



Sobre uma filosofia milenarista da história: Uma análise estrutural da iconografia *O plano divino através dos séculos*

On a millenarian philosophy of history: A structural analysis of iconography The divine plan through the centuries

José Teles



Edição eletrônica

URL: <http://journals.openedition.org/aa/11448>

DOI: 10.4000/aa.11448

ISSN: 2357-738X

Editora

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

Referência eletrônica

José Teles, «Sobre uma filosofia milenarista da história: Uma análise estrutural da iconografia *O plano divino através dos séculos*», *Anuário Antropológico* [Online], v.48 n.3 | 2023. URL: <http://journals.openedition.org/aa/11448> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11448>



Anuário Antropológico is licensed under a Creative Commons. Atribuição-SemDerivações-SemDerivados
CC BY-NC-ND

Sobre uma filosofia milenarista da história: Uma análise estrutural da iconografia *O plano divino através dos séculos**

On a millenarian philosophy of history: A structural analysis of iconography The divine plan through the centuries

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11448>

José Edilson Teles

Universidade de São Paulo – Brasil

ORCID: 0009-0005-9130-9963

jeteles@usp.br

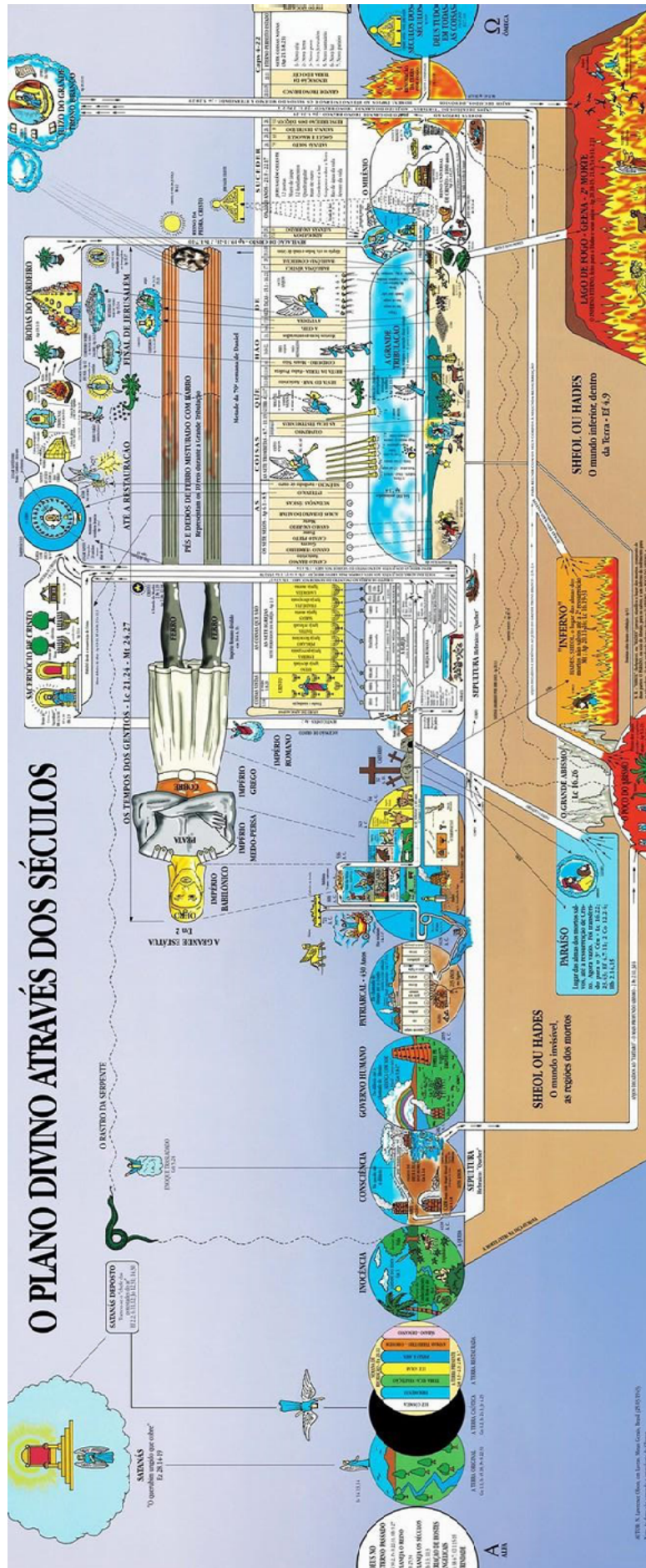
Graduado em Sociologia e Política (FESP-SP), Mestre e Doutorando em Antropologia Social (PPGAS-USP). Seus interesses de pesquisa versam sobre teoria antropológica e etnografia, pentecostalismos em contextos urbanos, moralidade e estética material das formas religiosas.

Este artigo analisa uma iconografia milenarista protestante conhecida popularmente como *O plano divino através dos séculos*. Afinal, que *história* é “relatada” nos limites de seu enquadramento? A fim de tratar dessa questão, empreendo uma leitura antropológica de inspiração estruturalista, cujo objetivo é demonstrar que a *oikonomia* de *O plano divino* opera como uma “máquina de suprimir o tempo” com predileção para uma urgência do “fim dos tempos”. O argumento central consiste, pois, em demonstrar que o esquema mítico dessa iconografia milenarista pode ser lido como uma específica *filosofia da história*, isto é, um sistema teleológico especulativo e variável em diferentes contextos.

This article analyzes a protestant millenarian iconography popularly known as *The divine plan through the centuries*. After all, what history is “reported” within the limits of its frame? In order to deal with this issue, I undertake an anthropological reading of structuralist inspiration, whose objective is to demonstrate that the *oikonomia* of *The divine plan* operates as a “machine to suppress time” with a predilection for an urgency of the “end of times”. The central argument therefore consists in demonstrating that the mythical scheme of this millenarian iconography can be read as a specific *philosophy of history*, that is, a teleological system speculative and variable in different contexts.

Dispensacionalismo; Oikonomia; Iconografia; Estruturalismo.

Dispensationalism; Oikonomia; Iconography; Structuralism.



* O presente artigo resulta de uma versão preliminar de “Do caos à ordem cósmica: Uma análise estrutural da iconografia *O plano divino através dos séculos*”, publicado no livro *Hermenêuticas do mito: Ensaios sobre conceito, linguagem e imaginário* (2018), organizado por Francisco Benedito Leite e José Edilson Teles. Agradeço, de modo especial, aos pareceristas, pelas críticas e sugestões – a maior parte incorporada nesta versão.

Figura 1 – Quadro de *O plano divino através dos séculos* (1943). Assinado por Nels Lawrence Olson (1910-1993), *O plano divino*, medindo 63x27cm, foi publicado pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD).

José Edilson Teles

Prolegômenos sobre uma filosofia da história: “O plano divino através dos séculos”

“A substância do mito [...] se encontra na história que é relatada”.

Claude Lévi-Strauss (1973 [1955], 242).

“Todo mito faz parte de um complexo e [...] qualquer padrão que apareça em um deles irá reaparecer, na mesma ou em outras variações, em outras partes do complexo. A estrutura que é comum a todas as variações torna-se evidente quando as diferentes versões são superpostas umas às outras”.

Edmundo Leach (1983 [1962], 69).

Este artigo consiste em um experimento no qual estendo uma análise antropológica de inspiração estruturalista a uma iconografia milenarista conhecida popularmente como “O plano divino através dos séculos” (doravante, *O plano divino* – Fig. 1). A versão que tomaremos como objeto de análise surgiu como um “encarte” que acompanhava o livro homônimo de Nels Lawrence Olson (1981 [1943]), missionário norte-americano enviado ao Brasil em 1938, cujo “pensamento modelou o imaginário evangélico” (Ferreira *et al.* 2016, 156). Popularizado no Brasil a partir da década de 1960, o livro e a iconografia assinados por Olson atualizam uma doutrina milenarista que remonta ao século XIX, conhecida como “Dispensacionismo”, cujas ideias são atribuídas ao pregador britânico John Nelson Darby (1800-1882) e seus seguidores, o chamado movimento dos Irmãos de Plymouth (Cf. Mendonça e Velasques Filho 1990).

As imagens miniaturizadas em *O plano divino* fascinam em detalhes e promovem, digamos, uma “dança dos olhos”. Nos termos de Gilbert Durant, diríamos que esse esquema mítico do fim dos tempos apresenta uma “constelação de imagens” (2002 [1992], 63), cujos elementos pictóricos, imagéticos e textuais sobrepõem camadas derivadas do imaginário apocalíptico judaico-cristão (Collins 2005, Schiavo 2005, Silva 2015). A versão sintetizada em *O plano divino* consiste na mescla de métodos literalistas e alegoristas da Bíblia, segundo a qual a história humana é dividida em sete eras ou “períodos dispensacionais” que se estendem da Criação ao fim dos tempos: 1) *Inocência* (do Éden à Queda); 2) *Consciência* (de Adão a Noé); 3) *Governo humano* (de Noé a Abraão); 4) *Patriarcal* (de Abraão a Moisés); 5) *Lei* (de Moisés a Cristo); 6) *Graça* (da crucificação a *parusia* de Cristo); 7) *Milênio* (do reino milenar literal ao juízo final)¹. Conforme essa *oikonomia* dos tempos, o presente do observador estaria situado entre o final da sexta dispensação, cujo fim é potencialmente iminente, e o limiar da sétima – o milênio². Como podemos notar, essa *oikonomia* se orienta por uma cronologia bíblica que, num “passar de olhos”, “atravessa” os séculos supondo que o observador – situado em qualquer *presente* histórico – ascenda ao “privilegio” da perspectiva divina que tudo vê e administra.

1 Charles Ryrie, um teólogo norte-americano, dispensacionista influente define do seguinte modo: “a teologia dispensacionista desenvolve-se do uso consistente do princípio hermenêutico da interpretação normal, clara ou literal. Este princípio não exclui o uso de figuras de linguagem, mas insiste em que há por trás de cada figura um significado literal” (1993 [1988]). Notemos ainda programa hermenêutico enunciado por Lawrence Olson: “As ‘époas’ ou ‘eras’ e ‘dispensações’ bíblicas constituem a espinha dorsal das Escrituras. A interpretação certa das profecias dependerá do conhecimento dessas épocas históricas e os respectivos pactos entre Deus e os homens. A formulação sistemática dessas verdades divinas, que o estudo das dispensações proporciona, muito contribuirá para evitar erros crassos e grande confusão na interpretação da mensagem de Deus aos homens. Agostinho era desta opinião: ‘distingam-se os períodos e as Escrituras se harmonizarão’” (1981 [1943], 5-6).

2 Jürgen Moltmann (2005 [1968]) situa nos séculos XVII e XVIII os sistemas teológicos que precederam o sistema dispensacionista: a ideia de uma “revelação progressiva” de Deus na história universal teria tido sua origem na chamada “teologia da aliança” atribuída à Johannes Cocceius (1603-1669) e na “teologia econômica” atribuída ao influente pietista, Johann Bengel (1687-1752). Conforme Moltmann, em ambos os casos, “a Bíblia era lida como se fosse um livro de história, um comentário divino às ações divinas na história universal” (p. 98). Antonius Gunneweg (2005 [1993]) oferece-nos mais detalhes quanto à noção de “aliança”: “o tema da aliança – a aliança de Deus com os humanos – era o meio pelo qual Cocceius construiu sua teologia federativa de história da salvação, uma história das celebrações de pacto desde a aliança com Adão no paraíso, passando pela aliança da graça

José Edilson Teles

A propósito, a noção teológica de “dispensação” deriva do conceito de *oikonomia* (“administração da casa”) e encontra ressonância na noção de “gestão do mundo” (Mondzain 2013 [1996], Agamben 2011 [2007]).

Com exceção dos teólogos dispensacionalistas e, eventualmente, de alguns de seus críticos mais ferrenhos, ambos engajados na legitimação de uma hermenêutica *correta* da Bíblia, há pouquíssimas pesquisas acadêmicas acerca do milenarismo dispensacionalista, especialmente da iconografia de *O plano divino*. Por se tratar de uma das vertentes da *tradição* milenarista protestante que disputa os sentidos de uma *correta* interpretação da “história da salvação” (Cullmann 2003 [1946]), o sistema dispensacionalista é ridicularizado e tratado por seus críticos como uma expressão do “fundamentalismo” hermenêutico evangélico, no mínimo equivocado. Ronald Hanks (2012), por exemplo, representante de uma tradição protestante reformada, acusa o dispensacionalismo de “sistema teológico errôneo”, visto que sua exegese literalista e alegorista da Bíblia apresentam problemas de coesão³. Para fins analíticos, a própria disputa teológica em torno da doutrina milenarista pode ser tomada como um potencial vetor de desdobramento do esquema mítico dispensacionalista.

A doutrina dispensacionalista recebeu maior atenção no campo das Ciências da Religião, mas ainda subsumida a pressupostos teológicos que não avançam. Andrea dos Reis Sebastião (2010), por exemplo, investiu na análise da doutrina do “arrebatamento” e sua popularização imagética no cinema. Contudo, além da iconografia de *O plano divino* não receber tratamento analítico, a autora opõe uma exegese “correta” do texto bíblico às “incongruências” da teologia dispensacionalista, tida novamente como equivocada. O artigo coletivo de Maycon Sanches Ferreira, Vilmar Diniz Oliveira, David Mesquiati Oliveira e Samuel Goulart Sereno (2016) foca na recepção da iconografia entre os pentecostais brasileiros por meio de materiais didáticos dos populares seminários de escatologia. Todavia, os autores condicionam a difusão desse tipo de milenarismo às formas de *encantamento* do mundo, lidas como superadas pelas forças de secularização – segundo as quais, o nível crítico dos receptores modernos seria mais aguçado que seus predecessores. Por sua vez, focado ainda na recepção da iconografia, Eric de Oliveira Martins (2019) propõe uma análise iconológica – de orientação panofskyana – da “cultura visual” evangélica desde os anos de 1940 por meio de *O plano divino*.

Joel Robbins (2001) questiona com razão a invisibilidade do milenarismo dispensacionalista na literatura antropológica. A análise da iconografia de *O plano divino*, tal como proponho, é uma boa pista para pensarmos a conformação de uma noção de tempo histórico desse tipo de milenarismo. Uma importante iconografia protestante do final do século XVIII, conhecida como *Os dois caminhos*, foi objeto de análise por parte de pesquisadores que buscaram elucidar os diferentes aspectos da moralidade protestante (Monteiro 1978, Campos 2014, Marques 2013, 2018). Não seria exagero, de nossa parte, reivindicar a mesma atenção à iconografia milenarista de *O plano divino*. Embora tenham surgido em diferentes contextos, os elementos de *Os dois caminhos* aproximam-se de *O plano divino*, como por exemplo, a ideia de que os *crentes* são “convidados” a participar da administração divina do

por intermédio de Cristo, até a consumação na ressurreição dos mortos”. Quanto ao sistema de Bengel, a “economia dos tempos” era estendida “desde o começo da criação através dos tempos, para Cristo” (p. 29).

3 No plano da dogmática, o teólogo holandês Bernard Ramm, crítico da hermenêutica dispensacionalista, afirma: “os dispensacionalistas, que dividem o povo de Deus em dois grupos redimidos (Israel e a Igreja), não compreendem o fato de que Deus deseja *uma nova humanidade*. O conceito de duas humanidades redimidas é absurdo, quando não visto dessa nossa perspectiva” (2004, 112).

José Edilson Teles

mundo: o primeiro pela via da *moralidade* (como se comportar *neste* mundo – como destaca Delcídes Marques 2013) e o segundo pela via da *escatologia* (como superar *este* mundo). Ademais, uma análise comparativa – tarefa para outro artigo, portanto – permitiria estabelecer uma consonância entre essas iconografias religiosas.

Como as poucas pesquisas focaram no processo de recepção de *O plano divino*, especialmente na tradição pentecostal, volto-me para outro aspecto, quiçá complementar: uma breve consideração acerca da estrutura mítica de sua filosofia da história. Conforme Claude Lévi-Strauss, “a substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que é relatada” (Lévi-Strauss 1973 [1955], 242). Afinal, que *história* é relatada em *O plano divino*? A rigor, a doutrina dispensacionalista não *relata* apenas uma *história*, mas combina múltiplas versões da gestão divina do mundo. Assim como as pinturas da Capela Sistina, de Michelangelo, ilustra “o fim dos tempos” (Lévi-Strauss 1989 [1962], 38), *O plano divino* trata, como sugere seu epíteto, da *administração divina do mundo através dos séculos*, isto é, de uma *oikonomia* dos tempos com predileção para uma urgência do “fim”. Essa *oikonomia* dos tempos “quer apreender o mundo como totalização sincrônica e diacrônica ao mesmo tempo” (Lévi-Strauss 1989 [1962], 291). Como argumentei, é nesse sentido que o observador é convidado a ascender à perspectiva divina da gestão do mundo. Essa questão ainda não recebeu o tratamento analítico que nos propomos.

Inspiro-me, ao menos como ponto de partida, nas clássicas contribuições do método estrutural de Lévi-Strauss (1973 [1955]) e nos desdobramentos realizados por Edmund Leach (2010 [1953]). Em que consiste a análise estrutural do mito? Conforme Lévi-Strauss, o mito é formado por unidades constitutivas (mitemas) e seus elementos “se encontram combinados”, de modo que a análise estrutural consiste em *decompor* e *recompor* esses elementos (1973 [1955], 252). A partir desse princípio metodológico, Lévi-Strauss suspende a busca por uma versão “original” e os pressupostos de uma versão “verdadeira”, visto que todas as *versões* e *variantes* pertencem à estrutura do mito. Ainda conforme esse autor, a análise estrutural justifica-se por “mostrar” como “os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia” (2010 [1964], 31). Leach, por sua vez, desdobrou o projeto de análise estrutural aos mitos bíblicos, cujo tratamento havia sido “evitado” por Lévi-Strauss por considerar que o material bíblico havia passado por sucessivas “operações intelectuais dos editores bíblicos” (1983 [1962], 74). Roque de Barros Laraia (1997) compartilha do argumento de Leach quanto à submissão do material judaico-cristão à análise estrutural. O leitor notará que além da inspiração estruturalista, não prescindindo das contribuições da Ciência Bíblica e dos estudos iconográficos. Sob o risco de “traí-los”, opto pela intersecção controlada entre essas áreas.

Em suma, o princípio estrutural que norteia minha análise permite argumentar que, apesar da doutrina dispensacionalista ser atribuída a John Nelson Darby, no século XIX, e o esboço de *O plano divino* ser atribuído a Lawrence Olson, que o assina desde 1943, parto da premissa de que o sistema mítico dessa iconografia milenarista, a rigor, “não tem autor”, mas que “a partir do momento em que são vistos como mitos, e qualquer que tenha sido sua origem real, só existem encar-

nados numa tradição” (Lévi-Strauss 2010 [1964], 37). Nesse sentido, distancio-me dos pressupostos normativos que atribuem “incongruências”, “incoerências” e “equivocos” hermenêuticos, exceto quando essas atribuições forem incorporadas como componentes do mito. Cabe-nos demonstrar que o esquema milenarista de *O plano divino* não é menos provocativo à teoria antropológica que outros sistemas míticos (Cf. Robbins 2001). Portanto, trato essa iconografia milenarista como uma “bricolagem” ou “modelo reduzido” (Lévi-Strauss 1989 [1962]) de um sistema teleológico especulativo e modificável em diferentes contextos, conforme sua recepção. Passemos à análise do material.

Constelação de imagens: colagem e montagem

Como argumentei na seção anterior, a *bricolagem* da iconografia milenarista de *O plano divino* trata da *administração* divina do mundo, uma *oikonomia* dos tempos com predileção para uma urgência do “fim” (Agamben 2011 [2007]). Conforme a Figura 2, podemos dividir os limites de enquadramento de *O plano divino* em três planos horizontais: (a) cenas celestes e terrestres em um plano superior, (b) cenas da “história da salvação” representadas por etapas lineares das esferas da Terra em um plano intermediário, e (c) cenas do submundo em um plano inferior. Nos termos de Lévi-Strauss (1997 [1993]), a organização desses três planos apresenta uma *colagem* e *montagem* de sagas bíblicas, cenas míticas, episódios históricos, personagens humanos, seres divinos e um bestiário simbólico que exigem serem observados em seus detalhes, dos fragmentos ao todo e vice-versa, diacrônica e sincronicamente. Os traços pontilhados, como veremos, ligam a recorrência de alguns personagens em diversas cenas dos três planos e as sucessivas etapas lineares da Terra.

154

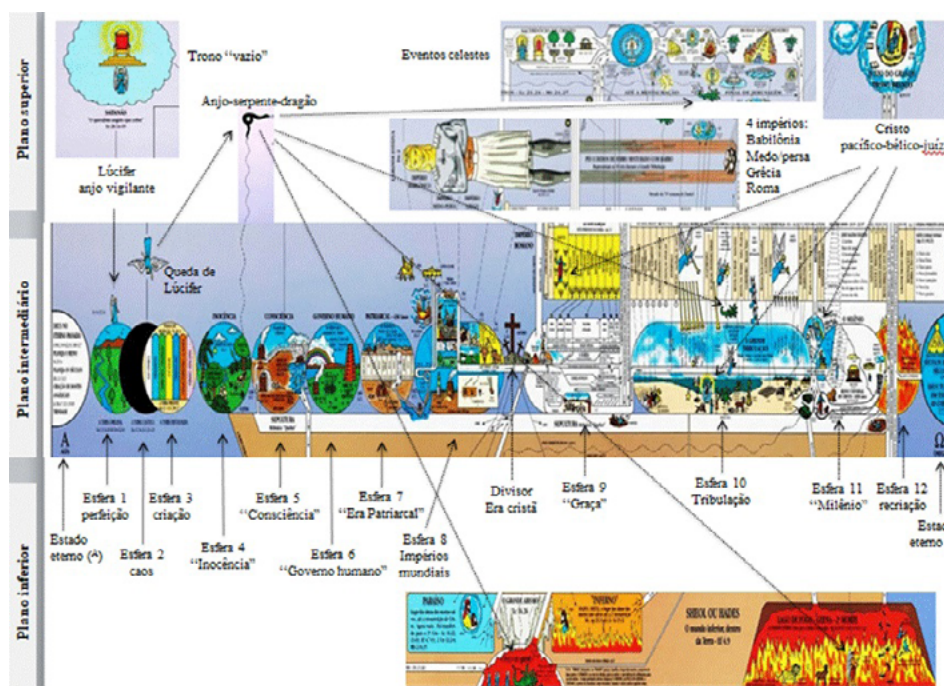


Figura 2 – *O plano divino* dividido em três planos horizontais. Em detalhe, a bricolagem de cenas míticas: esferas lineares da Terra, episódios históricos e míticos, personagens divinos e humanos.

Conforme Lévi-Strauss (1989 [1962], 32-34), o pensamento mítico opera uma *bricolagem* a partir de repertórios simbólicos díspares para organizar novos sen-

José Edilson Teles

tidos. A metáfora que nos é oferecida é a das várias combinações de um “jogo de cartas” e dos arranjos de uma “partitura de orquestra” (Lévi-Strauss 1973 [1955], 245). No caso de *O plano divino*, além de uma constelação de imagens díspares, derivadas de diversas camadas míticas, há também o encadeamento de referências bíblicas e traços pontilhados que conduzem o leitor/observador por seus labirintos míticos. O recurso das referências bíblicas, nesse caso, reitera o estatuto de *história* pretendido pelo esquema milenarista: a gestão divina do mundo exige plausibilidade textual. Diante desses repertórios visuais, o observador se vê na tarefa semiótica de perscrutar o *indício* ou *sinais* dos tempos (Ginzburg 1989 [1986]).

O quadro abaixo (Fig. 3) organiza os principais elementos dispostos e combinados nos três planos horizontais da iconografia: *elementos utópicos, punitivos, bélicos, litúrgicos, corpos celestes, bestiário, figuras humanas e divinas*. Convém destacar, conforme as cenas analisadas a seguir, que o princípio ordenador desses elementos consiste numa lógica que opõe *caos* e *ordem* cósmica. Ao combiná-los em disposições binárias, o esquema de *O plano divino* aspira a uma *totalidade* da administração divina do cosmos – do Gênesis ao Apocalipse

CENAS Miniaturas	Elementos utópicos	Elementos punitivos	Elementos litúrgicos	Elementos bélicos	Corpos celestes	Bestiário	Humanos	Divindades
Plano superior	Tronos Coroas Banquete Jerusalém Celeste Premiações	Calvário Cruzes	Candeeiros Arca Tabernáculo Altar Livros	Foice Espada Pedra Trombetas Taças Impérios Estátua	Estrelas Sol Lua Nuvens	Serpente Dragão Ovelha	Elias Enoque Mulher	Anjos Jesus
Plano intermediário	Perfeição Recriação Jardim Eden Arco-íris	Queda Expulsão Espada Dilúvio Babel Pragas Fornalha Tribulação Morte	Árvore Vida Altars Vinha Páscoa Circuncisão Estátua Tabernáculo Templo Estátua 666	Espada Exército Tanque Armagedon Guerra Gogue Magogue	Sol Lua Estrelas	Serpente Leão Urso Leopardo Carneiro Bode Ovelha Cavalos Dragão Rãs	Adão Eva Abraão Jacó Daniel Ezequiel Elias Moisés	Anjos Jesus
Plano inferior	Paraíso	Inferno Abismo Lago fogo Sheol/Hades				Dragão Leopardo Bode	Abraão Lázaro Rico	Anjos Jesus

Figura 3 – Quadro dos elementos de *O plano divino*: Cenas, objetos e personagens.

155

A partir dos elementos apresentados nas Figuras 2 e 3, dedico a seguir uma breve análise das unidades míticas dispostas nos três planos da iconografia organizados em dois feixes: a *Criação* e o bestiário simbólico como expressão dos poderes político-mundanos.

A) Feixe 1: *Criação* e destino cósmico

O primeiro feixe mítico, “abarcador” de outras unidades, é o da *Criação ex nihilo*, sua decadência e redenção cósmica. Sem a *Queda* moral da *Criação*, a teleologia de *O plano divino* perde o suporte fundante que justifica sua redenção cósmica. A iconografia se abre com uma meia-esfera branca, especulando um *princípio* absoluto anterior à *Criação* e fecha com uma meia-esfera azul, idealizando o *fim* da temporalidade histórica e o devir eterno (culminando com uma cidade celestial, a “Nova Jerusalém”). As duas meias-esferas, o início e o fim, são representados pelos pares *Alpha* e *Ômega* (α - Ω), a primeira e a última letra do alfabeto grego (Fig. 4)⁴. O

4 As letras, como expressão de “totalidade”, são extraídas de um dito atribuído a Cristo – “eu sou o Alpha e o Ômega” – repetido em Apocalipse 1:7, 21:6 e 22:13. André Chevitarese (2015) argumenta que o modelo “alpha/ômega” era amplamente difundido na Bacia Mediterrânea helenizada nos primeiros séculos da Era Comum como títulos atribuídos aos deuses e imperadores, tendo sido estendido pelos cristãos à sua divindade.

José Edilson Teles

intervalo temporal entre o *princípio* e o *fim* apresenta sucessivas “quedas” ou “decadências” cósmicas, envolvendo não apenas o destino humano, mas também seu *habitat*, a Terra. Esse intervalo é compreendido como o “tempo histórico”, o tempo ordinário, quantitativo e fragmentado, sobre o qual retornaremos mais adiante.

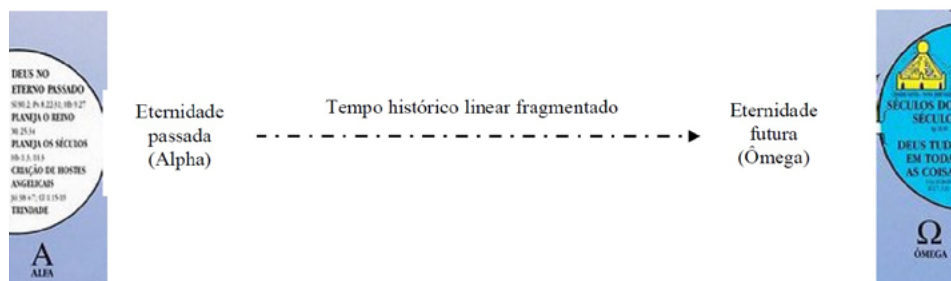


Figura 4 – Tempo fragmentado: estrutura do tempo histórico entre a eternidade passada e futura.

Conforme esse modelo, as diferentes temporalidades são “comprimidas” em seu enquadramento: a decadência e a redenção cósmica da Criação são apresentadas por etapas lineares, uma sequência de idades míticas da Terra no decurso de um tempo histórico fragmentado, no qual personagens humanos e divinos interagem. Vejamos: acima da esfera 1, por exemplo, observa-se uma figura angelical com vestimenta azul, um ícone de Lúcifer (*Portador de luz*) antes de sua deposição, cuja função de *vigilante* ou *guardião* cósmico demarca sua estreita relação com a Terra. O traço pontilhado que liga o plano superior ao plano intermediário indica a posição de Lúcifer como vigilante protetor da Terra sob um trono vermelho brilhante, mas “vazio”, uma possível hesitação da iconoclastia protestante em representar a divindade soberana. Com exceção do “trono de Cristo” (que está ocupado), o brilho do trono “vazio” indica a transcendência da divindade que administra o cosmos. Posicionado abaixo do trono, numa cadeia hierárquica, a figura de Lúcifer (em estado de subordinação) porta uma “espada”, instrumento bélico associado à função de vigilante cósmico⁵. Essa interação segue por todos os planos da iconografia.

O mito da Terra *original* e de seu guardião subordinado é, abruptamente, interrompido pelo estado da Terra *caótica* (esfera 2), caracterizado por uma absoluta ausência de elementos miniaturizados, contrastando radicalmente com o estado de *ordem*. A condição da Terra *caótica*, por sua vez, é justificada por outra camada mítica relacionada à inversão moral do anjo vigilante, Lúcifer, apresentado na cena anterior. Deposto de um estado de ordem, o anjo vigilante passa a ser visto como agente do *caos*. Nesse ponto, algumas versões da iconografia assinada por Lawrence Olson variam consideravelmente. Observe, por exemplo, uma variação nas cenas abaixo: na Figura 5, a queda de Lúcifer está indicada na esfera 4 como agente do caos no Jardim do Éden; na Figura 6, a queda de Lúcifer situa-se na esfera 2 como responsável pelo estado caótico da Terra. Seja como for, a função estrutural de agente do caos lhe é assegurada.

156

5 Para uma análise das diferentes iconografias do diabo na Idade Média, ver Pierre Francastel (1965 [1952]). Para uma análise do mito dos anjos caídos, ver Luigi Schiavo (2000) e Paulo Augusto de Souza Nogueira (2006); para uma análise da figura mítica de Satanás, ver Alan Boureau (2016 [2004]).

José Edilson Teles

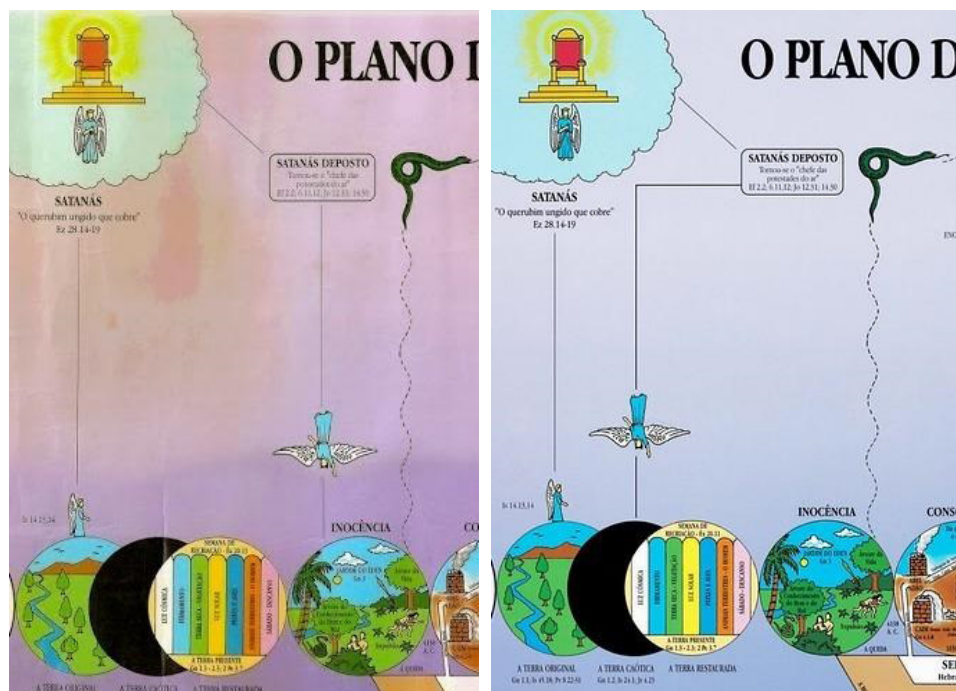


Figura 5 (à esq.) – Detalhe: queda de Lúcifer pós-criação da Terra.

Figura 6 (à dir.) – Detalhe: queda de Lúcifer pré-criação da Terra.

Essas versões modificam radicalmente a justificativa para a origem do mal: no primeiro caso, a queda de Lúcifer coincide com a *dispensação da inocência* (esfera 4); no segundo, Lúcifer é o agente do *caos* anterior aos sete dias da Criação (esfera 2). Há, certamente, outras variações. Preocupado em ajustar a cronologia bíblica da Criação com a cronologia moderna, Olson, autor da gravura e do livro *O plano divino*, aciona a “teoria da lacuna” defendida pelos criacionistas para justificar um intervalo entre Gênesis 1:1 “no princípio, Deus criou o céu a terra” (esfera 1) e Gênesis 1:2 “a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, um vento de Deus pairava sobre a face das águas” (esfera 2). Olson argumenta que o primeiro verso se refere à “criação original do sistema solar no longínquo passado, em estado de perfeição”, ao passo que o segundo verso seria “uma referência a uma calamidade que sofreu a terra tornada um caos” (1981 [1943], 16). Essa teoria criacionista, muito popular nos círculos dispensacionistas, advoga que os milhões de anos da Terra, evidenciados pela ciência moderna, transcorreram entre esses eventos míticos sem prejuízos para os 7 mil anos da Criação (esfera 3). Convém notar que as repetições, as incongruências, as contradições, os aparentes lapsos e as justificavas são, elas mesmas, partes do mito e têm como função reforçar sua estrutura (Lévi-Strauss 1973 [1955], Leach 2010 [1953], Laraia 1997).

A imagem de Lúcifer como um inimigo cósmico na forma de uma “serpente” ou de um “dragão de sete cabeças” aparece em diversas tradições e iconografias religiosas. Longe de simplificar o problema, o mito da Criação do Gênesis bíblico reproduzido pela iconografia de *O plano divino* reelabora a estrutura dos épicos cananeus e babilônicos (Laraia 1997)⁶. Ao tratar dos mitos ugaríticos e dos épicos cananeus, Rogério Lima de Moura (2012) argumenta que as divindades eram representadas conforme uma concepção do cosmos: as divindades benéficas recebiam uma representação antropomórfica (ordem) em oposição às divindades malélicas, representadas em formas monstruosas (caos). Suzana Chwartz (2009)

6 Para uma avaliação do clássico problema em torno das camadas literárias do Pentateuco, as fontes Eloísta (E), Sacerdotal (S/P) e Javista (J), ver Walter Brueggemann e Hans Walter Wolff (1984 [1982]), Werner Schmidt (2004 [1996]) e Rogério Lima de Moura (2022). Em resumo, essas camadas literárias, produzidas em diferentes contextos, sobrepoem diferentes tradições e motivações teológicas.

José Edilson Teles

também aponta para as influências que Bíblia Hebraica herdou das tradições míticas do Oriente. Chwartz argumenta que a versão sacerdotal do mito da Criação omite a batalha cósmica travada entre as divindades, tema comum às cosmologias cananeias, retendo em sua camada literária apenas alguns elementos míticos de tradições anteriores: “um dos principais elementos empregados pelas divindades orientais para derrotar o caos primevo é vento” (2009, 244). Segundo Chwartz, na versão sacerdotal da Criação Iahweh (Javé) “não encontra oposição, porque o caos aquoso do Gênesis, uma vez sem caráter mitológico, torna-se impotente” (p. 245).

Ao longo da iconografia, a figura angelical de Lúcifer como agente da *ordem* cede lugar à figura teriomórfica do *caos*, ora como “serpente”, ora como um “dragão com sete cabeças”: o *guardião-vigilante* torna-se *saqueador-destruidor*. Na parte superior da esfera 4, podemos observar o “rastro” da “serpente” indicando que a decadência da Criação resulta de uma ação atribuída à figura de Satanás (outro nome para Lúcifer), o agente do caos. Como venho argumentando, ao longo da iconografia, as figuras anjo-serpente-dragão aparecem sobrepostas indicando diferentes *funções* cósmicas de Lúcifer/Satanás. No plano inferior da iconografia, na representação do “poço do abismo” e na cena do “lago de fogo”, a figura de Lúcifer é novamente alternada entre o “dragão” e o “anjo” (ver traços da Fig. 2). Se seguirmos o “rastro” da *serpente* ao longo da etnografia, veremos que a transmutação da figura angelical em uma figura monstruosa é homóloga à transmutação da condição da Criação *original* e da Criação *caótica*. A propósito, consideremos a seguir os mitos da Criação e recriação na Figura 7.

158

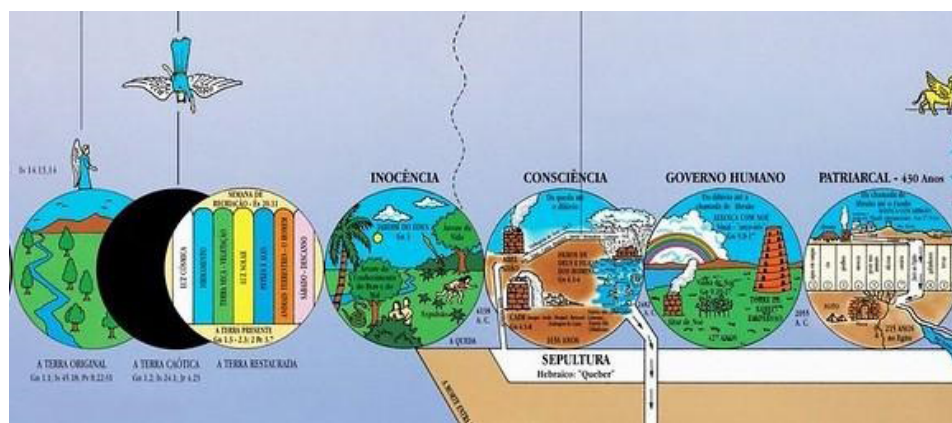


Figura 7 – Esferas da Terra em detalhe: mitos da Criação e recriação.

Edmund Leach (1983 [1962]) e Roque Laraia (1997) destacam a recorrência da estrutura binária do Gênesis bíblico. A reprodução do mito da “recriação” da Terra executada em “sete dias”, em *O plano divino* (esfera 3, Fig. 7), apresenta esses pares binários: luz cósmica/trevas, firmamento/terra, terra seca/vegetação, luz solar/noite, animais aquáticos/animais terrestres, masculino/feminino, etc. Mary Douglas (2012 [1966], 2019 [1999]) trata esses pares de oposição nos termos simbólicos de *pureza* e *impureza*. No que segue, em *O plano divino*, as sucessivas “quedas” da Criação são replicadas em diversos planos na sequência linear das esferas da Terra.

Como podemos notar, a esfera 4 (Fig. 7) corresponde à primeira dispensação, a era mítica da *inocência*. Essa cena apresenta os personagens do Jardim do Éden:

José Edilson Teles

o primeiro casal, Adão e Eva, aparece próximo à “arvore do Bem e do Mal” e à “arvore da vida”; o rastro da serpente indica sua presença na *queda* do casal; o objeto bélico e punitivo da espada indica a “expulsão” do paraíso e atesta a gravidade da *queda*. Em oposição à *vida*, o tema da *morte* é inserido como consequência da *queda* moral (Leach 1983 [1962]). O estado “inocente” e de “pureza moral” opõe-se, portanto, ao estado de “culpa” introduzido pelo *pecado original* (Ricouer 2008 [1969], Agamben 2021 [2019]).

A esfera 5 apresenta as consequências imediatas da *Queda* e da expulsão do Éden: o mito da organização social da humanidade. A miniatura apresenta as genealogias de Caim e Abel a partir da oposição entre duas formas de rituais: a *oferta* do lavrador e o *sacrífico* do pastor. Esses elementos rituais em oposição reaparecem na cena da esfera 6 com as oposições entre a “vinha” e o “altar” na saga de Noé. Por sua vez, a saga de Noé como o primeiro “vinicultor” introduz o mito da *dispersão geográfica*, que, no caso da tradição javista, interessa relacionar às origens míticas do patriarcado de Israel, apresentado na cena da esfera 7 (Brueggermann e Wolff (1984 [1982], Schimidt (2004 [1996]). Assim, a “vinha”, um dos elementos rituais da ordem litúrgica javista, introduz também o caos que justifica as origens míticas da maldição de um rival, um filho de Noé, Canaã, acusado de ver a nudez de seu pai após uma embriaguez. Esses pares de oposição são homólogos à dupla genealogia que procede de Caim e Abel, justificando o mito da distinção israelita como “eleitos” entre outros povos.

Como reiteração da distinção, a esfera 5 ainda sintetiza outras unidades míticas: o mito dos anjos vigilantes e o interdito sexual com as “filhas dos homens”, cujos descendentes são punidos com o dilúvio. O livro e a iconografia homônima, assinados por Olson, produzem uma bricolagem particular dessas unidades míticas derivadas do capítulo 6 do Gênesis e do Livro 1º Henoc (ou Enoque)⁷. No livro, Olson trata o interdito sexual dos “filhos de Deus” e das “filhas dos homens” como uma “mistura” indesejável entre os descendentes de Sete (substituto de Abel) e os descendentes de Caim, assassino de Abel. A iconografia modifica essa versão, aproximando-se da unidade mítica do Livro I Henoc. Na cena da esfera 5, a função do dilúvio aparece como elemento punitivo da raça de “gigantes” (*nephilim*) gerados pelo matrimônio dos anjos com as “filhas dos homens”; o canal que liga a esfera 5 ao “poço do abismo” sintetiza esse mito (ver detalhe na Fig. 1). Atravessada pela questão do interdito *sexual*, a versão do livro estabelece a oposição entre uma linhagem “pura” e uma linhagem “impura”, enquanto a versão da iconografia opõe divindades e humanos. Em ambas as versões, a “mistura” dos opostos instaura o caos e exige a função punitiva do dilúvio. Por sua vez, o traslado de Enoque na esfera 5 introduz as sagas de Noé e Abraão, descendentes da linhagem “pura” e “eleita”.

Veremos agora novos ciclos míticos que alternam as condições de *caos* e *ordem* da Criação. A esfera 6 apresenta a cena mítica do pacto divino: “não destruir a humanidade por águas diluviais”. O símbolo do “arco-íris” convencionou esse pacto e contrasta com o juízo diluvial da esfera 5. Os elementos da natureza são colocados como opostos: as águas do dilúvio como representação do caos e o

159

7 Classificado como “pseudoeπίγραφο”, o livro etíope de Henoc teria surgido no início do II século a.C., e “se apresenta como uma importante coletânea de revelações atribuídas a Henoc, as quais estão voltadas, em primeiro lugar, para certas passagens obscuras do Antigo Testamento, no caso, aqui, para os fatos que se passaram no mundo angélico e que estão atrás de Gn. 6:1-5” (Rost 1980 [1971], 142). De acordo com Leonard Rost, “a queda dos anjos e as explanações sobre suas artes secretas” (p. 140) constitui um dos temas mais importantes do livro. Paulo Augusto Nogueira (2006) argumenta que o mito dos anjos vigilantes constitui uma das “narrativas fundantes” do Ocidente.

José Edilson Teles

arco-íris como estado de ordem, sinal da promessa divina de não destruição, um gesto da aliança entre o divino e o humano. A esfera 6 apresenta ainda as origens míticas das instituições humanas e da diversidade linguística (a “confusão” de Babel e dispersão geográfica). A combinação desses *feixes* míticos são prelúdios do mito fundador do patriarcado israelita, pois marcam a distinção de Israel como um povo “eleito”: o ciclo da saga de Abraão e a condenação das cidades de Sodoma e Gomorra, as dez pragas sobre o Egito e a fuga mítica do Êxodo, o trajeto de travessia do “Mar Vermelho” e a recepção do decálogo. O juízo divino sobre o Egito é homólogo ao juízo sobre as nações; os israelitas são poupados como sinal da eleição divina, temas antecédidos nas esferas 5, 6 e 7. Abaixo reproduzo a recorrência da estrutura binária dos mitos de distinção.

PARES DE OPOSIÇÃO NOS MITOS DE DISTINÇÃO

CENAS	ORDEM	CAOS
Esfera 5	Sacrifício do pastor (Abel)	Sacrifício do lavrador (Caim)
	Linhagem “pura” (Sete e patriarcas)	Linhagem “impura” (Caimitas)
	Anjos/setistas/Enoque (“filhos de Deus”)	“Filhas dos homens”/Caimitas
	Arca de Noé (salvação)	Águas do dilúvio (punição)
Esfera 6	Arco-íris (aliança divina)	Babel (Confusão das línguas)
	“Altar” de Noé (sacrifício agradável)	“Vinha” de Noé (Interdito sexual/maldição de Canaã)
Esfera 7	Ciclo de Abraão (distinção patriarcal)	Sodoma e Gomorra (interdito sexual/punição)
	Êxodo/fuga do Egito/páscoa (salvação)	Pragas sobre o Egito (punição)

B) *Feixe 2: bestiário simbólico: poderes cósmicos e políticos*

Além do ciclo mítico da *Criação*, o tema da ação dos poderes cósmicos e políticos no mundo – representado por um bestiário simbólico – é peça fundamental na constelação de imagens de *O plano divino*. Os impérios mundiais são apresentados sob duas perspectivas: por meio de um colosso imponente constituído por diferentes qualidades minerais e por diferentes bestas, expressões terríficas do poder mundano (Fig. 8). A cena do colosso imponente faz referência ao sonho do rei babilônico, Nabucodonosor, interpretado por Daniel (Dn. 2), segundo a qual a cabeça de *ouro* corresponderia à Babilônia, o peito de *prata* ao império Medo-persa, o *ventre* de bronze à Grécia, as pernas de *ferro* à Roma e os pés de *ferro* misturado ao *barro* a um poder político escatológico⁸. A ordem em que as diferentes qualidades minerais é apresentada, do ouro ao barro, sugere um estágio decrescente da glória dos reinos mundanos. Note-se, por exemplo, o movimento de uma “pedra” lançada violentamente contra os pés de barro do colosso como uma referência à intervenção divina nas instituições políticas e mundanas. Essa “pedra” faz referência à figura bélica do Cristo sobre o cavalo branco que triunfa sobre os poderes mundanos, visto sutilmente entre as esferas 10 e 11: o reino dos homens representado pelo colosso em contraste Reino de Deus representado pela *pedra* que o esmiúça. Curiosamente, a única figura feminina da iconografia, com exceção de Eva, é a “mulher vestida de sol” (perseguida pelo dragão), coroada com doze estrelas e com a luz sob seus pés, situada no plano superior, acima das pernas do colosso.

O bestiário das cenas das esferas 8 e 10 miniaturiza as visões apocalípticas de

8 Acerca da unidade apocalíptica do livro de Daniel, Werner Schmidt argumenta que “a rigor, nesta imagem mesclam-se três concepções distintas que, desta forma, não ocorrem antes no Antigo Testamento, as quais Israel já encontrou prontas, ou separadas ou em parte já unificadas: o mundo assume a forma de uma pessoa (o macrocosmo no microcosmo), as épocas da história mundial são equiparadas a metais, e os impérios formam uma unidade quadripartida” (2004 [1996], 451).

José Edilson Teles

Daniel e João, cujos padrões são repetidos (Fig. 9). No caso da esfera 8, os quatro animais que emergem do *mar* são relacionados à figura colossal da estátua por traços sutis: o *leão alado* é associado ao império babilônico, o *urso* associado ao império medo-persa, o *leopardo* é associado ao império grego, e o *animal feroz* é associado ao Império Romano. A associação do quarto animal ao Império Romano é um acréscimo à tradição apocalíptica de Daniel, lido em retrospectiva⁹. A miniatura da esfera 8 apresenta outro episódio seletivo da história: os impérios medo-persa e o grego de Alexandre, o Grande, são representados por dois animais em oposição: o “carneiro” para o primeiro e o “bode” para o segundo. Ainda nessa miniatura, a divisão do Império Grego entre os generais de Alexandre é representada pelos “quatro chifres” que crescem na cabeça do “bode”; na ponta de um dos “chifres” destaca-se um “chifre pequeno”, um poder político ascendente. Assim, os episódios da História Universal são selecionados e organizados sob uma perspectiva apocalíptica. Retomo esse ponto na próxima seção.

9 Os especialistas que situam o livro de Daniel ao período macabeu, no II século a.C., encontram argumentos que permitem contextualizá-lo à situação política da época; nesse caso, o livro de Daniel é produzido num momento posterior ao exílio babilônico, VI século a.C., e a visão apocalíptica da sucessão dos impérios é lido em retrospectiva à luz da situação macabeia. Werner Schmidt argumenta que esse último animal, descrito com mais detalhes na visão de Daniel, era uma referência ao tirano Antíoco IV Epifanes da dinastia Selêucida (2004 [1996], 452). Sobre o livro de Daniel, ver o Almir Lima Andrade (2013).

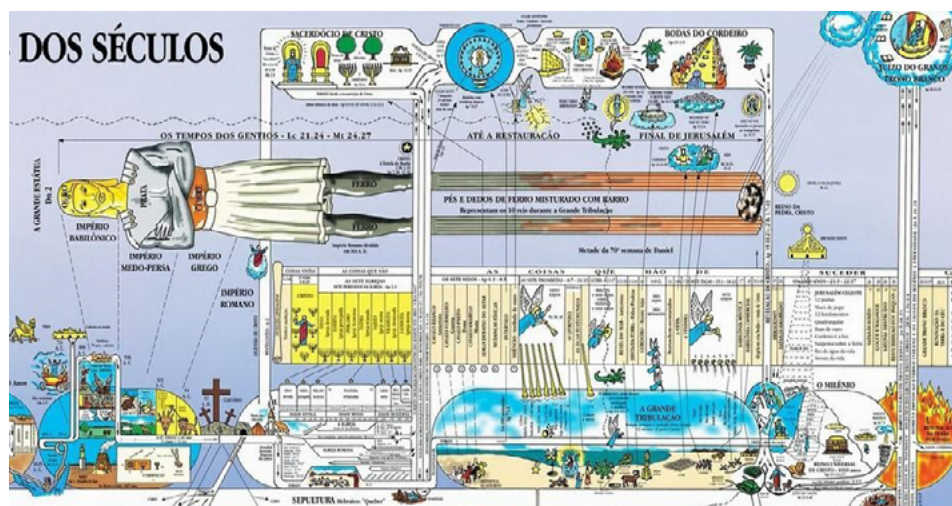


Figura 8 – Estátua colossal e o bestiário simbólico: poderes político-mundiais.

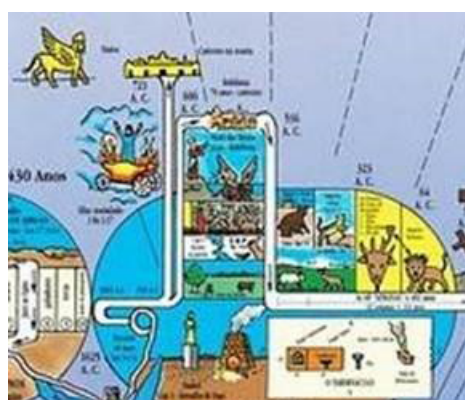


Figura 9 – Detalhe do bestiário simbólico.

O padrão apocalíptico de Daniel é repetido no Apocalipse de João: as características animais associadas aos poderes políticos e humanos seguem o mesmo padrão (Fig. 10). No caso da visão de João, miniaturizada na esfera 10, o bestiário reaparece associado aos poderes cósmicos e políticos. As figuras teriomórficas do “dragão com sete cabeças” (Satanás), um “leopardo com quatro cabeças” e um “bode” representam o aspecto *monstruoso* dos poderes políticos e religiosos em

José Edilson Teles

oposição a Deus. Na teleologia de *O plano divino*, o poder cósmico da “serpente-dragão” influencia os poderes políticos mundanos – culminando na figura do Anticristo. A cena da esfera 10 é somada pelos “quatro cavaleiros”, um “leão”, um “gafanhoto” subindo do “poço do abismo” e três “rãs” nomeadas como representação de “espíritos imundos”. O cenário caótico da esfera 10 corresponde à doutrina dispensacionalista acerca dos sete anos de “grande tribulação”, um intervalo de sete anos entre o “arrebatamento” (esfera 9) e o milênio *literal* de apocalipse 20, apresentada na esfera 11. A esfera abre com a marcha de quatro cavaleiros e fecha com tanques de guerra (“armagedon”). Figuras angelicais com trombetas anunciam o caos que antecede à ordem milenar.

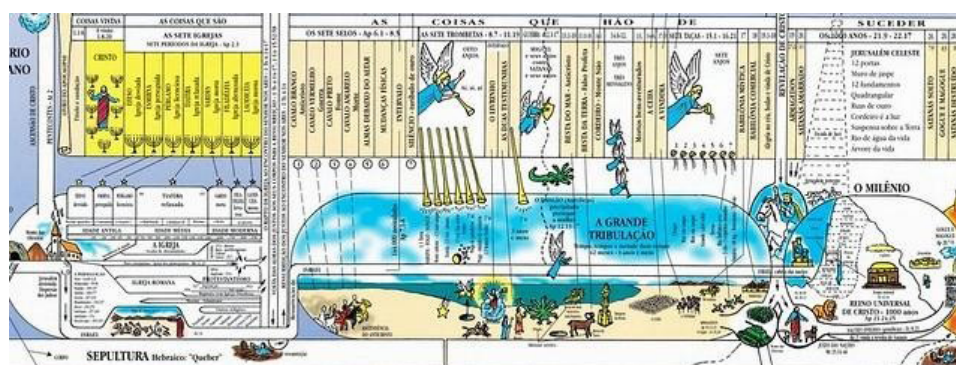


Figura 10 – Cenas do “presente”, da “Grande tribulação” e o “milênio”: “as coisas que são” e “as coisas que hão de suceder”.

Ainda quanto aos poderes mundanos, na transição entre a esfera 10 e a 11, observa-se em miniatura a figura bélica de Jesus como um rei triunfante montado em um “cavalo branco” intervindo na guerra do “armagedon”; a figura bélica de Jesus contrasta com a figura pacífica acima da esfera 9. Ainda na transição da esfera 10 para a 11 observa-se mais dois pares opostos na representação do “juízo das nações”: a figura de uma “ovelha” à direita de Jesus (salvação) e um “bode” separado à sua esquerda (perdição). A polarização das mãos *direita e esquerda* como qualidades do sagrado e do profano nos é familiar pelo clássico estudo de Robert Hertz (1980). Entre os poderes políticos e mundanos destaca-se a distinção nacional de Israel e da Igreja cristã, ambos imaginados como comunidades eleitas. O mito da distinção de Israel é desdobrado em outro aspecto. O tema da “eleição” é recorrente na teleologia de *O plano divino*, pois mobiliza o imaginário apocalíptico para construção do imaginário nacional de Israel. Conforme essa teleologia, a Igreja cristã passa a ocupar uma posição singular nos propósitos divinos relacionados a Israel. Os elementos da Figura 11 tratam dessa dupla eleição.

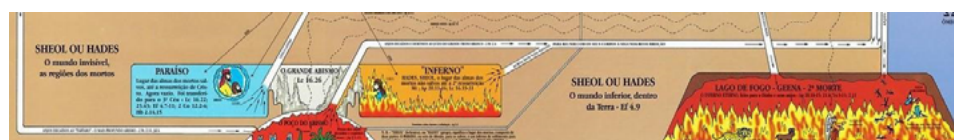
162



Figura 11 – Cenas celestes: premiações e distinções.

A dupla eleição, uma do Israel imaginário e outra da Igreja cristã, é apresentada na esfera 9 (Fig. 11); o imaginário nacionalista de Israel pode ser observado na representação da visão do profeta Ezequiel acerca do “vale de ossos secos”, na base inferior da esfera 9, e estende-se às cenas das esferas 10 e 11: cabe a Israel os privilégios políticos terrestres como “cabeça das nações” em oposição à sua história de “opressão” e à Igreja cristã caberia os privilégios e premiações no plano celestial, no “tribunal de Cristo” e nas “bodas do cordeiro”, tal como se observa acima dos pés do colosso (Fig. 10). As premiações ou recompensas à Igreja são também graduais e cumprem uma lógica de distribuição meritória, conforme as categorias valorativas dos objetos: “ouro”, “pedras preciosas”, “cobre”, “palha”, “feno” e “madeira”: a cada qual segundo seus esforços (Fig. 11). O imaginário da eleição divina e da premiação por mérito reitera não apenas a ideia de que há povos especiais e não especiais, como também mostra a ideia de contrapartida divina e humana.

Passemos ao plano inferior da iconografia, evidente contraste com as cenas celestes (Fig. 12). Nesse plano temos a repetição do bestiário em novos cenários, agora relacionados à sua danação. A noção hebraica de “sheol” (*sepultura*) ajusta-se às noções gregas de “hades” (*mundo dos mortos*) para assumir uma representação do inferno cristão. *O plano divino* distingue ao menos cinco lugares ao estilo do inferno de Dante: o “paraíso”, o “grande abismo”, o “poço do abismo” (prisão dos “anjos caídos” e do “dragão de sete cabeças”), o “inferno” e o “lago de fogo” (destino final dos condenados eternos). A representação do *sheol-hades* parece abarcar esses outros compartimentos do submundo. Na representação do “paraíso”, no “seio de Abraão” (cor azul), observa-se a figura do patriarca Abraão e o mendigo Lázaro; trata-se de uma referência à parábola “do homem rico e do pobre Lázaro” (Cf. Lucas 16:19-31), na qual a condição privilegiada do primeiro se inverte com a recompensa no pós-morte do segundo; separados por um “grande abismo”, o estado de *paz* de Lázaro contrasta com o estado de *suplício* eterno do rico avarento (cor amarela)¹⁰. As figuras do “leopardo de quatro cabeças”, do “bode” e de um ser “angelical” da esfera 10 (e não mais o dragão) reaparecem com outros condenados à perdição eterna no “lago de fogo”. Paralelamente, o “lago de fogo” é conectado ao “trono” do juízo final, instância jurídica cósmica de onde os condenados recebem suas sentenças; esses lugares caóticos são sempre representados por elementos punitivos e fogo.



Tempo e história: a oikonomia de O plano divino

Ao longo das seções venho argumentando que a *bricolagem* de *O plano divino* – isto é, a *colagem* e a *montagem* de sagas bíblicas, cenas míticas, episódios históricos, personagens humanos, seres divinos e o bestiário simbólico – encontra-se

10 Joachim Jeremias (1986 [1970], 184-185) constatara que parte do material dessa parábola encontra ressonância na fábula egípcia da viagem de Osíris e seu pai, Seth, ao reino dos mortos, cujo tema trata “da inversão da sorte no além”: a condição dos bons e maus em vida, na terra, é extensiva a condição no reino dos mortos. Ainda conforme Jeremias, a expressão “seio de Abraão” designa o “lugar de honra no banquete” à direita do patriarca, posição que inverte as relações entre o rico, condenado ao suplício eterno, e Lázaro, elevado a mais alta escala dos justos.

163

Figura 12 – Cenas do submundo: o inferno cristão.

José Edilson Teles

combinada para “relatar” uma *oikonomia* dos tempos. O conceito de *oikonomia*, de onde deriva a noção de “dispensação”, encontra ressonância em um vasto repertório relacionado aos paradigmas de “gestão do mundo” (Mondzain 2013 [1996], Agamben 2011 [2007]), de modo que o observador, situado em qualquer *presente* histórico, ascende ao “privilégio” da perspectiva divina que tudo vê e administra a totalidade do cosmos. Como vimos, a vontade de saber do pensamento mítico é precisamente “apreender o mundo, como totalização sincrônica e diacrônica ao mesmo tempo” (Lévi-Strauss 1989 [1962], 291).

Se a iconografia de *Os dois caminhos*, sobre o qual sugerimos uma aproximação, é um “convite à educação dos sentidos pelo viés moral”, como argumenta Delcídes Marques (2018, 154), a economia imagética de *O plano divino* é, por sua vez, uma pedagogia dos sentidos via *urgência* do fim dos tempos – um “tempo suprimido”. Nessa parte final do artigo valho-me de uma metáfora pertinente sugerida por Lévi-Strauss em *O cru e o cozido*, segundo a qual o mito e a música são qualificados como “máquinas de suprimir o tempo” (2010 [1964], 35). Seguindo uma tradição linguística que remonta a Gustave Guillaume, Giorgio Agamben argumenta que “a mente humana tem a experiência do tempo, mas não sua representação”, o que lhe permite conceber e classificar o tempo “por meio de imagens espaciais” (2005 [1978], 122; 2016 [2000], 83). As pesquisas clássicas em antropologia (Hubert 2018 [1900-1901], Evans-Pritchard 2008 [1940], Leach 2010 [1953]) demonstraram que a noção de *tempo*, longe de ser uma ideia *natural*, é um construto social e, portanto, variável. De modo semelhante, no clássico debate com Jean-Paul Sartre, Lévi-Strauss (1989 [1962]) demonstrou que a noção de *história* não é menos problemática quando se trata de classificação do tempo histórico.

Como *máquina de suprimir o tempo*, a economia imagética de *O plano divino* sedimenta diferentes temporalidades orientadas por uma cronologia bíblica, uma *oikonomia* da “história da salvação” com proporções cósmicas que se estende da *Criação* ao fim dos tempos (CULLMANN, 2003 [1946])¹¹. John Collins (2005) trata das consequências da noção de “história” da literatura apocalítica judaico-cristã na conformação das utopias políticas do Ocidente, seja na versão triunfalista dos poderosos que procuram assegurar a ordem divina dos impérios, seja na expectativa do fim da ordem vigente desejada pelos oprimidos. Conforme Jacques Le Goff (1990), a noção de “história” no Cristianismo é constituída por três pontos fixos: (a) uma cronologia bíblica da *Criação* para estabelecer um início da história primordial, (b) a *Encarnação* de Cristo como evento divisor da era cristã, e (c) uma expectativa do *Juízo Final*, situado no “fim dos tempos”. Le Goff argumenta que o Cristianismo marcou “uma viragem na história e na maneira de escrever a história” ao combinar ao menos três concepções de temporalidade: (a) uma noção de tempo *circular* relacionada ao calendário cíclico litúrgico das estações, (b) uma noção de tempo cronológico *linear* associado às noções quantitativas medidas por instrumentos e (c) uma noção de tempo *linear teleológica* associada ao tempo irreversível que se estende ao fim dos tempos. Segundo Le Goff, “o Cristianismo teria substituído as concepções antigas de um tempo circular pela noção de um tempo linear e teria orientado a história, dando-lhe *um sentido*” (1990, 65-66). Contudo,

11 Oscar Cullmann afirma que “para designar o momento em que chegará o fim do mundo, o cristianismo primitivo reproduziu do judaísmo a noção de ‘dia do Senhor’ (*iôm lahve*)” (2003 [1946], 81).

não devemos supor etapas sucessivas das diferentes noções de *tempo*, mas pensar em processos simultâneos (Agamben 2005 [1978]).

Desde os Padres da Igreja ao advento da crítica histórica moderna, no final do século XVIII, inúmeras correntes teológicas – com repercussões atuais – valem-se da cronologia bíblica como genealogia do tempo histórico (Franco Júnior 1999, Minois 2016 [1996]). Ao tratar da depuração racional dos mitos gregos, Paul Veyne demonstra, por exemplo, que essa atitude marcaria o pensamento ocidental, tal como o livro *Discurso sobre a história universal*, de Jacques-Bégnine Bossuet, de 1681, ao retomar “a cronologia mítica a sua maneira, afinando-a pela cronologia sagrada, desde a criação do mundo” (2014 [1983]). Curiosamente, a doutrina dispensacionalista de *O plano divino* encontra correspondência com as especulações evolucionistas do século XIX acerca dos estágios da história humana ou da genealogia linear das civilizações (Douglas 2012 [1966], 24-30). Marilyn Strathern nota, por exemplo, que a antropologia vitoriana representada por James Frazer considerava a historicidade do Antigo Testamento, “quase em um tom de escola dominical”, para efeitos comparativos da “evolução” dos costumes das civilizações (2014 [1986], 169-171).

A *oikonomia* de *O plano divino* não versa apenas sobre o *destino* seletivo e linear da História Universal (sob a perspectiva do Ocidente), mas também abarca, ambiciosamente, a totalidade do *cosmos*, sua origem e fim. Consideremos a Figura 13. As noções de *passado-presente-futuro* e *mito-história-profecia* encontram-se entrelaçadas na administração divina de um *tempo histórico suprimido*: o passado articula-se com os *mitos* primordiais do *cosmos*; o presente do observador articula-se com os episódios seletivos da História Universal e o futuro articula-se com a *profecia* para antecipar-se ao fim. Eis a razão de ser de uma “máquina de suprimir o tempo”: o observador – reitero, situado em qualquer contexto histórico – é convidado a “decifrar” os enigmas ambíguos da *profecia* para situar-se no tempo histórico. Parafraseando Georges Didi-Huberman acerca do afresco de Fra Angélico, diríamos que *O plano divino* opera uma “extraordinária montagem de tempos heterogêneos” (2015 [2000], 23).

165

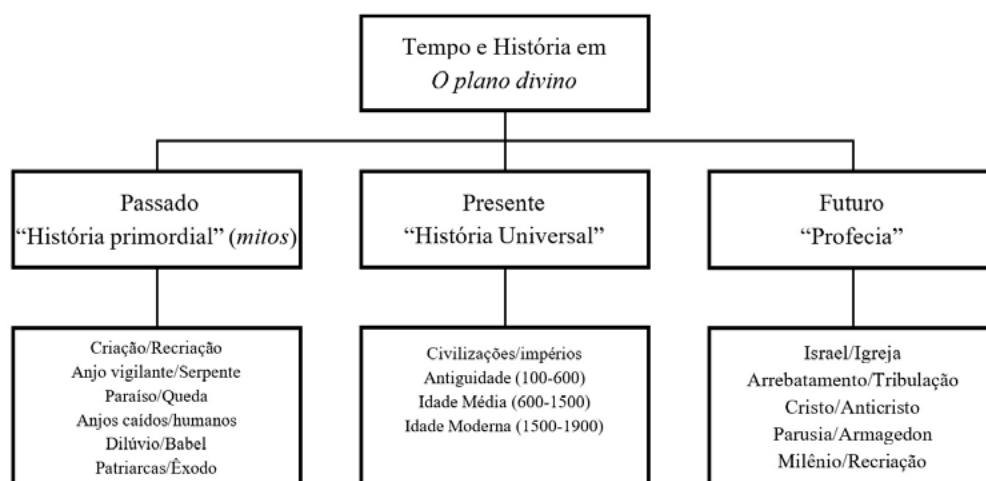


Figura 13 – *Tempo e história em O plano divino*: passado-presente-futuro

José Edilson Teles

Do que analisamos até aqui é possível argumentar que o tema do “fim dos tempos” e seus personagens recorrentes, especialmente os derivados das tradições apocalíptico-milenaristas judaico-cristãs, exercem ainda hoje um fascínio no imaginário ocidental, marcando decisivamente suas concepções de *tempo* e *história* – conforme nos mostram as teses *Sobre o conceito de História*, de Walter Benjamin: o anjo da história, impelido pela tempestade do “progresso”, não cessa de ver “uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa as nossos pés” (1987 [1940], 226). Há, pois, razão para considerar que – se “toda concepção de história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita” (Agamben 2005 [1978], 111) – as múltiplas vertentes da tradição judaico-cristã, herdeiras de outras múltiplas tradições precedentes, foram capazes de sedimentar ao longo de séculos a noção de *tempo-histórico* no pensamento Ocidental. A *oikonomia* de *O plano divino* é, entre muitos outros esquemas milenaristas, um fragmento dessa vasta coleção de tempos heterogêneos.

A recepção da iconografia, por sua vez, se encarrega de atualizar novos anacronismos em novos contextos. Com base no vasto material popularizado nas últimas décadas – desde a literatura teológica às recentes produções de cinema e, inclusive, o universo pop das histórias em quadrinhos (Rocha 2019) –, é seguro afirmar que não há limites para a bricolagem dispensacionalista em “encaixar” episódios seletivos da *História Universal* em seu enquadramento. Essa vontade de saber pode justificar a urgência missionária frente ao fim dos tempos (em diversos continentes) ou dar-se à exaustiva decifração de personagens e acontecimentos históricos dos séculos XX e XXI, tais como as crises políticas da Guerra-Fria (nas décadas de 1950 e 1960), as crises econômicas e sanitárias mundiais, e as grandes transformações sociais contemporâneas e fatores – ou melhor, “sinais” – que lhe conferem plausibilidade como uma filosofia da história. O campo de criatividade da recepção não deve ser subestimado.

166

Considerações finais: da estrutura à recepção

Dispomo-nos a tratar de uma específica *filosofia milenarista da história*. Espero ter demonstrado, com base em uma análise de inspiração estruturalista, que a *bricolagem* de *O plano divino* – isto é, sagas bíblicas, cenas míticas, episódios históricos, personagens humanos, seres divinos e um bestiário simbólico – encontra-se combinada para “relatar” uma *oikonomia* dos tempos, com predileção para uma urgência do “fim”. Procurei demonstrar que sua teleologia especulativa é variável e operada por uma lógica que opõe *caos* e *ordem* cósmica. Como “modelo reduzido” e “máquina de suprimir o tempo” (Lévi-Strauss 1989 [1962], 2010 [1964]), a filosofia milenarista de *O plano divino* convida o observador genérico – situado em qualquer *presente* histórico – a ascender ao “privilegio” da perspectiva divina que tudo vê e administra os tempos.

A análise estrutural, contudo, não esgota as inúmeras possibilidades analíticas desse esquema milenarista, especialmente quando se coloca a questão comparativa de sua recepção em diferentes contextos. Embora tenha chamado atenção para

José Edilson Teles

o observador genérico da iconografia, a análise não avança plenamente para o campo da recepção, mas caso o fizesse, seguiria por outros rumos dos já realizados (Sebastião 2010, Ferreira *et al.* 2016, Martins 2019). Do ponto de vista antropológico, seria interessante investir em uma análise das relações entre “estrutura” e “história”, numa síntese que Marshall Sahlins (2011 [1985]) chama de *mito-práxis*, um sistema simbólico segundo o qual cosmologia e prática não são excludentes, mas transformadas na dinâmica das experiências. Por essa via deslocaríamos a recepção da iconografia milenarista da suspeita de uma “crença inadequada” e fora de lugar no mundo *desencantado*, como sugere a literatura supracitada, para investir numa *agência* que “disciplina sentidos” e “subjetividades seculares” (Asad 2021 [2003]).

Ainda quanto à recepção da doutrina milenarista, em termos de *mito-práxis* e *sensibilidades*, destaco duas questões: a primeira, talvez a mais recorrente, ressalta o fatalismo frente ao mundo, segundo o qual a resignação impede a ação política. Paul Gifford argumenta, por exemplo, que o “efeito sócio-político dessa teologia”, cuja expectativa do fim inevitável “engendra passividade e resignação”, impede de uma ação transformadora no mundo (1991, 11). Essa leitura supõe que os pentecostais brasileiros, principais receptores desse milenarismo resignado, esperariam apenas o fim do mundo. Contudo, é preciso desconfiar da generalização de que a expectativa do fim do mundo implica em uma fuga do mundo. A segunda questão, por sua vez, nos parece interessante, pois leva em conta o agenciamento dos grupos sociais que os aderem modelos milenaristas em seus próprios sistemas simbólicos. Joel Robbins (2001), por exemplo, trata da recepção da doutrina dispensacionalista (propagada por missionários norte-americanos) entre os Urapimin, na Papua Nova Guiné, desde a década de 1970. Robbins examina o modo como os Urapimin vertem o milenarismo dispensacional em seus próprios termos, de modo que o fatalismo lhe atribuído recebe a configuração de um “milenarismo cotidiano”, “intramundano”, na qual as pessoas não precisam se retirar dele: elas lidam com um olho no futuro e outro nas atividades cotidianas. A segunda questão, a meu ver, colocaria os estudos de recepção em novos caminhos analíticos.

Por fim, em termos metodológicos, considero fundamental levar epistemologicamente a sério a *bricolagem* criativa da iconografia milenarista de *O plano divino* para além das qualificações como uma cosmologia “repulsiva” ou “repugnante” (Harding 2000, Cannell 2005). Não há, pois, razão para tratar o esquema dispensacionalista, entre tantas outras teleologias concorrentes no pensamento ocidental, com a postura *moderna* que Bruno Latour denuncia como “anti-fetichista” (2002 [1984]), segundo a qual a incongruência e a inadequação estão sempre no outro. Para efeito de provocação, podemos entrever o seguinte problema: em termos dos agenciamentos de recepção, o que o esquema dispensacionalista de *O plano divino* ainda reserva àqueles que pretendem se aventurar em novas perspectivas analíticas do imaginário milenarista e suas aspirações políticas de gestão do mundo? Por enquanto, damo-nos por satisfeito se tivermos contribuído – um pouco mais – para esse problema.

Recebido em 06/05/2023.

Aprovado em 17/10/2023 pela editora Sara Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>).

José Edilson Teles

Referências

- Agamben, Giorgio. 2005 [1978]. *Infância e história: Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Agamben, Giorgio. 2011 [2007]. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo.
- Agamben, Giorgio. 2016 [2000]. *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Agamben, Giorgio. 2021 [2019]. *O reino e o jardim*. São Paulo: N-1 Edições.
- Andrade, Almir Lima. 2013. “Apresentação dos contos de corte no livro de Daniel: uma análise de sua estrutura”. *Revista Oracula*, nº 14: 46-63.
- Asad, Talal. 2021 [2003]. *Formações do secular: Cristianismo, Islã, Modernidade*. São Paulo: Editora da Unifesp.
- Benjamin, Walter. 1987 [1940]. “Sobre o conceito de história”. In *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*, 222–32. São Paulo: Brasiliense.
- Boureau, Alan. 2016 [2004]. *Satã herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Brueggemann, Walter, e Hans Walter Wolf. 1984 [1982]. *O dinamismo das tradições do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Campos, Leonildo Silveira. 2014. “Os ‘dois caminhos’: Observações sobre uma gravura protestante”. *Horizonte* 12, nº 34: 339–81.
- Cannell, Fenella. 2005. “The christianity of antropology”. *Royal Anthropological Institute* 11, nº 2: 335–56.
- Chevitarese, André. 2015. “Onde começam e onde terminam os deuses?: o ‘alfa e o ômega’ mediterrâneo e as interações culturais helenísticas”. *Calíope: Presença Clássica* 1, nº 29: 9–27.
- Chwartz, Suzana. 2009. “O sopro de Deus e as águas da Criação”. In *A Bíblia e suas traduções*, organizado por Carlos Cohn, e Lyslei Nascimento, 243–53. São Paulo: Humanitas.
- Collins, John J. 2005. “Temporalidade e política na literatura apocalítica judaica”. *Revista Oracula* 1, nº 2: 4–22.
- Cullmann, Oscar. 2003 [1946]. *Cristo e o tempo: Tempo e história no Cristianismo primitivo*. São Paulo: Custon.
- Didi-Huberman, Georges. 2019 [2000]. *Diante do tempo: História da arte e anacronismo das imagens*. Belo Horizonte: UFMG; Humanitas.
- Douglas, Mary. 2012 [1966]. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- Douglas, Mary. 2019 [1999]. *Levítico como literatura*. São Paulo: Loyola.
- Durant, Gilbert. 2002 [1992]. *As estruturas antropológicas do imaginário: Introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes.
- Evans-Pritchard, E.E. 2008 [1940]. *Os Nuer: Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.
- Francastel, Pierre. 1965 [1952]. “Encenação e consciência: o diabo na rua no fim da Idade Média”. In *A realidade figurativa*. São Paulo: Perspectiva.

José Edilson Teles

- Franco Júnior, Hilário. 1999. *O ano 1000: Tempos de medo ou de esperança?* São Paulo: Companhia das Letras.
- Ferreira, Maycon Sanches; et al. 2016. “O dispensacionalismo no pentecostalismo brasileiro: introdução ao estudo da recepção da obra *O plano divino através dos séculos*”. *Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões* 4, nº 2: 155–72.
- Gifford, Paul. 1991. “Christian Fundamentalism and Development”. *Review of African Political Economy* – Fundamentalism in Africa: Religion and Politics, nº 52: 9–20.
- Ginzburg, Carlo. 1989 [1986]. *Mitos, emblemas e sinais: Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gunneweg, Antonius. 2005 [1993]. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento: Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. São Paulo: Teológica; Loyola.
- Hanko, Ronald. 2012. *Doctrine according to Godliness: A primer of Reformed doctrine*. Jenison, Michigan: Reformed Free Publishing Association.
- Harding, Susan Friend. 2000. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*, Princeton: Princeton University Press.
- Hertz, Robert. 1980. “A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa”. *Religião e Sociedade*, nº 6: 99–128.
- Hubert, Henri. 2018 [1900-1901]. *Estudo sumário da representação do tempo na religião e na magia*. São Paulo: Edusp.
- Jeremias, Joachim. 1986 [1970] *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulus.
- Laraia, Roque de Barros. 1997. “Jardim do Éden revisitado”. *Revista de Antropologia* 40, nº 1: 149–64.
- Latour, Bruno. 2002 [1984]. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração.
- Le Goff, Jacques. 1990. *Memória e história*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Leach, Edmund. 1983 [1962]. “Gênesis enquanto um mito”. In *Edmund Leach: Antropologia*, organizado por Roberto Da Matta, 57–69. São Paulo: Ática.
- Leach, Edmund. 2010 [1953]. “Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo”. In *Repensando a antropologia*, 191–209. São Paulo: Perspectiva.
- Lévi-Strauss, Claude. 1973 [1955]. “Linguística e antropologia”. In *Antropologia estrutural*, 85–99. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, Claude. 1973 [1955]. “A estrutura dos mitos”. In *Antropologia estrutural*, 237–51. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, Claude. 1989 [1962]. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.
- Lévi-Strauss, Claude. 2010 [1964]. *O cru e o cozido*, col. Mitológicas, v. 1. São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, Claude. 1997 [1993]. *Olhar, Escutar, Ler*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Marques, Delcides. 2013. *Da vida santificada: A moralidade do caminho estreito*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas.
- Marques, Delcides. 2018. “Os dois caminhos e o mito da Queda”. In *Hermenêuticas do mito: Ensaios sobre conceito, linguagem e imaginário*, organizado por Francisco Benedito Leite e José Edilson Teles, 135–59. Curitiba: Prismas.
- Martins, Eric de Oliveira. 2019. *Cultura visual pentecostal: Presença e uso do quadro “O plano divino através dos séculos” numa Igreja Assembleia de Deus*. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

José Edilson Teles

- Mendonça, Antônio Gouvêa, e Prócoro Velasques Filho. 1990. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- Moltmann, Jürgen. 2005 [1968]. *Teologia da esperança: Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica; Loyola.
- Mondzain, Marie-José. 2013 [1996]. *Imagem, ícone, economia: As fontes bizantinas do imaginário contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Monteiro, Duglas Teixeira. 1978. "Sobre os dois caminhos". *Revista de Ciências Sociais* IX, nº 1/2: 169–79.
- Moura, Rogério Lima de. 2012. *O concílio dos deuses no Salmo 82 e na literatura ugarítica*. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.
- Moura, Rogério Lima de. 2022. *Era Moisés um sadoquita? A ideologia sacerdotal na construção da figura de Moisés*. Tese de Doutorado. Universidade Metodista de São Paulo.
- Minois, Georges. 2016 [1996]. *História do futuro: Dos profetas à prospectiva*. São Paulo: Editora Unesp.
- Nogueira, Paulo Augusto de Souza. 2006. "O mito dos vigilantes: apocalípticos em crise com a cultura helenística". *Religião & Cultura* V, nº 10: 145–55.
- Olson, Nels Lawrence. 1981 [1943]. *O plano divino através dos séculos: Estudo das dispensações*. Rio de Janeiro: CPAD.
- Raam, Bernard. 2004. *Revelação especial e a Palavra de Deus*. São Paulo: Novo Século.
- Robbins, Joel. 2001. "Secrecy and the Sense of an Ending: Narrative, Time, and Everyday Millenarianism in Papua New Guinea and in Christian Fundamentalism". *Society for Comparative Study of Society and History. Society and History* 43, nº 3: 525–51.
- Rocha, Daniel. 2019. "There's a new world coming: O dispensacionalismo pop nos quadrinhos". *Teoliterária* 9, nº 19: 110–43.
- Rost, Leonard. 1980 [1971]. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Ricoeur, Paul. 2008 [1969]. *O pecado original: Estudos de significação*. Covilhã: Lusofia Press.
- Ryrie, Charles. 2003 [1988]. "Dispensacionalismo". In *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*, editado por Walter A. Elwell, v. 1. São Paulo: Vida Nova.
- Sahlins, Marshall. 2011 [1985]. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Sebastião, Andréa dos Reis. 2010. *A crença no arrebatamento da Igreja: seus desenvolvimentos e transformações imagéticas*. Dissertação de Mestrado (Ciências da Religião): Universidade Metodista de São Paulo: São Bernardo do Campo-SP.
- Silva, Ângelo Vieira da. 2015. "Aspectos histórico-sociais da apocalíptica". *Revista Oracula*, nº 16: 63–73.
- Schiavo, Luigi. 2000. "O mal e suas representações simbólicas: o universo mítico e social das figuras de Satanás na Bíblia". *Estudos de Religião*, nº 19: 65–83.
- Schiavo, Luigi. 2005. "A apocalítica judaica e o surgimento da cristologia de exaltação na narrativa da tentação de Jesus (Q 4, 1-13)". *Revista Oracula* 1, nº 1: 1–50.
- Schmidt, Werner H. 2004 [1996]. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal.
- Strathen, Marilyn. 2014 [1986]. "Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia". In *O efeito etnográfico e outros ensaios*, 159–210. São Paulo: Cosac Naify.
- Veyne, Paul. 2014 [1983]. *Os gregos acreditavam em seus mitos? – Ensaio sobre a imaginação constituinte*. São Paulo: Editora da Unesp.