedecem à sua vontade” (ROWLEY, 1980, p. 56) fomentando assim a esperança apocalíptica.

Em diálogo com Cohn (1996, p. 277) reconhecemos que “muitos trechos são traduções diretas da Bíblia hebraica, além de haver mais de trezentas referências aos livros de Daniel, Isaías, Segundo Isaías, Jeremias, Ezequiel e Zacarias”, mais isso não qualifica o livro do Apocalipse como uma mera cópia.

Por mais que algumas passagens do livro de Apocalipse manifestam tal relação, como as descritas por Hannah (1999, p. 123-24):

Revelation 4-5, clearly dependent upon OT (Isa. 6; Dan. 7.9-10) and Jewish apocalyptic (1En. 14; 39.12-40.10; 2En. 20-22) conceptions, describes a heavenly throne room full of angels whose primary purpose is to render unceasing worship to God.

É preciso reconhecer o caráter profundamente cristão da obra literária, dado que “tudo o que aproveita da Bíblia hebraica é reinterpretado em sentido cristão, integrando-se a uma visão de mundo cristã.” (COHN, 1996, p. 277) e ressignificado para as perspectivas do da cosmovisão das comunidades cristãs originárias.

Devido a Igreja primitiva enxergar na sua própria essência uma congregação escolhida para vivenciar os últimos dias e assim estavam sendo preparados, mediante um caminho doloroso, para em breve receber o reino de justiça que seria instaurado por Deus.

Por fim e no interesse de relacionar os títulos autodesignados pela comunidade cristã primitiva aos quilombolas, podemos, com certa cautela, propor a comparação com os termos utilizados para categorizar as comunidades quilombolas, pela observação de Cohn (1996, p. 272) ao organizá-los, descreve:

O título "congregação de Deus", adotado pela Igreja, possuía conotações similares, pois era um termo tradicional para os "remanescentes redutores" que seriam revelados com a vinda do reino. Do mesmo modo, o termo ekklesia designava, na época, o companheirismo dos eleitos no momento em que "esta época" estava prestes a dar lugar à "era vindoura".

E assim revelar que ‘ekklesia’ não é somente uma assembleia que reúne pessoas com o mesmo interesse, mas também uma comunidade de remanescentes, como no caso dos quilombolas, todos aqueles que sobreviveram aos diversos mecanismos de perseguição e demonstraram resistência.

O poder que imperava, quer seja Romano para os cristãos ou escravocrata para os negros, produziu meios para dizimar estes grupos minoritários. Mesmo assim, diante de todas as adversidades, fincados em suas crenças, buscaram em subterfúgios simbólicos forças para permanecer vivos.

2.3 MOMENTO LITÚRGICO E AS PRÁTICAS RELIGIOSAS POPULARES

Os ambientes considerados religiosos se configuram em espaços propícios para a realização das manifestações concernentes ao contato com a divindade. Estes territórios podem ser estabelecidos institucionalmente, através de lideranças e poderes religiosos, entretanto não se limita somente às amarras institucionais.

Considerando que nos espaços alternativos encontramos práticas religiosas consideradas atípicas, colhemos informações das produções simbólicas desenvolvidas nestes ambientes para então compreender as práticas religiosas populares constituídas pela própria comunidade e possuidora de singularidades.

As manifestações religiosas nascida no âmago da comunidade e destituída das barreiras promovidas pelos especialistas da religião, é envolvente e adentrada nas experiências mais profundas dos remanescentes. Se constitui como produto religioso saturado de sentido e possuidor de poder simbólico fundamentados em resistência e luta.

Ao compararmos ambientes distintos, no nosso caso os dois objetos, descrevermos contextos distantes precisamos de um fator unificador. Este é 'decolonial' e vincula os propósitos de suas práticas e de suas produções simbólicas na busca por resistir mediante ao caos iminente.

2.3.1 As Estruturas do Procedimento Ritualístico

Poucas pessoas tem acesso ao ambiente celestial, a essa experiência poderosa de estar em contato com Deus, experiência essa denominada êxtase, "o termo 'êxtase', etimologicamente, vem do grego ek-statis, que sugere a ideia de estar fora de si" (SCHIAVO, 2005, p. 111) e se expressa com maior ênfase na literatura apocalíptica, devido seu caráter visionário de revelação.

Embora êxtase se apresentem também nos livros dos profetas, em comparação com a obra apocalíptica. A apocalíptica descreve muito mais esse

processo assim como seus efeitos finais, compartilhando da mesma compulsão de revelar o oculto às pessoas e aos grupos.

Desta maneira, a descrição do processo se dá de forma muito mais detalhada, enquanto nos profetas considerados clássicos há poucos relatos de como e onde esses eventos extáticos ocorreram, como no caso do proto-apocalíptico de Ezequiel que fornece poucas informações sobre o evento (Ez 1,1), registrando somente o local onde os céus se abriram e ele teve a visão de Deus. (DOBRORUKA, 2003, p. 52)

Para dar sentido a esta viagem celestial, faz-se necessário colocar a definição do gênero literário apontada por Schiavo (2005, p. 112):

A experiência do êxtase definida pelo termo técnico 'levado em espírito' abrange elementos comuns que, na literatura apocalíptica, dão vida a um gênero literário próprio: o de "viagem Celestial".

Não obstante aos processos ritualísticos dos visionários, a comunidade quilombola do engenho II possui sua própria estrutura religiosa, esta se apresenta através do catolicismo popular. Característica que salta aos olhos ao contemplar a comunidade e sua expoente religiosidade enraizada no calendário anual com diversas festas e comemorações.

Devido a questões amplamente conhecidas, de imposição religiosa cristã católica no Brasil, a religião predominante na comunidade é católica, como aponta 79% dos entrevistados, seguida pela protestante Assembleia de Deus com 11%.

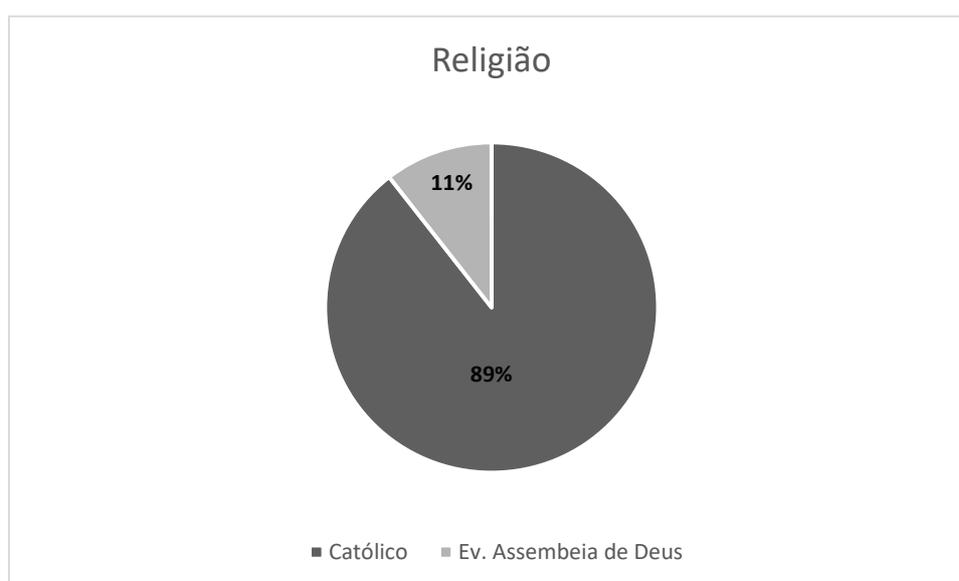


Figura 2: Expressões religiosas no Engenho II

Fonte: Elaboração do Autor

A marcante expressão popular possui relação com a religião católica moldada pela sabedoria popular e ressignificação através das experiências locais, bem como as festividades religiosas, bastantes prestigiadas na região. Ela mantém sempre uma forte relação com sua ancestralidade e territorialidade, “visto que é no espaço vivido que essas manifestações se dão, e no território que se definem as identidades com suas idiossincrasias” (FERNANDES, 2015, p. 424).

Assim, as características das festividades estão envoltas no catolicismo popular e representadas pelos santos. Dona América (2017) descreve as principais festividades, “a dos santos reis, a do Santo Antônio e nossa senhora das neves” praticadas anualmente e relacionadas diretamente com a resposta do santo, dada no momento de aflição coletiva, intimamente vinculada ao campo e portanto, representa o agradecimento pela provisão divina sobre a terra.

Retornando na perspectiva visionária, os fatores determinantes para a viagem celestial ser realizada, são os meios preparatórios de conhecimento geral como jejum e oração, e os meios de preparação menos usuais como o chamado “novo vegetarianismo”, a pseudoepigrafia, dentre outros. Embora alguns destes façam parte do cotidiano das comunidades, o que os tornam distintos é a “repetição de práticas, alegações e preparações” (DOBRORUKA, 2003, p. 56) realizadas de forma contínua.

Seguindo essa linha de raciocínio, o primeiro requisito constituinte dos elementos estruturais vinculado ao processo que atenderá as exigências para alcançar o êxito na experiência ritualística, está relacionado a santidade do ‘viajante’:

Para se ter acesso ao mundo divino a santidade é uma condição determinante, não sendo estão permitido a todos o acesso ao mundo divino, como no caso de Enoque, tende-se a dizer que “andou com Deus” (Gn 5,24), de acordo com o sentido de retidão de sua vida. (SCHIAVO, 2005, p. 112)

Dentro desta perspectiva, os rituais e as práticas da igreja tinham uma simbologia ligada nas esperanças escatológicas, como descreve Cohn (1996, p. 272) ao considerar que “o batismo era um banho de purificação que servia de preparativo para a chegada do reino”, e assim, evidencia o elemento água como partícipe relevante nos rituais cristãos, significando uma “purificação” relacionada a santidade e retidão dos cristãos e também dos ‘maskilim’⁹.

Se analisarmos com atenção, a própria preparação para a viagem ao céu pode ser considerada um ritual, pois para o viajante estar apto é necessário a prática

⁹ Caso precise entender o termo ‘maskilim’ vá para a página n. 90

do jejum, como no caso do Esdras apocalíptico, que teve que orar, chorar e jejuar por sete dias para novamente ter visões (4Ed 3,1; 5,20) e após seu “ritual de preparação” obteve outras visões (4Ed 6,35; 9,26-27; 12,51) (SCHIAVO, 2005, p. 115).

As ações preparatórias para subir aos céus que foram abordadas, como a santidade, a oração, o jejum e os banhos especiais, não se configuram com únicas nesse processo, existem outras práticas que servem também contra a contaminação dos ‘maskilim’. Uma delas está relacionado ao consumo de comidas especiais (4Ed 9,26; 4Ed 12,51), bem como as “práticas vegetarianas” (DOBRORUKA, 2003, p. 55) que promovem a purificação da mente (Dn 1).

O objetivo destas práticas é ser levado para fora de si, através de um arrebatamento, ato identificado pelo termo ‘hegeto tō pneumati’. No caso do Esdras apocalíptico, seu arrebatamento durou 40 dias, estes destinados a escrever todos os livros divinos (4Ed 14,23), ao chegar no limiar da subida aos céus, o Levi pseudoepigrafista (Test. Levi 3,1-2) é descrito por Schiavo (2005, p. 120) mostrando que “no ponto mais alto do céu encontra-se a merkavah, a carruagem divina na qual está assentado, cercado por miríades de anjos”.

Ao adentrar no caráter das ‘comidas especiais’ encontramos um nexos com o aspecto de ‘possessão’ presente em alguns textos, como na passagem de 4Ed 14,40, que “por vezes a visão é obtida por meio de uma combinação de elementos físicos, químicos e psicológico” (DOBRORUKA, 2005, p. 61) vinculada às práticas do Esdras apocalíptico de comer flores e deitar na grama para adentrar no transe e obter visões tanto dormindo quanto acordado.

Todas estas exigências estruturais são caracterizadas por um determinismo histórico, regido por Deus através de leis (Dn 9,24), assegurando uma forte relação com o mundo divino (Asc. Is 19,20). Por isso, o subir aos céus torna-se indispensável, e somente mediante a experiência extática, pode ser concebida simbolicamente todas as expressões recebidas na viagem celestial. (SCHIAVO, 2005, p. 111)

Muitos trechos, considerados importantes, relatam os estados alterados de consciência que conformam o transe, como já preconizamos, estes geralmente são induzidos por:

Orações, lutos exagerados e substâncias alucinógenas, porém no escopo de sua análise interessa a importância cultural da Indução de ascensão no final do segundo templo e o próximo século, incluindo em sua análise não apenas os judeus, mas os cristão em função do consumo e preservação dos textos apocalípticos. (DOBRORUKA, 2005, p. 58)

A ação de ser 'levado' é grafada no niphath, pual ou hophal, isso quer dizer na voz passiva do hebraico, como no caso descrito em Gn 5,24 quando Enoque desapareceu pois Deus o Arrebatou. Tal formato indicam os fatores de ação externa ao indivíduo em alguns textos bíblicos (Mt 4,1; Lc 4,1; Ap 1,10; 4,2; 17,3; 21,10) e também compartilham das variantes literárias encontradas nos pseudoepígrafos (1En 17,1-5; 37-71; Asc. Is 6,9). (SCHIAVO, 2005, p. 117)

Essa expressão da alteridade na redação do livro configura a forma de experiência religiosa que traz consigo a personificação do absoluto e fomenta a imposição em transcender ao ambiente totalmente externo ao corpo físico e aos espaços físicos conhecidos, mostrando assim que "o texto alterna aclamações e doxologias que concentram títulos honoríficos e ações e gestos de adoração" (NOGUEIRA, 2003, p. 54).

Nesse espaço transcendente o visionário consegue contemplar Deus, através da "visão do trono", comumente em um ambiente cultual "de adoração dos anjos e seres divinos que cercam seu trono" (SCHIAVO, 2005, p. 122), como acontece em Ap 4-5.

Conclusa a jornada celestial é necessário voltar a vida cotidiana, este retorno à terra possui o propósito de trazer consigo segredos de Deus destinados às pessoas, estes segredos posicionam-se sobre uma conduta reta (1En 106,11; 107,2), sobre o convencimento do homem para fazer o bem (1En 2-5; Test. Levi 2,1). Desse jeito é representada como "a visão da situação da humanidade que justifica a visão de Deus! Voltar à terra é, portanto, necessário". (SCHIAVO, 2005, p. 123)

Portanto, os esforços dos preparativos ritualísticos e o próprio acesso aos céus movimentam também o cotidiano das pessoas na terra, já que "os cultos celestiais judaicos e cristãos seriam uma resposta muito ousada a seu meio ambiente político e religioso" (NOGUEIRA, 2003, p. 51) e revelariam as informações colhidas nos céus, estas adquiridas através da observância zelosa daqueles que se dispuseram buscar este acesso.

2.3.2 O Ambiente Comunitário e as Tradições Litúrgicas

Enquanto desvelamos fatos acerca das comunidades cristãs primitivas compreendemos também sua forma de manifestação religiosa, logo, interpretar a bênção em Ap 1,3 nos permite captar as práticas religiosas alternativas, e assim

concordar com Brown (2012, p. 1013) quando afirma “que essa mensagem profética deve ser lida em voz alta e ouvida, provavelmente, em liturgias das igrejas destinatárias”.

Essa interpretação segue na linha do que pensa Schüssler Fiorenza (1985, p. 35) ao contrapor a relação do selo com os apocalipses judaico e cristão:

In contrast with Jewish apocalyptic writings, therefore, Rev. is not an esoteric secret work: John receives the command not to seal the book (22.20), which is to be read in the liturgical service (1.3).

Assim, o local de observação da mensagem é o espaço litúrgico, como exposto por Nogueira (1999, p.68) mediante a afirmação de que “esse êxtase, apesar de ter sido descrito como tendo ocorrido na solidão de Patmos, tem alguma relação com o culto comunitário” e faz parte do cerimonial religioso das comunidades cristãs do I século.

Outra possibilidade a respeito da intenção do redator, é a de mostrar um ambiente litúrgico, a visão do céu demonstrada através do contexto litúrgico, “A maioria das imagens litúrgicas inspira-se no templo de Jerusalém”, essa experiência também pode estar relacionada ao batismo, por conta da “frequência com que são mencionadas vestes brancas” (BROWN, 2012, p. 1035).

Comparável aos cultos celestiais que criaturas adoram o cordeiro e o trono (Ap 5,8) os momentos litúrgicos na terra espelha o fato simbólico congênere, assim as expressões litúrgicas equivalem às estruturas descritas por Hannah (1999, p. 125):

Two passages from Revelation clearly depict a heavenly cultus. First, in 8.3-5 an angel offers incense mixed with the prayers of the saints on the altar before the throne. Second, in 15.6 seven angels dressed as priests exit the heavenly temple as it is filled with that smoke which symbolizes the glory of God.

Porquanto, “a visão do céu é situada num contexto litúrgico” (BROWN, 2012, p. 1034), representando tanto a experiência transcendente quanto as práticas religiosas promovidas nas reuniões dos cristãos designada a fortalecer a comunidade cristã no ambiente político imanente.

Retornando ao campo do Engenho II, identificamos outros traços de tradição religiosa que não estão vinculados as três folhas principais¹⁰. No dia 20 de Janeiro ocorre uma reza, na qual “foi a de São Sebastião, todo ano tem essa reza aqui, todo ano dia 20, mês de agosto tem são bom jesus, dia 6 de setembro ou agosto, não sei” (JOAQUIM, 2017).

¹⁰ A descrição das festividades realizadas anualmente estão na página n. 98

Além das três festividades principais, esta prática religiosa é vivenciada através das ladainhas, que são rezas onde não se pratica a folia mas realiza como forma de agradecimento a determinada benção recebida, e assim possuem tradição na observância do agradecimento às bênçãos particulares recebidas.

Atividade religiosa esta, que independe do lugar onde ocorre, nos dias já estabelecidos, podendo ser praticada até mesmo em mais de uma casa “um reza um, um reza outra, tem dia que tem umas 3 ladainha num dia só, nas casa”. (JOAQUIM, 2017) e por motivos diferentes.

As mulheres da comunidade são as responsáveis por realizar este trabalho religioso, isso traz luz a relevância da mulher na construção de identidade simbólico-religiosa para a comunidade, algumas delas apontadas por dona América (2017) “é as rezadeiras ai é cumade ‘Du’ mesmo, tem minha irmã Getulia também”.

Do mesmo modo, a comunidade cristã primitiva é observada por Richter Reimer (1997, p. 151), que através da leitura do evangelho de Mateus, consegue encontrar a presença das mulheres vinculada ao resgate da “integridad de la dignidad humana. Las personas son plenamente curadas y reconstruyen su vida”.

Em se tratando da organização das rezas no Engenho II, Joelice de 31 anos, filha de dona Eleotéria, nos ajuda a compreender a sistematização do rito:

Tem uma sequência ai tem a hora que tem que fazer a oração pai nosso ai depois, primeiramente é a ladainha a oração em latim, ai depois vem o pedido do pai nosso [...] depois do pai nossos vem os benditos, bendito é os santo ai reza, qual é o nome do santo ai reza, bendito é aqueles santos e os santos próximo daquele jeito. (JOELICE, 2017)

Essa tradição comunitária é preservada entre as mulheres na medida em que “eles reza, e tem as menina mais nova ai que vai aprendendo né, aí copeia e vai rezando” (AMÉRICA, 2017). Além dos documentos que possuem anotações da sequência litúrgica e dos cânticos que podem ser proferidos, e assim as meninas “oia aí no caderno” (ELEOTÉRIA, 2017) e seguem aprendendo para preservar e dar continuidade à tradição das rezas.

Retornando ao contexto bíblico, podemos afirmar que próprio livro do apocalipse se configura como um escrito para ser lido e vivenciado na assembleia litúrgica, quando “a comunidade faz uma oração e ora. Ela amadurece uma revelação e entra em oração” (FERREIRA, 2012, p. 20) e experiência o conteúdo do texto.

O que torna a experiência religiosa sensível aos cristãos originários está na composição do material simbólico envolto à liturgia:

A contextualização do movimento apocalíptico e sua nova concepção da história e de Deus, ajudarão no entendimento da expressão simbólica e da consequente tradução literária de sua experiência religiosa específica (SCHIAVO, 2005, p. 113)

Dessa maneira, devemos estar distante dos frequentes desvios hermenêuticos que qualificam o texto apocalíptico somente como profecia, e assim interpretar a comunidade entendendo que o “uso do livro nas leituras do ano litúrgico da Igreja pode ser um salutar contexto para a aproximação de ao menos um dos aspectos do contexto original”. (BROWN, 2012, p. 1036)

De igual modo conceber as características do livro apocalíptico mediante um ambiente cúllico, escrita em forma de uma carta apostólica cristã primitiva. Esta utiliza-se amplamente de linguagem religiosa, desenvolvendo um perfil literário que adaptado ao contexto de uma assembleia litúrgica e dotado de uma terminologia litúrgica bem definida. (ADRIANO FILHO, 2005, p. 207)

Tendo em vista que o perfil literário em questão é amplamente expresso através de linguagem cultural-visionária, esse modelo relaciona à mensagem imagens e sentidos de diversas composições:

Os elementos estruturadores dos campos de sentido do texto são de ordem: geográfica (céu – terra; em torno, em frente etc. do trono), teriomórfica (cordeiro, rosto de..., asas), antropomórfica (alguém assentado sobre o trono, anciãos) numérica, gestual (*proskynesis*). (NOGUEIRA, 2003, p. 52)

Devido algumas interrogações acerca da veracidade das informações contidas no livro de Apocalipse, levamos em consideração a perspectiva de Dobroruka (2003, p. 54) ao ponderar que:

É razoável supor que uma experiência descrita com riqueza de detalhes de localização e experiência sensorial (sede, surdez, prostração etc.) tem mais chances de ser verdadeira do que outra na qual apenas indicações vagas são fornecidas.

Assim, a observação dos modelos definidos nos permite afirmar que a religião de visionários era preservada nas comunidades e tinham aspectos factuais acerca da realidade vivida pelos cristãos, atendendo as demandas simbólicas geradas no seio da comunidade.

Além do mais, as visões preservavam detalhes de natureza exuberante, através de descrições acompanhadas de vívidos símbolos, como um templo ideal, os ambientes litúrgicos, diversos fenômenos cósmicos, e números portadores de significados misteriosos, sem deixar de considerar questões políticas locais e

Internacionais, descrições das práticas religiosas e a preocupação social com a comunidade.

Com tal característica, as práticas religiosas do Engenho II estão vinculada às preocupações comunitárias, as festividades são parte da própria identidade social construída ao longo do tempo:

É que depois que eu me entendi por gente né, meus criador ia e eu ia. Depois que eu tomei conta da minha pessoa também, ai eu ia direto, eu vou todo ano, nos tempo eu vou, só não vou quando eu saio, mas tando eu vou, todo ano eu vou nelas três. (JOAQUIM, 2017)

A importância da religião para a comunidade é assim, simplesmente descrita por seu Joaquim (2017) “eu gosto, de ir assim eu gosto. Eu num sei é cantar, mas eu vou, alguma vez eu ajudo a cantar um canto assim, ajudando ainda ajudo, eu gosto”.

Isto posto, podemos estabelecer o entendimento no qual as manifestações apocalípticas e as práticas religiosas populares, encontram-se no agente originador da percepção e memória de ambas as comunidades e a organização litúrgica de ambas foi estabelecida e estruturada à partir de suas próprias vivências.

Conquanto a tradição apocalíptica, analisada na proporção de seus detalhes, conduziam a forma de cultuar e expressar da religião no ambiente da cristandade primitiva da Ásia Menor, “uma vez que o vidente recebeu a visão no dia do Senhor (Ap 1,10), o encontro cristão semanal para o culto é uma possibilidade” (BROWN, 2012, p. 1036).

Não obstante, as tradições quilombolas características do Engenho II, configuradas por folias e rezas envoltas na tradição católica, representam o imaginário das suas vivências compartilhadas anualmente, de forma organizada, através das experiências religiosas constituídas na singularidade comunitária e na transmissão da mesma, visando a perpetuação das atividades religiosas.

3 A PROVISÃO DIVINA

“Não há nada mais decisivo que esse testemunho a respeito do Deus que vê e
ouve o clamor do seu povo pisoteado”
(Milton Schwantes)

Esperar em Deus, na Sua provisão é um aspecto característico das comunidades cristãs, elas apoiam suas esperanças aguardando pelo atendimento às questões básicas de sobrevivência, além de apoiar-se na certeza de um dia alcançar

a liberdade plena, sendo assim, aguardam a esperança, no contexto presente e futuro, da ação de Deus sobre suas vidas.

3.1 ESPERANÇA E SEUS REFLEXOS TANGÍVEIS

Uma forma de responder às questões e necessidades das pessoas e grupos está no desenvolvimento de uma teologia, no seu sentido amplo, que resgata do fundo da descrença e desilusão a força para prosseguir na caminhada de fé. Essa força emerge de ambiente totalmente obscuro e possui um poder enigmático e misterioso ao qual buscaremos descortiná-lo.

3.1.1 A Fé na Ressurreição

A Religião exerce o papel de ajustar o comportamento humano através de “um sistema de símbolos que atua para” (GEERTZ, 1989, p.67) estabelecer motivação de ordem absoluta, com aparente fatalidade e veracidade desenvolvidas através das experiências individuais e coletivas.

A compreensão da realidade divina dependerá do real cumprimento das experiências, tendo como “fundamento de realidade e possibilidade na fidelidade e no ser de Deus” (MOLTMANN, 1971, p. 90). Onde a promessa assume a forma de manifestação da tendência em direção ao futuro.

Uma experiência marcante na religiosidade e na esperança futura está na possibilidade de vivenciar a ressurreição, pois quando buscamos compreender a epifania da eterna presença de Deus nos textos bíblicos, encontramos a influência do Deus do êxodo e da ressurreição.

Ao ressaltar a estrutura da ressurreição de Cristo, levamos em consideração que a teologia da cruz aparentemente é avessa a teologia da esperança, pois a teologia da esperança “dá perspectiva à esperança cristã, ampliando assim os espaços do horizonte do Reino” (GILBELLINI, 1998, p. 293).

Cristo é percebido como aquele que sempre existiu nas lembranças históricas de fé, ação e sofrimentos, com isso as parições pascais são tomadas como antecipação das promessas da glória divina, “sobre ela se baseia a esperança que ampara a fé em meio aos ataques do mundo sem Deus e entregue a morte” (MOLTMANN, 1971, p. 89).

Mediante isso, a argumentação de Cohn (1996, p. 265) torna-se substancial para entender a proposta da ressurreição:

A crença na ressurreição era o próprio núcleo da fé da Igreja primitiva: sem ela, essa Igreja provavelmente nunca teria chegado a existir e com certeza não teria prosperado tanto.

Nessa lógica, o futuro dos cristão dependerá inteiramente do resultado do futuro de Cristo, visto que “aquele que se entrega à promessa é um enigma para si mesmo e se torna uma questão aberta, esperando obter a resposta do futuro de Deus” (MOLTMANN, 1971, p. 97).

Quando a esperança está depositada na ressurreição, entende-se que ela:

É antecipação do futuro de Deus. Mas, como a ressurreição é ressurreição do crucificado, essa antecipação torna-se antecipação do futuro de Deus para aqueles que vivem sem esperança e sem direito. A cruz torna-se assim o significado da ressurreição. Uma cruz sem ressurreição significa fracasso, e Jesus de Nazaré não seria o Cristo de Deus. Uma ressurreição sem cruz soaria apenas como milagre, metamorfose na glorificação. (GILBELLINI, 1998, p. 293)

Essa esperança na ressurreição alimenta o amor no futuro, uma paixão pelo impossível, que depende exclusivamente de Deus, onde a esperança supera a ideia de morte, pois embora a morte exista, a esperança existirá até que os mortos tenham ressuscitado.

Com a esperança Cristão na ressurreição dos mortos, através do poder de Deus que consegue do ‘ex nihilo’ criar. A vida não possui nada que a impeça de cessar:

Desta forma a esperança escatológica se torna uma força impulsionadora para a criação de utopias do amor, em direção ao futuro de Deus, desconhecido do homem sofredor e de seu mundo inacabado, mas prometido por Deus. Neste sentido a escatologia cristã se pode abrir ao “princípio da esperança” e receber ao mesmo tempo desse princípio o impulso para a projeção de um perfil próprio e mais perfeito. (MOLTMANN, 1971, 437-38)

A ressurreição realiza uma mediação entre o escatológico e o histórico, ou seja, entre o reino de Deus e a história, se exprimindo pela figura messiânica da antecipação, apresentando fragmentos do todo, através da representação como as formas de resistência contra as forças do mal e a morte.

Portanto, A esperança cristã apresenta-se como uma esperança criativa, nela os cristão são, ao mesmo tempo, interpretes e colaboradores do futuro sendo que Deus assume força de fundamentação da realização da ressurreição.

3.1.2 A Espera Escatológica

A relação tempo presente e futuro, encontrada no Apocalipse de João, comprova que “sua mensagem é um apelo a compreender o tempo presente como o começo dos eventos escatológicos finais” (KOESTER, 2005b, p. 271), demonstrando assim a relação entre esperança e escatologia na literatura sagrada.

Desta forma, desenvolveremos a compreensão da esperança e escatologia que gera vida ao sentido da história. As escrituras sagradas, ao ser lida como um livro de história, fornece informações sobre “as ações divinas na história universal” (MOLTMANN, 1971, p. 70). Assim, as revelações de Deus, vistas como eternas, passam a ser consideradas como evento final do processo decisivo na história.

As etapas da história salvífica, mostra gradualmente o desvelar dos processos necessários para alcançar a salvação, dessa forma Moltmann (1971, p. 70) a descreve:

Com isto, a revelação de Cristo é inserida numa história da revelação, que a envolve e cuja progressividade é expressa pelo pensamento do desenvolvimento salvífico realizado através de graus e estágios, de acordo com um plano de salvação pré-elaborado por Deus.

Esta revelação histórica, desenvolvida no cristianismo, toma como princípio a compreensão judaica, trilhando um caminho através da experiência veterotestamentária. Esta, arraigada na experiência de promessas, de expectativas e esperanças.

Assim, podemos inferir que a religião judaica se fundamenta sobre promessas, pois os fatos “não manifestam a presença do absoluto, como nas religiões da epifania, mas são percebidos como a frente do tempo que avança diretamente para a meta da promessa” (GILBELLINI, 1998, p. 283).

Tal fator faz com que a esperança das coisas vindouras desenvolva normas de conduta a partir dos padrões éticos estabelecidos:

Por isto, as representações sobre as últimas coisas devem ser vividas eticamente e presencializadas no campo da razão ética, das potencialidades práticas do indivíduo. (MOLTMANN, 1971, p. 39)

Diante do domínio divino sobre todos os povos, a promessa atinge seu ‘eschaton’, quando aponta para uma realidade escatológica mediante a negação da morte, onde seu caráter escatológico passa a se referir ao futuro histórico intensificado e radicalizado para todos os povos:

Escatológico significa aqui um futuro universal e radical; *universal* : não o futuro histórico específico de um povo, e sim um futuro que se estende a

todos os povos; íficio de um povo, e sim um futuro que se estende a todos os povos; *radical* : um futuro não apenas em termos de vitória sobre a forma e a pobreza, sobre a humilhação e as ofensas, sobre as guerras e sobre o politeísmo, e sim um futuro que se estende – como um *non plus ultra*, como um *novum ultimum* – para além do que se considera o extremo limite da existência : um futuro para além da morte. (GIBELLINI, 1998, p. 283)

Da mesma forma, o futuro universal configura-se através de um nova perspectiva histórica, nela, a condição para o desenvolvimento da narrativa da salvação manifesta-se através da “esperança e do pensamento apocalíptico, o qual, tanto do ponto de vista teológico como profano, está ligado à ideia do nascimento de um ‘novo tempo’” (MOLTMANN, 1971, p. 72).

Em razão disto, o evangelho não necessariamente descreveu o cumprimento das promessas. Ele aponta para o futuro da salvação escatológica, apresentado um caráter promissório, reiterando promessas acerca do futuro do Cristo ressurreto:

A ressurreição de cristo e *ratificação (bebáiosis)* das promessas precedentes, mas ela mesma é promessa universalizada e radicalizada em perspectiva escatológica: *promissio inquieta* que não encontra repouso a não ser na ressurreição dos mortos e na totalidade do novo ser. (GIBELLINI, 1998, p. 284)

Desta forma, as visões do futuro, enquanto verdade, fundamentam os padrões de pensamento da objetivação e subjetivação. A história não poderia assumir uma significação da verdade para teologia, mas sim subordinar esse universo de eventos à luz da promessa e da esperança, como preceitua Moltmann (1971, p. 100-01):

A teologia cristã mostra a sua verdade a respeito da realidade do homem e do mundo cerca o homem, quando toma a questionabilidade do ser do homem e da realidade com um todo e a insere dentro da questionabilidade escatológica do ser do homem e do mundo, revelada pelo evento da promessa. “Ameaçado pela morte” e sujeito ao nada”: eis a expressão da experiência universal do ser do mundo. “Para a esperança”: eis a maneira como a teologia cristã assume as questões e as orienta em direção ao futuro prometido.

Determinada noção de promessa acaba por gerar a missão, segundo Moltmann (1971), de esperança da fé em ação, fazendo então com que a comunidade cristã sobreviva no intuito de “eclesialização do mundo”, descortinando assim, um horizonte de esperança para toda humanidade.

Em diálogo com Gibellini (1998, p. 283), o princípio teológico que fundamenta a esperança é a fé, pois a esperança deriva da fé:

E, nessa relação dialética, a prioridade pertence à fé: a esperança é esperança da fé; o primado pertence a esperança, a fé se expande em esperança e é somente por meio da esperança que ela atinge a seu horizonte que tudo abarca.

Portanto, a visão do futuro prometido, na qual o mundo passa a ser percebido pela esperança como história, promove o caminho para a direção escatológica da ressurreição assumindo formato factual sobre a história.

Tendo em vista a proposta de teologia escatológica de Moltmann, a revisão de temas do cristianismo se dá através das noções de esperança, promessa e de missão. Dessa forma, “a Bíblia é o livro da revelação, na medida em que é o livro da promessa divina; a promessa alimenta a esperança; e a esperança impulsiona a missão” (GIBELLINI, 1998, p. 286).

Além disso, o horizonte escatológico se torna factual através da experiência da “progressividade escatológica da história da salvação, partindo de outros ‘sinais dos tempos’, que não a cruz e a ressurreição” (MOLTMANN, 1971, p. 71).

Analisando por esta questão, Gibellini (1998, p. 288) define a teologia da esperança ao afirmar que:

O objetivo da teologia da esperança era abrir ao presente o futuro da justiça, da vida, do reino de Deus e da liberdade do homem, na esperança, que encontra garantia e fundamento na ressurreição, já acontecida, de Cristo: do presente de Cristo se extrapola o futuro do Reino de Deus em termos de escatologia do futuro, como corretivo da escatologia do presente. (GIBELLINI, 1998, p. 288)

Deste modo encontramos uma forte tentativa de tornar a teologia “interprete da história e do sofrimento humano, onde a teologia da esperança desenvolve-se com ‘uma escatologia cristológica’” (GIBELLINI, 1998, p. 292) fundamentada no Deus crucificado e milagrosamente ressuscitado.

As aparições pascais do ressuscitado, quanto ao seu futuro, devem novamente serem compreendidas em função das promessas veterotestamentárias, que neste caso:

As testemunhas pascais percebem o ressuscitado não a luz de uma eternidade celeste e supraterrana, mas como manifestações e irrupção do futuro escatológico do mundo. (MOLTMANN, 1971, p. 91)

Na análise de Gibellini, o mesmo sustenta que a glória futura encontra-se através do ressuscitado, pelo fato de se encontrar em movimento, a caminho de seu objetivo:

Na cristologia escatológica, a partir de Cristo, se olha para a frente, na direção do *éschaton*, e então o ponto privilegiado de observação é a ressurreição de Cristo, que torna possível vislumbrar o futuro prometido por Deus; na escatologia cristológica, ao invés, a partir do *éschaton*, olhamos para trás, para o evento Cristo, e passamos a nos perguntar como o futuro Reino de Deus se manifesta na realidade do presente. Os dois caminhos teóricos devem ser igualmente percorridos. (GIBELLINI, 1998, p.292)

Essa é uma relação dialética, pois ao passo que a sequência de fatos pronunciados caminham para o seu cumprimento, o horizonte escatológico futuro da revelação cristã se apresenta no processo histórico presente:

O homem, alcançado pela revelação de Deus na promessa é, ao mesmo tempo, identificado (como aquilo que ele é) e diferenciado (como aquilo que ele há de ser); ele “entra em si mesmo”, mas em esperança, pois ainda não foi tirado do meio da contradição e da morte. (MOLTMANN, 1971, p. 96-7)

A escatologia cristológica do “Deus crucificado confere profundidade e radicalidade à esperança, introduzindo no momento messiânico a história da paixão humana” (GIBELLINI, 1998, p. 293), transformando as perspectivas e ligando o passado com o futuro.

Essa auto revelação divina surge como prova, na qual Deus apresentada para si próprio, mostrando em si, a possibilidade de aplicação de estruturas “da personalidade e da existência pessoal própria, da auto-reflexão e da autodescoberta” (MOLTMANN, 1971, p. 51).

A escatologia e a esperança largamente teorizada aqui, demonstra que a escatologia é absorvida pela história e a esperança e contraída para cada um, “aqui o éschaton é a possibilidade, oferecida pela fé de transformar cada momento da existência em momento escatológico” (GIBELLINI, 1998, p. 281).

Levando-nos à necessidade de uma revisão escatológica da realidade, pois com a ressurreição sua obra não se apresenta concluída ou encerrada, e suas futuras aparições forma percebidas com antecipação de um futuro que está por vir, provocando testemunhos e missões.

Portanto, podemos afirmar que “a tônica na escatologia é típica para a teologia da libertação como também para outras formas de pensar teológico na atualidade” (BRAKEMEIER, 1984, p. 7). Desta forma a escatologia se manifesta através dos tempos.

3.1.3 A Proposta ‘Decolonial’

Vamos propor uma crítica epistemológica, por acreditar na necessidade de ir além das bases metodológicas e identificar os fatores normativos que compõe o labor científico, seus pressupostos e construções sociais.

Através da abordagem de Quijano (2005) identificamos que a globalização resulta da formação da América e do capitalismo colonial/moderno eurocêntrico, isso

se configura pela proporção do poder empregado no projeto colonial e de forma duradoura na legitimidade racional.

Esse poder se apossou de diversos fatores culturais vantajosos para seu sistema e reprimiu “as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade” (QUIJANO, 2005, p. 121).

As formas de dominação colonial na história europeia, levam em consideração as identidades filosóficas desde o renascimento e a difusão do conceito de “filosofia (e teologia), como uma arma que mutilou e silenciou raciocínios similares da África e de populações Indígena no Novo mundo” (MIGNOLO, 2008, p.298).

Compreensão arraigada no pensamento teológico dos europeus, pois as discussões a respeito da alma são condicionantes para a forma como se vê o outro:

De acordo com o mito do estado de natureza e da cadeia do processo civilizatório que culmina na civilização européia, algumas raças –negros (ou africanos), índios, oliváceos, amarelos (ou asiáticos) e nessa seqüência– estão mais próximas da “natureza” que os brancos. Somente desta perspectiva peculiar foi possível que os povos não-europeus fossem considerados, virtualmente até a Segunda Guerra Mundial, antes de tudo, como objeto de conhecimento e de dominação/exploração pelos europeus. (QUIJANO, 2005, p.129)

Por ser tão profunda, a proposta epistemológica do domínio da colonial não se extingue a partir do momento em que o domínio da colônia deixa de existir. Seus mecanismos de poder ainda se fazem presentes nas nações pós-coloniais.

Todos esses fatores culminaram na geração de uma equivocada “perspectiva temporal da história” onde os europeus buscam se situar “suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa” (QUIJANO, 2005, p.121). Onde por conseguinte “os povos colonizados eram raças inferiores e –portanto– anteriores aos europeus” (QUIJANO, 2005, p.122).

Estas categorias de identidade eurocêntrica apresentam raiz colonial “racista e patriarcal, por negar o agenciamento político às pessoas classificadas como inferiores (em termos de gênero, raça, sexualidade, etc.)” (MIGNOLO, 2008, p. 287).

Tendo em vista toda essa centralidade da Europa no controle do mercado mundial, ao impor seu domínio sobre outras regiões do planeta, as comunidades foram incorporadas ao seu “sistema-mundo”, constituindo um padrão de poder:

Para tais regiões e populações, isso implicou um processo de re-identificação histórica, pois da Europa foram-lhes atribuídas novas identidades geoculturais. (QUIJANO, 2005, p.121)

Todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais culminavam na teia articulada do sistema previamente estruturado, sistema este centrado na ‘hegemonia europeia’, distanciado da realidade factual dos colonizados.

Diante do exposto e pretendendo construir novas perspectivas de conhecimento, podemos oferecer um pensamento alternativo para tal identidade. A propostas ‘decolonial’ e um conceito que leva em consideração essa possibilidade:

O pensamento descolonial é a estrada para a pluri-versalidade como um projeto universal. O Estado pluri-nacional que os indígenas e os afros reivindicam fica nos Andes, é uma manifestação particular do maior horizonte de pluri-versalidade e o colapso de qualquer universal abstrato apresentado como bom para a humanidade inteira, sua própria similaridade. Isto significa que a defesa da similaridade humana sobre as diferenças humanas é sempre uma reivindicação feita pela posição privilegiada da política de identidade no poder. (MIGNOLO, 2008, p.300)

A partir dela oferecer espaço para sujeitos, que até então foram destituídos do ‘poder de fala’, é uma forma de deparar-se com múltiplas vozes:

Central ao projeto político-acadêmico da decolonialidade é o reconhecimento de múltiplas e heterogêneas diferenças coloniais, assim como as múltiplas e heterogêneas reações das populações e dos sujeitos subalternizados à colonialidade do poder. A dominação colonial seria, portanto, o conector entre diversos lugares epistêmicos. (BERNARDINO-COSTA e GROSFOGUEL, 2016, p. 21)

Caminhar para uma desconstrução dessas barreiras é também ir contra o discurso colonial, ideal claro na afirmação de Richter Reimer (2006, p. 96):

Nessa construção contracultural, colocam-se também a fé e a teologia, a construção e a vivência do simbólico e comunitário como representação do Sagrado, no qual se crê e o qual embala os corações para perseverar nesta construção de novas práticas, de um lugar, no qual se torne possível simplesmente ser feliz!

Essa perspectiva revela identidades sociais escondidas, categorias de pensamento que foram subalternas e desqualificadas “pela hegemonia das categorias de pensamento, histórias e experiências do ocidente” (MIGNOLO, 2008, p.297).

Além disso, a perspectiva decolonial também propõe um diálogo intercultural, incorporando as formulações do conhecimento as experiências de povos indígenas e comunidades negras, no intuito de buscar soluções para os problemas enfrentados especificamente por essas comunidades:

Ao contrário, o projeto decolonial reconhece a dominação colonial nas margens/ fronteiras externas dos impérios (nas Américas, no sudeste da Ásia, no norte da África), bem como reconhece a dominação colonial nas margens/fronteiras internas dos império, por exemplo, negro e chicanos nos Estados Unidos, paquistaneses e indianos na Inglaterra, magrebinos no França, negros e indígenas no Brasil etc. (BERNARDINO-COSTA e GROSFOGUEL, 2016, p.20)

Todo o contexto de filosofia e teologia da libertação, juntamente com os étnico-latinos, formaram ferramentas suficientes para romper coma a hegemônica dominação colonial, abrindo caminho para efetivas mudanças no nosso século através de interculturalidade:

A interculturalidade deve ser entendida no contexto do pensamento e dos projetos descoloniais. Ao contrário do multiculturalismo, que foi uma invenção do Estado-nacional nos EUA para conceder “cultura” enquanto mantém “epistemologia”, inter-culturalidade nos Andes é um conceito introduzido por intelectuais indígenas para reivindicar direitos epistêmicos. A inter-cultura, na verdade, significa inter-epistemologia, um diálogo intenso que é o diálogo do futuro entre cosmologia não ocidental (aymara, afros, árabe-islâmicos, hindi, bambara, etc.) e ocidental (grego, latim, italiano, espanhol, alemão, inglês, português). Aqui você acha exatamente a razão por que a cosmologia ocidental é “uni-versal” (em suas diferenças) e imperial enquanto o pensamento e as epistemologias descoloniais tiveram que ser pluri-versais: aquilo que as línguas e as cosmologias não ocidentais tinham em comum é terem sido forçadas a lidar com a cosmologia ocidental (mais uma vez, grego, latim e línguas européias imperiais modernas e sua epistemologia). (MIGNOLO, 2008, p.316)

Criando então diversos mecanismos para viabilizar essa operação, configurando um habilidoso processo de dominação intersubjetiva, se apossando de todos os processos culturais considerados vantajosos para o sistema capitalista, e reprimindo “as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade”. (QUIJANO, 2005, p.121)

Tais teorias estruturais precisam ser expostas através da identidade de pensamento próprio, oriundas dos conhecimentos e sabedorias locais, isso configura-se também como processo de resistência epistêmica.

Portanto, é plausível condizer nossa pesquisa com saberes populares, levando em consideração a desobediência epistêmica sugerida por Mignolo (2008), pois sem ela não será possível o desencadeamento epistêmico e ficaríamos presos aos conceitos modernos eurocêntricos. Deste modo, a proposta ‘decolonial’ que fazemos, está relacionada à quebra das amarras científicas impostas.

3.2 O CORDEIRO E O TRONO: UMA RESPOSTA AO IMPÉRIO

É de conhecimento acadêmico que o livro do Apocalipse, assim como em todas as literaturas apocalípticas, é repleto de imagens e símbolos, possuidores significados diversos em sua composição. Nesse contexto faremos um análise dessa

representatividade simbólica e religiosa, levando em consideração a ação divina evidenciada no recorte de Ap 7,16-7.

Neste retrato observaremos a forma como o 'Cordeiro' representa o princípio do fim, pois "não havia ninguém digno para dar início ao tempo escatológico" (ADRIANO FILHO, 1999, p. 51) além dele, e assim as demonstrações de sua autoridade perante os tempos presente e futuro.

3.2.1 Os Retratos Simbólicos da Ordem e do Caos

A esperança na ação divina pode estar vinculada a diversas motivações, mesmo assim esperar em Deus para os apocalípticos podem ter estímulos bem diferentes, essa peculiaridade levou Brakemeier (1984, p. 71) a afirmar que:

O Apocalipse adquire especial relevância em tempos difíceis, de perseguição, guerra, epidemias, fome e catástrofes da natureza, insinuando estar próximo o fim de todas as coisas.

Portanto, é no clima de perseguição que a apocalíptica produz suas figuras, dentre elas, aqueles que representam a resistência são constituídos por 'mártires'. Eles também significam a esperança na justiça de Deus, que deverá ser concretizada tanto em vida quanto após a morte.

A partir da leitura de Ap 7,16-7 identificamos que os 'mártires' são alvos da providência divina, Especificamente neste caso encontram-se a "vida dos mártires no céu, junto de Deus. Esta vida contrasta com a realidade de morte do Império Romano" (RICHARD, 1996, p. 133) que é vivenciada na pele dos que resistem às imposições imperiais.

Essas figuras são importantes para a preservação do cristianismo devido seu testemunho, pois ao passo que caminhavam para o martírio, fortaleciam sua conduta na crença de que "o destino dos cristãos está ligado ao do Cristo" (NOGUEIRA, 2003, p. 186) e portanto, os responsáveis pelo sofrimento de Cristo é também a força rival aos fiéis e seus ensinamentos.

Em sintonia com Kraybill (2004, p. 309), observamos que providência divina surge quando "Deus proporcionaria comida (7,16) para seu povo de maneira mais confiável do que qualquer imperador jamais havia fornecido grãos para as cidades do Mediterrâneo" e assim oferece respostas concretas às aflições da comunidade cristã do século I na Ásia Menor.

Deste modo, os mártires convivem com a promessa escatológica juntamente com a esperança presente, ambas geradora de esperança presente e futura. Elas podem parecer conflitantes, mas seu conteúdo, ‘ao que vencer darei’ é gerador de expectativa na medida em que resultado esperado se realizar independente do contexto que se apresente.

A condição dos ‘mártires’ possui influência no curso dos eventos, sendo determinante para o desenrolar dos fatos. Eles se caracterizam pelo seu papel na história, como bem descreve Richard (1996, p. 21):

A história não está unicamente nas mãos de Deus. Não há passividade ou ausência de prática no Apocalipse. Os mártires, os profetas, os que não adoram a Besta nem a sua imagem, e nem aceitam a sua marca, fazem realmente a história: derrotam Satanás, destroem os poderes do mal, provocam um terremoto na Babilônia e reinam sobre a terra.

A conduta de manter-se firme em meio a tribulação, atribuída aos ‘mártires’, foi firmada sobre a crença no combate final entre as forças do bem e do mal:

O que ele faz é remover do mundo toda forma de desordem, de maneira exaustiva e para sempre, tomando possível um estado em que o cosmos deixará de ser ameaçado pelo caos. (COHN, 1996, p. 156)

Considerando que “a apocalíptica tem, portanto, desde o seu nascimento, um grande poder querigmático: proclama uma esperança quando tudo parece perdido” (CROATTO, 1990, p. 13), ela transporta consigo significativo sentido quando o caos predomina nas relações sociais.

Nele, os inimigos são identificados como forças místicas que movimentam-se para transformar o ‘cosmos’ em ‘caos’ e promover a desintegração da ordem. A vitória do bem decreta o estabelecimento da ordem cósmica, desestabilizada no presente pelo mal, pois o mundo concebido deverá subsistir a desordem em ordem.

A medida em que o cosmos vai tomando o espaço do caos tudo que existe tende a ser reestabelecido. A esperança do retorno ao arquétipo estruturado leva a crença do retorno ao ambiente inicial arraigado nas tradições judaicas, este se relaciona à capital de Israel. Estas concepções, a ideia de nova Jerusalém e dos novos céus e nova terra, “são bastante antigas” (ROWLEY, 1980, p. 139) e possuem representatividade ligada ao século VI a.C. onde a dominação Babilônica está vinculada ao império romano.

Assim sendo, podemos concordar com Richard (1996, p. 271) ao reconhecer que a nova Jerusalém “é o símbolo ou mito oposto à Babilônia” incluso no contexto

social representativo das imagens apocalípticas e expressa na dicotomia de poderes celestiais e terrenos do embate entre o poder dominante e a força divina.

Essa autocompreensão religiosa entre Babilônia e Nova Jerusalém possui um contrates, a Babilônia é apresentada enquanto antítese da Nova Jerusalém, em Ap 17,1-19 João descreve a prostituta Babilônica entrando em confronto direto com a Igreja, da mesma forma Ap “21,9-22,9 vê a noiva, a esposa do cordeiro, a nova Jerusalém que vem do céu” (ADRIANO FILHO, 2005, p. 224) como ponto de equilíbrio na relação dual entre ambas capitais.

Ao contextualizar essa relação com o século I, especificamente entre os cristãos e o império, a simbologia impressa nesta relação desvela que a “Babilônia aqui é Roma, em virtude de se ajustarem a ela, claramente, os fatos” (ROWLEY, 1980, p. 137) que assemelham a ambas como ponto central da opressão contra o povo de Deus, tanto os judeus no caso da Babilônia, quanto os cristãos do século I com relação ao império romano.

O símbolo da Babilônia sobre a capital do império romano está associado a violência e destruição inclusa na memória judaica. Assim, essa mesma violência foi revivida pelos cristãos, como descreve Brown (2012, p. 1050):

Note-se que, apesar da horrenda imagem de Roma no Apocalipse, os leitores não são incitados à revolta armada e não se lhes atribui nenhuma função participativa na batalha escatológica. Eles devem aguentar a perseguição e permanecer fiéis.

A resposta à violência praticada por Roma vincula-se na esperança pela instauração da nova Jerusalém, essa nova capital da esperança é representada pelo local de referência para os cristãos e judeus. Assim a nova Jerusalém também caracteriza-se como “um símbolo que significa a nova comunidade universal de Deus, o novo povo, a nova sociedade, a nova humanidade, o novo projeto histórico criado por Deus no novo céu e na nova terra” (RICHARD, 1996, p. 175).

Além da nova Jerusalém representar uma cidade restaurada, a Jerusalém dos judeus, destruída pelos romanos em 70 d.C., situava-se sobre Sião. A partir disto, podemos considerar sua dupla representação simbólica, pois o monte também é possuidor de significados para aqueles que esperam pela restauração da paz e a erupção da salvação divina:

Já a montanha simboliza o lugar natural de encontro entre o divino e o humano. Em 14,1 o cordeiro e os eleitos estão no monte Sião, lugar de refúgio e de salvação no tempo final onde Deus e seu povo estão reunidos. (ADRIANO FILHO, 1999, p. 28)

A antiga capital judaica, agora restaurada, configura-se como a sobreposição à força opositora, em diálogo com Kraybill (2004, p. 285) encontramos nela a “descrição de uma nova Jerusalém que vai governar com justiça onde Roma fracassou miseravelmente” devidos as suas práticas de opressão e morte.

Esses significados simbólicos são efetivos por representarem uma salvação que possui objetivo poder diante das demandas sociais:

A substância específica da salvação no “além” pode referir-se mais à liberdade dos sofrimentos físicos, psíquicos ou sociais da existência terrestre ou mais à liberação do desassossego e da transitoriedade, sem sentido, da vida como tal ou mais à liberação da inevitável imperfeição pessoal, seja esta concebida mais como mácula crônica ou como inclinação aguda ao pecado ou, de modo mais espiritual, como anátema que prende os homens na obscura confusão da ignorância terrestre. (WEBER, 2014, p. 357)

Assim, as contraposições com toda a forma de opressão é apresentada no entendimento de que “para o Apocalipse de João, a queda de Roma é a condição para a felicidade humana e para o estabelecimento do Reino de Deus” (NOGUEIRA, 2003, p. 154).

Por isso que o ‘maskilim’ participa da revelação ao presenciar todos estes acontecimentos, João de Patmos:

Viu através da fascinação imperial a arrogância manifesta e o narcisismo espiritual de Roma, e queria urgentemente partilhar suas percepções com os outros cristãos que poderiam ser vítimas dos encantos do poder, da riqueza e da aceitabilidade social. (KRAYBILL, 2004, p. 21)

A oposição escatológica desenha a esperança no fim da luta entre as forças, na perspectiva dos cristãos primitivos “a nova Jerusalém é metáfora de toda a humanidade vivendo em harmonia com Deus e entre si” (KRAYBILL, 2004, p. 286), símbolo da restauração da ordem e do extermínio do caos.

Igualmente sabemos que “o céu no Apocalipse não é a outra vida, mas a dimensão profunda e transcendente de nossa história, que nos faz viver esta vida de uma maneira diferente” (RICHARD, 1996, p. 133) tanto no presente quanto no futuro da salvação dos fiéis que foram martirizados.

3.2.2 A Literatura de Ap 7,16-7

O desfecho da nossa perícopes se apresenta como reflexo das análises textuais e literárias apresentadas nos capítulos anteriores, ela se dá como resposta

às perseguições sofridas pelos cristãos e também como resultado do clamor executado pelos mártires que se encontram diante do trono.

A análise do recorte final (Ap 7,16-7) deve levar em consideração as duas primeiras partes analisadas nos capítulos anteriores, o ambiente litúrgico e a interpretação do ancião configuram-se como eixo para a resposta vinda em forma de promessa de esperança e assim considerar a ligação entre a resposta do Ancião com as afirmações acerca dos mártires.

Ao buscar por variantes textuais, podemos considerar que neste ponto da perícope encontramos algumas alternâncias em preposições gregas, analisadas tanto em \aleph quanto em A, entretanto tais variantes não interferem significativamente no sentido das palavras ou diretamente na tradução do texto. Portanto, não há a necessidade de uma crítica textual efetiva.

A perícope em questão descreve pontos fundamentais para a restauração da esperança, assim, mediante tradução livre, apresentamos nosso recorte:

¹⁶Nunca terão fome, nunca terão sede, nunca cairá sobre eles o sol e nenhum ardor, ¹⁷Porque o cordeiro, entre o trono, os apascentará e os conduzirá às fontes de água viva e Deus apagará toda lágrima de seus olhos.¹¹

A leitura dessas informações revelam que os versos 16 e 17, apresentam, em forma de hino, esperança e conforto aos cristãos, que por sua vez foi lembrada através de cânticos, nas reuniões promovidas pelos cristãos primitivos.

Estes, certamente, “inspiram-se na poesia de estilo semítico da comunidade cristã” (KOESTER, 2005b, p. 272) buscando nas matrizes judaicas uma referência, dessa forma podemos afirmar que os trechos hínicos neotestamentários, como encontrado em Ap 7,16-7, fundamentam-se nessa matriz.

Ao iniciar o cântico com a expressão “Nunca terão fome, nunca terão sede” o recorte anuncia a condição social para ser um cristão, evidenciando os costumes promovidos pela organização social estabelecida no cristianismo:

As refeições em comum (a “partilha do pão”) eram realizadas em uma atmosfera de expectativa escatológica cujos ecos podem ser notados na prece eucarística ainda recitada por volta de 120 d.C. em uma comunidade isolada: “Lembra, Senhor, de tua Igreja, a fim de libertá-la do mal e tomá-la perfeita em teu amor, e reuni-la em tua santidade a partir dos quatro ventos de teu reino que tu preparaste para tanto! [...] Que o Senhor venha, que este mundo pereça! (COHN, 1996, p. 272)

¹¹ A traduções oficiais apresentam as seguintes diferenças: no verso 16, temos uma variante com relação à tradução da TEB, onde atribui ao sol o “seu calor”, todavia a expressão se aproxima da gramática grega quando traduzida por “ardor algum” ou “qualquer calor ardente”, das traduções RA e BJ respectivamente, já no verso 17 a variante menos significativa dentre as traduções, a expressão “apascentará” que aparece tanto na RA quanto na BJ é traduzida por “será seu pastor” na TEB, esta última se expressa de forma mais clara quanto ao grego.

Portanto, a eucaristia representada no início do verso expressa a força comunitária dos cristãos compartilhada através do distribuir dos alimentos e também da comunhão litúrgica celebrada nos cânticos.

Os hinos litúrgicos constituem grande parte das escrituras sagradas bem como no Apocalipse de João, como afirma Ferreira (2012, p. 36) ao descrever que o “livro é cheio de cantos e celebrações, cultuando Deus e Jesus Cristo, para reagir contra o culto do Imperador”, encaixando exatamente com as expressões hínicas apresentadas nos versos 16-7.

Os diversos trechos litúrgicos encontrados nos escritos apocalípticos possuem funções específicas para cada contexto, é isto que Berger (1998, p. 276) nos aponta quando reconhece que “os trechos hínicos dão a resposta com maior clareza” aos conflitos confusos e sombrios. Também conduzem o leitor a um momento de triunfo, ao afirmar que as batalhas que eles estão enfrentando já estão consumadas e a vitória é certa para aqueles que esperam no Cordeiro.

Desta forma, podemos afirmar que a principal função do ‘hino litúrgico’ é promover a renovação dos ânimos, gerar esperança e expectativas na salvação iminente, como preceitua Brown (2012, p. 1036) ao tomar como exemplo a disposição do hino que atravessa o tempo:

Por volta de 96-120 d.C., I Clemente 34,6-7 descreve o canto do triságio pelas miríades celestes (como o fazem os serafins em Ap 4,8) e incentiva os cristãos, estando reunidos, a clamar em uma só voz a Deus.

Diante do exposto, constatamos que o gênero literário que permeia Ap. 7,16-7 é o ‘hino litúrgico’, inserido no texto para evidenciar a vivência das reuniões de culto cristão, representando a esperança dentro do cântico e possuidor de força comunitária pelo ato de ‘partilha do pão’.

3.2.3 O Poder do ‘Trono’ e do ‘Cordeiro’

As representações simbólicas centrais do livro do Apocalipse e centrais da nossa perícopes estão presentes no último verso 17 inserem-se em seu contexto mediante o imaginário comunitário, sendo que uma das representações mais marcantes do livro de Apocalipse de João está descrita na última parte de nosso recorte (Ap 7,16-7), a Representação do ‘Cordeiro’ e do ‘Trono’.

Ao adentrar o simbolismo presente na figura do “Cordeiro” é preciso entender os mistérios selados diante dos ‘maskilim’ de outrora, mas que no presente foi concedido o poder de revelação dada ao ‘Cordeiro’, pois “el es digno de abrir los sellos y dar sentido a la historia” (STAM, 2004, p. 123).

A possibilidade de abrir os selos foi vetada aos sábios apocalípticos e a todas as demais criaturas que se encontram diante do ‘Trono’. Essa atribuição exclusiva indica que “o Cordeiro executa os propósitos de Deus” (BRAKEMEIER, 1984, p. 98) com o poder instituído pelo próprio Deus.

Desta forma, toda expectativa está em torno de “como a história humana reage desde que o Cordeiro tomou em suas mãos o livro dos sete selos” (BRAKEMEIER, 1984, p. 96) e começou a abri-los oferecendo as revelações e as respostas neles contidas para o desfecho da humanidade.

A figura por trás da representação simbólica do ‘Cordeiro’ é a imagem do Cristo escatológico “que anunciava um reino futuro e supramundano” (GILBELLINI, 1998, p.279) e que através de sua escatologia fomenta a expectativa do estabelecimento do reino de Deus através da consumação dos fatos.

Existem algumas bases que reivindicam poder conferido ao ‘Cordeiro’ ou ao Cristo escatológico, dentre elas argumentaremos a respeito de duas fundamentais. A primeira relaciona-se as posições hierárquicas na composição simbólica do ‘céu’ e a segunda baseia-se na relação do poder que possui sobre a morte.

A imagem do Cristo escatológico, atribuída por seus seguidores, se dá mediante sua superioridade no tocante às demais criaturas celestiais, e especialmente com relação aos anjos, que na composição do céu possuem lugar de destaque. Diante disso, podemos equiparar o ‘Cordeiro’ ao ‘Trono’, possuidor do mesmo poder, “for he shares the divine throne (3.21, 7.17, 22.3) and, unlike the angels (19.10, 22.8-9), he receives the same worship as God” (HANNAH, 1999, p. 160).

O fato que determina essa comparação vincula-se a segunda base de nossa proposta, pois o poder sobre a morte concede ao Cristo escatológico o status atribuído ao ‘Trono’. Reconhecê-lo como sendo divino significa estabelecer condição de poder sobre a vida e a morte, desta forma podemos concordar com Brakemeier (1984, p. 104) quando afirma que a “negação da ressurreição, pois, implica negação do Deus criador, da realidade do amor divino e da Páscoa”.

Assim se estabelece a posição simbólica que está inserido o ‘Cordeiro’, superior aos anjos e equiparável ao ‘Trono’, como bem sintetiza Hannah (1999, p. 159)

In the Revelation, the Risen Christ holds in his hand the seven stars, which signify the seven angels who correspond to the seven churches. Finally, while John’s angelic guide twice refuses worship, angels venerate the Lamb with the very same language they use to worship God.

Os hinos presentes no Apocalipse mostram que nas reuniões litúrgicas promovidas pelos cristãos primitivos, tanto o ‘Trono’ quanto o ‘Cordeiro’ recebem culto (Ap 4,9-10; 5,8-14), partilhando da mesma adoração e da tônica das músicas criadas pelos fiéis.

Neste caso, não é considerado desvio religioso inserir a imagem do ‘Cordeiro’ nos hinos litúrgico e na centralidade da prática religiosa, pois “os cristãos poderiam reverenciar Deus e o Cordeiro como patronos, da mesma forma que os adeptos do culto imperial cultuavam o imperador” (KRAYBILL, 2004, p. 309).

Isso traz o sentido presente da esperança cristã, já que a adoração negava a divindade do monarca romano e erguia o altar para o ‘Trono’ e o ‘Cordeiro’. Assim “a escatologia do Apocalipse realiza-se fundamentalmente no tempo presente” (RICHARD, 1996, p. 19), através da presença do Cristo escatológico dentro da comunidade cristã de seu tempo, em oposição ao culto imperial.

Devido ao ambiente litúrgico se tratar de assuntos pertinentes ao seu tempo, a proposta da adoração permeia o livro:

“A glória e o poder” pertencem a Cristo e ao Deus Iahweh, não ao Imperador! Esse tema recorrente impregna o Apocalipse e aparece em passagens litúrgicas do começo ao fim do livro. (KRAYBILL, 2004, p. 308)

Logo podemos afirmar que Schüssler Fiorenza (1985, p. 36) consegue definir com clareza o propósito do livro do Apocalipse de João:

The author seeks to give courage and perseverance to Christians threatened by persecution insofar as he refers to the nearness of the final eschatological salvation.

Esta coragem e perseverança estão firmadas na certeza da divindade do ‘Cordeiro’ e da ordem cósmica instituída pelo ‘Trono’, Esta levará toda a desordem promovida por Roma ao fracasso “com sua pirâmide de poder e suas elites econômicas, a sociedade imperial romana desaparecerá para sempre” (KRAYBILL, 2004, p. 310) e assim será instaurado novos céus e nova terra.

Em detrimento ao paradoxo existente na prática religiosa romana, para os cristãos a incoerência da adoração, “cuyo culto al emperador era para Juan una blasfemia que ningún cristiano podía aceptar” (STAM, 2004, p. 80), deveria ser abandonada e assim resgatar a fidelidade dos cristãos e de sua liturgia.

O verso 17 de nossa perícopes mostra o selo aberto, a revelação maior de todas as previsões do futuro, manifestando que “o Cordeiro será o pastor do povo” (FERREIRA, 2012, p. 56), guiará para sempre a comunidade fiel que se encontra para cultuá-lo.

Deste modo entendemos que, para os cristãos do século I na Ásia Menor, a esperança foi renovada “por causa da vitória do Cordeiro que esteve morto, mas reviveu e tem as chaves da morte e do inferno (1,17s), é certa a vitória escatológica de Deus” (BRAKEMEIER, 1984, p. 97) e também certa a remissão dos mártires. Por isso eles cantam hinos na congregação e no céu diante do “Trono” e do “Cordeiro”.

3.3 NOVAS PERSPECTIVAS SOCIAIS E RELIGIOSAS NO ENGENHO II

É importante evidenciar as transformações sociais promovidas no Engenho II, quer seja por políticas públicas ou pelo reconhecimento da força comunitária, proporcionado pelas novas perspectivas de auto aceitação e auto confiança. Mostraremos como as comunidades Quilombolas, em especial o Engenho II, desenvolveram-se e projetam seu futuro em uma perspectiva de melhoria social e de acessibilidade às ferramentas da modernidade.

3.3.1 A Modernidade na Sociedade em Movimento

A dialética que envolve o homem e a sociedade é configurada pelo prisma de uma influência mútua entre duas realidades, assim as “asserções, a de que a sociedade é produto do homem e a de que o homem é produto da sociedade” (BERGER, 1985, p. 15), são verdadeiras e elas não se anulam, muito menos são ambíguas ou contraditórias.

Ela faz parte do ‘fenômeno dialético’ inerente a própria vivência. Desta forma é preciso entender que as tradições são engendradas de modo dinâmico, as trocas simbólicas provocam transformações e muito do que foi determinado passou e passará por transformações sociais significantes.

A escolaridade foi um caminho de transformação social observado na pesquisa de campo realizada entre os Kalungas do Engenho II, por ser considerado um fenômeno ainda recente que abarca implicações atuais:

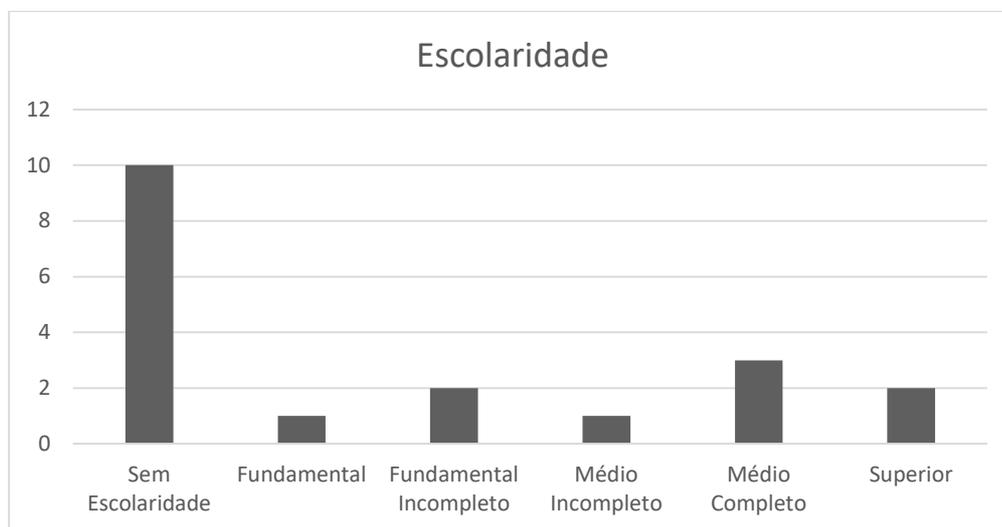


Figura 3: Nível de escolaridade do Engenho II;

Fonte: Elaboração do Autor

Analisando a Figura 3 poderíamos afirmar que o nível de escolaridade na comunidade do engenho II é significativamente precário, contudo somente números não expressam a realidade dos fatos e acontecimentos recentes na comunidade.

A falta de acesso aos estudos é um problema histórico antigo em todo o território nacional, ela estava vinculada ao desamparo do estado e também a algumas exigências sociais e familiares: “ele diz que escola não enchia barriga o que enchia barriga era, que tinha que largar a escola pra ir capinar” (JOAQUIM, 2017).

O pai de seu Joaquim, exemplifica a regra da maioria dos moradores do Engenho II com mais de 30 anos, o trabalho na roça implicava a ausência nas escolas, prática comum entre aqueles que já viveram tempos mais difíceis:

Uns aprendeu a ler bom, outros tá estudando, num estudou, mas meu pai deixou eles estudar aqui ó. Ai eles parendeu um poquinho e já sabe. Agoria ieu o que sabe de leitura é nada, nada, nada, nada [...] É a razão ele não deixava a gente, eu não aprendi a ler por causa disso, vivia de roça em roça. (JOAQUIM, 2017)

Nessa relação social as pessoas se encontram em uma constante busca por um equilíbrio relacional consigo e com o meio, pois “o mundo do homem é imperfeitamente programado pela sua própria construção” (BERGER, 1985, p. 18).

Isso faz com que elas tenham certa instabilidade cósmica e corpórea no que se refere ao conhecer, entender e promover sentidos e significados para si.

Para promover a estabilidade temos na sociedade o resultado dessa construção humana, categorizada como um “fenômeno da exteriorização” (BERGER, 1985, p. 22), pois mesmo construída, a sociedade, tem propriedades externas capazes de serem autônomas ao seu criador, possuidora de poder coercitivo.

Algumas transformações sociais no Engenho II exemplificam tal poder. O filho de Dona Eleotéria, João Francisco Maia de 32 anos é um dos responsáveis pela educação na comunidade. Ele presenciou grande parte das transformações educacionais que ocorreram no quilombo do engenho II, promovidas graças a uma série de políticas públicas significativas para o local.

Como João não teve acesso aos processos educacionais básicos, ensino infantil, fundamental e médio, na sua comunidade, ele precisou estudar no município de Cavalcante localizada à média de 27 km de distância com relação ao Engenho II, fator que prejudicou seu desenvolvimento educacional:

1999 eu fui pra Cavalcante aí reprovei, em 2000 eu passei de ano, aí surgiu a 5° série aqui, eu sei que quando eu passei para o 6° surgiu a 5° aqui, passei pra 7° lá surgiu o 6° cá, assim sucessivamente. (JOÃO, 2017)

Já Sirlaine dos Santos Torres, de 20 anos, nascida criada no Engenho II, presenciou uma nova realidade dentro da comunidade, sua geração pode usufruir dos benefícios promovidos dentro da comunidade no ano de 2004. Ela demonstrou muita satisfação ao afirmar que “aqui tem todas as séries, tem até o terceiro ano do ensino médio, desde 2011, eu terminei há três anos” (SIRLAINE, 2017).

O que a grande parte da comunidade reconhece que os avanços aconteceram através do projeto pioneiro de eletrificação da comunidade Kalunga de Engenho II, inaugurado pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, no dia 12 de março de 2004. A energia chegou à localidade mediante o programa do Governo Federal ‘luz para todos’, coordenado por FURNAS na região do centro-oeste.

João (2017) considera que a energia elétrica tem o papel de conduzir desenvolvimento comunitário, ele afirma que a educação avançou “quando começou a energia, foi na inauguração da energia” que todas as etapas da educação básica começaram a serem projetadas dentro da comunidade:

Aí o 3° ano [...] foi nessa época que quando surgiu o ensino médio, já tinha o prédio [...] Então o ensino médio veio surgir aqui não foi em 2009, em 2002 não. Foi a partir de 2004 pra frente. (JOÃO, 2017).

Do mesmo modo Sirlaine, considera muito importante a possibilidade de estudar todas as séries da educação básica na sua própria cidade:

Até quando eu terminei, já estava bem melhor, mas antes, alunos que terminaram antes até acesso à internet era bem limitado, hoje é, mas nem tanto, mas assim eu não tenho muito o que reclamar não. (SIRLAINE, 2017)

Em se tratando de socialização, sabemos que ela realiza-se pela aprendizagem, para isso “o indivíduo não só aprende os sentidos objetivados como se identifica com eles e é modelado por ele” (BERGER, 1985, p. 28). Assim, para ter sucesso o processo de aprendizagem da socialização necessita da possibilidade e de acesso as novas perspectivas.

Elas, promovem novas formas de viver em comunidade, Bauman (2001) descreve que a busca de identidade comunitária no mundo em constante transformação, passa pela relação entre segurança e liberdade. Por isso, algumas comunidades “tendem a ser voláteis, transitórias e voltadas para o ‘aspecto único’ ou ‘propósito único’” (BAUMAN, 2001, p. 228).

Na concepção de Fernandes (2015, p. 424), esse modernidade beneficiou a comunidade:

As casas já não são construídas unicamente de barro, os sustentos não vêm só da terra, os doentes não precisam ser carregados em redes até a cidade, já não se tecem as próprias roupas, e a luz não é sempre de lampião. A Internet chegou a alguns pontos do quilombo, e a população agora é representada pela Associação Quilombo Kalunga. Existe, em alguns lugares, posto de saúde, escolas, luz e transporte.

João observa a educação como porta de acesso a essas transformações. Ele só conseguiu ingressar em um curso de nível superior no ano de 2008 através do projeto de licenciatura em educação do campo (LEdoC), iniciado em 2007 na Faculdade UnB Planaltina (FUP). A LEdoC surge de demandas dos movimentos sociais rurais e tem como objetivo manter a população jovem no campo, oferecendo oportunidades de emprego e de envolvimento com a comunidade de origem, bem como capacitar seus egressos para a atuação em organizações sociais.

João fez o curso na própria UnB de Planaltina, realizado de forma semipresencial. Parte do ano ele passava da Universidade a outra parte retornava à comunidade, ele descreve que “eram duas etapas por ano, a gente estudou foi quatro anos, e as etapas variavam de 30 a 45 dias. Era etapas curtinhas né? E teve outras bem longas” (JOÃO, 2017).

Joelice Francisco Maia, irmã de João, lembra que no início haviam somente professores de fora da comunidade, “quando surgiu daqui não tinha nenhum”

(JOELICE, 2017) professor. Diante disto e com o tempo os próprios Kalungas do Engenho II despertaram o interesse em se qualificar para poder ocupar esses espaços.

O êxito atual é reconhecido por Joelize (2017), ela esclarece que os professores são “agora a maioria, vamos supor que 90% é daqui [...] por que nós somos seis, só um que não” é nativo. Assim, é importante reconhecer que dentre seis professores, somente um não é nascido no Engenho II, mesmo assim, este reside na comunidade e é casado com uma Kalunga do Engenho II.

João, que faz parte dos seis profissionais da educação, lembra como foi sua caminhada para poder lecionar em sua comunidade:

Quando eu ingressei na faculdade ainda no primeiro semestre aí saiu uma seletiva né? Eu fiz a seletiva, eu trabalhava na cidade e saiu uma seletiva pra aqui, e aí eu pedi apoio do prefeito né? Se eu passasse na seletiva ele abria uma brecha pra trabalhar aqui e aí encarar a sala de aula. Como eu já tava fazendo faculdade aí ele topou. (JOÃO, 2017)

Outro fator que representa as conquistas comunitárias é a admissão de Sirlaine no quadro de educadores, a professora “que estudou praticamente sempre aqui” (JOELICE, 2017), representa a possibilidade de cursar todas as etapas da educação básica com qualidade e sem necessitar sair da comunidade.

O perfil de Sirlaine, contratada em 2017, exprime as conquistas comunitárias pelo acesso à educação. Descrita por João (2017), ao afirmar que “aqui do engenho ela foi uma aluna exemplar [...] vai entrar para o estado [...] foi aluna nossa, vai trabalhar junto com a gente já” (JOÃO, 2017).

A própria educadora, percebe a importância de suas atividades dentro da comunidade, “esse ano agora, eu comecei a trabalhar como educadora aqui na escola” (SIRLAINE, 2017) e reconhece que o sucesso pessoal faz parte de uma conquista coletiva.

Alimentada pela esperança nas oportunidades, Sirlaine já projeta seu futuro, com perspectivas de crescimento acadêmico:

Minha formação é só nível médio, só terminei o ensino médio, agora que eu tô, fiz o ENEM né? Ano passado e nesse ano agora que estou querendo ingressar [...] estou pensando em fazer a UnB né? (SIRLAINE, 2017)

O que gera a esperança é saber que não é só um exemplo de superação que surge do meio comunitário, mas vários outros estão trilhando caminhos dentro e fora da comunidade, possibilitando assim, um futuro promissor:

Tem uma dessas meninas que é a Jessica que é da sala dela, agora ela tá fazendo medicina. Ela passou pelo ENEM, agora ela tá em jatai [...] tem ela

[...] tem o irmão dela, João Pedro, né? [...] tem o Alex, [...], tem a Fernanda também. (JOELICE, 2017)

E assim se reorganiza a comunidade, através do “ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve” (GEERTZ, 1989, p. 67), adaptação esta, necessária para a própria sobrevivência.

3.3.2 As Transformações do Pensamento Religioso

A objetividade nas relações histórico-religiosas fornece materiais ricos para a história das religiões. A historiografia da religião, ao tratar sobre os fatos religiosos, os descreve enquanto fenômenos religiosos, forjados pelos momento histórico do seu surgimento e os processos de mudança ao longo do tempo, pois “não existe fato religioso ‘puro’, fora da história, fora do tempo” (ELIADE, 2002, p. 27).

Quando falamos de transformação na atualidade, levamos em consideração que a ‘secularização’ é uma variante desta que assume formas distintas dependendo do contexto no qual se manifesta. Lipovetsky (2004, p. 94) afirma que atualmente “a secularização não é só a irreligião; ela é também o que recompõe o religioso no mundo da autonomia terrena, um religioso desinstitucionalizado, subjetivo, afetivo”.

Dentro das transformações que a religião propõe em uma sociedade complexa, o monopólio de gestão dos bens de salvação, promovido pelos especialistas religiosos, se apresenta como uma forma de divisão deste trabalho. Ele é feito mediante a desapropriação dos membros da sociedade em ofertar capital religioso, sendo totalmente contrária ao autoconsumo religioso na distribuição do capital religioso. (BOURDIEU, 1998, p.40)

Em diálogo com Lipovetsky (2004, p. 94), identificamos certa ruptura individualista com relação ao vínculo social, aos temores, as inseguranças, as incertezas e angústias geradas pelas novas perspectivas. Isso desperta um novo interesse pelo sagrado, “cresce também a necessidade de unidade e de sentido, de segurança, de identidade comunitária”.

Analisando por esse viés, a religião da comunidade do Engenho II é predominantemente declarada católica, configurada pelo catolicismo popular. Encontramos no termo ‘Popular’ a representação da distância física e simbólica existente entre a comunidade e o líder religioso responsável pela religiosidade local.

Física porquanto o padre encontra-se em Cavalcante e visita a comunidade Kalunga esporadicamente, em contextos pontuais, como afirma dona América (2017) sobre a presença do padre no Engenho II:

Ele vem aqui quase todo mês, esse mês agora que ele ainda não veio, não sei por que, mas esse padre as vezes é novo, vai pro estudo né, ele é novo aí na cidade.

Os aspectos da divisão do trabalho religioso mostra um pouco das categoria ideias constituídas para a organização social. Dentro do amplo campo que se estuda a divisão do trabalho, a separação entre o trabalho intelectual e o trabalho material está associada a industrialização e ao crescimento das grandes cidades. (BOURDIEU, 1998, p. 34)

Dentro desta divisão, o responsável institucionalizado possuidor do saber sagrado é o sacerdote, ele é detentor do uso legítimo das revelações, tradições sagradas e dos dogmas. Weber (2014) enfatiza o surgimento das escrituras canônicas e dos dogmas como defesa de conflitos entre os diversos grupos que disputavam o poder religioso sobre a comunidade:

O trabalho sacerdotal na sistematização da doutrina sagrada é alimentado constantemente por componentes novos que aparecem na prática profissional dos sacerdotes, em oposição à situação dos feiticeiros mágicos. Na religião congregacional ética surge o sermão como algo totalmente novo e a cura de almas racional como algo substancialmente distinto do auxílio mágico em caso de necessidade. (WEBER, 2014, p. 318)

A divisão do trabalho, “passa a existir efetivamente como tal somente a partir do momento em que se opera uma divisão do trabalho material e intelectual” (MARX, 1968 *apud* BOURDIEU, 1989, p.34), afetando diretamente a constituição dentro da sociedade em transformação.

Essa relação acaba por gerar tensões internas nesse campo com os “agentes especializados” e os “autoprodutores leigos” (OLIVEIRA, 2003, p. 183) ou entre os “agentes especializados”, definindo então a dinâmica desse campo religioso.

Relação aparente dentro da comunidade do Engenho II, onde o padre, ausente na maior parte do ano, precisa avisar a comunidade através de alguns responsáveis por transmitir a mensagem:

Liga lá na Januária né, que ela vive mais perto da igreja lá, ai ele liga e eles as vezes avisa. Manda os menino pra avisar, outra hora a gente encontra e eles avisa. (AMÉRICA, 2017)

O poder simbólico do padre pode ser considerado relativo por não representar grande parte da religiosidade local, já que a produção religiosa de bens simbólicos é realizada entre os leigos, para auto consumo:

Outro fator importante para o desenvolvimento das religiões universais é a contribuição da racionalização e da moralização que permitem um desenvolvimento de especialistas religiosos que responsabilizam pela “gestão dos bens de salvação”. (BOURDIEU, 1998, p. 35).

A dicotomia do sagrado e do profano evidencia que a experiência religiosa diferente da admitida como oficial tende a ser considerada ‘profana’, pois ela não se configura como uma manipulação legítima do sagrado. A magia é um exemplo que se encaixa neste perfil. (BOURDIEU, 1998, p. 45)

Contudo, ao interpretar o trabalho religioso, podemos considerar a camuflagem de instituições e interesses de classes através do fenômeno de consagração.

Assim, “ora, os ‘leigos’ na verdade são produtores de bens religiosos, sim, mas anônima e coletivamente” (OLIVEIRA, 2003, p. 191), servindo como justificativa para produção e consumo de bens religiosos, onde para entender essa relação se faz como necessário entender a relação entre esses agentes.

Característica esta, bem exemplificada na fala de dona América (2017):

Quando o padre não tá aqui, cada uma reza sua rezinha nas suas casas antes de dormir mesmo né, outra hora quando tem a reza mesmo que é o dia da reza que tem a ladainha né, reúne também.

A comunidade gera os ‘bens de salvação’ devido ao “facinans” (OTTO, 1985, p. 34) que cativa, que atrai as pessoas para a divindade de forma involuntário e irrecusável.

Malinowski se propõe a definir ‘magia’ como “um conjunto de artes puramente práticas, executadas como meio para atingir um fim” (MALINOWSKI, 1988, p. 74), de forma ritualizada os atos são praticados com bastante emoção, que tem por elemento principal possuidor de uma característica oculta.

Parte do ‘fascínio’ gerado pelas práticas religiosas se dá pela afirmação de que ela oferta poder sobre determinadas coisas, assim os rituais exprimem forte experiência emocional trabalhada nos símbolos, comportamentos, palavras e ações fortalecedoras de uma convicção nítida de realização prática e verdadeira:

A magia é semelhante a ciência pelo facto de ter sempre intimamente associada aos instintos, carências e objetivos humanos uma finalidade definida. (MALINOWSKI, 1988, p. 89)

Não obstante das construções teóricas de Otto e Malinowski, as tradições religiosas do Engenho II possui este caráter de fascinação e mistério, seu Joaquim (2017) vale lembrar das histórias de seu pai conquanto às festividades locais, “a de reis

que meu pai contava né, que fez promessa pra mode chover nas roças”, ele continua dizendo:

Essa fulia de reis meu pai sempre falava que pra, naquele tempo que ele era rapazinho novim também, prantava roça aqui nesses lugar que a gente andou ai, ai não tinha chuva, prantava e não chovia, ai fez essa promessa pra santo reis, pra mode chove, pra mode das roça ganhar, que ia sair girando nas roça. (JOAQUIM, 2017)

Partindo desta análise a comunidade de fiéis diferenciam-se dos demais espaços de aglomeração humana que estão à sua volta, por perceber-se no sagrado, onde o profano é abandonado, e assim alcançar a comunicação com a divindade. A ‘teofania’ o torna sagrado, devido a comunicação com os céus, indicando a sacralidade do local:

Pede-se um sinal para pôr fim à tensão provocada pela relatividade e à ansiedade alimentada pela desorientação, em suma, para encontra um ponto de apoio absoluto. (ELIADE, 1992, p. 31)

Em prol de descobrir arquétipos simbólicos das religiões na consciência humana, na história as pessoas são concebidas enquanto símbolo vivo, conduzindo-nos a despertar consciência sobre os símbolos existentes nas tradições religiosas ainda presentes.

A própria experiência religiosa, enquanto momento de transcendência, carrega consigo o desejo de um estado de plenitude, que se traduz com o incessante desejo de posse dos aspectos característicos da divindade.

Desta forma, a ‘teodiceia’ é movido pelas preocupações sociais imediatas, isso é perceptível na afirmação de Eleotéria (2017) ao lembrar que seu marido “fez promessa”, estabelecendo sua comunicação com o sagrado:

Tava as pranta morrendo de sede por causa de chuva, e eles pegarão, ele e o irmão dele pego pra santos reis pra ajuda, que desse chuva pra molhar as pranta na roça, que eles ia soltar a fulia lá na roça e girar e ir até na roça, e ia fazer o arremate na roça, ai eles tava limpando o arroz né, o milho ai disse que chuei ai solto a fulia lá na roça, ai a fulia giro, giro aqui fora e foi arrematá lá na roça, eu era menina, eu alembro. (ELEOTÉRIA, 2017)

Essa busca por viver em um mundo santificado, no qual “o homem religioso só consegue viver numa atmosfera impregnada do sagrado” (ELIADE, 1992, p.31), alimenta as inúmeras formas de sacralizar espaços, objetos e situações. Isso posto, faz-se possível o ambiente sacro permear os espaços considerados profanos:

Esse caráter inere à religiosidade cotidiana e das massas de todos os tempos e povos e também de todas as religiões. O afastamento do mal externo e a obtenção de vantagens externas, “neste mundo”, constituem o conteúdo de todas as “orações” normais, mesmo nas religiões extremamente dirigidas ao além. (WEBER, 2014, p. 293)

Seu Joaquim (2017) aponta como as características do novo modo de crer o ecumenismo dos valores, a pluralização dos pequenos sistemas de crença e a difusão de grupos voluntários centrados nas relações interpessoais:

Aí eu pego tudo quanto é santo, santo rei, santo Antônio, é um bocado de santo que eu nem sei, é nossa senhora, mãe aparecida, é um bocado de santo aí que a gente pega aí pra ajudar a gente né, pra ser feliz, viver com saúde, com felicidade, alegria, harmonia né, certo! (JOAQUIM, 2017)

Assim notamos que não existe um Deus 'do nada', há sempre uma grande relação com o cosmos, com o poder de criação e destruição, pois a "a experiência do sagrado torna possível a fundação do Mundo" (ELIADE, 1992, p. 55) e a ordem do mesmo através das respostas divinas.

Portanto, a definição de religião pode ser feita através do domínio conceitual de Weber (2014, p. 279):

As condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária cuja compreensão também aqui só pode ser alcançada a partir de vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do "sentido" -, uma vez que o decurso externo é extremamente multiforme.

Desta forma, a religião é um aspecto que fornece situações socialmente necessárias, o trabalho de transmutar uma 'teodiceia' em uma 'sociodiceia' nos permitiu compreender às indagações sociais existentes de fato.

Por fim, a religião possui um conjunto de práticas e esquemas de pensamento coerentes. É preciso se inserir na subjetividade coletiva ao ponto de desvendar suas motivações comportamentais, de seu esquema de pensamento incorporados como hábitos constituídos de modo 'natural'.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dois objetos de nossa pesquisa, frente a frente, carregam consigo um conteúdo necessário para sua sobrevivência, como se conectados por uma ligação mágica envolvem-se em semelhantes paradigma de resistência, por mais que aparentemente distanciados pelo tempo e espaço, revelam-se legítimos e ligados por seus contextos adversos e suas respostas arraigadas na religião.

Diante do exposto pelo conteúdo produzido nesta dissertação consideramos que ao passo que caminhamos para tempos aparentemente diferentes, encontramos nossas origens no passado distante e vivenciamos as mesmas no presente próximo

de cada um, como se a letra de Cazuza, ao afirmar “eu vejo o futuro repetir o passado”, revelasse nossa proposta realizada através das pesquisas empreitadas.

Podemos considerar que a vivência, proporcionada pela religião, torna-se verdadeira a partir do momento em que atinge um tipo ideal de vida bem estruturada e convincente, pois a função própria da religião é promover uma ordem cósmica bem estruturada que influencia diretamente o comportamento das pessoas e assim normatiza o meio social dos grupos.

Da mesma maneira entender que a religião, assim como as outras instituições sociais, influencia e modifica diretamente o mundo e a mentalidade das pessoas, é também interpretar a sistematização dos significados que ela possui e como essa se relaciona com a sociedade.

Enquanto alguns acreditam que o trabalho religioso concentra-se na mão de agentes especializados, conforme a análise da divisão social do trabalho social, outros presenciam a produção simbólico-religiosa que surge do âmago dos ‘leigos’. Experiência ímpar, cheia de identidade e singularidade, que se manifesta como condição fundamental para sustentar a vida de indivíduos relacionados a produção simbólica dentro dos grupos sociais.

Um diálogo em comunidade, portanto, afirma-se nos textos sagrado para serem lidos em comunidade e também na tradição oral dos grupos étnicos, ambos os casos revelam as formas frutíferas de desenvolver conteúdo de resistência, salvação e esperança.

Essa pluralidade é capaz de produzir uma consciência de predileção, da escolha de Deus em defender aqueles que por algum motivo estão sob perseguição física, social e simbólica. Violência que ultrapassa os limites, por encontrar nos costumes, raça, gênero e credo, motivos para considerar os grupos inferiores e assim impor sua visão de mundo sobre as demais.

Dentro dos grupos heterogêneos, tanto os Cristãos do século I na Ásia Menor quanto a comunidade quilombola do Engenho II, encontramos características sociais de respeito às diferenças, aceitação e legitimação da diversidade e da força de expressão de cada membro pertencente ao grupo. Paradoxalmente, com o desmoronamento das estruturas tradicionais da modernidade, buscam preservar suas tradições por meio da lógica do compartilhar.

Pois os textos do novo testamento foram escritos para os cristãos das primeiras gerações no intuito consolidar o pertencimento da comunidade dos

discípulos de Jesus Cristo e assim nutrir sua fé. Essas escrituras trazem consigo um grande valor, pois envolvem grande parte dos universos culturais e religiosos de nossa história, funcionando com fontes literária para nossas histórias.

Todas essas situações revelam fatos que não ficaram somente no século I, perseguições de poderosos contra as minorias são visíveis no decorrer da história, o que nos resta é ver de qual lado Deus, em sua palavra, se manifestou e se propôs a ajudar, qual a opção feita por Deus no momento em que grupos e pessoas necessitadas são hostilizados, feridos e mortos.

Em busca de uma construção diacrônica e concisa procuramos fugir de uma análise limitada pela segregação conceitual em categorias ou setores isolados de conhecimento, e assim utilizamos da interdisciplinaridade, pela qual traçamos análises por meio de referências da semelhança. Para assim, diante das limitações presentes, construir novos referenciais analíticos e profundas visões interpretativas sobre nossos objetos.

As visões desenvolvidas na análise não se prendem apenas ao campo teórico, mas observa a prática como impulso essencial para o empoderamento dos indivíduos e das coletividades às quais se integram, metamorfoseando-se em caráter emancipatório para construção indenitária e cidadã dos mesmos.

Todo o raciocínio exposto ao longo deste trabalho revela a tensa relação entre a evolução normativa e o combate efetivo às formas recorrentes de escravidão, que suas marcas encontram-se presentes até hoje no território brasileiro. É interessante notar como a criminalização das formas análogas à escravidão e a publicidade dos casos influi e positivamente em seu combate, e que houve avanços no decorrer do tempo, contudo, todo o investimento foi capaz de extinguir essa prática tão degradante dos direitos humanos básicos.

Ressaltamos, portanto, a importância de observar a cultura política quanto ao campesinato, e em particular dos camponeses negros, onde se faz preciso respeitar suas memórias e tradições assim como sua estreita relação com a propriedade, a terra como território e não como mercadoria, assim como analisar as disposições do artigo n. 68 e as práticas do estado brasileiro, que ao invés de promover a emissão de títulos de reconhecimento das propriedades quilombolas, criou obstáculos para a sobrevivência, preservação, valorização cultural e reconstrução identitária dos povos negros rurais.

Por isso temos a formação dos quilombos como um fator histórico extremamente importante para a construção da identidade nacional, pois ela demonstra, ao longo de uma trajetória histórica, diferentes relações e contradições entre terras de quilombo e o estado Brasileiro, evidenciando a realidade dos problemas sociais que enfrentamos e o espírito de resistência destes grupos.

Até pouco tempo o significado do termo quilombo, estava ligada as definições utilizadas no período colonial e imperial, para perseguir e punir escravos fugidos. Mas hoje, o termo quilombo ressemantizado, passou a assumir um novo significado na literatura especializada e para as comunidades negras rurais que buscam, em todo Brasil, o reconhecimento de seus territórios.

Comunidades negras rurais sempre lutaram pela sua autonomia, para manutenção do seus territórios contra a invasão de particulares, de empresas e do próprio estado. Buscam manter e reproduzir os seus modos de vida e assim são considerados remanescentes por sobreviverem às diversas formas de extermínios que foram submetidos.

Sabemos que apesar do amparo constitucional visando as comunidades negras rurais em todo país, é notório o flagrante desrespeito aos direitos humanos mais elementares, como direito à moradia, educação, a saúde dificilmente são assistidos por eles. Em muitos casos são privados dos direitos básicos, impedindo o acesso à terra e conseqüentemente aos princípios geradores de produção e reprodução material e simbólica desses grupos.

Mesmo assim, as comunidades quilombolas produziram novas tradições a partir das crenças cristãs, do mesmo modo que os cristãos originários ultrapassaram vários obstáculos contra a sobrevivência, preservaram as tradições judaicas e construíram uma nova crença. E assim ambas as comunidades desenvolveram seu potencial sobre a produção de bens simbólicos de consumo religioso.

Podemos afirmar que o Brasil comporta uma diversidade cultural presente de diversas formas e em diversos lugares. A ampliação do conhecimento sobre a comunidade quilombola Kalunga do Engenho II enriquece mais ainda a história e o conhecimento historiográfico dessa multiplicidade cultural presente no nosso país.

Sabendo que muitos relatos se perdem através do tempo, alguns fatos históricos são esquecidos nas memórias daqueles que se vão, fazemos valer a reconstituição das memórias de um povo, por considerar vital para preservar e

reconstruir a identidade coletiva. Neste contexto, nossa pesquisa buscou relatos de resistência de um povo e contribuiu para a preservação dos saberes populares.

Sua relevância se deu quando se propôs a ouvir vozes que ecoam distante da sociedade moderna, ao perceber àquelas pessoas que por muito tempo não foram alvo das atenções 'científicas'. Neste sentido, esta pesquisa favoreceu o senso de se importar por um povo que aparentemente está às margens da sociedade, mas que possui muito a contribuir com seu conhecimento.

Pois as tradições e as crenças devem ser preservadas e reconstruídas ao longo dos anos, para proporcionar a nós compreensão dos seres humanos e da dinâmica de suas relações. Para tal, foi imprescindível registrar as memórias oriundas dessas tradições e crenças, através de um olhar hermenêutico diferenciado acerca do mundo e seu desenvolvimento, pois servirão para preservação do que torna precioso nas pessoas: sua diversidade.

Assim, pensar os desafios e demandas das nossas realidades a partir de saberes emergentes dos nossos próprios grupos é nossa inclinação, busca-se superar a 'colonialidade dos saberes' e dos conhecimentos oriundos do dominador, que ainda perdura, e propor um conhecimento vindo das raízes da resistência dos povos dominados e com isso, buscar atuar na promoção de mudanças que possam desvelar ou mitigar perversos arranjos sociais que ainda dirigem muitas de nossas instituições sociais.

Nos propomos a utilizar da convergência entre pensamentos e sentimentos de pessoas engajadas na superação do 'statu quo' por meio da proposição de novas formas de ser, pensar e agir no mundo, inspiradas pelo estudo decolonial, contracultural e de empoderamento. Desse modo, elaborar espaços que possibilitem o diálogo interdisciplinar entre distintas abordagens de saberes e de produção de conhecimento.

A resistência também é nossa, ao lutar por um futuro com caminhos que não desprezem a vida humana em função do lucro, pois acumular riquezas é também acumular morte. Em contrapartida, a reprodução da vida associa-se com os paradigmas comunitários, ela compartilha e olha para o bem comum, e assim desenvolve a identidade do próprio grupo ao invés de buscar categorias de pensamento externas.

Mergulhar no diálogo entre tempo e espaço, em suas várias interpretações, não nos permite ter um olhar neutro conquanto as relações sociais. Mas nos faz travar

um diálogo íntimo com o próprio ser, que ao se confrontar com outros pontos de vista se retoma de maneira profunda e apresenta uma análise justa e realística sobre os fatos.

Desta forma chegamos ao fim da nossa peregrinação, através da leitura das duas comunidades esperamos ter promovido o resgate social das comunidades e incentivado o cooperativismo, pois qualquer comunidade só alcança o desenvolvimento através da solidariedade.

REFERÊNCIAS

ADRIANO FILHO, José. O apocalipse de João como relato de uma experiência visionária: anotações em torno da estrutura do livro. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, São Leopoldo, n. 34, p. 7-29, 1999.

_____. Estrutura visionária na estrutura literária do Apocalipse. In: NOGUEIRA, Paulo A. de Souza (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 207-232.

ALMEIDA, Alfredo W. B. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 43-81.

ANDERSON, Perry. O modo de produção escravo. In: _____. *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 18-28.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERLEJUNG, Angelika (Org.); FREVEL, Christian (Orient.). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do antigo e do novo testamento*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Loyola/Paulus, 2011.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p.15-24, 2016.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Tradução de Celso Castro. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S. A., 1989.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, Organização e Seleção Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 11-27, 2007.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Reino de Deus e esperança apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2012.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Antigo e Novo Testamento*. 2. impr. Coordenação de Gilberto da G. Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA SAGRADA: *Antigo e Novo Testamento*. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

_____: Antigo e Novo Testamento. Tradução Ecumênica da Bíblia TEB. São Paulo: Loyola, 1994.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. A brecha camponesa no sistema escravista. In: WELCH, Clifford A. *et all* (Orgs.). *Camponeses brasileiros: Leituras e interpretações clássicas*, v. 1, São Paulo: UNESP; Brasília: NEAD. 2009. p. 97-116.

CASTILHO, E. W. V. Considerações sobre a interpretação jurídico-penal em matéria de escravidão. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 14, n. 38, p. 51-65, 2000.

COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse*. Tradução de Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COLLINS, John Joseph. *The apocalyptic imagination: an introduction to Jewish apocalyptic literature*. 2. ed. Michigan: Eerdmans, 1998.

CROATTO, J. Severino. Apocalíptica e esperança dos oprimidos: contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Paulo; São Leopoldo, n. 7, p. 8-21, 1990.

_____. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

DOBRORUKA, Vicente. Preparação para visões na literatura apocalíptica: algumas considerações. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, n. 24, p. 45-58, 2003.

_____. Experiência visionária e transe na apocalíptica do segundo templo. In: NOGUEIRA, Paulo A. de Souza (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 57-79.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana L. Carvalho. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, Céli R. Jardim; GUAZZELLI, César A. Barcellos (Orgs.). *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: UFRGS, 2008. p. 9-24.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento*. Tradução de Johan Konings e Inês Borges. São Paulo: Loyola, 1994.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Imagens e Símbolos*: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESTERCI, N.; FIGUEIRA R. R. Trabalho Escravo no Brasil: as lutas pelo reconhecimento como crime de condutas patronais escravistas. *Revista em Pauta*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 85-98, 2007.

FIABANI, Aldemir. O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções. *XXIV Simpósio Nacional de História*, São Leopoldo, p. 1-10, 2007.

FERNANDES, C. R. O Que Queriam os Kalungas?: A transformação do olhar acadêmico sobre as demandas quilombolas do nordeste do Goiás. *Interações*, Campo Grande, v. 16, n. 2, p. 421-431, 2015.

FERREIRA, Joel Antônio. *O livro do Apocalipse*: anúncio de Jesus ressuscitado em tempo de perseguição. Goiânia: PUC-GO/Kelps, 2012.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation*: vision of a just world. Minneapolis: Forthess Press, 1981.

_____. *The book of revelation*: justice and judgment. Philadelphia: Forthess Press, 1985.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar*: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. Tradução de Anacleto Alvarez, São Paulo: Paulinas, 1988.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. Negro e camponês: política e identidade no meio rural brasileiro. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 6, n. 3, p. 116-122, 1992.

HANNAH, Darrell D. *Michael and Christ*: Michael traditions and angel Christology in early Christianity. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o império*: o reino de Deus e a nova desordem mundial. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

_____.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias*: movimentos populares no tempo de Jesus. Tradução de Edwino Aloysius Francisco. São Paulo: Paulus, 1995.

KLIEMANN, Luiza Helena Schmitz. *Terra e Poder*. História da questão agrária. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao novo testamento*: história, cultura e religião do período helenístico. v. 1. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005a.

_____. *Introdução ao novo testamento*: história e literatura do cristianismo primitivo. v. 2. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005b.

KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2004.

LEITE, A. J. S. A vitória sobre a morte a mensagem do filho do homem no Apocalipse de João 1,18. *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 2, n. 3, p. 1-14, 2006.

LEITE, Ilka Boaventura. *Os quilombos no Brasil*: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. *Os Tempos Hipermodernos*. Tradução de Mario Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jorg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

MAINVILLE, Odette. *Escritos e ambiente do Novo Testamento*: uma introdução. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.

MALCHER, Maria Albenize Farias. Identidade quilombola e território. *III Fórum Mundial de Teologia e Libertação*, Belém, p. 1-15, 2009.

MALINA, Bruce J. *On the Genre and Message of Revelation*: Star Visions and Sky Journeys. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995.

MALINOWSKI, Bronisław. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: 70, 1988.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução de Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da UFF*. Dossiê: Literatura, língua e identidade, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). *Pesquisa Social*: teoria, método e criatividade. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Herder, 1971.

MULLER, Cíntia Beatriz. Ser camponês, ser “remanescente de quilombos”. *ILHA: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 7, n. 1,2, p. 29-43, 2005.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Apparatum Criticum by Barbara and Kurt Aland. 27. ed. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1996.

NOGUEIRA, Paulo A. de Souza. Êxtase visionário e culto no apocalipse de João: uma análise de Apocalipse 4 e 5 em comparação com viagens celestiais da apocalíptica. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, n. 34, p. 45-68, 1999.

_____. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. Religião de visionários: o cristianismo primitivo relido a partir de sua experiência fundante. In: NOGUEIRA, Paulo A. de Souza (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 13-42.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: Enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 177-197.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Tradução de Prócoro Velasques Filho. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.

PEREIRA, Deborah M. D. B. Breves considerações sobre o Decreto nº 3.912/01. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 281-289.

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. *Fiéis Descendentes: Redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses*. Brasília: UnB, 2014.

_____. As comunidades negras rurais nas Ciências Sociais no Brasil: de Nina Rodrigues à era dos programas de pós-graduação em antropologia. *Anuário Antropológico*. Brasília, v. 40, n. 1, p. 75-106, 2015.

PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Tradução de Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 107-130.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. R. O método comparativo em antropologia social. In: MELLATI, Julio Cezar (org.). *Radcliffe-Brown: Antropologia*. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, v. 3, 1978 [1952]. p. 43-58.

RICHTER REIMER, Ivoni. "No temais... id a ver... y anunciad": mujeres en el evangelio de Mateo. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, n. 27, p. 145-161, 1997.

_____. O belo, as feras e o novo tempo. Petrópolis: Vozes/São Leopoldo: CEBI, 2000.

_____. Lucas 1-2 bajo una perspectiva feminista: y la salvación se hace cuerpo. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, n. 44, p. 32-52, 2003.

_____. Patriarcado e economia política. O jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006. p. 72-97.

RICHARD, Pablo. *Apocalipse: reconstrução da esperança*. 2. ed. Tradução de Atílio Brunet. Petrópolis: Vozes, 1996.

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave Linguística do Novo Testamento Grego*. Tradução de Gordon Chown e Júlio Paulo T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1995.

ROWLAND, Christopher. *The open heaven: a study of apocalyptic in Judaism and early Christianity*. London: SPCK, 1982.

_____. (Ed.). *La teología de la libertación*. Tradução de Fernán González-Alemán e Francisco Peña. Madrid: Cambridge University Press, 2000.

ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica*. São Paulo: Paulinas, 1980.

SCHIAVO, L. O acesso ao mundo superior: O elemento extático e visionário na literatura apocalíptica e no movimento de Jesus. In: NOGUEIRA, Paulo A. de Souza (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 111-136.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

SIQUEIRA, T. M. L. O trabalho escravo perdura no Brasil do século XXI. *Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 3ª Região*. Belo Horizonte, v. 52, n. 82, p. 127-147, 2010.

STAM, Juam. *Apocalipsis y profecía: las señales de los tempos y el tercer milenio*. 2. ed. Buenos Aires: Kairós, 2004.

STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. *O novo testamento em seu ambiente social*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Revelation: vision of a just world*. Minneapolis: Forthess Press, 1981.

_____. *The book of revelation: justice and judgment*. Philadelphia: Forthess Press, 1985.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia da cristandade primitiva*. Tradução de Ivoni Reimer e Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

_____. *Sociologia do movimento de Jesus*. Tradução de Ivoni Reimer e Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 1989.

VELHO, Otávio Guilherme. O conceito de camponês e sua aplicação à análise do meio rural brasileiro. In: WELCH, Clifford A. *et all* (Orgs.). *Camponeses brasileiros: Leituras e interpretações clássicas*. v. 1 São Paulo: UNESP; Brasília: NEAD. 2009. p. 89-96.

VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos*. Tradução de Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2005.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. O campesinato brasileiro: uma história de resistência. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, Brasília, v. 52, p. S025-S043, 2014.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. v. 1, Brasília: UNB, 2014.

WEGNER, Uwe. *Exegese do novo testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WILFRID, Haubeck; SIEBENTHAL, Heinrich von. *Nova Chave Linguística do Novo Testamento Grego: Mateus – Apocalipse*. Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: Targumim/Hagnos, 2009.

WILSON, Robert R. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Targumim/Paulus, 2006.

WOLF, Eric W. *Tipos de Campesinato Latino-Americano: Uma Discussão Disciplinar. Antropologia e Poder*. Brasília: UnB; Campinas: Unicampi, 2003.