



A invenção de Ostara: o culto moderno de Eostre e a disputa neopagã pela estética da Páscoa

Inventing Ostara: the modern worship of Eostre and the Neopagan dispute over Easter's aesthetics

Flávio Lopes Arantes¹

Resumo: Este artigo analisa a popularização do festival de Ostara no neopaganismo contemporâneo, investigando as funções sociorreligiosas de um mito moderno cuja narrativa êmica encontra eco em discursos midiáticos e acadêmicos. Propõe-se uma abordagem metodológica integrada, combinando a crítica histórica, a análise sociológica e a observação material das práticas religiosas, de modo a articular discurso, estrutura e experiência. O estudo baseia-se em uma análise comparativa de fontes históricas (Beda, Grimm) e êmicas (manuais wiccanos, vídeos do YouTube), ancorada na sociologia de Pierre Bourdieu e na teoria da religião material de Birgit Meyer. Os resultados demonstram que a narrativa de Ostara opera em dois níveis complementares. No plano discursivo, atua como estratégia de legitimação no campo religioso, invertendo a hierarquia simbólica com o cristianismo ao reivindicar a precedência pagã sobre a Páscoa. No plano prático, funciona como licença estética que possibilita a reapropriação sensorial dos símbolos pascais (ovos, coelhos), reinscrevendo-os em uma moldura devocional. Conclui-se que a eficácia e a popularidade de Ostara não derivam de sua veracidade histórica, mas de sua capacidade de produzir continuidade cultural, coesão estética e uma religiosidade vivida e material.

Palavras-chave: Ostara; Eostre; Neopaganismo; Religião Material; Invenção da Tradição.

Abstract: This article examines the contemporary popularization of the Ostara festival within contemporary Neopaganism, investigating the socioreligious functions of a modern-origin myth whose emic narrative echoes across both media and academic discourse. It proposes an integrated methodological approach that combines historical critique, sociological analysis, and material observation of religious practices, thereby articulating discourse, structure, and lived experience. The study draws on a comparative analysis of historical sources (Bede, Grimm) and emic materials (Wiccan manuals, YouTube videos), framed by Pierre Bourdieu's sociology and Birgit Meyer's theory of material religion. The results demonstrate that the narrative of Ostara operates on two complementary levels. On the discursive level, it acts as a strategy of legitimation within the religious field, inverting the symbolic hierarchy with Christianity by claiming a Pagan precedence over Easter. On the practical level, it functions as an aesthetic license that enables the sensory reappropriation of secular Easter symbols (eggs, hares), re-inscribing them within a devotional framework. The study concludes that the efficacy and popularity of Ostara derive not from its historical authenticity, but from its ability to produce cultural continuity, aesthetic cohesion, and a lived, material religiosity.

Keywords: Ostara; Eostre; Neopaganism; Material Religion; Invention of Tradition.

¹ Mestre em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil. Bolsista CAPES. ORCID: 0009-0004-5860-6416. E-mail: flavio.ensino@gmail.com



Introdução

Entre as celebrações que compõem o calendário ritual do neopaganismo contemporâneo, poucas parecem tão imediatamente familiares e reconhecíveis quanto Ostara. O festival, associado ao equinócio de primavera e incorporado à chamada Roda do Ano, é apresentado como uma herança de antigas festividades europeias em honra à deusa Eostre (Buckland, 2004, p. 114). O mito moderno afirma que Eostre, a deusa da primavera, transformou um pássaro em uma lebre, e que esta, em gratidão, passou a botar ovos coloridos para sua festa; essa seria a suposta origem pagã dos símbolos do coelho e dos ovos de Páscoa, apropriados pelo cristianismo em uma estratégia de conversão.

Entretanto, a análise histórica dessa tradição revela um terreno muito mais instável. As fontes que fundamentam a existência de Eostre limitam-se a uma única menção feita por Beda, no século VIII, e à hipótese de Jacob Grimm no século XIX, que, ao propor o nome Ostara, inaugurou uma narrativa de reconstrução simbólica. Ostara, portanto, não emerge do passado, mas da própria modernidade, adquirindo o estatuto de verdade religiosa. O que se coloca em jogo é a construção de uma autoridade simbólica que permite à religião pagã moderna reivindicar um capital de autenticidade no campo religioso contemporâneo.

A suposta antiguidade da lenda atinge proporções tão grandes e naturalizadas que até mesmo acadêmicos e portais de notícias veiculam a informação como verídica. O portal UOL, por exemplo, afirmou que Ostara seria “uma celebração baseada no calendário do antigo povo celta que marca o equinócio de primavera e a chegada de dias mais quentes” (UOL, 2024, n.p.). Outros recorrem a especialistas acadêmicos para compreender o assunto, mas acabam reproduzindo o mesmo engano, como uma reportagem do portal G1, que consultou uma mestra em Ciência da Religião para compreender as origens da Páscoa. A acadêmica afirmou que a Páscoa tem ligações históricas com “a deusa Eostre, de origem anglo-saxã, da região germânica, também ligada à estação primaveril, que talvez tenha influenciado bem mais a cultura ocidental. Aliás, o termo (*sic*) Páscoa em inglês tem origem no nome da deusa, ‘Easter’” (G1, 2023, n.p.). A reportagem ainda afirma que “A especialista explica que os simbolismos foram agregados pela cultura cristã na época da ascensão do cristianismo pelo mundo ocidental como uma forma de associar esses elementos para que mais pessoas aderissem ao cristianismo” (G1, 2023, n.p.). Isso demonstra a urgência de atualização do debate, não



apenas para a informação da população mais ampla, mas principalmente no próprio meio acadêmico, que, ao reproduzir um discurso puramente êmico como verdade histórica, perpetua e valida uma narrativa que, como demonstraremos ao longo do texto, não possui qualquer evidência histórica ou científica, indo na contramão da Ciência da Religião aplicada e suas possíveis contribuições sociais.

Reconhecida a fragilidade histórica, interessa-nos investigar como esse mito recente alcançou prestígio devocional e identitário. Partimos de duas hipóteses: (1) Ostara opera como reversão simbólica de origem, permitindo ao neopaganismo reivindicar precedência sobre o cristianismo; (2) Ostara oferece licença estética e cultural, autorizando a participação nos costumes pascais seculares (ovos, coelhos, flores) sob uma nova moldura devocional. Reconhecemos que o campo neopagão é plural, e nem todos celebram Ostara no equinócio, e há variações internas inclusive na Wicca; portanto, nosso recorte foca os segmentos nos quais a lenda de Eostre e o nome Ostara se difundiram amplamente como eixo devocional para o festival da primavera.

Ao propor esse duplo questionamento sobre a gênese histórica e as funções contemporâneas de Ostara, este estudo também busca contribuir metodologicamente para a Ciência da Religião. A abordagem aqui desenvolvida combina três níveis analíticos complementares: a reconstrução histórica, que permite examinar criticamente o discurso êmico de origem; a análise sociológica, que evidencia as funções identitárias e as dinâmicas de poder no campo religioso; e a observação material, que revela como essas narrativas se concretizam nas práticas, objetos e sensibilidades do cotidiano em termos de religião vivida. Essa integração de perspectivas oferece um modelo analítico capaz de transitar entre a história, a estrutura social e a experiência, permitindo compreender de modo mais completo como o religioso é simultaneamente narrado, disputado e encarnado.

Teoricamente, articulamos Bourdieu (campo religioso e capital simbólico) e Birgit Meyer (religião material e formas sensoriais), enfatizando que a religião se produz em mediações estético-sensoriais compartilháveis, não apenas em crenças ou doutrinas. Metodologicamente, combinamos fontes históricas (Beda; Grimm; revisão crítica de Winick, 2016) com fontes êmicas textuais e audiovisuais (manuais de prática religiosa e vídeos de YouTube selecionados por visualização e temática). O artigo se distribui em três momentos: crítica histórica (Eostre/Ostara), disputa identitária (Bourdieu) e reapropriação estético-material (Meyer), culminando na conclusão de que a força de



Ostara provém menos de uma suposta antiguidade e mais de sua capacidade de oferecer sustentação identitária, continuidade cultural e coesão estética.

1. A crítica histórica de Eostre e Ostara

Há apenas uma menção textual, e indireta, a uma deusa chamada Eostre, em *De temporum ratione* (séc. VIII), tratado no qual Beda, o Venerável, explica os meses anglo-saxões no esforço de uniformizar o calendário eclesiástico. Reproduzimos abaixo, na tradução de Faith Wallis, a passagem em que Beda lista os nomes antigos dos meses e, retrospectivamente, menciona Eostre:

Também não é irrelevante nos darmos ao trabalho de traduzir os nomes dos outros meses. Os meses de Giuli derivam seu nome do dia em que o Sol retorna e começa a crescer, pois um [desses meses] precede [esse dia] e o outro o segue. Solmonath pode ser chamado de 'mês dos bolos', que eles ofereciam aos seus deuses naquele mês. Hrethmonath é nomeado em homenagem à sua deusa Hretha, para quem eles sacrificavam nesta época. Eosturmonath tem um nome que agora é traduzido como 'mês pascal', e que antes era chamado em homenagem a uma deusa deles, denominada Eostre, em cuja honra festividades eram celebradas naquele mês. Agora, eles designam essa Estação Pascal pelo nome dela, chamando as alegrias do novo rito pelo nome consagrado da antiga observância (Beda apud Wallis, p. 54, tradução nossa).

Do excerto resultam três dados mínimos: (1) existiu um mês chamado Eosturmonath; (2) ele fora nomeado a partir de uma deusa chamada Eostre; (3) “festividades eram celebradas naquele mês”. Nada é dito sobre ritos, símbolos, equinócio, clero ou narrativas. Como nota a própria tradutora, já no tempo de Beda o termo “Eostre” não designava mais um mês ou deusa, mas a festa cristã da Páscoa (Wallis, 1999, p. 287). O próprio comentário da tradutora Wallis (1999, p. 287, tradução nossa), útil aqui por situar a passagem no horizonte de recepção tardo-anglo-saxão, indica um deslocamento semântico já efetivado no tempo de Beda:

A maneira pela qual Beda registra e explica esses antigos nomes de meses germânicos para um público inglês indica que eles já estavam caindo em desuso nos dias do próprio Beda. Como ele mesmo assinala, a palavra ‘Eostre’ não mais designava um mês ou uma deusa para os ingleses, mas sim a festa cristã da Páscoa (Wallis, 1999, p. 287, tradução nossa).



A concisão e o caráter retrospectivo do testemunho explicam as leituras divergentes. Hutton destaca que a observação de Beda “enquadra-se naquela categoria de interpretações que Beda admitiu serem as suas próprias” (Hutton, 2001, p. 221), mas reconhece a difusão, entre germanófonos, de formas conexas do nome pascal e a plausibilidade etimológica de uma deusa do amanhecer; ao mesmo tempo, admite a hipótese alternativa de que *Eosturmonath* signifique “mês da abertura”, sem deusa alguma, ou que a associação proposta por Beda seja um erro (Hutton, 2001, p. 221-222). Em chave historiográfica, Cusack mostra que não há consenso acadêmico: não é possível afirmar com segurança um culto anglo-saxão a Eostre associado à primavera/amanhecer; trata-se de referência nominal tardia, sem lastro material (Cusack, 2007, p. 28).

Para os propósitos deste artigo, centrado menos na existência histórica de Eostre e mais na genealogia moderna do festival Ostara, o ponto decisivo é outro. Mesmo admitindo a existência de uma divindade germânica associada à aurora ou ao desabrochar primaveril, o escopo do testemunho sugere um horizonte local e restrito, em vez de um culto pangermânico de grande amplitude simbólica. A ausência de topônimos devocionais, de iconografia, de descrições rituais e de correlatos arqueológicos impede que se postule um sistema festivo suficientemente robusto para ter forçado o cristianismo anglo-saxão a “usurpar” intencionalmente os seus elementos como estratégia de conversão. Em outras palavras, a economia da evidência aponta mais para a lembrança de um calendário vernacular, em processo de substituição semântica pelo léxico cristão, do que para uma matriz mítica com densidade e capilaridade capazes de estruturar a Páscoa cristã. A evidência de Beda, na verdade, sugere não a cristianização de um festival dedicado a Eostre, mas tão somente a absorção de um nome para designar a Páscoa nas línguas germânicas. Este fenômeno linguístico localizado – que deu origem ao inglês *Easter* e ao alemão *Ostern* – contrasta com a maioria dos outros idiomas europeus, que, como o português, adotaram termos derivados do hebraico *Pesach* (Páscoa, *Pascua*, *Pâques*).

A própria leitura de Hutton, ao sustentar simultaneamente possibilidades concorrentes (deusa da aurora; uma referência a “abertura”; erro de conexão por parte de Beda), ajuda a recentrar o debate no que de fato se pode afirmar com segurança: a existência de um nome de mês, a ocorrência de comemorações naquele período e a posterior transferência do significante para a festa cristã. Já Cusack demonstra que o



estado da arte acadêmico não autoriza extrapolações seguras para além disso, lembrando que “não há uma interpretação única e autoritária” (Cusack, 2007, p. 28, tradução nossa).

Dessa constatação decorrem duas consequências analíticas diretamente relevantes à nossa tese. Primeiro, o discurso neopagão contemporâneo que apresenta Eostre como deusa de culto consolidado, com símbolos rituais específicos (ovos, lebres, flores) e um festival de primavera claramente delineado, não se apoia em registros históricos; trata-se, antes, de uma releitura moderna que confere a esses símbolos de circulação europeia ampla e cristã uma ancoragem pagã retroprojetada. Segundo, se houve culto, tudo indica tratar-se de uma devoção vernacular e geograficamente limitada, cuja memória nominal (o mês) sobreviveu mais do que as formas rituais; por essa razão, o modelo interpretativo que parte da hipótese de uma “apropriação” deliberada dos símbolos pagãos pelo cristianismo não encontra respaldo histórico consistente.

O que aprendemos, portanto, com o trecho de Beda, temperado pelas análises de Hutton e Cusack, é menos “quem foi Eostre” e mais “o que a evidência autoriza dizer”. A partir desse núcleo mínimo, a imaginação moderna, tanto na erudição de Grimm como na devocional neopagã, operará as expansões que examinaremos adiante.

Quanto à data da Páscoa, os princípios foram definidos em Niceia (325 E.C.) para unificar a celebração já existente, tomando como referência o Pesach judaico: primeiro domingo após a primeira lua cheia posterior ao equinócio de primavera (Beckwith, 1996, p. 51–52). O Pesach, por sua vez, é fixado na Torá para o dia 14 de Nissan (Beckwith, 1996, p. 4), isto é, a lua cheia da primavera. A literatura histórica não sustenta que tal fixação tenha sido concebida para substituir festividades pagãs germânicas; ao contrário, enraíza-se no calendário hebraico e na teologia cristã primitiva do Mediterrâneo oriental. Postular derivação “germânica” da Páscoa é anacrônico e inverte a direção histórica do processo.

Agora, avançamos até o século XIX, quando, no capítulo 13 de *Teutonic Mythology* vol. 1 – dedicado a Max Müller, o que situa Grimm no horizonte comparativo e filológico que funda a Ciência da Religião moderna –, a breve menção de Beda é transformada em narrativa articulada sobre uma possível deusa da aurora e da primavera. Nessa obra ocorre a primeira utilização documentada do termo “Ostara”, criado por Grimm, que, partindo da ideia de que seria “acrítico imputar a [Beda] esse pai da Igreja a invenção dessas deusas” (Grimm, 1882, p. 289, tradução nossa), procura “reconstruir” a



deusa por meio da mitologia comparada e da etimologia: associa *Eosturmonath* à família de vocábulos germânicos para “leste/aurora” (ost, austr), recorda o uso de *ostarmonoth* e *ostartagil* na Germânia carolíngia e infere, daí, uma divindade feminina da alvorada, integrando práticas europeias de primavera como sobrevivências de um culto de aurora – “Ostara/Eástre parece, portanto, ter sido a divindade da aurora radiante, da luz que irrompe (...), cujo sentido pôde ser facilmente adaptado ao dia da ressurreição do Deus cristão” (Grimm, 1882, p. 291, tradução nossa). Com isso, Grimm confere densidade simbólica ao fragmento de Beda e sugere uma ponte histórica para a transferência do nome pagão ao calendário cristão; trata-se de uma hipótese elegante, coerente com o comparatismo linguístico e a sensibilidade romântica de seu tempo, que reencena o método de Müller na busca de “mitos do amanhecer” indo-europeus, mas permanece, como o próprio Grimm reconhece, uma construção erudita a partir de vestígios onomásticos, e não a demonstração de um culto documentado.

O efeito histórico dessa ampliação erudita é decisivo para o nascimento moderno do culto de Eostre: ao articular a etimologia de Eastre/Ostern, o calendário carolíngio, os “restos” folclóricos e a família indo-europeia das deusas da aurora, Grimm oferece a primeira narrativa com pretensão de totalidade para Eostre. É esse salto interpretativo que viabiliza, no século XX, a passagem da Eostre de Beda à Ostara do neopaganismo, uma deusa agora dotada de um imaginário particular, apta a receber, por retroprojeção, símbolos que não constam da fonte primária (ovos, lebres, flores), mas que se tornam “naturais” quando inscritos no campo semântico da primavera e do nascer da luz. Em suma: Grimm não prova um culto; ele constrói a plausibilidade cultural de uma deusa por ferramentas linguísticas, e essa plausibilidade, mais do que a evidência, será o motor da tradição inventada que examinaremos adiante.

Não há evidências que sustentem a relação do coelho da Páscoa e os ovos com costumes pré-cristãos do equinócio de primavera; a referência mais antiga a uma lebre pascal (depois modificada para o coelho) é tardia, de 1682, registrada em *De Ovis Paschalibus* (Lauritsen et al., 2018, p. 288). Acredita-se que a associação entre a lebre e o coelho seja “talvez devido ao uso de lebres na iconografia batismal bizantina (...) No cristianismo primitivo, a Páscoa era o período usual para os batismos, o que pode ter resultado na ligação entre ambos” (Lauritsen et al., 2018, p. 291, tradução nossa). Ou seja, não há a usurpação ou transmissão direta da imagem da lebre/coelho por vias pré-cristãs



rastreadáveis, mesmo considerando o fato de que não seria improvável que os próprios povos pré-cristãos tenham atribuído significados religiosos particulares ao animal. Em suma, mesmo a constatação da relevância simbólica da lebre/coelho para povos pré-cristãos, não há evidências demonstráveis para a presença do animal nas festas pascais.

Da mesma forma, a associação entre os ovos e a Páscoa não possui qualquer origem pré-cristã demonstrável, mas emerge no contexto do próprio calendário litúrgico medieval. Como observa Ronald Hutton, “a proibição medieval de comer ovos durante a Quaresma foi engenhosamente concebida para potencializar sua troca e consumo na estação mais apropriada, quando o jejum se encerrava” (Hutton, 1996, p. 241). Assim, os ovos tornaram-se elementos centrais do ciclo pascal cristão: oferecidos como tributo às igrejas, distribuídos em caridades paroquiais e trocados entre ricos e pobres como dádivas sazonais. Sua decoração, amplamente difundida na Europa e na Ásia ocidental, deriva do costume de consagrá-los e partilhá-los ao término do período de abstinência, e não de qualquer rito pagão primaveril que se tenha notícia. O ovo, símbolo universal da vida e da renovação, foi integrado pela cristandade como imagem da ressurreição, alcançando nos séculos posteriores dimensões populares e lúdicas nas brincadeiras de rolar, colorir e quebrar ovos, até chegar, na modernidade, à forma industrializada dos ovos de chocolate. Nesse percurso, o símbolo se mantém ancorado na lógica do calendário cristão e em sua teologia da vida que renasce, e não em uma tradição pagã remota.

A pesquisa histórica revela que a relação entre Ostara, a lebre e os ovos foi uma invenção erudita do final do século XIX, subsequentemente tradicionalizada devido ao vazio de significado para estes elementos no senso comum durante as comemorações pascais. Uma investigação minuciosa, consolidada pelo trabalho do folclorista Stephen Winick (2016), permite traçar com precisão a emergência desta narrativa, demonstrando como um constructo filológico deu lugar à narrativa religiosa moderna.

Jacob Grimm jamais associou sua deusa hipotética a esses símbolos; foi Adolf Holtzmann (1874) quem, diante da figura do coelho pascal, sugeriu sem base empírica que “provavelmente a lebre era o animal sagrado de Ostara” (apud Winick, 2016, tradução nossa). Essa conjectura inspirou K. A. Oberle (1883) a formular, pela primeira vez, a história segundo a qual “a lebre parece ter sido originalmente um pássaro que a deusa transformou em um quadrúpede; por isso, em grata recordação da sua anterior condição, ela pode botar ovos na festa da deusa” (apud Winick, 2016, p. 104, tradução nossa).



Oberle fundiu, assim, a deusa filológica de Grimm, o animal especulativo de Holtzmann e o símbolo do ovo, criando o enredo mítico moderno que unifica todos os elementos da Páscoa.

A difusão foi rápida e cumulativa: ainda em 1883, H. Krebs traduziu a hipótese para o público anglófono no *Folk-Lore*; em 1896, Walter James Hoffman a repetiu como fato na *Popular Science Monthly*; e, em 1900, o jornal *Crawford Avalanche* a descrevia como “uma das mais antigas lendas da mitologia”, demonstrando como uma invenção recente pôde adquirir, em poucas décadas, aparência de tradição (apud Winick, 2016). Como observam Winick (2016) e Lauritsen et al. (2018, p. 287-288), essa genealogia não tem qualquer lastro pagão: ela deriva de especulações acadêmicas modernas que se sobrepuseram a símbolos cristãos e folclóricos já consolidados nos séculos XVII e XVIII, evidenciando o processo de fabricação erudita e posterior “folclorização” de uma narrativa que hoje é tida por pré-cristã.

Sua assimilação pelo neopaganismo foi gradual e rastreável sobretudo nos livros – principal meio de difusão do conhecimento neopagão no século XX. Inicialmente, havia apenas quatro cerimônias sazonais na wicca, correspondentes às vésperas de fevereiro, maio, agosto e novembro (Gardner, 2003); a observação dos solstícios e equinócios teve início apenas em 1958 (Lamond, 2004, p. 15-17). Nos materiais litúrgicos iniciais, o rito aparece apenas como “equinócio de primavera”, sem relação com Eostre/Ostara, como celebração do deus das bruxas, identificado ao sol que se renova (Gardner, 2022, p. 109-110; Farrar, 2023, p. 132-133). Num segundo momento da literatura neopagã, surgem as primeiras menções explícitas a Eostre vinculadas ao equinócio, indicando a absorção progressiva do mito. Em *Lid Off the Cauldron*, de Patricia Crowther, publicado em 1981, lê-se que “O Equinócio Vernal representava o novo começo: o retorno de Eostra” (Crowther, 1998, p. 108, tradução nossa), e um diagrama dos oito festivais da Roda do Ano identifica o equinócio também como “Eostra” (Crowther, 1998, p. 110). Em *Oito Sabás para Bruxas*, de Janet e Stewart Farrar (1983), o festival permanece nomeado “equinócio de primavera”, acompanhado de mitos primaveris, mas os autores observam que “A Páscoa, a propósito, é nomeada segunda a deusa teutônica Eostre, cujo nome é provavelmente uma variante de Ishtar, Astarte e Aset” (Farrar e Farrar, 1983, p. 73). A liturgia, contudo, continua centrada no deus solar. Mais tarde, em *A Deusa das Bruxas* (1987), os mesmos autores registram: “Eostre/Ostara: Deusa teutônica, o aspecto Donzela



da Terra, que originou o nome da Páscoa (em inglês, Easter). Pode ter a mesma origem de Ishtar, Astarte, etc” (Farrar e Farrar, 2018, p. 305), sinalizando a integração de Eostre à lógica da Roda do Ano.

Já na literatura norte-americana, *The Spiral Dance*, de Starhawk (1979), já nomeia a cerimônia como “Eostar”, mas o texto ritual invoca a deusa sob o nome grego de Koré, sem referências ao mito da ave transformada em lebre. Essa revisão mostra que a centralidade de Eostre/Ostara no equinócio de primavera é um desenvolvimento tardio, formado ao longo de décadas, e não um traço originário da wicca. Estabelecida a origem moderna de Ostara e sua lenta assimilação, torna-se então possível deslocar o foco da crítica histórica para a análise do campo religioso (Bourdieu), observando como o mito, estabilizado como discurso de origem, converte-se em capital simbólico e reposiciona atores no imaginário neopagão.

2. As funções identitárias de Ostara para o neopaganismo

Uma estratégia discursiva central e persistentemente observável na construção da legitimidade histórica do neopaganismo moderno é a narrativa segundo a qual os grandes festivais cristãos teriam se originado em antigos ritos pagãos, apropriados e adaptados pelo cristianismo para facilitar a conversão das populações europeias. Essa retórica da “usurpação cristã” confere ao paganismo o papel de religião matriz e ao cristianismo o de imitador, invertendo a hierarquia simbólica que domina o campo religioso ocidental desde a Antiguidade tardia. Em *Drawing Down the Moon*, Margot Adler registra diversas formulações dessa crença entre seus interlocutores norte-americanos. Em uma fala emblemática, Tim Zell (Zell apud Adler, 2006, p. 380–381, tradução nossa), cofundador da *Church of All Worlds*, afirma que

todos os Grandes Festivais do Paganismo (...) permanecem conosco hoje em dia sob formas mais ou menos disfarçadas como os chamados feriados ‘Cristãos’ do Natal (Yule), da Páscoa (Ostara), do Primeiro de Maio (Beltane), do Dia de Ação de Graças (Colheita Farta), do Halloween (Samhain) e até mesmo do Dia da Marmota (Oimelc) (Zell apud Adler, 2006, p. 380–381, tradução nossa).

A fala de Zell sintetiza uma estrutura discursiva amplamente difundida na literatura neopagã: a reivindicação de anterioridade simbólica do paganismo sobre o



cristianismo, apresentada como uma verdade restaurada pela recuperação de nomes e práticas antigas. Mais do que uma crença individual, ela revela a formação de um habitus coletivo (Bourdieu, 2007), isto é, um conjunto de disposições incorporadas que molda a percepção da história e da legitimidade religiosa. Esse habitus nasce da posição dominada do neopaganismo frente à hegemonia cristã e converte a subalternidade em capital simbólico. A narrativa da “usurpação” funciona, assim, como estratégia de reversão típica de agentes em posição dominada: ao reivindicar a precedência pagã dos ritos cristãos, transforma desvantagem em distinção e ressignifica a marginalidade como autenticidade primordial. Esse movimento produz capital religioso, oferecendo à comunidade um princípio de autoridade simbólica para disputar legitimidade no campo.

Nos textos êmicos produzidos a partir da década de 1970, essa narrativa começa a ser integrada de modo mais orgânico à teologia cíclica da Wicca e dos movimentos afins, o que é possível de se rastrear por uma revisão bibliográfica das obras produzidas. Adler (2006, p. 312, tradução nossa) registra, por exemplo, a cosmologia do grupo Feraferia, em que “no primeiro dia da Primavera, Ostara, Ela [a deusa] dá à luz o bebê Sol (...) A Deusa banha-se na Sua fonte mágica e torna-se uma menina novamente”. Nessa reelaboração, Ostara já não é apenas um vestígio linguístico de um culto remoto, mas uma personagem ativa na dramatização teológica da Roda do Ano, integrada à cosmologia cíclica neopagã em desenvolvimento. A narrativa da usurpação cede lugar à narrativa da restituição: celebrar Ostara torna-se reencenar, em uma chave mítica, o retorno do “sagrado feminino” suprimido pelo cristianismo. No interior do campo religioso, essa transformação do mito em teologia performa uma luta pela definição legítima do tema religioso. O neopaganismo procura redefinir o princípio de legitimação do campo pela posse da “narrativa original” e, ao converter uma alegação histórica em fundamento teológico, naturaliza sua posição emergente como herdeiro autêntico da religiosidade europeia. A “restituição” é, portanto, uma forma de disputa simbólica pelo monopólio da tradição legítima.

Com a popularização dos manuais devocionais nas décadas seguintes, essa estrutura narrativa vai ganhando forma canônica. Um exemplo disso está em Scott Cunningham, um importante disseminador da prática independente de Wicca nos Estados Unidos. Em *Wicca: A Guide for the Solitary Practitioner*, de 1988, observa que “alguns dos festivais pagãos mais antigos, despojados das suas qualidades outrora sagradas pela



dominação do cristianismo, degeneraram” (Cunningham, 2007, p. 66, tradução nossa), reforçando a ideia de que o cristianismo não apenas teria apropriado, mas também degradado os antigos ritos. Ao descrever os festivais como “degenerados” pela dominação cristã e a cultura do consumo, Cunningham estabelece um contraste moral que legitima a prática neopagã contemporânea como um trabalho de purificação simbólica, uma busca por retornar à sacralidade original antes da corrupção cristã e do consumismo moderno. Raymond Buckland, em *Wicca for One*, já no início dos anos 2000, exemplifica a cristalização de uma versão canônica e amplamente difundida do mito, que a essa altura já se encontrava plenamente articulada:

Ostara (também grafada como OEstara, OEstra, Eostre e Eostra) era a deusa anglo-saxã da primavera. Quando os cristãos tomaram emprestado esta parte do paganismo, eles a renomearam como Páscoa (Easter). O ovo de Páscoa e o coelho da Páscoa provêm do fato de que Ostara era uma deusa da fertilidade (...) Seu nome era provavelmente uma variante de Astarte, Ishtar e Aset (Buckland, 2004, p. 114, tradução nossa)

Neste trecho, observa-se a consolidação do mito de Ostara em operação. A enumeração de variantes gráficas “OEstara, OEstra, Eostre e Eostra” opera como um gesto de aparente rigor filológico, que confere ao constructo a textura de uma tradição linguística estabelecida. Paralelamente, ao associar a “deusa anglo-saxã” a um panteão que inclui Astarte e Ishtar, Buckland realiza uma operação de universalização simbólica, transfigurando um capital cultural de origem regional germânica em um patrimônio arquetípico de escala civilizatória, capaz de legitimar retoricamente a ideia do festival como a origem da Páscoa. Esse movimento duplo de erudição aparente e a expansão mitológica exemplifica o modo como o campo religioso se estrutura por diferentes espécies de capital. O capital cultural (a aparência de erudição filológica) é convertido em capital simbólico (a autoridade de uma “tradição redescoberta”), e esse, por sua vez, legitima o capital religioso do grupo. A lógica do campo manifesta-se aqui como a conversão entre capitais, mecanismo central na disputa por autoridade.

Outro exemplo que demonstra a popularização do mito nas publicações está na obra *Wicca Craft* de Gerina Dunwich (1991, p. 27, tradução nossa), ao afirmar que, no equinócio de primavera, as bruxas



decoram ovos cozidos – um antigo costume pagão associado à Deusa da Fertilidade.

Ovos, que são símbolos óbvios de fertilidade e reprodução, eram usados em antigos ritos de fertilidade. Eles eram pintados com vários símbolos mágicos, e então lançados em fogueiras ou enterrados sob o solo como oferendas para a Deusa. (...)

Os aspectos da Deusa invocados neste sabá são Eostre (a deusa saxã da fertilidade) e Ostara (a deusa germânica da fertilidade) (Dunwich, 1991, p. 27, tradução nossa)

O próprio Aidan Kelly, estadunidense tido como um dos grandes responsáveis pela fixação do termo, recorda o processo de nomeação dos sabás associados aos solstícios e equinócios, afirmando que o rito de primavera “não era um problema. O Venerável Beda diz que ele era sagrado para uma deusa saxônica, Ostara ou Eostre, de quem recebemos o nome ‘Easter’, que, em quase todos os outros lugares, é chamado de algo como ‘Pasch’, derivado, é claro, de Pesach” (Kelly, 2017, n.p., tradução nossa). O processo de fixação da nomenclatura reforça a dimensão institucional dessa narrativa. Ao propor, na década de 1970, os nomes dos sabás de solstícios e equinócios para completar a nomenclatura da Roda do Ano, Kelly converteu simples pontos astronômicos em festivais com identidade mitológica própria. A partir da circulação desses termos em revistas como o *The Green Egg Journal*, editada pela *Church of All Worlds*, nomes como Ostara e Mabon passaram a constituir o vocabulário comum do neopaganismo, legitimando o conjunto por meio de uma aparência de tradição.

A nomeação atua como ato de consagração no sentido de Bourdieu (2007): um gesto performativo eficaz apenas porque emanado de uma posição reconhecida no campo. Ao propor os nomes dos sabás e vê-los adotados coletivamente, Aidan Kelly fornece à Ostara um capital simbólico institucionalizado. É o reconhecimento coletivo – e não a veracidade histórica – que transforma o signo linguístico em categoria religiosa legítima, fazendo da narrativa da usurpação cristã uma tecnologia simbólica eficaz capaz de restituir ao neopaganismo a antiguidade de que carece e, simultaneamente, atribuir-lhe o domínio dos significados dos símbolos pascais (ovo e lebre), até então sem explicação no senso comum. A ampla adesão a essa narrativa evidencia a consolidação de um habitus neopagão, produzido por lutas simbólicas no campo religioso e pela repetição dos rituais de restituição, através do qual os praticantes internalizam a posição de “tradição redescoberta”, percebendo a história como fonte de autenticidade e a prática ritual como resistência cultural. O caso de Ostara torna-se paradigmático: nele se condensam



processos de purificação e reapropriação que definem a identidade neopagã, cuja legitimidade emerge da reivindicação de restaurar uma sacralidade anterior supostamente corrompida pelo cristianismo. Por isso, a crença na anterioridade de Ostara cumpre função identitária decisiva, popularizando-se e consolidando-se como eixo de coesão simbólica ao reforçar a imagem do neopaganismo como religião usurpada e agora redimida.

Todavia, a eficácia de uma narrativa não se mede apenas por sua força discursiva ou institucional. O mito de Ostara não se limita a enunciar uma reversão discursiva no plano do campo religioso; ele se materializa no cotidiano, moldando práticas que traduzem a disputa de legitimidade em experiência sensorial. É nesse ponto que se torna necessário deslocar o olhar da sociologia da crença para a materialidade do sentir, compreendendo, com Birgit Meyer, que as formas religiosas persistem e se reproduzem por meio de seus suportes estéticos e sensoriais.

3. Religião material, práticas estéticas e conversão religiosa

Consolidada a narrativa êmica de usurpação cristã como instrumento de legitimação identitária neopagã, observamos uma segunda operação que atua no nível da agência estética e das práticas. Se, no plano discursivo, o mito de Ostara acumula o capital simbólico de antiguidade, no plano cotidiano ele oferece a chave de reinterpretação sensorial para a apropriação dos costumes culturais da Páscoa. A recusa teológica ao cristianismo não exige, portanto, a renúncia aos códigos visuais e afetivos do festival, mas apenas a inversão da moldura causal, ou seja, o estético passa a ser a causa da narrativa, e não o contrário. É nesse deslocamento, em que a persistência das formas sensoriais exige a criação de uma nova narrativa de sacralidade, que se localiza o foco desta seção. Para compreender essa dinâmica, alteramos também o corpus de análise: dos manuais e livros devocionais das décadas formativas da Wicca, passamos às mídias audiovisuais contemporâneas, especialmente os vídeos disponíveis em plataformas como YouTube, que se tornaram, no século XXI, um importantíssimo espaço de circulação e ensino de práticas religiosas de natureza estética e doméstica.

A escolha dos vídeos como fontes êmicas justifica-se não apenas por sua ampla circulação, mas pelo papel central que o formato audiovisual exerce hoje na pedagogia estética do neopaganismo. Diferentemente dos manuais e textos devocionais que



estruturavam o aprendizado nas primeiras décadas do movimento, os vídeos condensam dimensões visuais, gestuais e afetivas, funcionando como verdadeiros tutoriais de sensibilidade religiosa. São eles que ensinam o tipo e a disposição dos objetos, a paleta de cores e o ritmo das celebrações, padronizando visualmente um estilo de devoção que se difunde transnacionalmente. Para esta análise, foram selecionados dois vídeos com amplo número de visualizações obtidos pela busca do termo Ostara no YouTube: um em espanhol, intitulado *Ostara: la Pascua pagana*, e outro em inglês, *Celebrate the Spring Equinox | Ostara ritual ideas*. Ambos articulam o “significado do sabá” à “maneira de celebrar”, oferecendo uma síntese da formação estética contemporânea.

A análise desses materiais parte da perspectiva da religião material, interessada nas maneiras pelas quais o sensorial e o estético estruturam a experiência religiosa. Nesse enquadramento, os vídeos não são apenas instrumentos de difusão, mas meios de mediação em que o transcendente é ativamente produzido e se torna visível, audível e imitável. Birgit Meyer observa que “as mídias modernas (...) moldam as formas sensoriais através das quais se organizam os vínculos entre o humano e o transcendente” (Meyer, 2006, p. 13, tradução nossa), o que nos permite compreender que a eficácia religiosa contemporânea é inseparável dos meios que a tornam possível. Assim, mais do que transmitir conteúdos devocionais, as plataformas digitais fabricam modos de sentir e de praticar, constituindo um novo ambiente de mediação que posiciona a estética como o vetor primário da experiência religiosa.

Seguindo Birgit Meyer, entendemos religião como “as maneiras pelas quais as pessoas se conectam, ou mesmo se sentem tocadas, por uma esfera meta-empírica que pode ser denominada sobrenatural, sagrada, divina ou transcendental” (Meyer, 2006, p. 6, tradução nossa). Essa formulação desloca o problema do campo das crenças para o das conexões e, portanto, para a estética, a materialidade e o corpo. Essa mudança de perspectiva é decisiva para compreender o paradoxo de Ostara, em que a rejeição da Páscoa cristã coexiste com a preservação integral dos mesmos costumes sociais e estéticos (pintar ovos e o símbolo da lebre). Isso revela que certas formas sensoriais, organizadas ao redor da data, transcendem o limite do religioso formal e institucional, operando como parte de uma matriz cultural mais ampla que resiste à rejeição doutrinária, comprovando a agência estética e eficácia das formas materiais sobre a narrativa.



A autora observa que “os sentimentos religiosos não estão simplesmente dados, mas tornam-se possíveis e reproduzíveis por certos modos de induzir experiências do transcendente” (Meyer, 2006, p. 9, tradução nossa). Essa formulação subverte a noção de que a religião nasce na crença, e evidencia os modos de sentir como agentes. O caso de Ostara exemplifica isso de maneira exemplar, pois a gênese do mito inverte a causalidade. Não é a crença que gera as imagens, mas a força de presença da imagem que impõe a criação da crença. A origem do mito no século XIX remonta à indagação estética de filólogos como Adolf Holtzmann, perplexos com o que ovos e lebres teriam a ver com a ressurreição, explicitando um vazio de sentido em torno de imagens de forte agência sensorial. Assim, a paganização da Páscoa se realiza pela reinscrição sensorial de formas materiais que, por sua eficácia em evocar afetos de renovação e fertilidade, demandaram o nascimento de Ostara como dispositivo teológico para sua justificação.

Aqui, torna-se útil o conceito de formas sensoriais. Meyer as define como “modos relativamente fixos e autorizados de invocar e organizar o acesso ao transcendente, criando e sustentando vínculos entre os praticantes religiosos” (Meyer, 2006, p. 9). Essa noção permite compreender que as práticas não são apenas meios de expressão de uma crença, mas dispositivos que produzem, de modo reiterável, a própria experiência de pertencimento e sentido. As imagens da lebre e dos ovos de Páscoa configuram, assim, formas sensoriais socialmente estabilizadas que, no plano cultural, induzem sensações e afetos de renovação e fertilidade. O neopaganismo não cria essas formas, mas as insere em um novo horizonte de sentido, nomeando e organizando uma teologia que havia sido gerada, primeiro, pelo engajamento estético com esses elementos. Não se trata, portanto, de um “reencantar” do mundo outrora secularizado, mas de uma recodificação das mediações já disponíveis – o gesto que antes criava a disposição emocional da Páscoa cristã agora produz Ostara, e a mesma formação sensorial se converte em novo meio de experiência religiosa. A permanência dos elementos estéticos, entretanto, é um produto de coesão social, uma vez que ambas as tradições religiosas se reconhecem e convivem no campo da sensorialidade, onde as imagens são compartilhadas.

Essa agência das imagens reaparece de modo eloquente no vídeo *Ostara: la Pascua pagana*, publicado em 15 de março de 2018 no canal espanhol Alanna (100.378 visualizações), cujo próprio título já é paradigmático para demonstrar a leitura êmica que



paganiza a Páscoa. Alanna afirma que “muitas tradições da Páscoa cristã foram assimiladas a partir de práticas pagãs mais antigas”, reforçando que diversos povos, “celtas, nórdicos e egípcios”, utilizavam ovos no equinócio para representar o nascimento da vida (00:04:55–00:05:39, tradução nossa). O vídeo opera, portanto, uma generalização transcultural que dissolve diferenças históricas em uma única matriz estética de primavera dita “pagã”, reforçando a ideia de que o ovo e as flores são formas sensacionais capazes de evocar afetos universais de renovação, exigindo, por sua vez, uma narrativa de precedência.

A sequência do vídeo aprofunda essa operação de tradução estética em teologia, ao reconstruir a genealogia das práticas. Alanna associa o nome Easter a um mito babilônico de uma deusa nascida de um ovo (00:05:39–00:06:00), e recorre a Beda (00:06:00–00:06:58) e a costumes populares europeus (00:07:22–00:07:52) para legitimar o nome e a presença do coelho e do ovo. Essa narrativa não visa reconstruir um passado coerente, mas sim conferir legitimidade à agência das imagens, apresentando-as como reminiscências de um paganismo arcaico. Sob a ótica da religião material, o vídeo não descreve crenças, mas fabrica o discurso de justificação para a reinscrição sensorial de gestos e objetos culturalmente estáveis, o que demonstra que já são, do ponto de vista estético, altamente eficazes em produzir emoções e sensações associadas ao sabá. O vídeo reinterpreta as práticas cotidianas de tingir e esconder ovos como rituais de fertilidade, deslocando-as do folclore secular para a devoção pagã. Essa familiaridade incorporada, aquilo que Meyer descreve como formas “situadas para além da mediação justamente porque são – literalmente – incorporadas e encarnadas por seus observadores” (Meyer, 2006, p. 20, tradução nossa), é o que permite que a Páscoa seja rebatizada como Ostara sem produzir estranhamento, convertendo a mesma gramática visual em um veículo legítimo da devoção pagã.

Já no vídeo *Celebrate the Spring Equinox | Ostara ritual ideas*, publicado há quatro anos no canal The Witches’ Cookery (48 mil visualizações), a abordagem é mais íntima e artesanal. A criadora aparece em sua cozinha ensinando passo a passo a confecção dos chamados “ovos de Páscoa sorábios², ou ovos de Ostara” (00:01:15–

²O termo “ovos de Páscoa sorábios” (Sorbian Easter eggs) refere-se a uma tradição artesanal da comunidade sorábia, povo eslavo do leste da Alemanha, conhecida pela pintura de ovos com cera e pigmentos naturais durante a Páscoa. Essa prática, de origem camponesa e não eclesial, foi reinterpretada no vídeo como expressão ritual de Ostara.



00:01:45, tradução nossa), demonstrando a mesma tradução linguística de costumes pascais para a realidade neopagã, como no vídeo anterior. A prática envolve tingir ovos com pigmentos naturais, desenhar símbolos com significados mágicos e, em seguida, utilizá-los como elementos de altar (00:01:45–00:02:35). O vídeo transmite a decoração como um gesto de significado religioso, e tingir os ovos torna-se um feitiço em si, onde os gestos materiais e estéticos convertem-se em mediações sensoriais de uma experiência devocional. Não há distinção entre o estético e o religioso: o aprendizado de uma técnica artesanal coincide com a aprendizagem de uma forma de relação com o transcendente.

Nesse sentido, o vídeo exemplifica o que Meyer descreve como a pedagogia sensorial das religiões, nas quais “os sujeitos religiosos são formados (...) por um processo estruturado – uma didática religiosa – no qual os sentidos são convocados e afinados” (Meyer, 2006, p. 23, tradução nossa). Nesse sentido, ensinar a decorar os ovos é ensinar uma técnica tão religiosa quanto uma cerimônia formal. Trata-se de uma didática da corporificação, na qual a pessoa espectadora aprende a sentir enquanto aprende a fazer. Essa experiência religiosa não é produzida por uma sequência de instruções verbais, mas por ações corporais que treinam o olhar, a mão e o ambiente doméstico para performar o “tempo de Ostara”, caracterizado pela qualidade afetiva que as ações produzem. O meta-empírico, aqui, não é acessado pela crença, mas por repetição sensorial, que produz o sentimento religioso de Ostara e a experiência subjetiva da relação com a deusa Eostre.

Portanto, os dois vídeos analisados revelam, de modos distintos, a permanência das formas sensoriais que estruturam a experiência pascal no Ocidente. Ainda que recodificados em um novo horizonte devocional, esses gestos conservam seu repertório afetivo, evidenciando que a conversão ao neopaganismo não implica o abandono dos costumes populares da Páscoa, mas sua reinscrição em uma nova moldura de sentido. Essa continuidade estética cumpre uma função de coesão social paradoxal – ao permitir que o neopagão participe dos códigos estéticos e festivos da sociedade (pintar ovos, enfeitar a casa) ao mesmo tempo em que rejeita sua teologia, o rompimento com a matriz cultural dominante se torna menos robusto. O neopaganismo, assim, inova na crença, mas mantém uma convivência estética, valendo-se da eficácia das formas consagradas pelo tempo para assegurar sua proliferação. É o que Meyer descreve ao observar que “a estética religiosa pode perdurar independentemente dos regimes exteriores ou de uma filiação



ativa” (Meyer, 2006, p. 25, tradução nossa), um lembrete de que as práticas sensoriais formam camadas mais profundas de pertença do que as crenças ou as ideias.

A articulação entre o plano macro e o plano micro torna-se, aqui, evidente. No nível discursivo (analisado na seção anterior), a narrativa de usurpação cristã acumula o capital simbólico, conferindo a Ostara o status de dispositivo teológico e narrativo que justifica o uso da estética pascoal. No nível cotidiano, porém, são as formas sensoriais (ovos, lebres) que estabilizam essa experiência, atuando como dispositivos pelos quais o discurso se constrói e se sustenta. Lendo a partir de Bourdieu, é nesse entrelaçamento que o capital simbólico se converte em habitus, uma disposição incorporada e reiterada sensorialmente. Como observa Meyer, “um estilo religioso compartilhado (...) induz um modo de participação através de técnicas de mimese e emulação que produz um determinado habitus” (Meyer, 2006, p. 24, tradução nossa). Assim, o caso de Ostara prova que a forma que produz a crença constrói a moldura afetiva e perceptiva na qual o discurso neopagão se inscreve para encontrar sentido, oferecendo simultaneamente a inovação teológica e a coesão cultural necessária para a convivência e proliferação no campo religioso.

Assim, ao percorrermos o itinerário que vai da invenção filológica à construção de uma narrativa devocional e, por fim, à sua incorporação estética, torna-se possível compreender Ostara não apenas como um mito moderno, mas como um processo completo de produção religiosa. A análise sociológica explica a sua legitimidade no campo; a leitura estética revela as formas pelas quais essa legitimidade se enraíza na vida cotidiana. Juntas, essas perspectivas evidenciam que a força de uma divindade moderna reside menos em sua antiguidade presumida do que na capacidade de construir uma experiência religiosa considerada eficaz, tanto material como discursivamente.

Considerações finais

A investigação sobre a gênese e a consolidação contemporânea de Ostara partiu de um problema aparentemente simples: por que essa, e não outra narrativa, tornou-se a versão mais difundida e aceita da celebração do equinócio de primavera no neopaganismo moderno? O exame histórico mostrou que nem os pagãos antigos, nem os primeiros praticantes da Wicca, possuíam qualquer tradição relacionada a um festival chamado Ostara. Ainda assim, sua figura tornou-se, ao longo das décadas, o centro de uma das



celebrações mais populares do calendário neopagão. A resposta, como demonstramos, não reside na suposta antiguidade do mito, mas em sua funcionalidade simbólica e sensorial. Ostara cumpre simultaneamente duas funções: no plano discursivo, oferece uma narrativa de reversão simbólica frente ao cristianismo; no plano prático, autoriza a continuidade das formas estéticas associadas à Páscoa, agora reinscritas em um horizonte religioso pagão. O mito prospera, portanto, não por sua veracidade histórica, mas pela eficácia com que organiza identidades e afetos.

Nossa primeira hipótese, que interpreta Ostara como uma estratégia identitária de posicionamento no campo religioso, mostrou-se eficaz para compreender o fenômeno. A análise das fontes textuais revelou que o mito de Eostre/Ostara, nascido de uma suposição filológica, foi desenvolvido, no século XX, por meio de um verdadeiro trabalho criativo. A narrativa da “usurpação cristã” funciona como estratégia de reversão típica de organizações em posições dominadas, redefinindo os critérios de autoridade ao deslocar para si o centro de legitimidade. Esse movimento de campo se concretiza pela apropriação do significado dos elementos estéticos da Páscoa, conferindo ao neopaganismo o capital simbólico de detentor da verdade material, algo que a teologia cristã e o senso comum secular não conseguiam mais explicar.

Essa inversão hierárquica produz capital religioso, pois oferece ao movimento um princípio de distinção baseado na autenticidade do passado, um tipo de autoridade simbólica reconhecida tanto internamente (como herança reivindicada) quanto externamente (como marca de alteridade legítima). A crença na antiguidade de Ostara, longe de ser um erro ingênuo, cumpre uma função essencial na economia simbólica do campo religioso, convertendo a carência objetiva de passado histórico em capital simbólico narrativo e permitindo ao neopaganismo disputar prestígio com as tradições hegemônicas. Ao se apresentar não como reinvenção moderna, mas como origem restaurada e purificada, o movimento transforma a ausência de tradição em recurso de autoridade, um caso exemplar de conversão entre capitais no jogo religioso contemporâneo. Em suma: o agente dominado ganha a disputa de capital simbólico quando sua narrativa é a única que consegue dar sentido, coerência e legitimidade à força de agência dos objetos estéticos já presentes no campo.

A segunda hipótese, de Ostara como licença estética para a participação nos costumes pascais, revela um aspecto decisivo do fenômeno: a estratégia de coesão social



paradoxal. A análise das práticas mostrou que a festa não se limita a enunciar uma nova narrativa sobre a primavera, mas se apoia na agência estética de um arcabouço imagético que já compõe o repertório sensorial da Páscoa moderna. A partir das formas sensoriais descritas por Birgit Meyer, compreendemos que a adesão a Ostara não se dá primariamente por um convencimento doutrinário, mas pela apropriação de modos de sentir já incorporados na cultura. Os ovos pintados, coelhos e as flores são dispositivos que estruturam uma experiência tátil e visual de renascimento, cuja força de presença antecede e até mesmo produz uma demanda por formulações teológicas. Ao reinscrever essas formas pré-existentes em uma prática cerimonial, o neopaganismo converte a continuidade estética em um fundamento religioso, garantindo que o rompimento com a matriz religiosa dominante seja menos robusto. É essa operação, que fornece tanto uma identidade distinta quanto a possibilidade de convivência nos costumes culturais, que explica a força social de Ostara.

Nesse sentido, a agência das formas sensoriais de Meyer se revela não só um complemento, mas um motor essencial na dinâmica de poder e legitimação do campo religioso, analisado através de Bourdieu. A estética não é só autorizada pelo discurso, mas o produz ativamente e o sustenta, o que explica em grande parte a resiliência e a atratividade de Ostara no cenário contemporâneo.

Essas conclusões nos conduzem a uma reflexão mais ampla sobre a criatividade religiosa contemporânea. O caso de Ostara demonstra que as religiões não se limitam a conservar crenças herdadas, mas criam e remodelam mundos sensíveis. A partir de uma hipótese filológica de Jacob Grimm e de um nome isolado nas crônicas de Beda, o neopaganismo moderno produziu não apenas um mito coerente, mas um campo inteiro de práticas devocionais, domésticas e comunitárias. A invenção criativa, nesse contexto, não é uma falsificação, mas a condição da própria vida religiosa. As tradições sobrevivem porque são capazes de gerar novas mediações entre o humano e o meta-empírico, reconfigurando a estética do tempo, do corpo e do espaço.

Do ponto de vista da Ciência da Religião, o estudo de Ostara ilumina dinâmicas fundamentais da vida religiosa moderna. Ele demonstra que as transformações de crença não se explicam apenas pela lógica da conversão ou pela circulação de ideias, mas pela persistência e reinterpretação das materialidades. As práticas e objetos que compõem a experiência religiosa constituem um repertório sensível que ultrapassa fronteiras



confessionais, possibilitando que velhas formas sejam continuamente reinscritas em novos sistemas de sentido, atualizando seu significado social e produzindo novas formas de cultura.

Ao articular três níveis complementares de análise (a crítica histórica, a leitura sociológica e a observação material) este estudo propõe um modelo metodológico que pode servir de referência para a investigação de outros fenômenos religiosos modernos. A reconstrução histórica permite desvelar o modo como narrativas de origem são produzidas e legitimadas; a análise por Bourdieu evidencia suas funções identitárias e disputas de autoridade no campo religioso; e a perspectiva da religião material revela como essas construções discursivas se enraízam em práticas, objetos e sensibilidades concretas. Essa abordagem multifacetada mostra-se particularmente fértil para a Ciência da Religião, pois permite transitar criticamente entre a dimensão simbólica e a empírica dos fenômenos, oferecendo instrumentos para compreender, de modo integrado, como o religioso é simultaneamente narrado, disputado e vivido.

Ainda, a análise aqui proposta também lança um alerta sobre a responsabilidade epistemológica de cientistas da religião diante dos discursos que estuda. Ao adotar sem mediação crítica às narrativas êmicas de origem, a pessoa pesquisadora corre o risco de converter-se em agente de sua legitimação, contribuindo involuntariamente para a consolidação de desinformações históricas sob o selo da autoridade acadêmica. O caso de Ostara evidencia a necessidade de uma Ciência da Religião que saiba distinguir entre a verdade histórica e a verdade vivida, reconhecendo a legitimidade da experiência religiosa sem confundi-la com a verificação empírica dos fatos. Essa distinção é o que permite à pessoa pesquisadora compreender a potência das crenças sem se tornar sua reprodutora, mantendo, assim, o delicado equilíbrio entre empatia e crítica que fundamenta o estudo científico da religião.

Essas conclusões abrem novas frentes de pesquisa, como a análise de processos semelhantes em outros festivais (a relação entre Yule e o Natal, por exemplo), ou estudos de campo que examinem como costumes pascais locais são apropriados por comunidades neopagãs. Também seria promissor investigar o papel das mídias digitais na difusão dessas formas sensoriais, ampliando a compreensão da criatividade religiosa e da persistência das materialidades culturais. Além disso, seria relevante examinar como essas dinâmicas se reconfiguram no hemisfério sul: a forte participação estética dos



costumes sazonais pode explicar por que muitos praticantes optam por manter as datas do hemisfério norte, preservando a coincidência entre Ostara e a Páscoa, Yule e o Natal? E aqueles que as invertem, distanciando-se das comemorações coletivas, será que mantêm a aderência estética ao repertório sensorial compartilhado das festas culturais?

O recorte adotado neste estudo concentrou-se no universo simbólico e devocional da Bruxaria Pagã Moderna e em autores cuja produção influenciou as celebrações públicas do neopaganismo contemporâneo. Contudo, investigações futuras também poderiam incluir outros segmentos do campo, como os grupos reconstrucionistas germânicos, para compreender se, e de que modo, se relacionam com o mito de Eostre. Tal ampliação permitiria avaliar a extensão e os limites desse imaginário dentro da diversidade neopagã, contribuindo para um mapeamento mais completo das diferentes formas de apropriação e rejeição dessa narrativa.

Concluimos, portanto, que a eficácia e a popularidade de Ostara não derivam de sua veracidade histórica, mas de sua dupla capacidade de inovação e coesão. No plano macro, a narrativa de usurpação cristã fornece o capital simbólico de antiguidade (Bourdieu) que valida o campo neopagão. No plano micro, porém, a permanência das formas sensacionais (Meyer) funciona como um mecanismo poderoso de adesão, pois permite que a pessoa convertida mantenha a participação nos costumes culturais mais apreciados da Páscoa, ou seja, a reinscrição estética de Ostara reduz drasticamente o custo social do rompimento doutrinário. O movimento oferece, assim, um caminho de conversão menos drástico, que conjuga o alto benefício de uma teologia distintiva, detentora do “saber original” por trás do ovo e do coelho, com a baixa exigência de renúncia aos bens culturais. É essa articulação eficaz entre a agência da imagem e a estratégia de campo que explica por que Ostara é tão bem-sucedido na redefinição da religiosidade vivida na modernidade.

Referências Bibliográficas

ADLER, Margot. *Drawing Down the Moon: witches, druids, goddess-worshippers and other pagans in America*. New York: Penguin Books, 2006.

ALANNA. *Ostara: La Fiesta de la Primavera | La Pascua Pagana*. [S. l.], 15 mar. 2018. 1 vídeo (10 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9pIt-tJdpks>. Acesso em: 2 nov. 2025.



- BECKWITH, Roger T. *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: biblical, intertestamental and patristic studies*. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BUCKLAND, Raymond. *Wicca for one: the path of solitary witchcraft*. New York: Kensington Publishing Corp, 2004.
- CROWTHER, Patricia. *Lid Off the Cauldron: a wicca handbook*. Freshfields: Capall Bann Publishing, 1998.
- CUNNINGHAM, Scott. *Wicca: a guide for the solitary practitioner*. Woodbury: Llewellyn Publications, 2007.
- CUSACK, Carole. The Goddess Eostre: Bede's text and contemporary pagan tradition(s). *The Pomegranate*, London, v. 9, n. 1, p. 22-40, 2007.
- DUNWICH, Gerina. *Wicca Craft: the modern witch's book of herbs, magick, and dreams*. New York: Kensington Books, 1991.
- FARRAR, Janet; FARRAR, Stewart. *A Bíblia das Bruxas: manual completo para a prática da bruxaria*. São Paulo: Alfabeto, 2017.
- FARRAR, Janet; FARRAR, Stewart. *A Deusa das Bruxas: o princípio feminino da divindade*. São Paulo: Alfabeto, 2018.
- FARRAR, Janet; FARRAR, Stewart. *Oito Sabás para Bruxas: e ritos para nascimento, casamento e morte*. São Paulo: Anúbis, 1983.
- FARRAR, Stewart. *O que as bruxas fazem: revelações de um coven moderno*. São Paulo: Ardane, 2023.
- G1 PARÁ. *Símbolos da Páscoa nasceram com celebração a deusas pagãs*. Belém, 8 abr. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2023/04/08/simbolos-da-pascoa-nasceram-com-celebracao-a-deusas-pagas.ghtml>. Acesso em: 1 nov. 2025.
- GARDNER, Gerald. *A bruxaria hoje*. São Paulo: Madras, 2003.
- GARDNER, Gerald. *O Livro das Sombras de Gardner*. São Paulo: Madras, 2022.
- GRIMM, Jacob. *Teutonic Mythology*. London: George Bell and Sons, 1882. v. 1.
- HUTTON, Ronald. *The Stations of the Sun: a history of the ritual year in Britain*. Great Britain: Oxford University Press, 2001. *E-book*.
- KELLY, Aidan. *Naming Ostara, Litha, and Mabon*. Patheos, 2017. Disponível em: <https://www.patheos.com/blogs/aidankelly/2017/05/naming-ostara-litha-mabon/>. Acesso em: 1 nov. 2025.



LAMOND, Frederic. *Fifty Years of Wicca*. Long Barn: Green Magic, 2004.

LAURITSEN, Malene *et al.* Celebrating Easter, Christmas and their associated alien fauna. *World Archaeology*, London, v. 50, n. 2, p. 285-299, 2018.

MEYER, Birgit. Religious Sensations: why media, aesthetics and power matter in the study of contemporary religion. In: MEYER, Birgit; MOORS, Annelies (org.). *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, 2006. p. 1-25.

THE WITCHES' COOKERY. *Celebrate the Spring Equinox | Ostara ritual ideas | Witch Vlog*. [S. l.], 19 mar. 2021. 1 vídeo (18 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=o34T0VJG3WM>. Acesso em: 4 nov. 2025.

UOL. *Comemore a Ostara: chegada da primavera promete criatividade e alto astral*. São Paulo, 22 ago. 2024. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/horoscopo/noticias/redacao/2024/08/22/comemore-a-ostara-chegada-da-primavera-promete-criatividade-e-alto-astral.htm>. Acesso em: 1 nov. 2025.

WALLIS, Faith. *Bede: the reckoning of time*. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.

WINICK, Stephen. *Ostara and the Hare: not ancient, but not as modern as some skeptics think*. *Folklife Today*, 28 abr. 2016. Disponível em: <https://blogs.loc.gov/folklife/2016/04/ostara-and-the-hare/>. Acesso em: 1 nov. 2025.