



SACRILEGENS

Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Temática Livre

v. 22 n. 2 (2025)

ISSN 2237-6151

Sacrilegens

Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF

Volume 22, n. 2, jan./jun. 2025



Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião -UFJF



Sacrilegens	Juiz de Fora	v. 22	n. 2	p. 1-200	jan./jun. 2025
-------------	--------------	-------	------	----------	----------------

SACRILEGENS

Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF

Volume 22, n. 2, jan./jun. 2025

ISSN 2237-6151

Universidade Federal de Juiz de Fora Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Ciência da Religião

Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Sacrilegens. Vol. 22, n. 2 (2025) – Juiz de Fora – Universidade Federal de Juiz

De Fora, 2025 – Semestral – ISSN 2237-6151.

1. Universidade Federal de Juiz de Fora

Conselho editorial

Samuel Moreira Muniz - UFJF, Juiz de Fora

Daniela de Cássia Sabará - UFJF, Juiz de Fora

Editoras convidadas

Giovanna Sarto - UFJF, Juiz de Fora

Mara Bontempo Reis - UFJF, Juiz de Fora

Equipe editorial

Ágatha Barros Dias Pinho - UFJF, Juiz de Fora (Edição)

Larissa Dantas Camargo Mello - UFJF, Juiz de Fora (Edição)

Daniel Martins Dalpra - UFJF, Juiz de Fora (Edição)

Isabela Pinho - UFJF, Juiz de Fora (Comunicação)

Petrus Lucchesi Moreira - UFJF, Juiz de Fora (Comunicação)

Gabriel Monteiro Vale - UFJF, Juiz de Fora (Comunicação)

Túlio Fernandes Brum de Toledo - UFJF, Juiz de Fora (Editoração)

Luana de Almeida Telles - UFJF, Juiz de Fora (Editoração e design)

Marco André Raphael Nunes - UFJF, Juiz de Fora (Curadoria de arte e design)

Conselho consultivo

André Sidnei Musskopf - UFJF, Juiz de Fora

Clodomir Barros de Andrade - UFJF, Juiz de Fora

Danilo Souza Mendes de Vasconcellos - UFJF, Juiz de Fora

Davison Schaeffer de Oliveira - IFRJ, Rio de Janeiro

Dilaine Soares Sampaio - UFPB, João Pessoa

Edson Fernando de Almeida - UFJF, Juiz de Fora

Emerson José Sena da Silveira - UFJF, Juiz de Fora

Fábio Py Murta de Almeida - UENF, Campos dos Goytacazes

Frederico Pieper Pires - UFJF, Juiz de Fora

Humberto Araujo Quaglio de Souza - UFJF, Juiz de Fora

Jimmy Sudário Cabral - UFJF, Juiz de Fora

Jonas Ross - UFJF, Juiz de Fora

Marcelo Ayres Camurça - UFJF, Juiz de Fora

Marcio Cappelli Aló Lopes - UMESP, São Paulo

Marcos Vinicius de Freitas Reis - UNIFAP, Macapá

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões - UFJF, Juiz de Fora

Rodrigo Portella - UFJF, Juiz de Fora

Sergio Azevedo Rogério Junqueira – PUC, Paraná

**SUMÁRIO**

Expediente _____	2
Sumário _____	4
Editorial 2025/ v. 22, n. 2 _____	5

Dossiê: Temática livre

A literatura e o sagrado: inter-relações possíveis <i>Laudiana Andriola de Aquino; Rita Cristiana Barbosa</i> _____	9-24
--	------

Questões históricas e culturais presentes no mito de Semíramis segundo Marco Júnio Justino <i>Matheus Carmo; Sofia Amélia Rego D'Andrea</i> _____	25-48
--	-------

Conheça a Pesquisadora: Mary E. Hunt <i>Mary E. Hunt; Tradução: Andrea Muskoff</i> _____	49-64
---	-------

A importância dos mitos para o(s) estudo(s) da(s) religião(ões) e sua relevância no componente curricular de Ensino Religioso (ER) <i>Ernani Francisco dos Santos Neto</i> _____	65-86
---	-------

A percepção do tempo em Agostinho, Śaṅkarācārya e Caetano Veloso <i>Isabela Pinho</i> _____	87-101
--	--------

Brasilidade e cosmovisão banto: considerações sobre a construção da identidade da Umbanda no Estado Novo (1937–1945) <i>Yan Paixão Willemem Sterck</i> _____	102-114
---	---------

Jesus à sombra de Hércules: a influência do militarismo na narrativa cristã sobre Jesus no evangelho de Mateus <i>Daniel Soares Veiga</i> _____	115-138
--	---------

Orixás no asfalto: as representações sociais de Legbá, Ori, Doum e Oxalá nas letras do rapper Criolo. <i>Raquel Turetti Scotton</i> _____	139-153
--	---------

Tal como um mundo: a dimensão sincrônica da “diferença” e da “não diferença” (<i>bhedābheda</i>) nos estudos sobre Vedānta de Hajime Nakamura <i>Daniel Faria Ribeiro</i> _____	154-175
--	---------

Um olhar histórico-funcionalista à religiosidade romana: de seus primórdios a agostinho <i>Gabriel Monteiro Vale</i> _____	176-193
---	---------

Resenha

INSOLL, Timothy. <i>Archaeology, Ritual, Religion</i> . 1. ed. Londres: Routledge, 2004. (Themes in Archaeology Series). <i>Rodrigo Nogueira Martins</i> _____	194-200
---	---------



EDITORIAL - TEMÁTICA LIVRE

Samuel Moreira Muniz¹; Daniela de Cássia Sabará²
(Editores-Chefes)

É com imensa satisfação que apresentamos uma edição exclusivamente voltada à temática livre em nossa revista. Um espaço dedicado à exploração das complexas e fascinantes interconexões entre religião, cultura, história, linguagem e sociedade. Nesta jornada, convidamos você a mergulhar nas múltiplas formas, como as diversas pesquisas apresentadas aqui refletem -cada uma a seu modo-, sobre a riqueza dos estudos sociais, políticos, históricos, religiosos e linguísticos. Seja analisando construções identitárias, desvendando intertextualidades, explorando categorias filosóficas ou decifrando representações sociais do sagrado na cultura, cada contribuição possibilita uma reflexão distinta para a incessante busca da compreensão sobre a experiência religiosa humana. Cada artigo desta edição é um convite à reflexão sobre a importância da pesquisa acadêmica que abrange com profundidade um vasto espectro de reflexões. Preparamos esse caminho com muito carinho, responsabilidade e cuidado para que você, leitor, tenha a melhor experiência ao se debruçar sobre nossa revista.

Iniciamos nossa jornada com uma análise das **"Inter-relações Possíveis entre Literatura e Sagrado"**. Este artigo revela como a literatura, muitas vezes percebida como um campo secular, na verdade atua como um laboratório simbólico para a reformulação do sagrado. A partir da premissa de que a religião se estrutura fundamentalmente pela linguagem, a pesquisa demonstra como a experiência estética da literatura não apenas reflete, mas também recria e tensiona os limites entre o profano e o religioso. Com o suporte de pensadores como René Girard e Rubem Alves, o texto elucida como a narrativa e a poética literária oferecem uma compreensão mais plural e dinâmica da linguagem religiosa na contemporaneidade, abordando temas universais como o inefável, o sofrimento e a transcendência.

O segundo artigo, escrito por Matheus Carmo e Sofia Amélia Rego D'Andrea, traz o título **"Questões históricas e culturais presentes no mito de Semíramis segundo Marco Júnio Justino"**. Mais do que analisar o mito, os autores investigam as raízes

¹ Bacharel e Licenciado em Filosofia (UNIFESP). Mestre em Ciências da Religião (UFJF). Doutorado em andamento no PPCIR-UFJF. Membro do Núcleo de Estudos Πποροκ – Núcleo de Ética e Literatura Russa e Judaica. Contato: samuelfilosofia@hotmail.com

² Bacharel (EEWB) e Mestre em Enfermagem (UFJF); doutoranda em Ciência da Religião (UFJF). Membro dos grupos de pesquisa Renatura e Múltiplos (PPCIR - UFJF). Contato: danisabara@yahoo.com.br



literárias e ideológicas que motivaram Justino a retratá-los como figuras tirânicas e degeneradas. Ao situar a obra no seu contexto histórico de produção, o estudo revela como estereótipos de gênero e agendas políticas influenciaram a recepção de figuras femininas poderosas na Antiguidade. Uma contribuição essencial para entender a manipulação da memória histórica e as tensões entre poder feminino e discurso misógino na tradição clássica.

Na tradução de André Musskopf e revisão de Giovanna Sarto, o artigo **"Conheça a Pesquisadora: Mary E."** oferece uma apresentação essencial da teóloga feminista Mary E. Hunt. Em formato autobiográfico, Hunt reflete sobre sua conexão transformadora com a América Latina, a atuação da rede WATER (Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual), e 45 anos de evolução dos estudos feministas e queer em religião. Uma contribuição ímpar que busca humanizar a academia mostrando como a luta por representação nas estruturas religiosas se entrelaça com a justiça social.

No artigo **"A importância dos mitos para o(s) estudo(s) da(s) religião(ões) e sua relevância no componente curricular de Ensino Religioso (ER)"**, Ernani Francisco dos Santos Neto parte de memórias afetivas sobre mitos fundacionais de sua cidade para defender seu valor pedagógico. O estudo demonstra como narrativas míticas, quando trabalhadas com abordagem lúdica e imagética no Ensino Religioso brasileiro (níveis Fundamental I e II), tornam-se ferramentas cruciais para compreender tradições religiosas diversas, ampliar repertórios culturais, promover diálogo intercultural e empatia. Texto que nos convida a uma reflexão urgente sobre como o ensino de narrativas ancestrais pode construir pontes em sociedades plurais como a nossa.

Avançamos com a pergunta: já pensou como nós entendemos o tempo? O artigo **"A percepção do tempo em Agostinho, Śāṅkarācārya e Caetano Veloso"** mergulha nos escritos de Agostinho, Śāṅkarācārya e Caetano Veloso para desvendar as complexas camadas da percepção temporal. Prepare-se para ver Agostinho nos mostrando como o tempo é uma construção da nossa mente, ligada à memória e à expectativa, e inseparável da criação divina. Depois, viajaremos para o Oriente com Śāṅkarācārya, que nos revela o tempo como uma ilusão (*māyā*), um véu que encobre a realidade última de *Brahman*, e como superá-lo pode trazer libertação do sofrimento. Para fechar com chave de ouro, a poética de Caetano Veloso em "Oração ao Tempo" surge como uma ponte, explorando a impermanência e as nuances do tempo de um jeito que ecoa tanto a linearidade



agostiniana quanto a circularidade védica. Uma leitura essencial para quem quer entender como filosofia, espiritualidade e arte se encontram na nossa eterna busca por compreender o tempo. E tal caminho nos leva a reflexão sobre o Ser, uma vez que este está intrinsecamente ligado à ideia de tempo. Ou seja, refletir sobre o tempo é, em última análise, tentar compreender a natureza do Ser.

Retomando nossa triste história recente, no artigo **"Brasilidade e cosmovisão banto: considerações sobre a construção da identidade da Umbanda no Estado Novo (1937–1945)"**, Yan Paixão Willemem Sterck desmonta um paradoxo histórico: como a Umbanda, sob repressão do regime varguista e sua aliança com o catolicismo reivindicou o título de "religião genuinamente brasileira" não por submissão, mas como ato de resistência ontológica. Ao vincular sua identidade à cosmovisão banto (analisada através do missionário Placide Tempels), o estudo revela como a fé umbandista transformou o discurso hegemônico da brasilidade em trincheira para preservar uma filosofia africana do ser dinâmico, nos oferecendo uma aula sobre como tradições oprimidas ressignificam projetos nacionalistas.

Na sequência, a revista apresenta uma investigação sobre **"Jesus à Sombra de Hércules"**, um estudo que desafia as percepções convencionais sobre as origens da narrativa cristã. Este artigo explora a surpreendente tese de que a figura histórica de Jesus de Nazaré, no Evangelho de Mateus, foi moldada por traços mitológicos do semideus Hércules. Por meio de uma análise semiótica, o autor sugere como a interação entre a comunidade cristã síria e o exército romano pode ter levado a um sincretismo religioso, transformando Jesus em um arquétipo de virilidade e resistência. É uma leitura que nos convida a repensar as influências culturais e militares na formação de ícones religiosos, questionando as fronteiras entre o divino e o heroico.

Adentrando o cenário urbano contemporâneo, com o estudo **"Orixás no Asfalto"**, que nos transporta para as zonas intersticiais entre espiritualidade e realidade social. O artigo investiga as representações dos orixás *Oxalá*, *Doum*, *Legbá* e *Ori* nas letras do rapper Criolo, demonstrando como essas divindades do candomblé iorubá assumem novas significações nas metrópoles. A análise, fundamentada na teoria das *Representações Sociais*, mostra como o estilo musical do "Rap" se torna uma expressão de ressignificação da religiosidade afro-brasileira, ampliando a presença dos orixás para além dos terreiros e conectando-os a lutas sociais e identidades urbanas, principalmente



aquelas que vivem às margens do dito “progresso”. É uma celebração da resiliência cultural e da capacidade da arte de transformar o “estranho” em familiar, e o familiar em um novo instrumento de crítica social.

Partimos então para uma área infelizmente ainda pouco presente no cânone oficial das humanidades, mas que guarda uma riqueza que encanta, e uma profundidade filosófica de encher os olhos. Apresentamos o artigo **"Tal como um Mundo"**, que reflete sobre a dimensão sincrônica da "diferença" e da "não diferença" (*bhedābheda*) nos estudos sobre Vedānta de Hajime Nakamura. Esta peça central mergulha nas complexidades da filosofia indiana, explorando como a unidade do Real (*brahman*) e a multiplicidade do mundo (*loka*) são conceitos intrinsecamente relacionados. O texto aborda a hermenêutica vedantina, a natureza da ignorância (*āvidyā*) e a ideia de *līlā* (ação lúdica) como chaves para compreender a existência, convidando o leitor a uma profunda reflexão sobre a interdependência de tudo o que existe e a dinâmica da autopercepção em relação à totalidade.

Encerramos esta edição prestando uma reverência aos clássicos. O estudo que apresentamos consiste em um panorama histórico-funcionalista da **"Religiosidade Romana: De Seus Primórdios a Agostinho"**. Este artigo traça a evolução das crenças e práticas religiosas romanas, desde seus mitos fundadores até o surgimento do cristianismo como força dominante. A pesquisa examina o papel funcional da religião na sociedade romana, a influência do sincretismo com divindades helênicas e orientais, e o impacto da figura de Santo Agostinho em sua defesa apologética do cristianismo em meio à decadência do Império. É um estudo que revela a intrincada relação entre fé, poder e transformação social, mostrando como a religiosidade moldou, e foi moldada por um dos maiores impérios da história. Mais uma vez, reforçamos que esta miscelânea de análises e pensamentos apenas confirma que o fenômeno religioso é um campo inesgotável que demanda perspectivas múltiplas para sua tentativa de compreensão mais plena.

A diversidade metodológica e temática revela a maturidade do campo e sua aptidão para enfrentar os desafios de interpretar o sagrado em contextos cada vez mais complexos e globalizados. Que nossos esforços sejam capazes de trazer a beleza e a riqueza do material que idealizamos para esta edição. Uma edição que possui em seu cerne a diversidade presente em cada pesquisador que colaborou com seus trabalhos para que isso fosse possível. Agradecemos a todos e todas de antemão e boa leitura!



A literatura e o sagrado: inter-relações possíveis

Literature and the sacred: possible interrelations

Laudiana Andriola de Aquino¹

Rita Cristiana Barbosa²

Resumo: Este artigo investiga as inter-relações entre literatura e sagrado, a partir da compreensão de que ambos operam como formas simbólicas de construção de sentido. Parte-se da premissa de que a religião, enquanto objeto das Ciências da Religião, se estrutura fundamentalmente por meio da linguagem, o que torna possível aproximá-la da experiência estética e interpretativa da literatura. O objetivo principal do estudo é analisar de que maneira a literatura pode contribuir para a compreensão do sagrado, especialmente considerando o ser humano como sujeito de linguagem, isto é, como agente produtor e intérprete dos textos que busca compreender o divino. Para isso, foi adotada uma metodologia de revisão bibliográfica, de caráter exploratório, com base em obras teóricas e artigos acadêmicos selecionados em bases como SciELO, Google Acadêmico e revistas científicas em língua portuguesa, priorizando textos publicados nas últimas duas décadas. Os resultados apontam que a literatura moderna se constitui como espaço privilegiado para a reformulação simbólica do sagrado, na medida em que reconfigura os limites entre o profano e o religioso. Ao interpretar, ressignificar e narrar a experiência humana do transcendente, a literatura amplia os horizontes hermenêuticos da teologia e contribui para um entendimento mais plural e dinâmico da linguagem religiosa na contemporaneidade.

Palavras-chave: Literatura e religião. Linguagem literária. Mundo sagrado. Interpretação de textos religiosos.

Abstract: This article investigates the interrelations between literature and the sacred, based on the understanding that both function as symbolic forms of meaning-making. The study departs from the premise that religion, as an object of Religious Studies, is fundamentally structured through language, which makes it possible to draw parallels with the aesthetic and interpretive experience of literature. The main objective is to analyze how literature can contribute to the understanding of the sacred, particularly by

¹ Mestranda em Ciências das Religiões pelo PPGCR-UFPA, linha de pesquisa: Literatura e Sagrado. Bacharela em Direito (UFG/2008), Especialista em Direito Trabalhista e Processo do Trabalho (UNP/2020). Licenciada em Letras (UFPA/1997), Especialista em Língua Portuguesa - Leitura e Produção de Textos: uma proposta metodológica (UFPA/1998). Possui experiência em Docência no Ensino Médio e Ensino Superior com ênfase na área de Letras, Língua Portuguesa, Leitura e Produção de Textos, Literatura, Metodologia da Pesquisa e Ciências Jurídicas. Atualmente é integrante do grupo de pesquisa Tecla - com estudos sobre Educação, Religiões, Mulheres e Tecnologias Digitais (UFPA). Membro do Nipam - Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa e Ação sobre Mulher e Gênero (UFPA).

² Graduada em Pedagogia (UFPA/1999), Especialista em Tecnologia Educacional em Ciências Naturais (UFPA/2001), Mestra em Educação (PPGE/UFPA/2008) e Doutora em Educação (PPGE/UFPA/2015), com estágio doutoral na Universidade de Barcelona (UB/ES). Professora do Departamento de Ciências das Religiões, da UFPA, atuando nas áreas de Estágio Supervisionado em Ensino Religioso, pesquisa educacional, currículo, metodologias e tecnologias digitais e estudos de gênero, articulando ensino, pesquisa e extensão. Possui experiência em gestão como Coordenadora do curso de Pedagogia (CCHSA/UFPA), Chefe e Vice-chefe do Departamento de Educação (CCHSA/UFPA), chefe do Departamento de Ciências das Religiões (CE/UFPA), coordenadora do curso de Ciências das Religiões, e coordenadora e vice-coordenadora do Núcleo de Pesquisa e líder do Grupo de Pesquisas TECLA.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7138585429997076> Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0708-2216>



considering the human being as a subject of language — that is, as an agent who produces and interprets texts in the search for meaning in the divine. The methodology consists of an exploratory bibliographic review, based on theoretical works and academic articles selected from databases such as SciELO, Google Scholar, and Portuguese-language scientific journals, prioritizing publications from the past two decades. The findings indicate that modern literature has become a privileged space for the symbolic reformulation of the sacred, as it reconfigures the boundaries between the profane and the religious. By interpreting, re-signifying, and narrating the human experience of transcendence, literature broadens theological hermeneutics and contributes to a more plural and dynamic understanding of religious language in contemporary contexts.

Keywords: Literature and religion. Literary language. Sacred world. Interpretation of religious texts.

Introdução

A relação entre literatura e religião se revela como um campo fértil de investigação no interior das Ciências da Religião, especialmente quando mediada pela linguagem como elemento fundante da experiência do sagrado. Neste estudo, propomos analisar como a linguagem literária pode atuar como espaço simbólico privilegiado para a manifestação do sagrado, tensionando os limites entre o religioso e o profano. A partir dessa proposta, a pergunta que norteia a investigação é: *de que forma a linguagem literária configura-se como meio de expressão e recriação do sagrado nas experiências humanas contemporâneas?*

No bojo dessa discussão, René Girard (2008) se apresenta como um autor indispensável para compreender os mecanismos simbólicos que estruturam as narrativas religiosas e literárias, ao destacar a função mimética e sacrificial como fundantes do discurso religioso. Sua teoria do desejo mimético revela que a violência é controlada por meio de um bode expiatório, figura recorrente tanto na mitologia quanto na literatura, permitindo a reintegração da ordem social. Já Rubem Alves (1984), em *O Enigma da Religião*, nos convida a pensar o sagrado não como sistema, mas como poética, como invocação de ausências e encantamento. Sua reflexão aproxima-se de uma concepção estética e existencial da religiosidade, onde o riso, o corpo e o desejo dialogam com a linguagem sagrada como experiência sensível, e não apenas racional.

Dessa forma, ao analisar as produções literárias como espaços onde o sagrado pode ser recriado ou tensionado, este estudo insere-se na subárea de Ciências da Linguagem Religiosa (Área 44 da CAPES), explorando as interfaces entre linguagem religiosa, linguagem artístico-literária e linguagem ideológica. Essa interseção pressupõe



que a religião, longe de ser uma estrutura estática, é constituída por narrativas e signos que se organizam por meio da linguagem, tal como defendem autores como Bakhtin (2014) e Frye (2017), que também serão mobilizados ao longo do texto.

A metodologia adotada foi a revisão bibliográfica de caráter exploratório, com ênfase na análise de textos teóricos que discutem o sagrado, a linguagem e a literatura. A pesquisa contempla contribuições de Durkheim (2003), Otto (2005), Eliade (2001), Kristeva (2017), Auerbach (2011; 2012), Todorov (2017), entre outros, mas busca, sobretudo, costurar esses referenciais com coerência argumentativa, a partir de uma chave interpretativa que reconhece o sujeito como produtor de sentidos e mediador do sagrado por meio da palavra.

Com isso, objetiva-se contribuir para uma compreensão mais ampla do papel da linguagem literária na construção simbólica do sagrado, propondo um olhar que una estética, antropologia e crítica literária, em diálogo com uma abordagem decolonial e inclusiva da experiência religiosa.

1. Estudo da linguagem e o sagrado no contexto literário

1.1 Fundamentos teóricos do sagrado e da linguagem religiosa

A compreensão do sagrado no campo das Ciências da Religião parte de um esforço conceitual para distinguir o que é experiência religiosa diante da cultura e da linguagem. Segundo Durkheim (2003), o sagrado representa aquilo que é separado e protegido, contraposto ao mundo cotidiano do profano. Essa oposição funda o universo simbólico das religiões e organiza a vida coletiva. Otto (2005), por sua vez, descreve o sagrado como uma experiência do *numinoso*, isto é, uma realidade que suscita simultaneamente fascínio e temor, um “mistério tremendo e fascinante” que escapa às categorias racionais e é captado pela linguagem mítica, simbólica e ritual.

Essa dimensão simbólica é central também em Eliade (2001), que destaca o sagrado como categoria de experiência e não apenas de crença. Para a Eliade (2001), o sagrado manifesta-se por hierofanias que ordenam o mundo humano, possibilitando a construção de cosmogonias e a estruturação da realidade por meio de narrativas. A linguagem, nesse contexto, não apenas expressa o sagrado: ela **cria** o sagrado como possibilidade de sentido. Essa ideia será retomada por Paul Ricoeur (2005), ao afirmar



que o símbolo “dá que pensar”, ou seja, a linguagem simbólica religiosa ultrapassa o mero nível descritivo e opera como estrutura ontológica de compreensão da realidade.

A partir dessas concepções, reconhece-se que a linguagem religiosa, repleta de metáforas, mitos e símbolos, é a chave hermenêutica por meio da qual o sujeito se aproxima da experiência do sagrado. Essa perspectiva encontra ressonância em Alves (1984), para quem a religião é antes de tudo uma linguagem poética, que nasce da necessidade humana de significar o mundo em meio ao caos. O sagrado, nesse sentido, não é algo que se “explica”, mas algo que se experimenta, se sonha e se narra.

1.2 Literatura e religião: encontros e distanciamentos contemporâneos

Ao longo da história, literatura e religião mantiveram relações estreitas e ambíguas. A literatura, como espaço da linguagem estética, frequentemente assumiu a função de mediação simbólica do sagrado. Como aponta Northrop Frye (1990), a Bíblia ocidental não é apenas um texto religioso, mas também um arquétipo literário estruturante, cuja influência moldou formas narrativas, figuras retóricas e sistemas simbólicos da literatura ocidental. De maneira semelhante, Auerbach (2011) observa que o estilo bíblico é central para o surgimento do realismo moderno, pois desloca o foco da nobreza para o cotidiano, e da idealização para a vivência humana — aproximando a linguagem religiosa do drama humano.

Contudo, os tempos modernos testemunharam também o distanciamento entre literatura e religião. Magalhães (2018) chama atenção para a progressiva secularização da literatura contemporânea, que, embora recorra a temas religiosos, o faz muitas vezes de forma crítica, irônica ou subversiva. A linguagem religiosa, nesse contexto, é ressignificada e fragmentada pela estética da modernidade, o que implica novas possibilidades hermenêuticas.

É nesse ponto que René Girard (2008) oferece uma leitura fundamental: para ele, tanto as narrativas religiosas quanto as literárias originam-se de estruturas de mediação mimética. A literatura moderna, ao invés de ocultar a violência, como faziam os mitos, a revela, desmontando o mecanismo sacrificial. Com isso, a literatura torna-se espaço de crítica, denúncia e transformação, operando como uma nova forma de discurso sobre o sagrado, não mais institucionalizado, mas imanente à experiência humana.



1.3 Linguagem, ideologia e discurso religioso

O estudo da linguagem religiosa não pode ser dissociado de suas dimensões ideológicas e discursivas. A linguagem, enquanto prática social, carrega em si estruturas de poder, inclusão e exclusão. É o que aponta Mikhail Bakhtin (2011), ao tratar do discurso religioso como um dos gêneros discursivos estáveis, cujas formas e conteúdos estão ancorados em contextos socioculturais específicos. Para ele, todo enunciado religioso é situado historicamente e deve ser interpretado em sua dialogicidade com outras vozes sociais.

De maneira complementar, Tzvetan Todorov (1999) argumenta que os textos religiosos e literários compartilham a capacidade de construir universos de sentido que interpelam o sujeito. A ideologia, nesse sentido, não está apenas no conteúdo, mas na forma como o texto se estrutura e se dirige ao leitor, moldando sua percepção da realidade.

Nesse cenário, a literatura revela-se como espaço onde o discurso religioso pode ser desconstruído, problematizado ou reencantado. A linguagem literária, com seu potencial metafórico e simbólico, permite a criação de novas imagens do sagrado, que desafiam tanto o dogmatismo institucional quanto o niilismo contemporâneo. Como sintetiza Rubem Alves (1984), o riso, o corpo e a beleza são expressões do sagrado que escapam às estruturas canônicas do discurso teológico e encontram na arte um novo lugar de habitação.

Magalhães (2018) acrescenta que, no século XXI, a literatura passou a se afastar radicalmente da religião, buscando muitas vezes uma autonomia estética desvinculada de temas teológicos tradicionais. Esse afastamento, no entanto, abre espaço para novas formas de aproximação simbólica, em que a literatura pode reencontrar o sagrado não mais como doutrina, mas como experiência estética, ética e crítica da existência.

Complementando essa perspectiva, Candido (2014) afirma que a literatura possui uma função estrutural na constituição das subjetividades e da vida coletiva, atuando inclusive sobre o inconsciente social. Assim como a religião fornece esquemas simbólicos para significar a existência, a literatura oferece narrativas, imagens e metáforas que moldam a experiência humana em suas dimensões mais profundas. Ambas, portanto, compartilham a capacidade de fundar sentidos e afetos por meio da linguagem simbólica.

Com base nas reflexões acima, apresenta-se o Quadro 1 como uma tentativa de sistematizar os principais pontos de contato e tensão entre a linguagem literária e a



linguagem religiosa, considerando suas funções simbólicas, estéticas e ideológicas.

Quadro 1. Literatura e o campo das linguagens da religião

Literatura	Linguagem das religiões
1 Técnica de compor e expor textos escritos em prosa ou em verso	1 Estudo de textos e símbolos
2 Representa a comunicação	2 Sistema doutrinário a partir de sua linguagem e comunicação
3 É a arte das palavras, autonomia para fazer uso de palavras(trata de um método)	3 Autonomia e peculiaridade em abordar seu objeto, a religião(não trata de um método)
4 Manifestações artística do ser humano	4 Estudo dos múltiplos universos simbólicos e morais das religiões

Fonte: Adaptado de Golin (2016)

A partir da comparação apresentada no Quadro 1, observa-se que tanto a literatura quanto a linguagem das religiões operam como sistemas simbólicos voltados à organização do sentido e da experiência. A literatura, definida como técnica de composição textual, permite a criação de universos imaginários por meio da articulação estética de palavras, ao passo que a linguagem religiosa, embora vinculada a doutrinas e tradições, também se estrutura por meio da palavra, do símbolo e da narrativa. Assim, o ponto de contato mais evidente entre esses dois campos está no fato de que ambos produzem significações que ultrapassam o plano meramente informativo, acessando dimensões afetivas, éticas e existenciais do ser humano.

2. Interpretação do mundo sagrado através da literatura

A consolidação do realismo moderno na literatura europeia pode ser compreendida, em parte, a partir da influência de elementos estilísticos presentes nos textos bíblicos. Auerbach (2012), ao analisar a Bíblia como obra literária, destaca a singularidade dessa tradição por romper com os padrões clássicos de decoro, ao mesclar registros linguísticos diversos e apresentar personagens com profundidade existencial e falibilidade moral. Essa mistura de estilos, que inclui desde a alternância entre linguagem elevada e cotidiana até a escolha de temas que atravessam diferentes estratos sociais e culturais, teria contribuído para o desenvolvimento de uma estética realista baseada na complexidade da experiência humana.

Dostoievski (2004, p. 263), por sua vez, ao refletir sobre o espírito moderno, sugere que o realismo contemporâneo se tornou, em certa medida, refratário ao



sobrenatural³. Ainda assim, o traço antropológico cristão presente na literatura bíblica, ao retratar os heróis com suas contradições e imperfeições, pode ser considerado uma das raízes da sensibilidade literária moderna, na medida em que desloca o foco da narrativa idealizada para o drama humano concreto.

Diante das contribuições teóricas já mencionadas, é possível afirmar que a mescla de estilos presente nos textos bíblicos influenciou significativamente o surgimento do realismo moderno, não apenas em termos formais, mas também na ampliação temática da literatura ocidental. A partir do século XIX, especialmente com autores como Dostoiévski, Tolstói e Victor Hugo, observa-se uma produção literária que, embora desvinculada institucionalmente da religião, continua a explorar questões fundamentais da existência humana, tais como o sofrimento, a culpa, o perdão, a liberdade e o sentido da vida, temáticas que, em sua origem, são frequentemente abordadas no campo religioso.

Trata-se, portanto, de uma literatura que se distancia do texto sagrado, mas não dos temas que mobilizam as preocupações últimas do ser humano. Nesse contexto, a literatura adquire uma dimensão escatológica, não no sentido teológico tradicional de “doutrina das últimas coisas”, mas como um “estudo das coisas de significado último”, conforme sugere Dusilek (1994, p. 87). Essa abordagem evidencia o potencial da linguagem literária para expressar, ainda que de modo não dogmático, experiências e anseios tipicamente religiosos.

Dessa maneira, refletir sobre a interpretação dos textos sagrados exige considerar que a relação entre religião e literatura não se dá apenas em nível temático, mas também em sua função social e ideológica. Eagleton (2013), ao analisar a história da literatura inglesa, observa que a expansão dos estudos literários no final do século XIX se deu, em grande parte, como resposta à perda de influência da religião institucional na formação moral e cultural da sociedade britânica. Com o enfraquecimento do discurso

³ O termo “refratário ao sobrenatural” pode ser compreendido à luz da análise de Kafka feita por Walter Benjamin. Segundo Benjamin, a obra de Kafka retrata um mundo moderno em que o indivíduo está desamparado diante de instituições impessoais e de uma realidade que se apresenta como opaca e inacessível. A experiência da modernidade, marcada pela ausência de doutrina, torna o mundo “refratário à experiência” e, consequentemente, à transcendência. A religiosidade tradicional, outrora portadora de sentido e orientação, dissolve-se nesse universo, dando lugar a uma multiplicidade de interpretações sem um eixo revelador claro. Isso se expressa, por exemplo, na impossibilidade de Joseph K, personagem de *O Processo*, acessar a Lei e compreender sua própria culpa, experiências que se desenrolam num universo esvaziado do sobrenatural como experiência imediata ou revelada (Ferrari, 2007, p. 157).



teológico como referencial dominante, a literatura passou a ocupar um espaço simbólico semelhante, funcionando como nova via de sensibilização ética, afetiva e estética dos indivíduos.

Nesse contexto, torna-se pertinente indagar sobre as fronteiras entre o texto sagrado e o texto literário: em que medida ambos compartilham estruturas simbólicas e apelos retóricos? E mais ainda, que tipo de evento epistêmico e afetivo caracteriza o contato com essas linguagens? Ao abordar essa questão, Eagleton (2013) argumenta que tanto a religião quanto a literatura exercem um papel ideológico fundamental, ao atingirem os corações humanos por meio dos afetos, linguagem simbólica e narrativas de sentido. Ambas produzem efeitos éticos e culturais profundos, constituindo-se, assim, em formas eficazes de coesão social, ainda que com fins e formatos distintos.

Essa sobreposição de funções e efeitos não apaga as diferenças entre religião e literatura, mas evidencia sua interdependência histórica e simbólica. Ao mesmo tempo que a literatura se afirma como prática estética autônoma, ela herda da religião a tarefa de lidar com o inefável, o sofrimento e a transcendência. Assim, ao invés de opor rigidamente texto literário e texto sagrado, pode-se pensar em uma zona de contato em que ambas as linguagens mobilizam os sentidos mais profundos da experiência humana e oferecem caminhos interpretativos para os dilemas éticos, existenciais e metafísicos da modernidade.

Eagleton (2013) observa que, na Inglaterra vitoriana, a religião, sobretudo em suas formas tradicionais, desempenhava um papel pacificador, promovendo valores como humildade, autossacrifício e vida interior contemplativa. No entanto, com o avanço da ciência, as transformações sociais e a crescente secularização do discurso público, a religião passou a perder sua eficácia simbólica e pedagógica. Esse esvaziamento gerou, segundo o autor, uma preocupação entre as elites da época, que passaram a ver na literatura um substituto possível para a função antes exercida pela religião. Eagleton não sugere que, a partir do século XIX, a literatura passou a ocupar de maneira mais sistemática um papel de formação moral e afetiva junto à população, especialmente entre as classes médias.

Nesse sentido, Todorov (2010, p. 76) reforça a potência ética e existencial da linguagem literária ao afirmar que “a literatura pode muito: ela pode nos estender a mão quando estamos profundamente deprimidos, nos tornar ainda mais próximos dos outros



seres humanos que nos cercam, nos fazer compreender melhor o mundo e nos ajudar a viver”. Essa afirmação destaca o poder da literatura de operar como mediação simbólica entre o sujeito e o mundo, oferecendo horizontes de sentido diante da complexidade da experiência humana. Longe de ser mero entretenimento ou forma estética autônoma, a literatura participa de um processo contínuo de formação interior, revelando-se como espaço privilegiado de contato com as emoções, com os dilemas éticos e com a alteridade.

Complementando esse ponto, Todorov (2010) argumenta que a realidade à qual a literatura se dedica é aquela do mundo vivido, da experiência concreta e cotidiana. Por isso, o saber que ela proporciona não se opõe ao conhecimento produzido por campos como a sociologia ou a psicologia, mas antes o complementa. Ao abordar a condição humana a partir da linguagem simbólica, a literatura torna-se uma forma legítima de conhecimento sensível, permitindo o reconhecimento de dimensões que frequentemente escapam às metodologias mais objetivas. Dessa forma, sua relevância se mantém tanto no campo das humanidades quanto nas discussões sobre o sagrado e a construção de sentidos no mundo contemporâneo.

A contribuição de Paz (2014) também é relevante, visto que o autor menciona a poesia nesse contexto, visto que diante de suas experiências mais secretas ou pessoais, esta finda se transformando em palavras sociais, históricas, revelando o homem. De modo que essa revelação é o significado último de todo poema e quase nunca é dita de maneira explícita, mas é o fundamento de todo dizer poético (Paz, 2012).

É preciso distinguir entre a longa tradição da prática literária (presente desde a Antiguidade em civilizações como a suméria, egípcia, grega, chinesa e indiana) e a concepção moderna de literatura enquanto arte autônoma, voltada à expressão subjetiva, estética e simbólica da experiência humana. Esta última, conforme reconhecem teóricos como Eagleton (2013) e Candido (2004), emerge no contexto da modernidade europeia como uma forma específica de produção cultural, marcada por sua relativa independência em relação aos discursos religiosos e políticos. Nesse sentido, a literatura moderna pode ser entendida como um dispositivo simbólico por meio do qual o sujeito moderno busca compreender a si mesmo e o mundo ao seu redor.

Ainda que tenha se consolidado como campo artístico independente, a literatura manteve em sua estrutura interna marcas da religiosidade e das formas tradicionais de expressão do sagrado. A religião, portanto, não desaparece da literatura moderna, mas



permanece como elemento constitutivo de sua temática e de sua função simbólica. Como observa Todorov (2010), a literatura moderna continua a lidar com questões como culpa, perdão, sentido da existência, sofrimento e transcendência, revelando que, mesmo em contextos seculares, o imaginário religioso ainda informa os modos de narrar e interpretar a experiência humana. Dessa maneira, a relação entre literatura e religião permanece presente, mesmo quando deslocada do eixo teológico para o campo cultural.

A relação que aqui tomamos como objeto de reflexão, entre linguagem literária e linguagem religiosa, deve, portanto, ser compreendida à luz de seu enraizamento cultural e simbólico. A literatura, como manifestação artística e linguística, não apenas reflete valores culturais, mas também participa da construção do imaginário religioso coletivo. É nesse sentido que teóricos da literatura, como Auerbach (2012), Frye (2017) e Kristeva (2017), reconhecem a centralidade das estruturas simbólicas herdadas das narrativas religiosas na constituição da sensibilidade moderna. Assim, literatura e religião não se opõem, mas dialogam historicamente como formas de expressão e interpretação das experiências humanas mais profundas:

Há dois ou três séculos uma verdadeira revolução ocorreu na Europa: a referência ao mundo divino, encarnado pela religião, começou a dar lugar a valores puramente humanos. Ainda temos de lidar com um absoluto ou com um sagrado, mas ambos deixaram o céu desceram à Terra. Não se trata mais de dizer que, desde essa época, para os europeus, “a religião morreu” (Todorov, 2011, p. 11).

Ela não está morta na medida em que, forma principal, senão única, da aspiração ao absoluto durante séculos, ela deixou sua marca nesse próprio traço humano (...) Entre todas as tentativas de pensar e viver o absoluto de maneira individual para fora tanto das religiões tradicionais quanto das religiões secular e as políticas, gostaria de me ater a uma, a que interpreta essa experiência como a busca da beleza (Todorov, 2011, p. 13).

Diante da relevância das interações entre literatura e religião para a reflexão teológica contemporânea, é possível observar uma busca contínua por articulações entre esses campos. No entanto, apesar das inúmeras proposições e aproximações já empreendidas, essa relação ainda não se consolidou como um eixo estruturante dentro da agenda sistemática da teologia. Isso se deve, em parte, ao fato de que a teologia, enquanto disciplina, opera constantemente em meio a círculos hermenêuticos e conflitos de interpretação, nos quais os pressupostos da fé e os lugares epistemológicos dos sujeitos envolvidos desempenham papel central.



A introdução da literatura como objeto de reflexão teológica implica tensionar os fundamentos tradicionais da teologia, na medida em que desloca o foco da doutrina para a linguagem, da revelação para a narrativa, e da autoridade para a experiência simbólica. Trata-se, portanto, de um movimento que desafia os a priori da fé que normalmente orientam a leitura teológica dos textos sagrados, colocando em cena a pluralidade de interpretações, a historicidade dos signos e a potência criativa do discurso literário. Essa abordagem, longe de enfraquecer a teologia, pode alargá-la, permitindo que ela dialogue com outros modos de produção de sentido, como propõem autores como Tillich (1997), Vattimo (1999) e Magalhães (2018).

Ao reconhecer a literatura como fato cultural e simbólico relevante para a teologia, abre-se espaço para um exercício hermenêutico mais amplo, capaz de lidar com as tensões entre tradição e inovação, ortodoxia e imaginação. Esse caminho não substitui os fundamentos da fé, mas convida à escuta do outro e à releitura dos próprios pressupostos. Nesse sentido, a literatura não apenas ilustra conceitos teológicos, mas contribui para reformular perguntas e expandir horizontes de compreensão, tornando-se interlocutora legítima na busca contemporânea por significados últimos.

Enfim, diante da importância da literatura e sua relação com religião, aponta-se que o mundo sagrado não é, em certo sentido, senão o mundo natural subsistindo na medida em que não é inteiramente redutível à ordem instaurada pelo mundo do trabalho, isto é, à ordem profana (Bataille, 1987).

Bataille (1987) afirma que o mundo sagrado não se origina da natureza ou da utilidade prática, mas da criação de uma nova ordem de sentido, separada da esfera do trabalho e da atividade produtiva. Essa ordem simbólica, que escapa à lógica instrumental, encontra na linguagem um meio de expressão privilegiado, e é justamente aí que a literatura atua. Por meio da ficcionalização, da metáfora e da polissemia, a linguagem literária recria o sagrado como experiência de ruptura, encantamento e transcendência.

Autores como Vattimo (2014) e Magalhães (2009) ampliam esse debate ao propor que o cristianismo, enquanto religião do livro, deve ser compreendido como um acontecimento literário: um conjunto de textos, traduções e interpretações que moldaram não apenas a teologia, mas também a cultura ocidental. Magalhães (2009, p. 13) ressalta que “o cristianismo como literatura tem lugar no campo das interpretações e traduções”, e que essa produtividade textual constitui um dos pilares do imaginário ocidental. Em



diálogo com essa perspectiva, Vattimo (2014) propõe que o evento da revelação depende de uma interpretação contínua, marcada por incertezas e riscos, e que o acesso à verdade do texto sagrado exige a abertura ao outro e à historicidade dos signos.

Tillich (2015), por sua vez, entende a revelação como um processo de recepção que exige constante atualização. A linguagem, a existência e a história atuam conjuntamente na constituição da tradição e da cultura, o que desloca a teologia para uma relação dialética com a cultura e com os sistemas simbólicos que a sustentam. Nesse contexto, a literatura se insere não apenas como objeto de análise, mas como interlocutora hermenêutica, capaz de tensionar os fundamentos da fé e expandir as possibilidades interpretativas do sagrado.

A abordagem semiótica também contribui para esse campo de estudos, como mostra Higuete (2021), ao investigar a enunciação visual em obras de arte religiosa. O autor argumenta que as imagens sagradas devem ser lidas como textos, com modalidades próprias de enunciação (pessoal, temporal e espacial) que revelam sentidos vinculados à tradição religiosa. Essa perspectiva amplia o conceito de linguagem religiosa, integrando diferentes suportes expressivos, como o visual e o literário, na construção simbólica do sagrado.

Nesse sentido, Lopes e Nogueira (2021) defendem que a ficcionalização é um componente inevitável da linguagem humana em contextos marcados pela perda da ligação ontológica entre palavra e realidade. A distinção entre fato e ficção enfraquece, e a literatura emerge como modo legítimo de conhecer e representar o mundo. Lopes e Nogueira (2021) reforçam que filosofia, ciência e teologia operam também dentro de gêneros literários, e que a literatura, ao mobilizar metáforas, narrativas e símbolos, pode oferecer novas formas de mediação da experiência religiosa.

Leonel (2016) propõe o diálogo entre os campos da teologia e da teoria literária, apontando para metodologias e categorias comuns na análise de textos religiosos e literários. Essa convergência permite investigar temas, influências e intertextualidades que atravessam ambos os campos. A crítica contemporânea, contudo, ainda se divide entre abordagens como o método histórico-crítico e a hermenêutica fundamentalista. Enquanto o primeiro busca reconstruir o contexto de origem dos textos sagrados com base em evidências histórico-literárias (Reimer; Ferreira; Silva, 2020), o segundo mantém uma leitura literal e doutrinária, muitas vezes incompatível com a pluralidade de sentidos



proposta pela literatura (Zabatiero, 2010; Leonel, 2016).

A teoria literária, como observa Durão (2011) e Scott (2016), não apenas se propõe a interpretar textos, mas também se reconhece como prática histórica, sujeita a transformações culturais e epistemológicas. Sua abertura ao simbólico e ao múltiplo a torna especialmente fértil para o estudo do sagrado, pois permite lidar com a ambiguidade, o indizível e o transcendental, características centrais da experiência religiosa. Vattimo (2014, p. 80) questiona se a “civilização do livro” que vivemos não se encontra, em última instância, atrelada à “religião do livro”, sendo assim difícil separar a história da literatura da história da interpretação teológica.

Eliade (2001) acrescenta que a experiência do sagrado não requer, necessariamente, a crença em divindades, mas sim a vivência de um princípio de unicidade, de uma realidade outra que transcende a rotina profana. Essa concepção amplia o horizonte da análise ao permitir que experiências estéticas, como as proporcionadas pela literatura, sejam também compreendidas como vivências do sagrado.

Assim, compreende-se que a literatura contemporânea, ao se debruçar sobre os temas fundamentais da existência (sofrimento, morte, liberdade, esperança, transcendência), permanece profundamente vinculada ao universo simbólico da religião, mesmo quando se apresenta como discurso secular. Ao transitar entre ficção e revelação, entre metáfora e doutrina, entre estética e ética, a literatura se afirma como espaço hermenêutico privilegiado para a reelaboração do sagrado em tempos marcados por rupturas e incertezas. Nesse cenário, o diálogo entre literatura e religião não apenas se justifica, mas se mostra indispensável para compreender as múltiplas linguagens que moldam a experiência humana do divino.

Considerações finais

Constata-se que a literatura tem se afirmado como um espaço privilegiado no campo das Ciências das Religiões, especialmente por sua capacidade de transgredir e reconfigurar os limites entre o sagrado e o profano. A estreita relação entre literatura e religião se revela não apenas por meio de temas compartilhados, mas também pela variação de sentidos atribuídos pelos sujeitos envolvidos na leitura e interpretação dos textos. Nesse contexto, a literatura moderna, entendida como produção simbólica autônoma, oferece ferramentas para repensar o sagrado à luz da experiência humana



concreta, subjetiva e histórica.

Embora seja relevante destacar os benefícios dos recursos metodológicos da crítica literária para o estudo de textos religiosos, optamos por abordar a questão a partir da estrutura própria da linguagem literária. Ao colocar o ser humano como centro da narrativa, a literatura não apenas descreve, mas interroga, eleva e desestabiliza suas certezas, funcionando como antropologia simbólica e existencial. Esse olhar literário permite compreender os textos sagrados, e também os seculares, como construções plurais de sentido, que exigem escuta sensível, abertura ao simbólico e reconhecimento das múltiplas formas de enunciação.

Dessa forma, conclui-se que a linguagem literária, por sua natureza plural e ambígua, constitui uma via legítima e fecunda para a interpretação do sagrado. Ao explorar os limites e possibilidades da linguagem, a literatura contribui para ampliar a compreensão dos textos religiosos, reafirmando a centralidade do sujeito na produção de sentido. A partir dessa perspectiva, o sagrado não se reduz a um objeto fixo ou a um sistema doutrinário fechado, mas se revela como experiência viva, em constante tradução, uma experiência que a literatura, em sua riqueza simbólica e estética, é capaz de evocar, tensionar e reinventar.

Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1984.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011.

AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental*. Editora 34, 2012.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Ed. HUCITEC, São Paulo, 2014.

BARTHES, Roland. *El placer del texto y lección inaugural*. Siglo XXI de España Editores, 2017.

BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

CANDIDO, Antonio. *O direito à literatura*. In: CANDIDO, Antonio. Vários escritos. São Paulo: Duas Cidades, 2014.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. Tradução de Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo:



Editora 34, 2004.

DURÃO, Fabio Akcelrud. *Teoria (literária) americana: uma introdução crítica*. Autores Associados, 2017.

DURKHEIM, Emile. *What is a social fact?* Crime: Critical Concepts in Sociology, v. 2, p. 77, 2003.

DUSILEK, Sergio Ricardo Gonçalves. *Religião e Literatura: Uma leitura a partir de Erich Auerbach*. Teoliterária, v. 7, n. 14, p. 159-183, 2017.

EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: Ensaio Sobre o Simbolismo Mágico-religioso*. In: MUÑOZ, Carlos María Neila. *Antropología Simbólica y de la Religión*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 38 p. Disponível em: <https://mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Eliade/Imagens%20y%20Simbolos.pdf>. Acesso em: 02 mai. 2025.

FERRARI, Sônia Campaner Miguel. *Kafka, Benjamin: o natural e o sobrenatural*. Trans/Form/Ação, v. 30, p. 151-165, 2007.

FRYE, Northrop. *A imaginação Educada*. Trad. Adriel Teixeira, Bruno Geraidine, Cristiano Gomes. Campinas: Vide Editorial, 2017.

GOLIN, Luana Martins. *Religião e linguagem, Bíblia e literatura*. Revista Caminhando, v. 21, n. 2, p. 225-243, 2016.

HIGUET, Etienne Alfred. *A enunciação na semiótica visual, especialmente na pintura religiosa*. Estudos de religião, v. 35, n. 2, p. 9-35, 2021.

KRISTEVA, Julia. New forms of revolt. In: HANSEN, Sarah K.; TUVEL, Rebecca (Org.). *New forms of revolt: Essays on Kristeva's Intimate Politics*. Albany: State University of New York, 2017. p. 17-21.

LEONEL, João. *Religião e linguagem literária: contribuições da literatura para a interpretação de textos religiosos*. Reflexão, v. 41, n. 1, p. 47-59, 2016.

LOPES, Marcio Cappelli Aló; NOGUEIRA, Paulo. *Entre espelhos fantásticos: ficcionalização, religião e literatura*. Estudos de Religião, v. 35, n. 2, p. 87-109, 2021.

MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.

MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/ EST; Petrópolis:



Vozes, 2007.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

REIMER, Haroldo; FERREIRA, Joel Antônio; SILVA, Valmor da. *Religião e literatura sagrada: matrizes teóricas e trajetórias hermenêuticas*. Caminhos-Revista de Ciências da Religião, v. 18, p. 20-38, 2020.

RICOEUR, Paul. JÜNGEL, Eberhard. *Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*. Brescia: Queriana, 2005.

SCOTT, Anthony Oliver. *Better living through criticism: how to think about art, pleasure, beauty and truth*. New York: Penguin, 2016.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. Editora Sinodal, 2015.

TODOROV, Tzvetan. *A beleza salvará o mundo: Wilde, Rilke e Tsvetaeva, os aventureiros do absoluto*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2011.

TODOROV, Tzvetan. *A literatura em perigo*. 3.ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2014.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Rumo a uma Filosofia da Religião em tom Pós-metafísico: Diálogos com Habermas e Rorty*. HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 12-32, jan./jun. 2010



Questões históricas e culturais presentes no mito de Semíramis segundo Marco Juniano Justino

Historical and Cultural Issues Present in the Myth of Semiramis According
to Marcus Junianus Justinus

Matheus Carmo¹
Sofia Amélia Rego D'Andrea²

Resumo: Muitas vezes, a palavra "mito" é entendida como sinônimo de "mentira". No entanto, na pesquisa histórica, o mito tem muito a revelar ao historiador, pois pode fornecer informações sobre figuras históricas que inspiraram a construção de determinado mito, bem como sobre aspectos políticos e sociais subjacentes à formação da narrativa mítica. No presente artigo, abordaremos o mito de Semíramis, conforme apresentado no *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, de Marco Juniano Justino. Mais do que uma mera análise do mito, buscaremos lançar hipóteses sobre suas origens históricas e literárias, assim como os motivos que levaram o autor a caracterizar Semíramis e seu filho Nínias de maneira negativa e pejorativa. Para isso, situaremos a escrita de Justino no seu contexto histórico de criação, a fim de melhor compreender tais desenvolvimentos.

Palavras-chave: Semíramis; Justino; Sammuramate; mito; Roma.

Abstract: The word "myth" is often understood as a synonym for "falsehood." However, in historical research, myth has much to reveal to the historian, as it can provide insights into historical figures who inspired the construction of a given myth, as well as into the political and social aspects underlying the formation of the mythical narrative. In this article, we will address the myth of Semiramis as presented in *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, by Marcus Junianus Justinus. More than a mere analysis of the myth, we aim to propose hypotheses regarding its historical and literary origins, as well as the reasons that led the author to portray Semiramis and her son Ninus in a negative and pejorative light. To achieve this, we will situate Justinus' writing within its historical context in order to better understand these developments.

Keywords: Semiramis; Justinus; Sammuramat; myth; Rome.

Introdução

Na Antiguidade, assim como em nossa sociedade contemporânea, circulavam

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). É graduado em História e em Ciência da Religião pela mesma instituição. Possui especializações em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e em Ciência da Religião pela UFJF. Concluiu mestrado em História e em Ciência da Religião, ambos pela UFJF.

Lattes: <https://encurtador.com.br/DOI15> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0076-5866>

E-mail: mateuscarmo.ms@gmail.com

² Mestranda e licenciada em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Especialista em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Lattes: <https://encurtador.com.br/y2rfh>



diversos mitos religiosos e políticos associados a figuras proeminentes. Essas narrativas frequentemente envolviam feitos extraordinários — heroicos, deprecatórios ou sobrenaturais — protagonizados por deuses, semideuses ou personagens míticos. Uma característica marcante dos mitos antigos é sua multiplicidade de versões. Dependendo do autor ou da tradição oral em que se inscreviam, os relatos podiam apresentar variações significativas, com acréscimos, omissões ou adaptações de detalhes conforme o contexto histórico e cultural em que eram transmitidos.

O mito pode ser compreendido como uma narrativa fantástica e maravilhosa sobre determinados personagens — humanos ou divinos — situada em um tempo primordial. No entanto, na pesquisa histórica das religiões, o mito não é tratado como uma simples falsidade, como no senso comum, mas como um discurso simbólico que carrega elementos históricos e sociais de seu tempo. Paul Veyne (1987, p. 83) expressa essa abordagem ao afirmar que “a explicação do mito é a realidade histórica que ele reflete”. De forma análoga, Evêmero de Messina, na Antiguidade, interpretava os deuses gregos como figuras humanas que, após realizarem grandes feitos, foram divinizadas. Assim, tanto o historiador quanto o cientista da religião podem, ao analisar os mitos, buscar neles os substratos históricos e socioculturais que lhes deram origem.

Além de sua dimensão histórica, o mito também possui uma funcionalidade política, sendo frequentemente utilizado como instrumento para exaltar ou deslegitimar determinados grupos, personagens ou instituições. É justamente essa abordagem que adotamos no presente trabalho. Em um primeiro momento, investigaremos os possíveis elementos históricos que embasaram o surgimento do mito de Semíramis; em seguida, examinaremos como esse mito foi apropriado e ressignificado no contexto do Império Romano, especialmente com objetivos políticos e ideológicos.

No presente artigo, abordaremos especificamente o mito de Semíramis, o qual se encaixa nas características anteriormente descritas. Sua narrativa incorpora elementos sobrenaturais — como sua suposta filiação a uma deusa, segundo o historiador helenístico Diodoro da Sicília — e fantásticos, como a atribuição da fundação e edificação da cidade da Babilônia a essa personagem. Importa destacar que, embora o mito tenha sido citado por diversos autores helênicos e latinos, a versão latina mais desenvolvida e que chegou até nós encontra-se na *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi* (*Epítome das*



*Histórias Filípicas de Pompeio Trogo*³), escrito por Marco Júnio Justino entre os séculos II e III.

De acordo com a narrativa mítica, Semíramis teria se casado com o imperador assírio Nino e, com ele, tido um filho chamado Nínias. Depois da morte de Nino, ela assumiu o trono assírio disfarçando-se de seu filho para buscar legitimidade no governo. Depois de grandes feitos e conquistas territoriais, ela tentou se relacionar sexualmente com o próprio Nínias, o que levou à morte de Semíramis, após 42 anos de governo. Como veremos, a forma como Justino apresentou Semíramis, em muitos momentos, pode ser entendida como negativa e depreciativa.

Contudo, mais do que fazermos apenas uma descrição e análise do mito, tentaremos inseri-lo na História, visto que muitos contos míticos podem ter raízes históricas em sua composição e recepção. Para isso, iniciaremos nosso trabalho versando sobre a rainha Samuramate da Assíria, que, como veremos, foi uma mulher de grande força e notoriedade no império assírio, tendo atuado como regente de seu filho Adad-nirari III, acompanhando-o até mesmo em campanhas militares, algo inédito para mulheres assírias antes e depois dela. A historiografia trabalha com a hipótese de que ela foi a base histórica para a formação do mito de Semíramis, porque a memória de seus feitos sobreviveu e, como veremos, existem alguns paralelos que podemos traçar entre as informações trazidas pelas documentações históricas sobre Samuramate e o mito de Semíramis.

Além disso, lançaremos hipóteses sobre os motivos que levaram Justino a caracterizar, em alguns momentos, Semíramis de forma negativa dentro da perspectiva da época, como a referência ao fato de ela ter se disfarçado de homem e de ter realizado incesto com seu filho. Nossa hipótese é que tais caracterizações devem ser entendidas dentro de um contexto macro de caracterização negativa do Oriente por parte dos gregos e romanos.

Assim, em nosso artigo, não só analisaremos o mito, mas também buscaremos, a partir dele e para além dele, compreender todo o enredo histórico que o gerou, e como ele foi inserido na antiguidade. Debateremos também questões relativas à recepção do mito na sociedade romana.

³ A versão da obra de Justino acessada em nossa pesquisa é uma tradução para o inglês, realizada por John Selby Watson em 1853, do livro latino original *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*.



1. A história da rainha Samuramate da Assíria

Antes de nos debruçarmos mais profundamente sobre o mito de Semíramis, é necessário analisar a figura histórica que serviu de base para a formação desse mito: Samuramate, rainha assíria. A análise do poder e influência que ela exerceu não apenas demonstra a possibilidade de agência feminina no poder assírio, mas também evidencia como sua memória permaneceu viva mesmo após sua morte, possibilitando a formação do mito de Semíramis, que analisamos neste artigo.

Durante o império Neo-Assírio, o monarca era considerado vice-regente de Assur, a divindade imperial dos assírios (Svård, 2016). Apesar do rei ser apresentado como a fonte suprema do poder imperial, a rainha assíria também desempenhava um papel importante na corte assíria: “Em particular, a rainha era muito mais do que apenas a esposa do rei. Suas ações e representações eram semelhantes às do rei, qualitativamente falando” (Svård, 2016, p. 127). Na documentação neo-assíria, as rainhas eram denominadas como “a mulher do palácio — em sumério *mí.é.gal*, ou ainda, em acadiano, *sēgallu*” (Fattori, 2021, p. 269)⁴. Então, é correto dizer que as rainhas assírias tinham certa possibilidade de iniciativa na corte imperial.

Uma das rainhas neo-assírias mais conhecidas pela historiografia é Samuramate, consorte de Shamshi-Adad V (823–811 a.C.). Não sabemos nada sobre suas origens, pois a documentação disponível não fornece indícios sobre seu reino de nascimento. Uma das primeiras referências a Samuramate está em uma inscrição votiva dedicada à deusa Ishtar. Nessa inscrição, Samuramate é diretamente associada a Shamshi-Adad V, o soberano assírio: “para Ishtar, sua senhora, Samuramate, a mulher do palácio, rainha de Shamshi-Adad, rei da Assíria, dá [esta dedicatória] pela sua saúde” (Fattori, 2021, p.272).

Outra documentação que atesta a importância de Samuramate na corte assíria é a estela de Assur, erguida por ordem da própria Samuramate. Nessa estela, observa-se um esforço de Samuramate em associar sua imagem a três gerações de governantes assírios: Shalmaneser, seu sogro; Shamshi-Adad V, seu esposo; e Adad-nirari III, seu filho, mostrando assim que Samuramate estava intimamente conectada com a dinastia reinante

⁴ Havia um outro termo para denominar as rainhas durante o período neo-assírio: *šarratu*, que é o feminino de *šarru*, rei. Porém, esse termo era usado para as divindades femininas ou rainhas estrangeiras (Melville, 2004).



no império naquele momento:

Nesse documento ela aparece posicionada em uma ampla relação de pertencimento à realeza, conectada por meio de laços de parentesco a três gerações de reis: “Monumento de Sammu-ramat, a mulher do palácio [de Sham]shi-Adad, rei do universo, rei da Assíria, mãe de Adad--nirari, rei do universo, rei da Assíria, nora de Shalmaneser, rei dos quatro cantos” (Fattori, 2021, p.270).

Após a morte de Shamshi-Adad V, Adad-nirari III (810–783 a.C.), seu herdeiro, subiu ao trono assírio. No entanto, os primeiros anos de reinado de Adad-nirari III foram marcados por dificuldades políticas, especialmente pelo fato de ele ainda ser muito jovem (Fattori, 2021). Diante desse cenário, a historiografia discute a possibilidade de Samuramate ter atuado como regente de Adad-nirari III: “Acredita-se que ele era menor de idade no momento da adesão, e a rainha-mãe Samuramate [...] supostamente foi influente na corte” (Karlsson, 2016, p. 3). Embora não disponhamos de fontes que atribuam diretamente a Samuramate o título de regente, alguns historiadores tendem a vê-la como tal, à medida que sua presença ativa na corte de Adad-nirari III, especialmente em um momento de instabilidade política, garantia “a estabilidade do Império e, acima de tudo, a continuidade da dinastia na figura de seu filho” (Fattori, 2021, p. 273). Desse modo, a ação de Samuramate na corte de Adad-nirari III representou a manutenção da continuidade dinástica, sendo razoável supor que ela atuou como regente de seu filho. De acordo com a historiografia, a regência de Samuramate teria durado cinco anos (Marsman, 2005, p. 347). O fato de ela não se denominar “rainha da Assíria”, sendo chamada na documentação como “esposa de Shamshi-Adad” e “mãe de Adad-nirari”, reafirma sua atuação regencial.

Assim, percebemos que Samuramate não perdeu sua importância na corte após a morte de seu marido. Pelo contrário, essa importância foi ainda mais enfatizada, especialmente devido à sua atuação como “mãe do rei” (Fattori, 2021, p. 270). Dessa forma, Samuramate ocupou dois títulos de grande importância no Império Assírio: rainha consorte de Shamshi-Adad V e mãe de Adad-nirari III. Ambos os títulos representam o mais elevado status que uma mulher poderia alcançar no Império Assírio, e o fato de Samuramate ter ocupado ambos demonstra sua força e influência na corte assíria⁵.

⁵ A documentação histórica disponível sobre o Império Neo-Assírio apresenta uma outra rainha que também ocupou os cargos de rainha consorte e mãe de monarca, seu nome era Naqi’a. Ela foi esposa de Senaqueribe (704–681 a.C.) e mãe de Asarhaddon (681–669 a.C.). Naqi’a era muito influente, a tal ponto de ela ter conseguido influenciar Senaqueribe a promover seu filho Asarhaddon: “Alguns autores defendem a ideia

A importância interna de Samuramate durante o reinado de Adad-nirari III também pode ser observada nas estátuas de Nabû e na estela de Pazarcık. Em ambos os documentos, Samuramate é apresentada como tendo atuado ativamente juntamente com seu filho. Na primeira documentação, Samuramate e seu filho Adad-nirari III receberam de um governador assírio duas imagens do deus Nabû em homenagem a eles. Essas estátuas continham as seguintes inscrições: “[...] pela vida de Adad-nirari III, rei da Assíria, seu senhor, e (pela) vida de Samuramate, a mulher do palácio, sua senhora [...]” (Estátuas de Nabû *apud* Fattori, 2021, p. 270). Por meio das inscrições presentes nas estátuas de Nabû, percebemos a influência de Samuramate, na medida em que ela também foi homenageada ao lado de seu filho, o monarca.

Na estela de Pazarcık, vemos novamente Samuramate apresentada de forma correlacionada com Shalmaneser, Shamshi-Adad e Adad-nirari III. Além disso, a referida estela declara, de modo singular em toda a história antiga assíria, a participação de uma mulher, Samuramate, em uma campanha militar ao lado de seu filho Adad-nirari III:

Pedra de fronteira de Adad-nirari, rei da Assíria, filho de Shamshi-Adad, rei da Assíria, [e de] Sammu-ramat, a mulher do palácio de Shamshi-Adad, rei da Assíria, mãe de Adad-nirari, rei forte, rei da Assíria, nora de Shalmaneser, rei dos quatro cantos. Quando Ushpilulume, rei dos Kummuhitas, fez com que Adad-nirari, rei da Assíria, e Sammu-ramat, a mulher do palácio, cruzassem o Eufrates. [...] (Estela de Pazarcık *apud* Fattori, 2021, p. 271).

De acordo com a documentação, mãe e filho cruzaram juntos o Eufrates. Assim, temos relatada a participação de Samuramate em uma campanha militar ao lado de seu filho, sendo retratada quase que em pé de igualdade com o monarca (Karlsson, 2016). Essa informação, somada à análise empreendida nesta seção, apenas reafirma o papel de destaque ocupado por Samuramate na corte assíria, sobretudo no reinado de Adad-nirari III. A menção de Samuramate nos documentos oficiais assírios testifica “o seu amplo reconhecimento pela administração central, ocupando uma posição de poder e influência no centro do Império” (Fattori, 2021, p. 272).

Levando em consideração os debates baseados na documentação e na

de que Naqi’a possuía grande influência nas decisões de seu esposo, o rei Senaqueribe, e que teria sido responsável pela promoção de seu filho como sucessor do rei que fora morto por seu irmão, Aššur-nadin-šumi” (Pozzer, 2021, p. 286). Nos casos de Samuramate e Naqi’a podemos perceber a forte influência feminina na corte de alguns reis, o que demonstra a possibilidade de iniciativa feminina no poder régio.



historiografia, vemos o poder e a influência de Samuramate na corte assíria, especialmente durante o reinado de Adad-nirari III. Embora os reis fossem considerados a origem do poder político assírio, algumas rainhas, como Samuramate, conseguiram atuar ativamente na política por meio de seu contato com homens de poder, fazendo dela uma rainha proeminente na história antiga da Assíria. Assim, é correto dizer que Samuramate foi uma figura política importante na corte de Adad-nirari III, como é respaldado pela documentação disponível.

Dada sua importância política na história assíria, Sammuramate pode ter sido a principal base histórica para o mito de Semíramis (Rawlinson, 1848). É razoável supor que a memória de Sammuramate e de seus feitos tenha permanecido viva após sua morte e servido como fundamento para a formação do mito de Semíramis, como veremos a seguir.

2. O mito da rainha Semíramis da Assíria

Como sugere o título desta seção do artigo, Semíramis foi uma rainha lendária da Assíria. Como todo mito, existem inúmeras versões que variam conforme as circunstâncias históricas e culturais de uma sociedade dada, e isso não é diferente com o mito de Semíramis. Nesse sentido, apesar de existirem narrativas anteriores e posteriores, a mais detalhada delas foi registrada pelo historiador helenístico Diodoro da Sicília em sua obra "Biblioteca Histórica"⁶. No entanto, neste artigo, focaremos na *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi* (Epítome das Histórias Filípicas de Pompeio Trogo), escrita por Marco Juniano Justino, possivelmente entre os séculos II e III d.C. (Castro Sánchez, 2003, p. 9), pois representa a primeira fonte latina sobrevivente que aborda a vida de Semíramis com extensão considerável. É importante observar que,

⁶ Na primeira metade do Livro 2 da Biblioteca Histórica, Diodoro da Sicília narra a história da Mesopotâmia e, em determinado momento, relata a vida e os feitos de Semíramis. De forma resumida, Semíramis, que tinha descendência divina como filha da deusa Atargatis, foi abandonada ainda criança e alimentada por pombas até ser encontrada por um pastor real. Ela se casou com Ones, general do rei da Assíria, Nino, e tornou-se sua conselheira, conduzindo-o a muitas vitórias, incluindo a participação pessoal no Cerco de Bactra. O rei apaixonou-se por ela e, temendo perdê-la, Ones comete suicídio. Casados, Nino e Semíramis tiveram um filho, Nínias, mas o rei morreu logo após durante a conquista da Bactria. Semíramis então disfarça-se de homem, mais especificamente de seu filho, e assume o controle do império. Ela governou por quarenta e dois anos, realizando grandes feitos, como fundar e murar a cidade da Babilônia, realizar numerosos projetos arquitetônicos, expandir os territórios da Assíria e travar guerras contra o Egito, a Etiópia e a Índia. Posteriormente, Nínias conspirou contra ela e usurpou o trono, e Semíramis ou morreu ou se transformou em uma pomba (Diodoro da Sicília. Livro 2.1-28. In: Biblioteca Histórica. Traduzido por Prof. Oldfather. 1933-54).



embora Plutarco⁷, Valério Máximo⁸ e Luciano de Samósata⁹, autores romanos anteriores a Justino, tenham tocado no tema, suas menções foram mais breves e com objetivos diferentes.

Dito isso, quanto a Marco Juniano Justino, pouco se sabe sobre sua vida além do que ele mesmo relata no prefácio de sua obra. Segundo ele, passou um período de lazer na idade de Roma em algum momento de sua vida e durante esse tempo escreveu o texto em questão. Seu trabalho foi preservado ao longo da Idade Média e chegou até nós no presente, embora tenha sido inicialmente confundido com Justino, o Mártir (Mineo, Zecchini, 2016). Isso pode ser considerado uma curiosidade interessante, mas também sugere um maior interesse, por parte dos leitores romanos do período, no conteúdo do documento do que no próprio Pompeio Trogo original, como veremos posteriormente na seção a seguir, quando trabalharmos com a Teoria da Recepção.

Dessa forma, o título "Epítome das Histórias Filípicas de Pompeio Trogo" pode ser considerado enganoso, pois ao ler a obra de 44 livros, percebe-se que não se trata apenas de um resumo das histórias de Filipe II da Macedônia – como em "Filípicas" no título –, mas sim uma antologia de relatos sobre grandes reis e rainhas do passado. Nesse sentido, essa obra historiográfica¹⁰ pode ser caracterizada como pertencente ao gênero da

⁷ "Plutarco, outro autor clássico que viveu no século I EC, a mencionou em dois textos. No Diálogo Sobre o Amor, destaca a sua beleza e inteligência ao narrar que ela foi escrava e concubina de um servo do palácio do rei Nino da Assíria, e que quando ele reparou em sua beleza, se apaixonou e se dobrou a ela de tal forma que, ao lhe pedir o trono por um dia, ele satisfizesse seu pedido. Em tal ocasião, ela deu ordens moderadas para testar a reação dos guardas e, ao confirmar que lhe obedeciam, tomou o poder e ordenou que aprisionassem e matassem Nino. A partir daí ela teve um reinado longínquo e brilhante (Diálogo sobre o Amor, IX. 753E). Já na Moralia, Plutarco argumentou que ela teria deixado duas inscrições em sua tumba, a primeira, do lado de fora, a convidar o rei que precisasse de dinheiro para abrir sua tumba. Já na segunda inscrição, dentro de sua tumba, dizia que sepulcro não contém tesouro algum e repreendia o rei ganancioso que perturbar o local de descanso dos mortos (Moralia, 173C)." (Silva; Cavicchioli. 2021. p. 281)

⁸ "Embora a força do ódio fosse forte no seio daquele menino, prevalecia igualmente no seio da mulher. Pois Semíramis, rainha dos assírios, quando lhe foi relatado, enquanto penteava os cabelos, que a Babilônia havia se revoltado, com uma parte dos cabelos ainda solta e desgrenhada, correu para a sua recuperação; nem ela arrumaria o cabelo até colocar a cidade em ordem. E, portanto, sua estátua é colocada na Babilônia, na mesma atitude de quando ela correu para se vingar." (Maximus, 1678, p. 445, tradução nossa).

⁹ "Luciano de Samósata, na obra A Deusa Síria, escrita no século II EC, ao narrar sobre a fundação de um templo, relatou que existiam estátuas de Semíramis, e destacou, em especial, a que apontava para uma estátua de Hera (A Deusa Síria, 39). Segundo este autor, Semíramis ordenou aos habitantes da Síria que a cultuassem como uma deusa e que ignorassem as demais divindades. Por essa razão ela foi castigada com dores e doenças e, após abandonar seu erro, colocou sua estátua no templo apontando para a estátua de Hera, de modo a indicar a verdadeira deusa (A Deusa Síria, 39). O autor ainda aponta que ela construiu diversas obras por toda a Ásia (A Deusa Síria, 14)." (Silva; Cavicchioli, 202, p. 280-81).

¹⁰ Por mais que a expressão "historiografia" seja utilizada neste artigo, os historiadores da Antiguidade não escreviam historiografia no sentido científico do termo, mas correspondia e corresponde a um gênero literário, todavia se distanciava de gêneros literários "ficcionais", como romances e poemas, por se tratar da narração de fatos, confirmados por testemunhas e fontes (Martins, 2009, p. 143-145).



história universal, que narra a história desde os tempos antigos até o presente. No caso específico de Pompeio Trogo (séc. I a.C.) e, consequentemente, de Marco Juniano Justino, ela abrange desde os tempos da Assíria até a era de Augusto, com um foco significativo no papel da Grécia, especialmente de Filipe e Alexandre da Macedônia (Levene, 2007, p. 287-89).

Além do gênero da obra, é possível observar a presença do caráter retórico de diversas maneiras no texto, através de figuras de linguagem, exotismos e tropos literários. Segundo John Yardley (2003), é amplamente aceito que Justino tenha sido um professor ou especialista em retórica. Essa informação é importante, pois Pompeio Trogo critica a retórica encontrada em Salústio e Tito Lívio. Nesse sentido, podemos distinguir no texto as contribuições de Pompeio Trogo e de Marco Juniano Justino não apenas pela presença da retórica, mas também pelas diferenças linguísticas. Conforme observado por Yardley, o primeiro escreveu em latim clássico dos tempos de Augusto, enquanto o segundo utilizou uma forma mais próxima do latim tardio dos séculos II e III d.C.

Muito dessa retórica e das expressões do latim tardio são evidentes no Livro 1 de "Epítome das Histórias Filípicas de Pompeio Trogo", onde é abordada a história dos reis e rainhas da Assíria, um dos primeiros reinos a almejar a conquista territorial, digna de menção na obra - possivelmente uma reflexão da cultura expansionista romana. Nessa narrativa, é relatado que Nino, soberano da Assíria, foi o primeiro a enfrentar seus vizinhos e subjugar-los, expandindo seu domínio desde o Egito até a Bactria, submetendo "os povos de todo Oriente" (Novak, 1999, p. 241).

Ao confrontar Zoroastro, rei da Bactria e mestre das artes mágicas, Nino foi assassinado, deixando seu vasto império consolidado para sua esposa e jovem filho, Semíramis e Nínias. Semíramis, ao invés de passar o trono para seu filho adolescente ou para si mesma como mulher, optou por se disfarçar de homem, especificamente de seu filho:

Semíramis, não ousando confiar o governo a um jovem, nem abertamente assumir para si mesma (já que tantas grandes nações dificilmente se submeteriam a um homem, quanto menos a uma mulher), fingiu que era o filho de Nino em vez de sua esposa, um homem em vez de uma mulher. A estatura tanto da mãe quanto do filho era baixa, a voz igualmente fraca, e o tipo de feições semelhantes. Ela, portanto, vestiu seus braços e pernas com longas vestes e adornou sua cabeça com um turbante; e, para que não parecesse estar escondendo algo com essa nova vestimenta, ela ordenou que seus súditos também usassem a mesma roupa; uma moda que toda a nação tem mantido



desde então. Assim, disfarçou seu sexo no início de seu governo (Justino, 1853, p.4, tradução nossa).

Assim, ela reinou e, nos primeiros anos, realizou grandes feitos, revelando sua verdadeira identidade após superar as hostilidades. Contrariando as expectativas, Semíramis foi ainda mais admirada, pois seu valor transcendeu não apenas o das mulheres, mas também o dos homens. Entre seus feitos - não claramente datados antes ou depois de sua confissão - incluem a fundação e o fortalecimento da cidade de Babilônia, além da expansão dos domínios da Assíria, que incluíram a Etiópia e a Índia, este último feito compartilhado apenas com Alexandre da Macedônia:

Foi ela quem construiu Babilônia e construiu ao redor da cidade uma muralha de tijolos queimados; betume, uma substância que em toda parte escorre do solo naquelas regiões, foi espalhado entre os tijolos em vez de argamassa. Muitos outros feitos famosos também foram realizados por essa rainha; pois, não contente em preservar os territórios adquiridos por seu marido, ela acrescentou também a Etiópia ao seu império; e ela até fez guerra contra a Índia, na qual nenhum príncipe, exceto ela e Alexandre, o Grande, jamais penetrou (Justino, 1853, p.5, tradução nossa)¹¹.

Após um reinado de quarenta e dois anos, Semíramis acabou buscando o amor de seu próprio filho, que, eventualmente, a assassinou. Em sequência, é dito que Nínias preferia a companhia de mulheres e renunciou a governança, delegando-a para intermediários. Os assírios manteriam seu império por mil e trezentos anos, até seu último rei, Sardanapalo, “um homem mais efeminado que uma mulher” (Justino, 1853, p.5, tradução nossa), sofrer uma revolta de um de seus sátrapas, Arbaces da Média, transferindo o império da Assíria à Média. Em seguida, Justino discorre acerca da história da Média, Pérsia Aquemênida, dos povos citas, das cidades-estados gregas, da Macedônia, dos reinos helenísticos, Cartago, Roma e Pérsia Parta. Todavia, como mencionado previamente, dá maior destaque aos “grandes homens”¹² dos povos gregos, macedônico e romano.

Após ler o texto de Justino, é possível observar que a representação de Semíramis,

¹¹ De certa forma, Justino reconheceu a grandeza de Semíramis, sobretudo no que tange a conquista territorial, algo que era bem-visto pelos romanos, visto que tal como os antigos assírios, eles também tinham uma cultura expansionista.

¹² Nesse trecho, a expressão “grande homem” decorre do campo historiográfico denominado “Teoria do Grande Homem”, popularizado no século XIX pelo historiador inglês Thomas Carlyle que afirmou que “A história do mundo é apenas a biografia dos grandes homens” (Carlyle, Thomas. O Herói como Divindade. In: Heróis e Adoração ao Herói. 1840.)



nessa versão do mito, é, no mínimo, controversa, uma vez que, concomitantemente, ela fez atos grandiosos como fundar a Babilônia e expandir o império assírio, fez atos questionáveis como disfarçar-se de homem e ter relações sexuais com o próprio filho.

Dentro dessa linha de pensamento, há pontos em que o mito se aproxima da história e pontos em que se distancia. É possível indicar que Semíramis e Samuramate ambas tiveram grande influência política durante o reinado de seus esposos e filhos, foram rainhas da Assíria e guerrearam com seus vizinhos. Ambas também atuaram como regentes de seus filhos jovens e realizaram obras arquitetônicas em seus territórios, contribuindo para a estabilidade do império após conflitos.

No entanto, é importante notar que há diferenças significativas. Por exemplo, Semíramis é associada ao mito de ter se disfarçado de homem e ao controverso envolvimento sexual com seu filho, elementos ausentes na documentação histórica sobre Samuramate. Essas narrativas mitológicas podem ter sido criadas para enfatizar qualidades heróicas ou trágicas de Semíramis, enquanto Samuramate é conhecida principalmente por suas realizações políticas e administrativas sem o acréscimo de elementos literários controversos.

Algo que é necessário esclarecer nessa seção, é sobre as guerras realizadas por Semíramis a Etiópia e a Índia. Isso é dito na Biblioteca História de Diodoro da Sicília (Diodoro, 1933-54) e é repetido aqui por Marco Justino, no entanto, trata-se de uma informação histórica incorreta, visto que o único rei do oriente que fez guerras contra Etiópia e Índia foi Dário I da Pérsia. Os feitos de Dário estavam descritos na Inscrição de Beistum que Diodoro e, por consequência, Justino, incorretamente, associaram a Semíramis (Visscher, 2020, p. 73).

A partir disso, é possível entender onde mito e História convergem e divergem, mais especificamente, essa versão do mito de Semíramis, escrita por Marco Justino entre o final do século II d.C. e o início do século III d.C. É necessário ter em mente que há outras versões do mito e menções a essa rainha guerreira, como é possível observar em Heródoto, Polieno, Diodoro da Sicília, Estrabo, Plutarco, Luciano de Samósata, Valério Máximo, Eusébio de Cesareia, Amiano Marcelino, na História Augusta, em Paulo Orósio e outros da Antiguidade (Dross-Krüpe, 2020, p. 588-96).



3. Entre mito e história

Nas seções anteriores deste artigo, discutiu-se brevemente a existência e a possibilidade do poder régio feminino no Oriente Próximo Antigo, exemplificado na vida e nos feitos de Samuramate, rainha da Assíria. Além disso, explorou-se a lenda da Rainha Semíramis da Assíria, conforme descrita por Marco Juniano Justino, o principal legado de Samuramate. Nesta última seção, no entanto, examinaremos o motivo por trás do mito. Em outras palavras, investigaremos as hipóteses sobre os possíveis motivos históricos que levaram Justino a escrever sobre Semíramis dessa maneira.

Entre os séculos II e III d.C., período provável de autoria da obra "Epítome das Histórias Filípicas de Pompeio Trogo", o mito de Semíramis já estava firmemente estabelecido. Embora não tenha sobrevivido nenhum texto cuneiforme sobre a lenda de Semíramis, acredita-se que sua origem remonte a uma lenda mesopotâmica assíria, que posteriormente encontrou seu caminho na literatura persa e, posteriormente, na literatura greco-romana (Gera, 1997, p. 65). Neste último contexto, Justino tinha à sua disposição a literatura historiográfica greco-latina, como evidenciado pelo conteúdo, estilo de escrita e temática de seu texto.

As semelhanças entre o conteúdo do texto de Justino são particularmente perceptíveis nos escritos dos seguintes autores: Cneu Pompeio Trogo (século I a.C.), cuja obra "Histórias Filípicas e a Origem de Todo o Mundo e os Lugares da Terra" é sintetizada por Justino, embora a obra completa não tenha sobrevivido até os dias atuais; Diodoro da Sicília (90 - 30 a.C.), cujo trabalho em "Biblioteca Histórica" apresenta uma narrativa que Justino, de maneira sintética, parece ter incorporado em seu próprio relato, apesar de não incluir trechos mais fantásticos, como a descendência divina de Semíramis; e Ctésias de Cnido (século V a.C.) que viveu na corte persa como médico de Artaxerxes II dos Aquemênidas, mencionado diversas vezes no livro 2 de "Biblioteca Histórica", que trata da história da Mesopotâmia, apesar de seus trabalhos originais "Pérsica" e "Índica" não terem sobrevivido até nós. Naturalmente, há outros autores greco-romanos anteriores a Justino que mencionaram Semíramis, como Heródoto, Polieno, Estrabo, Plutarco, Luciano de Samósata e Valério Máximo, mas em termos de conteúdo, os mencionados anteriormente são os mais semelhantes.

Agora, em termos de estilo, a escrita do texto de Justino se aproxima mais de Salústio e Tito Lívio, notórios pela utilização da retórica (Yardley, 2003), que pode ser



vista na utilização de figuras de linguagem, exotismos e tropos literários. Algo que entra em choque com a escrita de Trogo, menos rebuscada e descritiva, tal qual a de Tácito (Bartlett, 2014, p. 260). Outro ponto de discrepância entre Trogo e Justino é a linguagem – latim clássico augustano no primeiro e latim tardio no segundo, dado o período de escrita. Dentro dessa linha de pensamento, a palavra latina *Oriente* (“Oriente”), enquanto território do leste, não existe no latim augustano – *oriēns*, seu cognato, existia, porém, enquanto “aurora” ou “alvorada” –, somente, no latim tardio que o lugar que o Sol nasce será também o território do leste¹³. Portanto, nos trechos do texto que possuem *Oriente* e seus semelhantes – *orientalibus*, *orientalis* e *orientis* que, respectivamente, significam “no Leste”, “oriental”, “do leste” – foram escrito em latim tardio e, por consequência, pelo próprio Marco Júnio Justino (Levene, 2007, p. 287-89).

Com essas informações em mente, na oitava frase do primeiro parágrafo dos quarenta e quatro livros de “Epítome das Histórias Filípicas de Pompeio Trogo” em que se detalha a vida de Nino, primeiro rei da Assíria e esposo de Semíramis, é dito: “Tendo subjugado, portanto, os vizinhos, ao se fortalecer com o acréscimo de forças, ele avançava contra outros, e cada vitória próxima era um instrumento para a seguinte, subjugou todos os povos do Oriente” (Justino, 1853, p.4, tradução nossa). Com a presença da palavra “*Orientis*”¹⁴, é possível inferir que essa frase foi escrita em latim tardio e, portanto, por Justino.

Não obstante, é possível argumentar que apenas a evidência linguística não é suficientemente convincente por dois motivos: Pompeio Trogo, embora seja do período augustano, é mais tardio que outros como Tito Lívio, o que significa que algumas palavras “pós-clássicas” podem já ter surgido, especialmente considerando que poucas fontes primárias historiográficas latinas augustanas e anteriores sobreviveram; além disso, Justino pode ter inadvertidamente contribuído com seus próprios sinônimos para uma passagem sem alterar substancialmente o pensamento de Trogo (Bartlett, 2014, p. 265-66).

¹³ A popularização da territorialidade do termo latino “*Oriens*” ocorreu durante o reinado do imperador Diocleciano (284-305 d.C.), quando as provinciais imperiais foram reorganizadas e a Diocese do Oriente (“*Dioecesis Orientis*” em latim) foi estabelecida em 314 d.C. Apesar do termo “territorializado” já existir antes da reestruturação geopolítica imperial de Diocleciano. (Kazhdan, Alexander. Oxford Dictionary of Byzantium. Oxford University Press. p. 1533–1534. ed. 1991.)

¹⁴ A documentação latina, traz integralmente o termo “*orientis*”: *Domitis igitur proximis, cum accessione virium fortior ad alios transiret et proxima quaeque victoria instrumentum sequentis esset, totius Orientis populos subegit.*



Mesmo que esse seja o caso, o latim tardio é um indicador forte de uma possível inserção pelo epitomador. Além disso, existem outros marcadores, como o uso da retórica na escrita de Justino, o que fortalece o argumento de que ele é o principal responsável por essa passagem e simplesmente utilizou Trogo como fonte. E, novamente, como mencionado, há marcadores da presença de retórica no texto, por meio de exotismos e tropos literários. Abaixo, está presente duas das últimas frases do parágrafo segundo:

Finalmente, como procurasse o concubinato com o filho, foi morta por ele, após ter reinado por quarenta e dois anos desde Nínia. Nínia, o filho, contente com o império conseguido pelos pais, renunciou ao gosto pela guerra e, como se tivesse trocado de sexo com sua mãe, raramente visto pelos homens, envelheceu no burburinho das mulheres (Justino, 1853, p.5, tradução nossa).

Nesse trecho, duas frases detalham respectivamente os destinos de Semíramis e Nínia. Na primeira, é mencionado que o incesto levou ao matricídio, enquanto na segunda, o rei é descrito com costumes geralmente associados às mulheres, como já mencionado anteriormente. De forma analítica, percebe-se que essas características se alinham com a retórica expressada anteriormente por Justino. É notável que na "Biblioteca Histórica" de Diodoro da Sicília, que precede o texto em questão, não há relato de incesto na vida da rainha assíria, sugerindo que isso pode ter sido uma invenção de Justino, especialmente considerando que Pompeio Trogo não era conhecido por empregar retórica dessa forma.

Além disso, o incesto é um *tópos* comum na mitologia e literatura gregas, como exemplificado em "Édipo Rei", onde a transgressão sexual entre mãe e filho frequentemente resulta em tragédia, um marcador literário derivado da retórica. No caso de Semíramis, a perpetração do crime de incesto resultou na sua punição com matricídio, outro elemento trágico destacado pela retórica.

Quanto à segunda frase, a descrição de Nínia como alguém que trocou de sexo com a mãe e viveu em um ambiente predominantemente feminino indica que o rei da Assíria não era masculino, sendo retratado como afeminado. Essa caracterização é comum na visão romana dos homens orientais, conforme discutido por Holland (2005). Tanto o incesto quanto a efeminilidade eram comportamentos mal-vistos na sociedade romana, como apontam Colquhoun (1849) acerca do primeiro e Edwards (1993) do segundo.

Deve-se ressaltar também que outro estereótipo dos orientais é empregado pelo



historiador, a prática de magia e o estudo de astronomia (Bremmer, 1999, p.1-12), bem como a ideia de que Zoroastro – o profeta iraniano, cujos ensinamentos serviram como base da religião do Zoroastrismo – é responsável pela invenção da magia (Beck, 2003), como é dito no trecho: “Sua última guerra [Nino] foi com Zoroastro, rei dos bactrianos, que se dizia ter sido o primeiro a inventar as artes mágicas e a ter investigado, com grande atenção, a origem do mundo e os movimentos das estrelas” (Justino, 1853, p.3, tradução nossa).

Ambas as ideias recorrem de uma interpretação errônea das fontes greco-romanas da religião iraniana, isto é, os *magus* – sacerdotes zoroastristas, no plural, e *magi* no singular¹⁵ – foram associados a magia devido seus ritos e rituais ímpios (Bremmer, Veenstra, 2002, p.2). Já quanto a Zoroastro por ser o profeta, o “primeiro magi”, foi associado a invenção da magia, sendo Plínio, o Velho, (23 – 79 d.C.), em sua “História Natural” (1855), o primeiro a realizar tal associação.

Em resumo, a presença da palavra “Orientis” demarca a escrita de Justino nessa parte do texto acerca da história da Assíria, famoso por ser professor de retórica. Também nesse trecho, é possível observar que o autor se utilizou da retórica, através de dois tropos literários comuns – incesto e tragédia – e de dois estereótipos pré-existentes associados a homens orientais – efeminação e magia.

Dentro dessa perspectiva, a representação do Oriente e, por consequência de Semíramis, pode ser considerada negativa nesse texto de Justino. Apesar da rainha guerreira ter feito grandiosos feitos – grandiosos ao ponto de serem comparados a Alexandre da Macedônia –, eles são sombreados por um crime sexual e pela criação de um filho, posteriormente, rei, que era efeminado e “renunciou ao gosto pela guerra”.

Uma tendência na literatura historiográfica greco-romana que existia desde sua concepção nas “Histórias” de Heródoto que afirma em sua primeira frase:

Ao escrever a sua História, Heródoto de Halicarnasso teve em mira evitar que os vestígios das ações praticadas pelos homens se apagassem com o tempo e que as grandes e maravilhosas explorações dos Gregos, assim como as dos Bárbaros, permanecessem ignoradas (Heródoto, 2019, p.20).

Nesse pequeno trecho é possível ver a dicotomia entre gregos e bárbaros – sendo

¹⁵ O termo *maguš* é a versão transliterada do cuneiforme do Persa Antigo que originou *mágos* em Grego Ático (Tolman, 1908, p. 115-116), depois *magus* em latim e, por fim, *mago* ou *mágico* em português.



bárbaros os persas, pois Heródoto narra a história das Guerras Greco-Persas –, entre “nós” e “eles”. Nesse ponto de vista, Hartog argumenta que o trabalho de Heródoto, embora considerado uma etnografia, não está realmente descrevendo outras culturas, mas descrevendo a condição de grego no inverso. Ele argumenta que a representação destas outras culturas retrata exatamente o que os gregos não querem ser. Para ele, Heródoto nos fala mais sobre a autodefinição grega do que sobre as culturas que descreve, pois apresenta seus costumes através de uma retórica da alteridade (Hartog, 1988). É possível entender que algo similar esteja ocorrendo com Justino e sua representação de Semíramis e do povo assírio, especialmente ao considerarmos que “eles”, os orientais, possuem mulheres fortes e homens afeminados, não “nós”, romanos.

Apesar de, em seu livro “O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a Representação do Outro”, Hartog, trabalhar com a representação herodotiana dos citas, não dos assírios, é possível aplicar seu método a este estudo de caso:

O *logos* constrói uma imagem do nômade que torna concebível sua “alteridade”: passamos de uma alteridade avassaladora que, para o destinatário, é bastante opaca, como a encontrada no capítulo 2 do Livro 4 (“eles cegam seus prisioneiros porque são nômades”), para uma alteridade que faz sentido (“o nomadismo é, em primeira instância, uma estratégia”); de uma inteligibilidade “falsa” que só tem o efeito de duplicar a estranheza, para uma inteligibilidade que é verdadeira, que faz sentido para um grego da década de 430 a.C. (Hartog, 1988, p. 209, tradução nossa).

Algo similar ocorre com a imagem de Semíramis em Justino, embora esteja invertida a dos citas em Heródoto, pois nela, passamos de uma alteridade que faz sentido – Semíramis vive num mundo de relações desiguais de gênero e para manter ordem no império, após a morte do esposo e prematuridade do filho, precisou vestir-se de homem – para uma alteridade avassaladora – Semíramis buscou incesto com seu filho Nínias, que se tornou um rei efeminado.

Todavia, Hartog não expande acerca do pensamento de Heródoto, do motivo de um grego da década de 430 a.C. pensar como pensa, apenas, discorre do método de alteridade do outro que, entre outros, envolve a retórica. E é justamente isso que faremos a seguir, entender o porquê de Justino pensar como pensa. Para isso, recorreremos, primeiramente, à Teoria da Recepção de Wolfgang Iser e Hans Robert Jauss que lida com a recepção do público, o nível de entendimento, em face de um texto.

Para uma audiência latina letrada dos séculos II e III d.C., uma narrativa permeada



por exotismos, como mulheres masculinizadas e homens afeminados e praticantes de magia, e por tropos literários clássicos, como mortes trágicas e incesto, poderia ser muito interessante, ainda mais sendo escrita de forma prazerosa à leitura – como o próprio Justino nos informa no prefácio sobre seu modo de escrita¹⁶ –, preenchida por figuras de linguagem, como paralelismos, quiasmas, hipérboles e outras. Algo que nos prova o sucesso dessa obra entre seus leitores do período, é o fato que a obra original, feita por Pompeio Trogo, não ter chegado até nós, no presente, apenas, essa, constituída por uma retórica de alto nível, formulada para entreter ao público. Anteriormente, foi dito, neste artigo, que essa obra foi preservada ao longo da Idade Média devido a confusão entre Justino, o historiador, e Justino, o Mártir (Mineo, Zecchini, 2016), embora, deva se considerar também que a escrita era interessante o suficiente aos seus leitores do período para ser preservada.

Para além da recepção do leitor romano, deve-se considerar também o contexto histórico e cultural de relações entre os chamados “ocidente” e “oriente”, algo que os romanos dos séculos II e III d.C., tal qual o historiador em questão, estavam sujeitos. Anteriormente, foi visto como Heródoto, o proclamado “Pai da História”, inicia suas “Histórias” estabelecendo um elo de alteridade entre gregos e os persas. Mais tarde, no século IV a.C., outro pensador helênico de renome, Aristóteles, encoraja Alexandre da Macedônia a conquistar a Pérsia, dizendo que deveria ser “um líder para os gregos e um déspota para os bárbaros” (Green, 1991, p. 58-59). Dito isso, poderíamos listar aqui as múltiplas vezes que algum grande escritor de outrora – tais quais Xenofonte em “Anábase” e Ésquilo em “Os Persas”, como mais alguns exemplos – fez um comentário, considerado, negativo acerca dos povos do leste, mas, basta dizer, que é possível observar que existia um choque cultural entre gregos e persas, algo herdado por romanos, assim como a maioria das tradições culturais helênicas.

Uma vez que, ao considerarmos a apropriação cultural da cultura grega pelos romanos, é possível que a percepção negativa dos orientais formada na Grécia tenha se difundido entre os latinos, fazendo com que textos críticos sobre os povos do Oriente encontrassem leitores interessados em Roma.

¹⁶ “Desses quarenta e quatro volumes portanto, pois foi esse o número que [Pompeio Trogo] publicou, eu extraí, durante o lazer que desfrutei na cidade [de Roma], o que havia de mais digno de ser conhecido; e, rejeitando as partes que não eram nem atraentes ao prazer da leitura, nem necessárias como exemplos.” (Justinus, 1853, p.18, tradução nossa). Nesse trecho é possível observar um pouco do método de escrita empregado por Justino, isto é, deixar o texto “atraente ao prazer da leitura”.



Todavia, há um outro elemento nisso, além do contexto cultural, o histórico, visto que entre os séculos II e III d.C. – possível data da criação da obra em análise –, romanos e persas haviam se enfrentado militarmente pelo controle estratégico da região da Mesopotâmia, sem sair de um impasse, cerca de nove vezes – Batalha de Carras de 53 a.C., Invasão Pompeiana de 40 a.C., Campanha Parta de Marco Antônio de 40-33 a.C., Guerra Romano-Parta de 58–63 d.C., Campanha Parta de Trajano de 113-117 d.C., Campanha Parta de Lúcio Vero de 161-166 d.C., Batalha de Ctesifonte de 198 d.C., Guerra Parta de Caracala de 216-17, e a Campanha de Alexandre Severo de 231-233 (Schlude, 2019)¹⁷. Dada essa lista, observa-se uma frequência maior de batalhas entre o final do século II e o início do século III d.C., justamente o período teorizado de ser a data de confecção da obra do historiador Marco Juniano Justino.

Para além disso, nesse mesmo período, Mitraísmo, um culto de mistério de origem iraniana, inspirado no *yazata* Mitra do Zoroastrianismo, se tornou muito popular entre os legionários do exército imperial romano (Clauss, 2000, p. 25). Isso também se aplica ao Maniqueísmo, surgido na Mesopotâmia Parta, que prosperou entre os séculos III e VII, cujas igrejas e escrituras existiram no extremo leste até a Dinastia Han e no extremo oeste até o Império Romano (Welburn, 1998, p. 68). Ademais, houve também uma controvérsia religiosa do período envolvendo religiosidades orientais e um imperador romano, isto é, a breve elevação da divindade síria Heliogábalo como deus supremo do panteão romano pelo Imperador Heliogábalo em 220 d.C. que causou muito repúdio pelas classes senatoriais conservadoras (Kienast, 1990, p. 165–170).

Dentro dessa linha pensamento, é possível considerarmos que existia um choque cultural que levou a uma visão negativa do Oriente, observada em pensadores gregos, herdada pelos romanos, intensificada pelas múltiplas guerras romano-partas e religiosidades orientais, bem como o fato que uma narrativa desse tipo – leia-se, preenchida de exotismos, como efeminação e magia, e tropos literários, como mortes trágicas e incesto – seria de grande interesse às audiências romanas do período, que, segundo nossa hipótese, influenciou o pensamento de Justino e sua escrita acerca de

¹⁷ Como mencionado anteriormente, não é sabido exatamente quando “Epítome das Histórias Filípicas de Pompeio Trogo” foi escrita por Justino, argumenta-se entre os séculos II e III d.C. Todavia houve guerras romano-persas posteriores a citada, no entanto, trata-se de um período mais tardio, a Crise do Terceiro Século (235–285 d.C.), quando os conflitos já não mais são com a Dinastia Parta (247 a.C. – 224 d.C.) e sim a Dinastia Sassânida (224–651d.C.), bem como é posterior a Dinastia Severa (193-235 d.C.), um período que não foi associado a vida do historiador Marco Juniano Justino.



Semíramis e do povo assírio.

Um autor que nos ajuda a pensar sobre a forma como o mundo ocidental olha para o Oriente é Edward Said, sobretudo a partir de sua obra *Orientalismo* (2003). Por mais que Said seja um pensador que formula hipóteses sobre a contemporaneidade, acreditamos que alguns conceitos presentes em sua obra podem nos ajudar a fundamentar teoricamente hipóteses sobre os possíveis motivos da animosidade entre os escritores latinos e a figura de Semíramis.

De acordo com Edward Said (2003), muitos autores que escrevem acerca do Oriente não se atentam ao objeto em si, mas em sua exterioridade, para além do Ocidente, e o principal produto dessa exterioridade é a representação, não uma descrição factual do Oriente, dando um exemplo disso na Antiguidade, na peça *Os persas* de Ésquilo¹⁸. Said continua argumentando que as evidências para tais representações podem ser encontradas em ambos os textos artísticos e científicos, através do emprego de “estilo, as figuras de retórica, o cenário, os esquemas narrativos, as circunstâncias históricas e sociais, e não a correção da representação, nem sua fidelidade a algum grande original” (Said, 2003, p. 43).

Ao seguirmos a lógica proposta por esse professor de literatura¹⁹, ao longo deste artigo, foi observado, em Justino, o autor de um texto historiográfico, o uso de retórica – exotismos – e de esquemas narrativos – tropos literários – na descrição de Semíramis, não a fidelidade a sua principal inspiração, Samuramate. Não obstante, é válido lembrar que Justino, provavelmente, não tinha acesso a história desta rainha assíria, apenas registros de sua versão já em mito, uma vez que seu antecessor, Diodoro da Sicília (90-30 a.C.), já a descreve como um mito, como visto anteriormente. Ainda assim, em nenhum momento, esse historiador helenístico associa incesto a Semíramis, ao contrário do especialista em retórica, Justino, como um exemplo – poderíamos citar Zoroastro como inventor das artes

¹⁸ Acerca de *Os Persas* de Ésquilo, Said argumenta que “O Oriente é transformado, passando de uma alteridade muito distante e frequentemente ameaçadora para figuras que são relativamente familiares (no caso de Ésquilo, mulheres asiáticas aflitas). A proximidade dramática da representação em *Os persas* obscurece o fato de que o público está assistindo a uma encenação altamente artificial de algo que um não-oriental transformou num símbolo de todo o Oriente. A minha análise do texto orientalista, portanto, coloca a ênfase na evidência, de modo algum invisível, de tais representações como representações, e não como descrições ‘naturais’ do Oriente.” (Said, 2003, p. 43)

¹⁹ Muitas críticas foram realizadas acerca dos métodos, conteúdos e temas de “Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente”, tal qual o fato que proporciona uma visão muito maniqueísta e generalista das relações entre oriente e ocidente. Todavia, enquanto um estudo cultural crítico de representação do oriente, não há dúvidas que Edward Said renovou o discurso acadêmico.



mágicas também.

Por mais que Marco Juniano Justino não tenha iniciado a obscuração a memória de Samuramate, ele certamente contribuiu à representação de Semíramis e uma negativa. Basta lermos as referências literárias posteriores aos séculos II e III d.C. para isto, tais como a “Divina Comédia” de Dante Alighieri (1265-1321)²⁰, “Tito Andrônico” de William Shakespeare (1564-1616)²¹, “As Duas Babilônias” de Alexander Hislop (1807-1865)²² etc. Por muitos séculos, a memória de Semíramis se sobrepôs à de Samuramate. Até o advento da arqueologia e a descoberta das estrelas que narram a vida e os feitos dessa rainha assíria, o mito prevaleceu sobre a História.

Considerações finais

Ao longo da presente pesquisa, buscamos não apenas apresentar o mito de Semíramis, mas também lançar hipóteses sobre suas possíveis origens históricas, bem como sua recepção na sociedade romana. O mito de Semíramis se formou inicialmente a partir da memória da rainha assíria Samuramate, que foi uma mulher de poder na Assíria, o que fez com que sua memória fosse preservada. Não dispomos de documentações sobre as primeiras versões do mito de Semíramis; temos apenas as versões grega e romana do mito, que, como vimos, foi mais desenvolvida por Justino. Essa versão do mito estava inserida em um contexto latino de desvalorização do mundo oriental, e isso está evidente na narrativa mítica.

Na pesquisa histórica, os mitos devem ser entendidos não apenas como contos fantasiosos, mas como meios importantes pelos quais os grupos que os formulam podem expressar seu modo de ver o mundo e a sociedade como um todo. Isso fica muito claro na medida em que analisamos o mito e demonstramos as possíveis razões históricas pelas quais os personagens foram caracterizados de uma determinada maneira na narrativa literária. Na medida em que Semíramis foi apresentada como uma mulher disfarçada de homem para ocupar o poder, mãe incestuosa, e seu filho apresentado como afeminado,

²⁰ Na *Divina Comédia* (Canto V de Inferno), Dante coloca Semíramis entre as almas dos luxuriosos no Segundo Círculo do Inferno.

²¹ Em *Tito Andrônico* (Ato II, Cena I), Shakespeare utiliza Semíramis como sinônimo de poder feminino, no entanto, numa comparação desfavorável.

²² Escrito pelo pastor presbiteriano, Alexander Hislop, “As Duas Babilônias” argumenta que a Igreja Católica é a Babilônia do Apocalipse descrito na Bíblia. Nessa interpretação, Semíramis é descrita como a Meretriz da Babilônia, descrita no Livro do Apocalipse da Bíblia, bem como a rainha-consorte e mãe de Ninrode, o construtor da Torre da Babilônia.



percebemos o quanto tais temas eram vistos com repulsa pelos romanos, a tal ponto de classificar os “outros” dessa maneira para demonstrar que “nós” não somos assim, sobretudo em um contexto de conflitos entre romanos e persas e tentativa por parte do Senado de impedir que algumas influências orientais adentrassem no império, como o maniqueísmo.

Nesse sentido, percebemos o poder do mito em transmitir mensagens a partir do contexto em que está inserido, na medida em que ele pode perpetuar alguns estereótipos já existentes. O historiador que deseja trabalhar com mitos deve estar atento a toda a carga histórica e ideológica por trás de tais narrativas, para assim extrair delas conteúdos importantes para sua pesquisa histórica.

Referências bibliográficas

ALIGHIERI, D. *A Divina Comédia*. 15. ed. São Paulo: Editora 34, 2008.

BARTLETT, Brett. *Justin's Epitome: The Unlikely Adaptation of Trogus' World History*. *Histos*, v. 8, p. 260-266, 2014.

BECK, Roger. *Zoroaster, as perceived by the Greeks*. In: *Encyclopaedia Iranica*. [S. l.]: Columbia University, 2003. <https://www.iranicaonline.org/articles/zoroaster-iv-as-perceived-by-the-greeks>. Acesso em: 7 jul. 2024.

BREMMER, Jan. *The Birth of the Term "Magic"*. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 126, p. 1-12, 1999.

BREMMER, Jan; VEENSTRA, Jan. *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Peeters Publishers, 2002.

CARLYLE, Thomas. *Lecture I: The Hero as Divinity*. In: CARLYLE, Thomas. *On heroes, hero-worship, & the heroic in history: six lectures*. London: James Fraser, 1841. p. 1-2.

CASTRO SÁNCHEZ, José. Introdução. In: JUSTINO; TROGO, Pompeyo. *Epítome de las "Historias Filípicas" de Pompeyo Trogo*: Prólogos, Fragmentos. Introdução, tradução para o espanhol e notas de José Castro Sánchez. Madrid: Gredos, 2008. p. 7-54.

CLAUSS, Manfred. *The Roman Cult of Mithras: The god and his mysteries*. Edinburgh University Press, 2000.

COLQUHOUN, Patrick. *A Summary of the Roman Civil Law, Illustrated by Commentaries on and Parallels from the Mosaic, Canon, Mohammedan, English, and Foreign Law*. London: Wm. Benning & Co., 1849.



DIODORO DA SICÍLIA. Livro 2.1-28. In. *Biblioteca Histórica*: tradução de C. H. Oldfather. [S. l.]: [s.n.], 1933-1954.

EDWARDS, Catharine. *The Politics of Immorality in Ancient Rome*. Cambridge University Press, 1993.

FATTORI, Anita. Sammu-ramat. In: SILVA, Semíramis Corsi; BRUNHARA, Rafael; VIEIRA NETO, Ivan (org.). *Compêndio histórico de mulheres da antiguidade, vol. 1: a presença das mulheres na literatura e na história*. Goiânia: Editora Tempestiva, 2021.

GERA, Deborah. *Warrior Women: The Anonymous Tractatus De Mulieribus*. Leiden: BRILL, 1997.

GREEN, Peter. *Alexander of Macedon*. Berkeley: University of California Press, 1991.

HARTOG, François. *The mirror of Herodotus: the representation of the other in the writing of history*. Berkeley: University of California Press, 1988.

HERÓDOTO. *Histórias*. Tradução de J. Brito Broca. Análise de Vítor de Azevedo. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. v. 1.

HOLLAND, Tom. *Rubicon: the last years of the Roman Republic*. New York: Anchor, 2005.

JUSTINUS, Marcus Junianus. *Epitome of Pompeius Trogus' Philippic Histories*. Tradução e notas de John Selby Watson. London: Henry G. Bohn, 1853.

KARLSSON, Mattias. *Relations of power in early Neo-Assyrian state ideology*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2016.

KAZHDAN, Alexander (ed.). *The Oxford dictionary of Byzantium*. New York: Oxford University Press, 1991. 3 v.

KIENAST, Dietmar. Elgabal. In: KIENAST, Dietmar. *Römische Kaisertabelle: Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017, p. 165–170.

LEVENE, David. Roman Historiography in the Late Republic. In: MARINCOLA, John (ed.). *A companion to Greek and Roman historiography*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 275–289.

MARTINS, Paulo. *Literatura Latina*. Curitiba: IESDE Brasil S.A, 2009.

MÁXIMO, Valério. Of Anger and Hatred. In: MÁXIMO, Valério. *Memorable deeds and sayings*. Tradução de Samuel Speed. London: I.C., 1678. p. 445.

MELVILLE, Sarah C. *Neo-Assyrian Royal Women and Male Identity: Status as a Social Tool*. Journal of the American Oriental Society, v. 124, n. 1, p. 37-57, jan./mar. 2004.



MINEO, Bernard; ZECCHINI, Giuseppe. *Justin, Abrégé des Histoires Philippiques de Trogue Pompée*: Tome I: Livres I-X. Paris: Les Belles Lettres, 2016. (Collection des Universités de France).

NOVAK, Maria da Glória; NERI, Maria Luiza; PETERLINI, Arioaldo Augusto. Semíramis. In: NOVAK, Maria da Glória; NERI, Maria Luiza; PETERLINI, Arioaldo Augusto. *Historiadores Latinos*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 240-243.

PLINY, the Elder. XXX.2.3. In: PLINY, the Elder. *Natural History*. Tradução de J. Bostock e H. T. Riley. London: Taylor & Francis, 1855.

PLUTARCO. *Diálogo Sobre o Amor, Relatos de Amor*. Tradução do grego, introdução e notas de Carlos A. Martins de Jesus. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009.

PLUTARCO. *Plutarch's Moralia III*. Tradução de Frank Cole Babbitt. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

POZZER, Katia. Naqi'a. In: SILVA, Semíramis Corsi; BRUNHARA, Rafael; VIEIRA NETO, Ivan (org.). *Compêndio histórico de mulheres da antiguidade, vol. 1: a presença das mulheres na literatura e na história*. GO: Ed. Tempestiva, 2021. p. 285-290.

RAWLINSON, H. C. *The Persian Cuneiform Inscription at Behistun, Decyphered and Translated; With a Memoir on Persian Cuneiform Inscriptions in General, and on That of Behistun in Particular*. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, v. 10, p. i-lxxi, 1-265, 268-349, 1848.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2003.

SCHLUDE, Jason. *Parthian-Roman Wars*. In: *Oxford Classical Dictionary*. [S. l.]: Oxford University Press, 2019. Disponível em: <https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001>. Acesso em: 7 jul. 2024.

SILVA, Henrique Edigton da Costa; CAVICCHIOLI, Marina Regis. Σεμίραμις > Semíramis. In: SILVA, Semíramis Corsi; BRUNHARA, Rafael; VIEIRA NETO, Ivan (org.). *Compêndio histórico de mulheres da antiguidade, vol. 1: a presença das mulheres na literatura e na história*. Goiânia: Editora Tempestiva, 2021. p. 280-281.

SHAKESPEARE, William. *Tito Andrônico*. Milan: Feltrinelli Editore, 1999.

SVÄRD, Saana. Neo-Assyrian elite women. In: BUDIN, Stephanie Lynn; TURFA, Jean Macintosh (ed.). *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World*. London: Routledge, 2016. p. 126-137.

TOLMAN, Herbert Cushing. Magu. In: TOLMAN, Herbert Cushing. *Ancient Persian lexicon and the texts of the Achaemenidan inscriptions transliterated and translated with special reference to their recent re-examination*. New York; Cincinnati; Chicago:



American Book Company, 1908. p. 115–116. (Vanderbilt Oriental Series, v. 6).

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Tradução de Horácio González e Milton Meira Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984.

VISSCHER, Marijn. *Beyond Alexandria: literature and empire in the Seleucid world*. New York: Oxford University Press, 2020.

WELBURN, Andrew. *Mani, the Angel and the Column of Glory: an Anthology of Manichaeic Texts*. Edinburgh: Floris Books, 1998.

YARDLEY, John. *Justin and Pompeius Trogus: a study of the language of Justin's "Epitome" of Trogus*. Toronto: University of Toronto Press, 2003.



Conheça a Pesquisadora: Mary E. Hunt¹

Meet the Scholar: Mary E. Hunt

Mary E. Hunt²

Resumo: Este artigo traz a apresentação feita pela autora na atividade “Conheça a Pesquisadora”, promovida pelo Grupo de Pesquisa indecências – Religião, Gênero e Sexualidade (ReGeSex – PPCIR/UFJF). Oferece reflexões sobre (1) como Mary E. Hunt chegou à América Latina e como isso mudou sua vida; (2) WATER e o que faz; (3) algumas tendências e desenvolvimentos nos estudos feministas em religião ao longo dos quarenta anos desse trabalho; (4) o que nós podemos razoavelmente esperar no futuro. Narrando sua trajetória em primeira pessoa e desde a sua própria experiência, a autora convida a reflexões sobre questões importantes e profundas relacionadas à trajetória das teologias feministas e queer, o contexto atual e desafios e possibilidades para o futuro.

Palavras-chave: Mary E. Hunt. Teologia feminista. WATER. Feminismo.

Abstract: This article brings the presentation done by the author in the activity “Meet the Scholar”, promoted by the Research Group indecencies – Religion, Gender and Sexuality (ReGeSex – PPCIR/UFJF). It offers reflections on (1) how Mary E. Hunt got to Latin America and how it changed her life; (2) WATER and what it does; (3) some trends and developments in feminist studies in religion over forty-five years of this work; (4) what we might reasonably expect in the future. Narrating her trajectory in first person and from her own experience, the author invites reflections on important and profound issues related to the trajectory of feminist and queer theologies, the current context and challenges and possibilities for the future.

Keywords: Mary E. Hunt. Feminist Theology. WATER. Feminism.

Introdução

Como eu cheguei na América Latina e como isso mudou minha vida

Eu nasci e cresci em Syracuse, Nova Iorque (1951), numa família católica irlandesa. Eu frequentei escolas secundária pública e secundária e de ensino médio católica. Como uma pessoa branca de classe média eu fui privilegiada de muitas maneiras. As freiras franciscanas nos expuseram ao racismo no centro da cidade, discriminação étnica contra povos americanos nativos e pobreza em Appalachia.

¹ Texto apresentado em “Meet the Scholar/Conheça a Pesquisadora”, que aconteceu em 18 de dezembro de 2024. A atividade foi organizada pelo Grupo de Pesquisa indecências – Religião, Gênero e Sexualidade (ReGeSex), do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF). Tradução de Andrea Musskopf e revisão de Giovanna Sarto.

² Teóloga Feminista. WATER – Women’s Alliance for Theology, Ethics, and Ritual [Aliança de Mulheres para Teologia, Ética e Ritual]. mhunt@hers.com



A guerra do Vietnã estava em seu auge quando eu fui para a Universidade Marquette (1969), uma instituição jesuíta onde eu estudei Teologia e Filosofia. Durante a guerra, eu me envolvi em protestos não-violentos de estudantes, bem como trabalhando com um programa de ação social com residentes pobres no centro da cidade.

Eu fui para a Harvard Divinity School (1972) para fazer um Mestrado em Estudos Teológicos. Era um contraste forte com a Marquette – Protestante com muitas/os estudantes se preparando para o ministério, um conceito que eu, como uma mulher católica, não tinha considerado. Lá eu conheci a grande teóloga feminista Rosemary Radford Ruether que se tornou uma colega e amiga da vida toda. Eu estudei com o jesuíta uruguaio Juan Luis Segundo cujo trabalho sobre teologia da libertação latino-americana estava em paralelo com o trabalho de Ruether sobre teologia feminista.

Depois de Harvard, eu fui para o Graduate Theological Union/Universidade de California, Berkeley (1974) para um Doutorado em filosofia e teologia sistemática. Não é coincidência que eu escrevi minha tese de doutorado sobre “Teologia Feminista da Libertação: O desenvolvimento de método em construção” depois do tempo de formação com a Professora Ruether e o Professor Segundo.

A teologia feminista estava começando a emergir como um assunto sério de estudo com as teologias *womanista*, *mujerista* e asiática fazendo suas próprias contribuições importantes. Da mesma forma, a teologia da libertação na América Latina estava se desenvolvendo com as mulheres ainda não estando entre as vozes mais escutadas. Em Berkeley, eu encontrei uma variedade de tradições religiosas, estilos de vida e perspectivas políticas. O feminismo era *de rigueur*. Muitas de nós que saímos do armário como lésbicas o fizemos com uma relativa facilidade como mulheres brancas com educação superior. Nós éramos marginalizadas profissionalmente, mas desfrutávamos de ótima comunidade. Nossas irmãs de diferentes etnias e identidades raciais³ tinham uma tarefa muito mais dura, e aprendemos delas o que significa sobrevivência.

Eu estava interessada nos esforços das mulheres católico-romanas pela ordenação. Eu fui rapidamente persuadida de que não permitir que as mulheres fossem sacerdotisas era discriminação de categoria. Isso permitia, de fato encorajava outras formas de discriminação contra mulheres, pessoas de diferentes etnias e identidades

³ N.T.: em inglês “colored”.



raciais⁴, pessoas LGB (nesses tempos pessoas Trans não eram parte dos movimentos e “Queer” ainda era uma palavra ruim), e outras.

Eu também sabia que como uma acadêmica eu precisava ter experiências práticas, concretas assim como estudo. Além do mais, que queria aprender sobre ministério. Assim, eu me matriculei na Escola Jesuíta de Teologia de (1977) para um Mestrado em Teologia com os jesuítas escolásticos que em breve se tornariam sacerdotes. Havia uma outra mulher na minha sala, uma Irmã do Bom Pastor madura, altamente experiente que sabia mais sobre ministério e justiça social do que o resto de nossos colegas combinados. Eu fiz todas as aulas que os homens fizeram – como escutar confissões, como celebrar a Eucaristia e outros sacramentos, Lei Canônica, pregação e mais.

Eu passei o verão fazendo Educação Pastoral Clínica (CPE), uma prática supervisionada em aconselhamento, numa prisão para mulheres, que foi o ponto alto de minha carreira acadêmica. Eu aprendi mais das mulheres prisioneiras do que eu tinha aprendido em qualquer sala de aula. Elas foram minhas melhores professoras, pacientes com uma garota jovem, branca, e agradecida de que finalmente havia mulheres ministrando a ela.

Meus colegas receberam seus diplomas e foram ordenados. Eu recebi meu diploma. Foi um encontro duro, mas muito real com o patriarcado católico que clareou o que eu sabia teoricamente e teologicamente, mas então aprendi visceralmente. A pena era que nós, mulheres no JSTB, estávamos igualmente qualificadas, senão em alguns casos mais qualificadas, do que nossos colegas homens. Mas o gênero prevaleceu.

Eu terminei minha tese e fui para Buenos Aires, Argentina (1980) como parte do Estágio Fronteira no Programa de Missão, um experimento internacional em missão. Eu trabalhei com a Professora Beatriz Melano Couch, uma das primeiras mulheres latino-americanas a ter um doutorado em teologia e dar aulas num programa de pós-graduação. Ela me convidou para me juntar a ela nas aulas no ISEDET, o seminário protestante ecumênico em Buenos Aires, onde ela era a única mulher professora.

O Programa de missão Estágio Fronteira (FIM) baseado em Genebra enviou assim chamadas “jovens cristãs criativas” para aprender e viver em outras culturas, desenvolver habilidades e redes para futura liderança na igreja. Como uma mulher

⁴ N.T.: em inglês “colored”.



católica, futura liderança na igreja não era provável para mim. Mas o programa me queria, então eu fui com felicidade em 1980 no meio da ditadura argentina. Eu estudei espanhol com uma professora particular em Buenos Aires e me juntei ao corpo docente no ISEDET como Professora Visitante.

Beatriz Couch não estava bem de saúde e, assim, não pudemos colaborar como esperávamos, embora fôssemos amigas há muito tempo. Eu encontrei meu caminho para as feministas seculares na cidade. Entre elas estava a fotógrafa Alicia d'Amico; a antropóloga Sara Josephina Newbery; e minha querida colega do Centro de Estudos Cristãos, socióloga metodista Mabel Filippini com quem eu atuei muito em colaboração. Elas já são falecidas, mas foram minhas professoras, minhas queridas amigas, minhas irmãs nos anos desafiantes da ditadura. A teologia feminista era nova na Argentina. Eu ensinei a elas sobre ela, mas elas me ensinaram todo o resto.

Meio que por acaso eu colaborei com Servio Paz y Justicia cujo diretor, Adolfo Perez Esquivel, recebeu o Prêmio Nobel da Paz naquele ano. Eu era voluntária naquele escritório, então eu estava próxima ao trabalho de direitos humanos. As Mães da Praça de Maio estavam caminhando em círculos de protesto silencioso cada quinta-feira à tarde às 3:00. Eu fui lá e caminhei com elas embora a polícia nos observasse de perto. Era uma oportunidade de educação para uma gringa jovem.

O ISEDET foi bombardeado em 22 de novembro de 1980. Os/as professores/as tinham decidido receber uma reunião no ISEDET sobre “Direitos Humanos e Juventude”. A retaliação, presumivelmente pelo governo, foi incendiar nossa biblioteca com uma perda de 1.000 livros. Graças a Deus, ninguém morreu naquela noite. Ainda assim, para aquelas/es de nós que morávamos no ISEDET foi uma experiência assustadora e formadora. Para mim, foi literalmente um batismo de fogo que me vinculou com as pessoas e o lugar para o resto da minha vida.

Meu trabalho era dar aulas no ISEDET. Eu oferecia teologia feminista e um curso sobre Dietrich Bonhoeffer. Meu trabalho se expandiu para incluir reuniões com grupos de mulheres em Rosario, Cordoba e Mendoza, Argentina e em outros lugares do Cone Sul, especialmente Santiago, Chile e Montevidéu, Uruguai. Eu tive a oportunidade de trabalhar com muitas mulheres ao longo dos meus dois anos de FIM e em minhas visitas subsequentes. WATER tem colaborado por muito tempo com Católicas pelo Direito de Decidir no Brasil, com Com-spirando no Chile liderada por Judy Ress, e com



muitas teólogas individualmente, especialmente com a grande e boa Ivone Gebara do Brasil.

A experiência de viver na América Latina mudou minha vida. Eu sou para eternamente grata pela experiência do meu Estágio Fronteira que me trouxe um amor de vida toda pela América Latina, primeiro pela Argentina, depois Chile e Uruguai, então Brasil e Cuba. Eu devo isso a tanta gente.

1. WATER e o que nós fazemos

Quando eu terminei meu tempo na Argentina eu vim para Washington, DC (1982-3) onde Diann New e eu co-fundamos a Aliança de Mulheres para Teologia, Ética e Ritual (WATER). WATER é uma organização educacional sem fins lucrativos em Silver Spring, Maryland (a três quadras de Washington, DC). Por mais de quarenta anos, WATER tem sido um lugar para ir para estudos feministas em religião. Não pretendo fazer soar grandioso. Nós somos um pequeno time num escritório modesto. Mas nós temos criado e nutrido um “Novo Lugar” nas palavras da filósofa feminista Mary Daly, onde o estudo acadêmico da religião se encontra com as necessidades reais das pessoas buscando vidas espirituais justiça social. Seja uma mulher ministra que vem em busca de acompanhamento espiritual ou uma estudante de pós-graduação que usa nossa biblioteca para sua pesquisa feminista, seja uma estagiária menonita ou uma pesquisadora islandesa, muitas e variadas pessoas vêm para WATER.

A incrível proliferação de livros, revistas, artigos, e podcasts somente aumenta em quantidade, complexidade e variedade. O que iniciou como um campo predominantemente cristão e judeu branco, estudos feministas em religião agora é exponencialmente diverso na medida em que colegas do Islã, Budismo, grupos Pagãos/Wicca, religiões indígenas, Hinduísmo, e muitas outras tradições, incluindo as/os “espirituais mas não religiosas/os”, as/os nenhuma (nenhuma das indicadas acima), e minhas novas favoritas, as/os “nunca mais”, buscam suas respostas. Nosso Centro de Recursos inclui milhares de livros e mais, tudo para empréstimo gratuito.

As formas interligadas de opressão incluindo racismo, ecocídio, homofobia [homohatred], transfobia, desigualdade econômica, capacitismo e mais agora conformam o que a biblista feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza tão oportunamente definiu como “kiriarcado” ou estruturas de senhorio. O trabalho feminista em religião



está dedicado a erradicar esses e oferecer outros insights na tarefa de como reconstruir uma sociedade justa e inclusiva.

Nos círculos de WATER, nós explicitamente afirmamos que nossos esforços são para trazer valores religiosos feministas para o trabalho por mudança social. Nós rejeitamos mitos de objetividade científica e desencorajamos o estudo da religião somente por si só. Ao invés disso, nós reconhecemos o papel importante de valores espirituais na vida pessoal e comunitária e encorajamos todas as pessoas, especialmente mulheres e aquelas que têm sido tradicionalmente marginalizadas da construção da religião, a se tornarem protagonistas de sua própria espiritualidade.

Quarenta anos atrás, minha parceira com formação similar Diann Neu e eu começamos WATER porque nós estávamos literalmente bem-vestidas sem lugar pra it. Como mulheres católicas que eram abertamente lésbicas e publicamente pró escolha, nós não éramos bem-vindas na maioria dos espaços católicos.

Ao longo dos anos, WATER patrocinou dezenas de programas e retiros, centenas de rituais e sessões de meditação, dezenas de teleconferências mensais com algumas das pessoas mais inteligentes na área compartilhando seu trabalho com pessoas de todo o mundo. Nós escrevemos incontáveis artigos, blogs e diversos livros. Mais importante, nós desenvolvemos uma Aliança de pessoas que fazem esse trabalho e querem fazê-lo juntas.

Nós tivemos mais de noventa estagiárias WATER incluindo católicas, protestantes, budistas, muçulmanas, judias e aquelas que não professam qualquer fé religiosa, agora chamadas de “nenhumas”. Também tivemos freiras em nosso rol.

Nossos programas mensais incluem meditação WATER, talvez sobre uma Deusa ou usando poesia sobre antirracismo como trampolins para oração contemplativa. Nós temos mensalmente apresentações WATER por teólogas como Phyllis Zagano sobre o Sínodo Católico 2023-2024 e Susan Brooks Thistlewaite, presidenta emérita do Seminário Teológico de Chicago que agora está escrevendo livros de mistério como *Surfacing*. Nós também temos rituais WATER mensais que incluem bênçãos a ministras e estagiárias feministas; orações pela paz, e convites para lembrar de mulheres históricas que são nossas ancestrais espirituais.



WATER é um escritório pequeno, mas cheio, um lugar onde a chaleira de chá está ligada e a conversa é bem-vinda. Tal loci de trabalhos feministas em religião oferece lastro para o futuro.

2. Algumas tendências e desenvolvimentos nos estudos feministas de religião

Quando eu olho para trás nos meus estudos e essas quatro primeiras décadas de WATER, muitas coisas mudaram. Eu olho para duas apenas para dar um sabor dessas mudanças:

A. Como a preocupação com gênero mudou as religiões e

B. A relação entre estudos feministas de religião e ativismo social

Como feminista/ativista acadêmica, eu estou particularmente interessada no impacto de questões relacionadas a gênero sobre o bem-estar da Terra e suas/seus habitantes, humanos e outras/os. Se religiões são formas de conectar (*religare* é a raiz latina de “religião”) um/a com a/o outra/o sobre crenças e práticas compartilhadas, então a qualidade dessas conexões não é trivial. Justiça e igualdade são marcas de relações corretas em muitas tradições. As interconexões entre questões de justiça agora moldam a pesquisa religiosa feminista. Em julho de 1848, a Convenção de Seneca Falls aconteceu na Capela Wesleyana naquela pequena cidade histórica no norte do estado de Nova Iorque. Elizabeth Cady Stanton leu a “Declaração de Sentimentos e Reclamações” que se tornou a base das reivindicações de mulheres à igualdade com homens, incluindo, obviamente, o direito de votar. Foi a mesma líder sufragete Elizabeth Cady Stanton, que, em 1885 com seu Comitê de Revisão, publicou *A Bíblia da Mulher*.⁵ Esse livro é uma compilação de textos de exegese bíblica que tem relação com mulheres, escritos desde a perspectiva de mulheres. A coleção se esgotou, mas foi revivida nos anos de 1970 na medida em que o interesse aumentou em assuntos sobre mulheres e religião.

Meio século depois, em 1969 em Geneva, Nova Iorque, o primeiro artigo que eu conheço na literatura de língua inglesa sobre religião e gênero foi escrito e publicado. A Professora Valerie Saiving Goldstein do Hobart e William Smith College escreveu “A

⁵ Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible*, New York, European Publishing Co., 1895-98.



situação humana: uma visão feminina.”⁶ Ela argumentou que a natureza do pecado era diferente para mulheres e homens – homens pendendo para o lado do poder, tomando muito espaço, enquanto o pecado das mulheres era o oposto, não levar outras mulheres a sério, nos trivializando, desempenhando multitarefas (antes que nós conhecêssemos a palavra) de modo que mulheres não tivessem um centro organizador. A questão dela era que se Jesus viesse para salvar todos os homens dos pecados do orgulho, como alguns dos teólogos protestantes proeminentes do seu tempo argumentavam, talvez Jesus não viesse salvar as mulheres em última instância. Independentemente da visão que se tenha sobre o trabalho de Valerie Sivings, a principal contribuição foi que estudiosos/as se deram conta de que religião é uma atividade generificada.

Na medida em que o trabalho feminista em religião progrediu com a Segunda Onda de movimentos feministas e teologias da libertação na década de 1970, a obra fundamental da filósofa feminista Mary Daly *Para além de Deus pai* emergiu.⁷ Ela popularizou o problema de gênero ao afirmar que “Se Deus é homem, então o homem é Deus.”⁸ A partir deste insight simples e claro se seguiu o que nós temos agora cinco décadas de pesquisa em virtualmente toda tradição religião lidando com as implicações de gênero na formatação das religiões e da sociedade.

Pesquisas e mudanças em doutrinas, práticas, rituais e especialmente na linguagem e imaginário do divino agora são comuns nas religiões do mundo. Eu ousou dizer que essas conversas geralmente não foram fáceis, amigáveis, ou até mesmo em alguns casos, racionais. Mas isso é uma razão ainda maior de porque elas são importantes. Na medida em que mais e mais mulheres se tornam líderes religiosas, a urgência dessa conversa aumenta para que não simplesmente repliquem os modelos que elas herdaram.

A criação de gênero como uma categoria para análise e mudança não foi universalmente positiva. Por exemplo, o Papa Francisco, afirmou: “Um grande inimigo do casamento hoje é a teoria de gênero... Hoje, há uma guerra global tentando destruir o casamento... eles não o destroem com armas, mas com ideias. São certos modos

⁶ Valerie Saiving Goldstein, “The Human Situation: A Feminine View,” *The Journal of Religion* 40, no. 2 (1960): pp. 100-112.

⁷ Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, MA: Beacon Press, 1973.

⁸ Mary Daly, p. 19.



ideológico de pensar que o estão destruindo... nós temos que defender-nos da colonização ideológica.”⁹

Eu discordo da avaliação do Papa e acho que ela é lamentavelmente mal-informada. Eu duvido que ele poderia citar estudiosas feministas de religião sérias tentando destruir qualquer coisa. Ao invés disso, nós buscamos criar e construir sobre a base de insights em evolução. Mas ele acerta em uma coisa, nomeadamente, que há implicações práticas da “teoria de gênero” na vida cotidiana. Aquelas que eu prefiro tornarão o mundo mais seguro para mulheres, pessoas trans/não-binárias e crianças dependentes, de fato também para homens.

A mudança na terminologia do que começou como “estudos de mulheres em religião” para “estudos feministas em religião,” e depois para “estudos de gênero”, não deve obscurecer a agenda ativista implícita na maior parte do trabalho. Enquanto alguns acadêmicos fogem de até mesmo da conversa sobre ativismo, é importante reconhecer que a maioria que está engajada nesse trabalho não estão simplesmente interessadas. Tais estudiosas/ativistas estão preocupadas em criar um mundo mais seguro, justo e equitativo. Esse não são propósitos mutuamente exclusivos – pesquisa e mudança social. Mas se lida mais prontamente e realisticamente com os problemas com um foco claro nas questões interestruturais – raça e gênero, classe e sexualidade, por exemplo, na medida em que o preço horrível da opressão escala.

A religião tem o poder de moldar valores básicos. A afirmação editorial do principal periódico na área, o *Journal of Feminist Studies in Religion*, co-fundado pela pesquisadora bíblica feminista cristã Elisabeth Schüssler Fiorenza e pela teóloga feminista judia Judith Plaskow, o transmite claramente: “Suas editoras estão comprometidas com pensamento e análise rigorosa a serviço da transformação dos estudos em religião como uma disciplina e com a transformação feminista das instituições religiosas e culturais.”¹⁰

⁹ Inés San Martín, Pope calls gender theory a ‘global war’ against the family, *Crux*, October 1, 2016. Disponível em: <<https://cruxnow.com/global-church/2016/10/01/pope-calls-gender-theory-global-war-family>>. Acesso em 20 de abril de 2025.

¹⁰Journal of Feminist Studies in Religion. Disponível em: <<http://www.iupress.indiana.edu/pages.php?pID=84&CDpath=4>> acesso em 20 de abril de 2025.



B. A relação entre estudos feministas em religião e ativismo social

Considerando essa história, não surpreende que muitas das que agora trabalham no campo dos estudos feministas em religião também estão muito conscientes do quão importante é não simplesmente “adicionar mulheres à mistura” como eu adverti anos atrás.¹¹ Ao invés disso, nós buscamos mudar essas crenças e práticas religiosas que vão contra o bem-estar de quem é marginalizada/o seja por gênero, raça, identidade sexual, idade, habilidade ou outras. Exemplos óbvios estão relacionados com justiça reprodutiva, direitos LGBTIQA e questões ambientais para as quais a análise nuançada e interestruturada das muitas formas de injustiça é necessária. Esses dados se tornam parte de uma hermenêutica para olhar para textos, ensinamentos e práticas.

Para quem percebe as religiões como imutáveis, gênero, antirracismo e análises relacionadas apresenta um sério desafio. Para quem se alia ao teólogo moral Daniel C. Maguire em afirmar “a energia moral renovável da religião”, esse trabalho é uma segunda natureza.¹² Nós reconhecemos que as mesmas religiões que são a fonte de visões e ímpetus por justiça também podem ser barreiras para a sua realização. Essa é uma situação preocupante e inquietante, mas real.

Liturgias e rituais são uma das formas primárias pelas quais a maioria das pessoas encontra a religião, como quando sua mãe falece, ou sua comunidade celebra seus dias santos. Linguagem inclusiva sobre o divino e sobre seres humanos faz toda a diferença em relação a se algumas pessoas conseguem orar ou não. Mas esforços no cristianismo, por exemplo, para ir além do vocabulário “Senhor Pai, Soberano, Rei” para o divino especialmente em hinos e pregações, têm sido muito infrutíferos. Ganhos foram obtidos, mas retrocesso é mais comum.

Muitos grupos religiosos liderados por mulheres trabalham no mundo secular assim como no religioso. Por exemplo, a Presidenta de Muçulmanas/os por Valores Progressistas Ani Sonnenfeld discute imãs mulheres e muçulmanas/os queer na mídia popular. A Aliança Feminista Ortodoxa Judia fundada por Blu Greenberg é formada por mulheres ortodoxas judias “expandindo as oportunidades espirituais, rituais, intelectuais

¹¹ Mary E. Hunt quoted in, Charlotte Bunch, *Passionate Politics: Feminist Theory in Action*, New York: NY: St. Martin's Press, 1987, 140.

¹² Daniel C. Maguire, “renewable moral energy of religion,” *Sacred Energies*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, 10.



e políticas para mulheres no marco da halakha,” ou lei judaica.¹³ Esses são todos desafios fundacionais para as grandes tradições religiosas com base em gênero.

É importante apontar que enquanto nós costumávamos saber o que uma mulher e um homem eram, hoje não há razão para estar segura/o e menos razão para se preocupar a menos que se queira discriminar. Pessoas transgênero têm desafiado tudo isso e eu agradeço a elas. A natureza diversa e fluída de identidade de gênero e orientação sexual é amplamente reconhecida. Por exemplo, se uma mulher lésbica numa relação com uma mulher decide se tornar um homem, isso torna a sua parceira heterossexual de uma hora para outra? Se um homem transiciona para ser uma mulher, ele experimenta sexismo da mesma forma que aquelas que nasceram mulheres? Essas não são perguntas triviais. Elas afetam as vidas reais de pessoas e elas são questões de justiça. Um projeto que iniciou uma importante conversa a esse respeito resultou no livro intitulado *Good Sex: Feminist Perspectives from the World's Religions*.¹⁴ Uma dúzia de estudiosas de oito países e seis tradições religiosas abordou a nós mesmas sobre a pergunta o que mulheres pensam que é “sexo bom”. Virtualmente cada resposta religiosa à pergunta que nós estudamos veio de perspectivas masculinas. De fato, as respostas das mulheres foram diferentes. Por exemplo, eu abordei o que eu chamei de “Just Good Sex” [Sexo Bom Justo], o artigo sugerido como leitura de pano de fundo para essa análise, relacionado o bom do sexo com o bom de ter moradia, alimento, um emprego, com o bom de segurança e consentimento.¹⁵ Uma colega judia lidou com questões de tabus, quando algo é bom porque é ruim.¹⁶ Uma escritora muçulmana olhou para o Islã e a sexualidade das mulheres.¹⁷

Outro projeto como esse foi *Heterosexism in Contemporary World Religion: Problem and Prospect* [Heterossexismo nas religiões mundiais contemporâneas:

¹³ Jewish Orthodox Feminist Alliance. Disponível em: <https://www.jofa.org/>. Acesso em 20 de abril de 2025.

¹⁴ Patricia Beattie Jung, Mary E. Hunt, Radhika Balakrishnan, eds., *Good Sex: Feminist Perspectives from the World's Religions*, Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2001.

¹⁵ Mary E. Hunt, “Just Good Sex: Feminist Catholicism and Human Rights,” in *Good Sex: Feminist Perspectives from the World's Religions*, Eds. Patricia Beattie Jung, Mary E. Hunt, Radhika Balakrishnan, Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2001, p. 158-173.

¹⁶ Rebecca T. Alpert, “Guilty Pleasures: When Sex Is Good Because It’s Bad,” in *Good Sex: Feminist Perspectives from the World's Religions*, Eds. Patricia Beattie Jung, Mary E. Hunt, Radhika Balakrishnan, Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2001, p. 31-43.

¹⁷ Pinar Ilkcaracan, “Islam and Women’s Sexuality: A Research Report from Turkey,” in *Good Sex: Feminist Perspectives from the World's Religions*, Eds. Patricia Beattie Jung, Mary E. Hunt, Radhika Balakrishnan, Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2001, p. 61-76.



Problema e prospectiva] editado por Marvin Ellison e Judith Plaskow.¹⁸ Autoras/es de uma variedade de tradições religiosas exploraram não homossexualidade, assunto sobre o qual tanto foi escrito, mas heterossexismo, um tema muito menos estudado, mas profundamente problemático. Isto foi escrito aproximadamente 20 anos atrás embora a conversa religiosa continue focando excessivamente em homossexualidade.

Na medida em que nossas religiões mudam com base nesse tipo de trabalho feminista, na medida em que sua “energia moral renovável” é liberada, há um aumento concomitante em mudança social. Mas há uma queda bastante profunda nos Estados Unidos da América no número de adeptas/os religiosas/os. Pesquisas sobre presença nos bancos das igrejas mostram um declínio acentuado nas principais tradições embora outros grupos revelem pequenos incrementos.¹⁹

O desafio da religião no século 21 é encontrar formas de viver com muitas formas diferentes, às vezes sobrepostas, de ser em comunidade. Não é fácil, mas marchas e protestos provam que muitas pessoas estão dispostas a tentar. É com isso que uma espiritualidade feminista encarnada se parece descendo a rua.

As artes desempenham um papel principal nesse tipo de mudança social. Assim, não foi surpreendente que no dia da Marca de Mulheres em D.C. depois da primeira eleição de Trump em 2021, o Museu Nacional de Mulheres e Artes abriu suas portas sem custo. Centenas de pessoas, muitas delas novas ao museu de quase quarenta anos de idade, tiveram seu primeiro vislumbre de uma coleção que é quase exclusivamente formada por trabalhos de mulheres. O prédio foi originalmente um Templo Maçônico; agora é um templo de um tipo feminista.

Viver com o desconforto da diversidade a fim de ir adiante não é um sinal de relativismo barato, mas um marco na espiritualidade feminista. Sem abandonar as próprias crenças, é possível cruzar o foci rígido e estreito que tem impedido os esforços ecumênicos e interfé patriarcais de ter sucesso. Não é um sinal de secularização desenfreada. Assim, e mesmo se fosse e ainda assim conseguisse fazer o trabalho de justiça? Ao invés disso, é evidência de religiosidade razoável e responsável. São formas

¹⁸ Marvin Ellison and Judith Plaskow, Editors, *Heterosexism in Contemporary World Religion: Problem and Prospect*. Cleveland, OH: Pilgrim Press, 2007.

¹⁹ Michael Lipka and David McClendon, Pew Research Center, “Why people with no religion are projected to decline as a share of the world’s population”. Disponível em: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/07/why-people-with-no-religion-are-projected-to-decline-as-a-share-of-the-worlds-population/>. Acesso em 20 de abril de 2025.



de espiritualidade que são expressas pelo acolhimento de uma visão compartilhada de florescimento humano e harmonia cósmica.

O artigo *Bodies Don't Lie: A Feminist Theological Perspective on Embodiment*, [Corpos não mentem: Uma perspectiva teológica feminista sobre corporeidade] oferecido como um exemplo de algumas das ideias nessa análise, foi uma palestra que eu apresentei em Belém, Brasil, em 2009 num encontro do Fórum Mundial de Teologia da Libertação. Eu usei teologias feministas, queer e da deficiência para dizer que “prover contracepção e aborto seguros, legais e econômicos é uma condição mínima para justiça num mundo em que a construção dos corpos de mulheres e homens se dá de forma diferente quando se trata de sexo e reprodução”. Ainda que eu nuançaria esse argumento agora para incluir pessoas trans e não-binárias, eu afirmo a direção básica daquela afirmação.

Ainda assim, eu lamento informar que aquele artigo, baseado numa palestra na conferência, deveria ter sido incluído no volume de artigos do encontro em Belém. Mas por causa do foco em justiça reprodutiva, o editor decidiu que a editora católica não o publicaria, e assim o editor decidiu não o incluir. Muitas colegas, especialmente mulheres, protestaram sem sucesso. Isso continua sendo um escândalo. É um exemplo do modo em que muito do trabalho feminista em religião tem sido rejeitado ao longo dos anos por colegas patriarcais assustados, independentemente do quão liberais ou até mesmo progressistas eles podem imaginar-se, que não estão dispostos a arriscar nenhum de seus privilégios para apoiar o bem-estar das mulheres. Minhas colegas mulheres latino-americanas relataram que isso não era incomum uma vez que elas também eram tratadas de uma forma tão arrogante.

Considerações finais

O que podemos razoavelmente esperar no futuro

1. Tecnologia, mídias sociais, e coisas do tipo acelerarão a taxa de mudança, a rapidez com que novas ideias sobre formas diversas e inclusivas de ser religiosa/o vão se dar. Infelizmente, elas também inflamam as chamas de ideologia conservadora. Isso é óbvio. Mas eu acho que as pessoas têm crescentemente menos tolerância com ranços ideológicos quando vidas estão em jogo. Por exemplo, para muitas/os católicas/os, não é



mais tolerável escutar retórica anti-LGBTIQA quando adolescentes queer estão se matando. Eu trabalho com muitas mulheres jovens que são positivamente geniais e na mesma proporção generosas em compartilhar suas habilidades. Nós precisamos de pessoas jovens para liderar nosso trabalho em novas direções e com novos recursos.

2. A emergência de pessoas “espirituais, mas não religiosas”, “nenhuma das anteriores”, ou “nunca mais” na medida em que as categorias evoluem, significa que o trabalho sobre gênero e religião, de fato todas as particularidades interestruturais com as quais nós agora analisamos as religiões, devem ser feitas de maneira concertada com pessoas que não são religiosas. Há muitas delas e elas trazem insights ricos para a conversa. Uma das formas em que essa conversa acontece é através de ação social compartilhada como as marchas de mulheres – campanhas políticas, esforços de lobby, registro para votação – onde nossas crenças estão articuladas com ações e não ações ditadas por crenças. Eu fico muito feliz em expandir muito além dos círculos religiosos uma vez que muitas pessoas já deixaram esses lugares.

3. Ao mesmo tempo, há poucas ou nenhuma fonte de visão e criatividade tão rica e tão profunda como nossas tradições religiosas. Pense em arte, música e rituais religiosos, todos sendo reimaginados de acordo com luzes feministas e desde outros pontos de partida de visões de justiça. Considere os insights de textos sagrados que estão sob profunda escavação e renovação por estudiosas de textos. Elas estão fazendo grandes diferenças nas vidas e práticas de muitas pessoas. Então não é difícil imaginar coalizões recém-formadas de pessoas religiosas que são inclusivas de gênero, em solidariedade econômica um/a com a/o outra/o, pró-sexo, falando diversos idiomas e usando qualquer meio. Elas oferecem apoio e inspiração para mudança social que vai além do que qualquer tradição de fé pode oferecer. Então é óbvio porque o dinamismo religioso e a ação feminista são âncoras importantes para a espiritualidade feminista contemporânea, e o tamanho da diferença que isso tudo faz no mundo.

4. Como as eleições dos EUA provaram, a emergência de diversas formas de fascismo está sobre nós. Eleger um presidente que é o agressor sexual em série, alguém que encorajou pessoas a derrubar um governo porque ele não venceu a eleição e que levou documentos governamentais confidenciais para casa é impossível explicar de outra forma. Em novembro de 2024, a Rede de Teólogas Feministas da Libertação de WATER se encontrou em San Diego, California para discutir “Eleições têm



consequências”. Nós discutimos ideias ambiciosas como olhar para questões de Diversidade, Equidade e Inclusão assim como para o *Project 2025* do Brookings Institute. Nós não estamos cantando canções felizes e rezando o rosário. Ao invés disso, como uma das apresentadoras, Dra. Rita Nakashima Brock, nos encorajou, nós vamos “valorizar as fortes amigas que nos sustentam e que nos manterão na luta...”. Eu ofereço essa análise nesse espírito de amizade como parte do privilegiado trabalho de estudos feministas em religião.

Referências bibliográficas

ALPERT, Rebecca T. Guilty pleasures: when sex is good because it's bad. In: JUNG, Patricia Beattie; HUNT, Mary E.; BALAKRISHNAN, Radhika (org.). *Good sex: feminist perspectives from the world's religions*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2001. p. 31–43.

DALY, Mary. *Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation*. Boston, MA: Beacon Press, 1973.

ELLISON, Marvin; PLASKOW, Judith (org.). *Heterosexism in contemporary world religion: problem and prospect*. Cleveland, OH: Pilgrim Press, 2007.

GOLDSTEIN, Valerie Saiving. *The human situation: a feminine view*. The Journal of Religion, v. 40, n. 2, p. 100–112, 1960.

HUNT, Mary E. Bodies don't lie: a feminist theological perspective on embodiment. In: *World Forum on Theology and Liberation*, 2009, Belém. Anais [...]. Belém, PA, 24, 2009.

HUNT, Mary E. Just good sex: feminist Catholicism and human rights. In: JUNG, Patricia Beattie; HUNT, Mary E.; BALAKRISHNAN, Radhika (org.). *Good sex: feminist perspectives from the world's religions*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2001. p. 158–173.

HUNT, Mary E. *Sexo bom, sexo justo: catolicismo, feminista e direitos humanos*. Cadernos nº7, Católicas pelo Direito de Decidir, São Paulo, 2001.

HUNT, Mary E. Citada em: BUNCH, Charlotte. *Passionate politics: feminist theory in action*. New York, NY: St. Martin's Press, 1987. p. 140.

ILKKARACAN, Pinar. Islam and women's sexuality: a research report from Turkey. In: JUNG, Patricia Beattie; HUNT, Mary E.; BALAKRISHNAN, Radhika (org.). *Good sex: feminist perspectives from the world's religions*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2001. p. 61–76.



JEWISH ORTHODOX FEMINIST ALLIANCE. Disponível em: <https://www.jofa.org/>. Acesso em: 8 abr. 2025.

JOURNAL OF FEMINIST STUDIES IN RELIGION. Disponível em: <http://www.iupress.indiana.edu/pages.php?pID=84&CDpath=4>. Acesso em: 8 abr. 2025.

JUNG, Patricia Beattie; HUNT, Mary E.; BALAKRISHNAN, Radhika (org.). *Good sex: feminist perspectives from the world's religions*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2001.

LIPKA, Michael; McCLENDON, David. *Why people with no religion are projected to decline as a share of the world's population*. Pew Research Center, 2017. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/07/why-people-with-no-religion-are-projected-to-decline-as-a-share-of-the-worlds-population/>. Acesso em: 8 abr. 2025.

MAGUIRE, Daniel C. Renewable moral energy of religion. In: MAGUIRE, Daniel C. *Sacred energies*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000. p. 10.

PEW RESEARCH CENTER. *Why people with no religion are projected to decline as a share of the world's population*. 2017. Disponível em: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/07/why-people-with-no-religion-are-projected-to-decline-as-a-share-of-the-worlds-population/>. Acesso em: 8 abr. 2025.

SAN MARTÍN, Inés. *Pope calls gender theory a 'global war' against the family*. Crux, 1 out. 2016. Disponível em: <https://cruxnow.com/global-church/2016/10/01/pope-calls-gender-theory-global-war-family>. Acesso em: 8 abr. 2025.

STANTON, Elizabeth Cady. *The woman's Bible*. New York: European Publishing Co., 1895–1898.



A importância dos mitos para o(s) estudo(s) da(s) religião(ões) e sua relevância no componente curricular de Ensino Religioso (ER)

The importance of myths for the study(s) of religion(s) and their relevance in religious teaching

Ernani Francisco dos Santos Neto¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo refletir sobre a importância dos mitos para o estudo das religiões, abordando também sua relevância no componente curricular de Ensino Religioso, presente nos níveis I e II do Ensino Fundamental em instituições públicas e privadas de ensino no Brasil. Partindo de memórias pessoais sobre os mitos de fundação de sua cidade natal, o autor explora diferentes concepções acerca dos mitos e apresenta um breve panorama sobre a implementação e os desafios do Ensino Religioso no contexto brasileiro, destacando a relevância do conhecimento mítico nesse componente curricular. A análise revela que, no estudo das religiões, os mitos desempenham um papel fundamental. No Ensino Religioso, eles constituem ferramentas valiosas para a compreensão das diversas tradições religiosas, ampliando o acesso a diferentes culturas e concepções de mundo. Por meio de uma abordagem lúdica e imagética, os mitos permitem a experimentação de realidades desconhecidas, contribuindo para a aceitação do outro e para a promoção do diálogo intercultural e inter-religioso.

Palavras-chave: Mito. Religião. Ensino Religioso.

Abstract: This article aims to reflect on the importance of myths in the study of religions, also addressing their relevance in the Religious Education curriculum, which is present in levels I and II of Elementary Education in public and private educational institutions in Brazil. Drawing from personal memories of the foundation myths of the author's hometown, the text explores different conceptions of myths and provides a brief overview of the implementation and challenges of Religious Education in the Brazilian context, highlighting the significance of mythical knowledge in this curricular component. The analysis reveals that myths play a fundamental role in the study of religions. In Religious Education, they serve as valuable tools for understanding various religious traditions, broadening access to different cultures and worldviews. Through a playful and imagetic approach, myths allow for the experience of unknown realities, contributing to the acceptance of others and fostering intercultural and interreligious dialogue.

Keywords: Myth. Religion. Religious Education.

¹ Doutor, Mestre, Especialista e Licenciado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Graduado em Psicologia e em Sociologia. Professor-supervisor do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID) em Ciência da Religião pela UFJF. Professor de Ensino Religioso na Rede Estadual de Ensino de Minas Gerais. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4587190282062192> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0748-7272>. E-mail: ernanineto.psi@gmail.com.



1. Introdução

Quando o Sertão era virgem, a tribo dos “Caicós”, célebre por sua ferocidade, julgava-se invencível, porque Tupan vivia ali, encarnado num touro bravio que habitava um intrincado mufumbal, existente no local onde está, hoje, situada a cidade do Caicó. Destroçada a tribo, permaneceu intacto o misterioso mufumbal, morada de um deus, mesmo selvagem. Certo dia, um vaqueiro inexperto, penetrando no mufumbal, viu-se, de repente, atacado pelo touro sagrado, que iria, indubitavelmente, matá-lo. Rapidamente inspirado, o vaqueiro fez o “voto” a N.S. SantAnna de construir ali uma capela, se o livrasse de tamanho perigo. Como por encanto, o touro desapareceu. O vaqueiro destruiu a mata e iniciou, logo, a construção da capela. O ano era seco e a única aguada existente era de um poço do rio Seridó. O vaqueiro fez novo “voto” a S. Anna para o poço não secar antes de concluída a construção da capela. O “Poço de SantAnna”, como ficou, desde então, denominado, nunca mais secou. Reza a lenda que o espírito do deus dos índios, expulso do mufumbal, foi se abrigar no poço, encarnando-se no corpo de uma serpente enorme que destruirá a cidade, ou quando o poço secar, ou quando as águas do rio, numa cheia pavorosa, chegarem até o altar-mor da matriz do Caicó onde se venera a imagem da mãe de Nossa Senhora (Fernandes, 2004, p.18).

A citação acima delimita o escopo do presente artigo e, ao mesmo tempo, busca descortinar a questão-problema, os campos e a complexidade que iremos adentrar. Ela destaca a importância dos mitos para o(s) estudo(s) da(s) religião(ões) e sua relevância no componente curricular de Ensino Religioso e, por que não dizer, na prática do educar e na própria constituição de identidades, seja de um indivíduo, de um grupo ou de um povo.

O excerto faz referência a uma batalha decisiva entre povos nativos e colonizadores, conhecida como “*A Guerra dos Bárbaros*”, ocorrida no sertão nordestino entre 1687 e 1697. Como resultado, temos, nessa narrativa, o mito de origem da cidade de Caicó, localizada no interior do estado do Rio Grande do Norte. O mito abarca diversas lendas locais, como a guerra da tribo *Caicós*, o poço d’água de um rio que nunca seca, a cobra gigante que ameaça destruir a cidade e a fundação do município por meio de uma capela. Essas narrativas são alimentadas pelo discurso popular e, frequentemente, ultrapassam a dimensão mitológica para se concretizarem como fatos verídicos para muitos habitantes. Em todos os casos, entretanto, o elemento religioso é predominante.

Peço licença para falar em primeira pessoa. Este que vos escreve nasceu nessa mesma cidade e, desde tenra idade, ainda nos anos iniciais escolares, aprendeu, seja pela via escrita, seja pela oralidade “cantada” pelos mais velhos ou pelos muitos cordéis que



desnudam a vastidão dos sertões, que essa era a verdadeira história da fundação da cidade. Hoje, passados mais de três décadas, tenho conhecimento de outras versões documentais sobre essa origem. Mas quem disse que o mito não prevaleceu na memória do menino crescido? Se me perguntarem a origem da minha terra natal, qual narrativa irei contar?

Partindo dessas memórias objetivamos, neste texto, apresentar algumas reflexões sobre o conceito de mito e, especificamente, sua importância para o(s) estudo(s) da(s) religião(ões), bem como sua relevância no componente curricular denominado Ensino Religioso (ER). Neste trabalho, problematizamos essa temática a partir de memórias, leituras e discussões realizadas por diversos autores, direcionando-as para o estudo do fenômeno religioso e da religião.

Detemo-nos na análise do conteúdo dos mitos por considerá-los uma *conditio sine qua non* para qualquer área de estudo, especialmente no que se refere à religião. Ademais, ao enfatizar o Ensino Religioso como componente curricular, apresentamos um breve panorama histórico sobre sua implementação e discutimos a problematização dos mitos nesse contexto educacional.

1. Compreensões acerca dos mitos

Iniciemos pela compreensão etimológica do termo. Segundo Ferreira (1986) em *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, a palavra “mito” procede do grego *mythos*, passando pelo latim *mythu*. Refere-se a “uma narrativa dos tempos fabulosos ou heróicos. Narrativa de significação simbólica, geralmente ligada à cosmogonia e referente a deuses encanadores das forças da natureza e/ou aspectos da condição humana” (Ferreira, 1986, p. 1143).

O mito é também descrito como uma representação de fatos ou personagens reais exagerada pela imaginação popular e pela tradição, ou como uma pessoa, ou fato, assim representado ou concebido. Por fim, o mito pode ser visto como uma ideia falsa, sem correspondente na realidade. Conforme Croatto (2010, p. 209), o mito é “o relato de um acontecimento originário, no qual os deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa”.

Na obra *Mito e Realidade*, Eliade (1972) assegura que os mitos narram, efetivamente, não apenas a origem do mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais. Ele afirma que, ao evocar a presença



dos personagens dos mitos, o indivíduo torna-se contemporâneo deles: “Isso implica igualmente que ele deixa de viver no Tempo cronológico, passando a viver no Tempo primordial, no Tempo em que o evento teve lugar pela primeira vez” (Eliade, 1972, p. 18).

Desde já, esclarecemos que não abordaremos profundamente as funções dos mitos, e sim sua relevância em determinados campos de estudo. Nesse sentido, nos aproximamos das ideias de Eliade, que compreende o mito como uma história sagrada ocorrida em um tempo primordial. Para este autor:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma ‘criação’ (Eliade, 1972, p. 9).

É justamente isso que observamos no mito de origem da cidade de Caicó. Apesar de narrar uma história que remete à fundação da cidade, a narrativa é permeada por seres divinos, deuses e santos, animais sobrenaturais e encantados. Em suma, trata-se de uma história sagrada. Além disso, retrata façanhas que explicam a origem de uma localidade e de seu povo. Como pano de fundo, temos a capela, considerada o marco central da fundação do município, onde o componente religioso permanece simbolicamente preponderante até os dias atuais. Esse contexto evidencia a relação do ser humano com o sagrado e o poderio de um segmento religioso específico: o cristão-católico.

Ao rememorar a época escolar, especialmente na Educação Infantil, não se encontram recordações do estudo de religiões ou da existência de uma disciplina específica sobre o tema. Nos anos iniciais do Ensino Fundamental (1º ao 5º), antes do 1º ao 4º ano, conteúdos dessa natureza eram abordados em matérias como História, Geografia e/ou Ciências Sociais. Durante o período da festa da padroeira da cidade, Nossa Senhora Santana, o mito de origem era amplamente rememorado por meio de teatro, música, contação de histórias, pinturas e esculturas. No entanto, jamais se dava crédito aos demais personagens do mito.

Os povos indígenas eram representados como dominados, expulsos ou exterminados, vistos como desertores, e sua cosmologia era completamente apagada da história. O touro bravio desapareceu, e a cobra, uma personificação dos indígenas, foi



“encantada”, gerando medo e alimentando o imaginário popular. O foco central estava — e acreditamos que ainda está — na fundação da capela, que é a atual catedral da cidade. As sabedorias e crenças dos povos ameríndios não eram valorizadas; priorizava-se a força do colonizador português e o poder de suas divindades cristãs.

Desde sempre, ouve-se falar sobre o “descobrimento” do Brasil, mas surge o questionamento: que descobrimento foi esse? Teria sido uma invasão, uma colonização ou um massacre? O fato é que, mais uma vez, a história se repete. Ao observar o contexto da cidade mencionada, percebe-se uma valorização excessiva — ou, mais precisamente, uma racionalização subjetiva — das narrativas míticas, sempre enaltecendo a herança europeia. Trata-se, possivelmente, de um mecanismo de defesa que opera na mente daqueles que tentam negar suas próprias origens.

Como bem disse Freire (2022, p. 53): “A racionalização, como mecanismo de defesa, termina por identificar-se com o subjetivismo, ao não negar o fato, mas distorcer suas verdades. A racionalização ‘retira’ as bases objetivas do mesmo”. Nesse sentido, “o fato deixa de ser ele concretamente e passa a ser um mito criado para a defesa da classe que fez o reconhecimento, que, assim, se torna falso” (Freire, 2022, p. 53).

No estudo das religiões, o mito possui uma importância substancial. Para Croatto (2010, p. 179), “o mito revela, de uma maneira única, o ‘intertexto’, que é uma cosmovisão religiosa, e tem muita ligação com o rito e também (mas de outra forma) com a doutrina”. Segundo esse autor, o núcleo da experiência religiosa global expressa-se no símbolo, enquanto a cosmovisão particular manifesta-se no mito. Daí a sua importância e a necessidade de estudá-lo com clareza.

Eliade (1972, p. 123) nos traz outra contribuição: “a religião mantém a ‘abertura’ para o mundo sobre-humano”. Ou seja, a religião contém valores absolutos para todas as atividades humanas, nas quais o ser humano se confronta com o mistério, compreendendo a linguagem que o mundo lhe oferece. Para tal compreensão, é imprescindível identificar os modelos que os mitos revelam, de modo a construir significados para o mundo, destacando ideias de realidade, valor e transcendência (Eliade, 1972).

No nosso entendimento, Eliade (1972) confere ao mito uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada a partir de perspectivas múltiplas e complementares. Podemos analisá-lo sob diversos prismas: religião, ciência positivista, artes, filosofia, literatura, entre outros.



Na obra *O Livro da Mitologia: A Idade da Fábula*, Bulfinch (2013) destaca a importância de se conhecer a mitologia e, conseqüentemente, os mitos. Segundo o autor, essa aprendizagem é necessária não apenas por seu encanto narrativo, mas também pela presença de seres mitológicos em obras consagradas da literatura. Em suas palavras: “Sem o conhecimento da mitologia, boa parte da nossa elegante literatura não pode ser compreendida e apreciada” (Bulfinch, 2013, p. 13). O autor enfatiza que a existência dos mitos é essencial para o imaginário coletivo, pois “a essência do mito é ser, efetivamente, uma representação coletiva, ao expressar e explicar tanto o mundo quanto a realidade humana, transmitida por intermédio de gerações” (Bulfinch, 2013, p. 14). Ele ainda se questiona: como ensinar mitologia àqueles que não a aprenderam por meio das línguas da Grécia e de Roma? E ele mesmo responde:

Não se pode esperar do leitor moderno, tão inserido em questões pragmáticas, que se devote ao estudo de maravilhas falsas e religiões obsoletas. Mesmo o tempo dos jovens é exigido para o estudo de tantas ciências sobre fatos e coisas, que pouco dele poderá ser dedicado a uma ciência que se baseia em simples fantasia (Bulfinch, 2013, p. 14).

Ao trazer à tona a discussão sobre a importância dos mitos para o(s) estudo(s) da(s) religião(ões), não podemos deixar de destacar o componente curricular de Ensino Religioso, hoje presente no Ensino Fundamental (anos iniciais e finais) das instituições públicas e privadas de ensino em todo o Brasil.

2. O componente curricular de Ensino Religioso – ER

O Ensino Religioso (ER) no Brasil tem sido objeto de intensos debates, especialmente no âmbito da Educação Básica, onde sua legitimidade, formato e objetivos continuam sendo amplamente discutidos. Historicamente, esse componente curricular esteve associado a uma abordagem confessional, por meio da qual as escolas, em sua maioria, vinculavam-se a uma tradição religiosa específica — predominantemente a católica — e promoviam o ensino doutrinário dessa fé. No entanto, à medida que avançaram as discussões sobre o pluralismo religioso, a laicidade do Estado e o respeito à diversidade cultural e espiritual, consolidou-se uma proposta alternativa de ER, pautada por uma abordagem reflexiva, não confessional e dialógica. Como destaca Rodrigues (2024), esse modelo busca promover o conhecimento crítico sobre as diferentes tradições



religiosas, valorizando o diálogo intercultural e a formação cidadã, em consonância com os princípios de uma educação democrática e inclusiva.

As ideias de Bulfinch (2013) nos permitem compreender a importância do Ensino Religioso que é, sem exageros, um campo por excelência das narrativas míticas. Acreditamos que o estudo do conhecimento religioso ou do fenômeno religioso, como definem as diretrizes curriculares e os currículos de referência (estaduais e municipais), é imprescindível para a compreensão do mundo que nos cerca. Para além das disciplinas consideradas “básicas”, o Ensino Religioso que atualmente, salvo algumas exceções, se desvinculou de um caráter catequético, pode revelar percepções amplas e visões de mundo totalmente novas.

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC), ao tratar da área de Ensino Religioso, esclarece que, ao longo da história da educação brasileira, este componente curricular assumiu diferentes perspectivas teórico-metodológicas, muitas vezes de viés confessional ou interconfessional. A partir da década de 1980, as transformações socioculturais, que provocaram mudanças paradigmáticas no campo educacional, também impactaram o Ensino Religioso. Como consequência dos ideais de democracia, inclusão social e educação integral, vários setores da sociedade civil passaram a reivindicar a abordagem do conhecimento religioso e o reconhecimento da diversidade religiosa nos currículos escolares (Brasil, 2018).

Considerando os marcos normativos e em conformidade com as competências gerais estabelecidas pela BNCC (2018), o Ensino Religioso deve atender aos seguintes objetivos:

- a) proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, a partir das manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos; b) propiciar conhecimentos sobre o direito à liberdade de consciência e de crença, com o constante propósito de promoção dos direitos humanos; c) desenvolver competências e habilidades que favoreçam o diálogo entre perspectivas religiosas e seculares de vida, exercitando o respeito à liberdade de concepções e ao pluralismo de ideias, conforme a Constituição Federal; d) contribuir para que os educandos construam sentidos pessoais de vida a partir de valores, princípios éticos e da cidadania (BNCC, 2018, p.436).



2.1 A relevância dos mitos no Ensino Religioso- ER

Na Educação Básica, mais especificamente no Ensino Fundamental Anos Iniciais, que compreende o 1º ao 5º ano, o componente curricular de Ensino Religioso aborda os mitos de forma pontual nas unidades temáticas do 5º ano, intituladas Crenças Religiosas e Filosofias de Vida. Os objetos de conhecimento relacionados incluem: Narrativas Religiosas; Mitos nas Tradições Religiosas; Ancestralidade e Tradição Oral. As habilidades desenvolvidas que enfatizam os mitos são:

- (EF05ER02) Identificar mitos de criação em diferentes culturas e tradições religiosas.
- (EF05ER03) Reconhecer funções e mensagens religiosas contidas nos mitos de criação (como concepções sobre o mundo, a natureza, o ser humano, divindades, vida e morte).

No Ensino Fundamental Anos Finais, que compreende o 6º, 7º, 8º e 9º anos, o componente curricular de Ensino Religioso também aborda os mitos, especialmente nas unidades temáticas do 6º e 7º anos, sob o eixo Crenças Religiosas e Filosofias de Vida. Nessa etapa, são discutidos aspectos estruturantes das diferentes tradições e movimentos religiosos, bem como filosofias de vida, com ênfase em mitos, ideia(s) de divindade(s), crenças e doutrinas religiosas, tradições orais e escritas, noções de imortalidade, princípios e valores éticos. Como objetos de conhecimento, no 6º ano, Símbolos, Ritos e Mitos Religiosos; e no 7º ano, na unidade temática Manifestações Religiosas, discute-se, entre outros temas, Místicas e Espiritualidades (Brasil, 2018, p.435).

Segundo a BNCC, os mitos são elementos estruturantes das tradições religiosas. A BNCC afirma que:

Eles representam a tentativa de explicar como e por que a vida, a natureza e o cosmos foram criados. Apresentam histórias dos deuses ou heróis divinos, relatando, por meio de uma linguagem rica em simbolismo, acontecimentos nos quais as divindades agem ou se manifestam (Brasil, 2018, p. 435).

Ainda segundo a BNCC:

O mito é um texto que estabelece uma relação entre imanência (existência concreta) e transcendência (o caráter simbólico dos eventos). Ao relatar um acontecimento, o mito situa-se em um determinado tempo e lugar e, frequentemente, apresenta-se como uma história verdadeira, repleta de elementos imaginários. No enredo



mítico, a criação é uma obra de divindades, seres, entes ou energias que transcendem a materialidade do mundo. São representados de diversas maneiras, sob distintos nomes, formas, faces e sentidos, segundo cada divindades alicerçam as crenças, entendidas como um conjunto de ideias, conceitos e representações estruturantes de determinada tradição religiosa. As crenças fornecem respostas teológicas aos enigmas da vida e da morte, que se manifestam nas práticas rituais e sociais sob a forma de orientações, leis e costumes (Brasil, 2018, p. 436).

Sobre o contexto escolar, o componente curricular de Ensino Religioso e os mitos, Brasil e Dmengeon (2010) sustentam que:

A função da escola, além do conhecimento sistematizado, é contribuir para que o conhecimento religioso esteja ao alcance dos alunos. A escola é formadora, portanto, sua participação no cotidiano das pessoas é um marco importante para a abertura às novas conquistas nesse campo. Quando a aprendizagem é desenvolvida de maneira integral, a criança conhece a si, reconhece-se e conhece o outro, nisto consiste a educação de qualidade que trabalha a partir do seu próprio mito. Cabe à escola conduzir o E.R. sob uma reflexão crítica, na qual se estabelece significados, faz-se comparações... orienta-se para a compreensão da dimensão religiosa na qual o educando (a) está inserido e subsidiando-o em sua concepção de mundo, ajudará para que haja comprometimento com a construção do sentido da vida que terá como desfecho a experiência concreta com o Transcendente (Brasil; Dmengeon, 2010, p.11).

Acredita-se que, sem o conhecimento dos mitos, nada seria possível. Não teríamos literatura, filosofia e nem mesmo a palavra, visto que nossa própria constituição enquanto seres humanos e sociedade é permeada pelos mitos. O desenvolvimento da história e das diversas versões da evolução humana só foi possível por meio dos mitos, os quais nos permitiram constituir-nos como seres de linguagem, capazes de distinguir entre o visível e o invisível. Nossa própria linguagem e constituição dependem de um retorno às origens, e esse retorno é viabilizado por narrativas — fragmentos de histórias que nos possibilitam adquirir e dominar a língua, seja ela oral ou escrita. É, portanto, através dos mitos que nos educamos e lapidamos nossa identidade, evidenciando sua importância para o(s) estudo(s) da(s) religião(ões).

Retomando o trecho mítico citado no início do texto, o pedido de proteção suplicado pelo lendário cavaleiro português à sua santa protetora abre espaço para uma nova interpretação dos relatos míticos da região. Fernandes (2004), ao analisar essa narrativa, revela que o temor ao poder divino é uma característica marcante do homem sertanejo, cuja tradição religiosa tem raízes na cultura cristã portuguesa. Vale salientar



que, nesse período histórico, era comum devotar-se a algum santo, acreditando-se que tal devoção oferecia proteção soberana contra os males da terra. De alguma forma, todas essas percepções de mundo estão impregnadas no corpo, na pele e na memória ancestral, evidenciando a impossibilidade de negar tanto a influência indígena quanto a portuguesa-cristã.

No contexto escolar descrito, o conteúdo apresentado em sala de aula não era necessariamente pensado como religioso. Raramente as histórias eram introduzidas com o clássico “Reza a lenda...”. Contudo, o mito tornou-se tão enraizado na cultura local que adquiriu status de verdade. Naquela localidade e naquele espaço educacional, não havia separação entre o sagrado e o profano, dado que a religião era hegemônica, não apenas em termos institucionais, mas também na ordem moral e na cultura organizacional.

A transversalidade dos mitos em componentes curriculares como Ciências Sociais, História e Geografia é relevante, mas pode comprometer o valor da dúvida quando uma narrativa é apresentada como fato verídico. No Ensino Religioso, ocorre, ou se espera, o contrário. Isto porque ele possibilita a compreensão das dimensões sagrada e profana, bem como a distinção entre a ordem material e imaterial. Além da lenda de origem portuguesa, seria fundamental incluir a cosmologia indígena, trazendo à tona perspectivas historicamente marginalizadas. A catequese exerceu forte influência e, até os dias atuais, persistem questionamentos sobre a verdadeira história da fundação da capela, da catedral e até mesmo do município, uma vez que o mito contado de maneira parcial ainda prevalece.

O conhecimento religioso, objeto do Ensino Religioso, é produzido no âmbito das Ciências Humanas e Sociais, especialmente pela Ciência(s) da(s) Religião(ões) (Brasil, 2018, p. 432). Esse campo investiga o fenômeno religioso por meio de áreas como Antropologia, Sociologia, Filosofia, Psicologia e Teologia. Trata-se de um conhecimento empírico que examina religiões e suas manifestações, destacando-se pela neutralidade em relação aos objetos de estudo. Nesse contexto, não se questiona a verdade ou qualidade de uma religião; em vez disso, as religiões são vistas como sistemas de sentido e definidoras de identidade (Pinheiro, 2014).



2.2 Algumas compreensões sobre o Ensino religioso no contexto brasileiro

Embora não seja o objetivo principal deste trabalho discutir o percurso histórico do Ensino Religioso no Brasil, um breve panorama se faz necessário para a compreensão da temática aqui apresentada. Historicamente, essa disciplina atravessou três períodos: o Colonial, o Imperial e o Republicano (Cardoso, 2017; Costa, 2009; Grijo, 2017).

Segundo Costa (2009), no Período Colonial, a educação no Brasil estava estruturada em três esferas interligadas: Escola, Igreja e Sociedade político-econômica. Os colonizadores buscavam impor valores europeus, alinhando o Ensino Religioso aos interesses da Coroa. No Período Imperial, o Ensino Religioso permaneceu sob a tutela da Igreja Católica, então religião oficial do Império, funcionando como um instrumento ideológico subordinado à Metrópole. Já no Período Republicano, com a Proclamação da República em 1889 e a Constituição de 1891, ocorreu a separação entre Igreja e Estado. A nova Constituição determinou que “será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos oficiais de ensino” (Costa, 2009, p. 03), desafiando o caráter confessional da educação até então vigente.

No artigo *O Giro Epistemológico do Ensino Religioso: da Confessionalidade à Ciência da Religião Aplicada*, Procópio (2025) evidencia o processo de desconfessionalização desse componente curricular a partir da década de 1970, destacando sua relevância para a formação cidadã. Assim como Cardoso (2017), Costa (2009) e Grijo (2017), Procópio (2025) também analisou a trajetória do Ensino Religioso desde o período colonial até a era republicana e a contemporaneidade, estruturando esse processo em três momentos principais. Contudo, dá ênfase aos documentos educacionais e sua relação com o Ensino Religioso: (1) as novas reflexões sobre a disciplina a partir da década de 1970; (2) a promulgação da Lei n.º 9.475/97; e (3) a homologação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e das Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN) para as licenciaturas em Ciência(s) da(s) Religião(ões).

No Brasil, o Ensino Religioso sempre esteve atrelado a disputas políticas e sociais. A partir da década de 1930, ele foi introduzido como elemento de negociação entre a Igreja Católica e o governo de Getúlio Vargas. Inicialmente, não foi concebido pela ótica pedagógica, mas sim religiosa, e sua matrícula era facultativa.

Apesar das controvérsias, o Ensino Religioso possui uma episteme própria e é parte integrante do currículo escolar, devendo ser respeitado como tal (Grijo, 2017). Hoje,



enfrenta debates sobre sua nomenclatura — Ensino Religioso ou Cultura Religiosa? Para mudar o termo, seria necessário alterar o Art. 210 da Constituição, que estabelece o Ensino Religioso como disciplina facultativa nas escolas públicas de ensino fundamental (Brasil, 2008).

Por fim, Fernandes (2000) aponta que o Ensino Religioso no Brasil, desde o período colonial, precisa ser reconhecido como um instrumento para ajudar os estudantes a enfrentarem desafios e conflitos oriundos da própria natureza religiosa, inerentes ao ser humano. Embora permeado por polêmicas, o componente curricular avança lentamente, abordando temas cruciais para a sociedade, como preconceito, racismo, intolerância religiosa, violência, gênero, diversidade e inclusão.

No livro *Ensino Religioso Reflexivo: Uma Proposta a Partir da Ciência da Religião*, Rodrigues (2024) convida o leitor a compreender a trajetória desse componente curricular até sua configuração atual. A autora apresenta uma proposta de Ensino Religioso reflexivo, fundamentada nos princípios de uma educação laica e cidadã, que, ao mesmo tempo, reconhece e valoriza a dimensão religiosa na formação cultural e política da sociedade brasileira. Nesse contexto, a religiosidade é abordada como parte essencial da vivência de indivíduos e grupos, manifestando-se em seus modos de ser, pensar e agir.

A prática de ensino reflexiva, problematizadora e dialógica que faz dos conteúdos da experiência a pauta da educação, faz do objeto cognoscível, a religião, matéria de investigação e não simples descrição. Daí que se cientificamente diz-se da religião que pode ser objeto de estudo porque é fenômeno, no âmbito do ensino religioso reflexivo entende-se que a religião, antes de ser institucionalizada, é experiência e, portanto, vida. Enquanto vida, a experiência religiosa é dinâmica e realizada nas ações e relações sociais. Por isso, ela é entendida pela compreensão e não pela fragmentação. Ela deixa se apreender por meio das narrativas e não enquanto um sólido (Rodrigues, 2024. p. 87-88).

Observa-se que o Ensino Religioso reflexivo reconhece a pluralidade da sociedade, na qual diversas tradições religiosas, crenças e filosofias coexistem. Dessa forma, essa abordagem se distancia da catequese ou da doutrinação, consolidando-se como um espaço de aprendizado sobre as múltiplas manifestações religiosas. Esse modelo possibilita que os alunos compreendam a diversidade religiosa e a importância das crenças no contexto contemporâneo. O objetivo não se restringe à transmissão de informações sobre as religiões, mas também desenvolver habilidades para o diálogo inter-



religioso e promover a cidadania, com ênfase na defesa dos direitos humanos e na construção de uma cultura de paz.

Um dos pilares do Ensino Religioso reflexivo e dialógico é o estímulo ao pensamento crítico. Ao invés de apenas apresentar dogmas religiosos, essa abordagem incentiva os estudantes a questionarem, refletirem e formarem suas próprias opiniões sobre temas religiosos e éticos. Para isso, torna-se fundamental uma metodologia que favoreça a análise comparativa entre diferentes religiões, abrangendo o estudo de suas histórias, rituais, mitos, textos sagrados e valores, sem discriminação ou favorecimento de uma tradição em detrimento de outras.

Essa mudança de perspectiva também redefine o papel do professor de Ensino Religioso. Em vez de atuar como um transmissor de uma doutrina específica, o educador assume a função de facilitador do aprendizado, mediando reflexões e debates entre os alunos e incentivando a curiosidade e o respeito pela diversidade religiosa. Além disso, é essencial que o professor esteja preparado para lidar com questões complexas e sensíveis, promovendo um ambiente de respeito mútuo, escuta ativa e construção coletiva do conhecimento.

A implementação desse novo modelo de Ensino Religioso nas escolas exige uma reformulação das políticas educacionais e uma capacitação contínua dos docentes, para que possam abordar a religião de maneira pluralista e crítica.

A legislação brasileira, especialmente a Constituição Federal de 1988 e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996), assegura a presença do Ensino Religioso como parte integrante da formação básica do cidadão, sendo oferecido de forma facultativa no ensino fundamental das escolas públicas. Conforme o artigo 33 da LDB, com a redação dada pela Lei nº 9.475/1997, o Ensino Religioso deve respeitar a diversidade cultural religiosa do Brasil e ser ministrado sem qualquer forma de proselitismo. No entanto, a promulgação do Decreto nº 7.107/2010, que oficializa o Acordo entre o Brasil e a Santa Sé, e a decisão do Supremo Tribunal Federal na ADI 4.439/2010, permitem a oferta de um Ensino Religioso de natureza confessional, desde que respeitada a matrícula facultativa e a proibição do proselitismo. Assim, a legislação não exige, de forma unívoca, que o Ensino Religioso seja necessariamente não confessional, mas impõe limites à sua prática para garantir o respeito à liberdade de crença e à laicidade do Estado.



A efetivação de um modelo reflexivo e dialógico enfrenta desafios, como a resistência de algumas instituições de ensino, a falta de formação adequada dos educadores e a necessidade de diretrizes pedagógicas mais claras. Além disso, retrocessos em determinadas políticas educacionais dificultam a consolidação de uma proposta de ensino laico, diverso e plural.

Nesse contexto, destaca-se a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) que validou a Lei 3.459/00 do Estado do Rio de Janeiro, regulamentando o Ensino Religioso confessional nas escolas públicas estaduais. A decisão, tomada por unanimidade, reafirmou a legalidade da norma. A legislação estadual estabelece que o Ensino Religioso confessional seja facultativo, garantindo aos alunos a liberdade de escolha quanto à sua participação. O tema já havia sido analisado pelo STF no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4.439/DF, em 2017. A Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação (CNTE) contestou a lei, argumentando que ela violaria o princípio da laicidade previsto na Constituição Federal. No entanto, o STF entendeu que a norma está em conformidade com o ordenamento jurídico vigente, o que reacende o debate sobre os limites entre o ensino religioso e a educação laica no Brasil.

Como evidenciado pelas memórias do autor, o Ensino Religioso com um viés confessional nas escolas públicas apresenta desafios que podem comprometer a neutralidade e a inclusão educacional. A principal preocupação é a violação do princípio da laicidade, uma vez que favorecer uma tradição religiosa específica desrespeita a separação entre Estado e religião. Além disso, esse modelo pode gerar exclusão e discriminação de alunos que não compartilham da crença ensinada, além de abrir espaço para o proselitismo, transformando a escola em um meio de evangelização. Outro risco é o fortalecimento de conflitos inter-religiosos e a limitação do pensamento crítico, na medida em que doutrinas são privilegiadas em detrimento de uma abordagem reflexiva. A formação docente também se torna um desafio, pois a exigência de alinhamento religioso pode restringir a diversidade no corpo docente e dificultar a qualificação dos professores para um ensino verdadeiramente plural e inclusivo.

A batalha por um ensino não confessional continua marcada por avanços e retrocessos, como evidencia a Lei 3.459/00, que reintroduz a confessionalidade. No entanto, concordamos com Procópio (2025), que defende o Ensino Religioso como um campo de atuação dentro da Ciência da Religião Aplicada. Segundo o autor, em



consonância com a BNCC, o Ensino Religioso tem como objetivos específicos promover o aprendizado sobre os saberes religiosos, formar para a liberdade de consciência e crença, além de incentivar o diálogo e o respeito à diversidade de expressões religiosas. Rodrigues (2013) reforça essa perspectiva ao propor um Ensino Religioso reflexivo e dialógico, que se distancia da catequese ou doutrinação, consolidando-se como um espaço de conhecimento sobre as diversas tradições religiosas. Esse modelo possibilita aos estudantes compreenderem a pluralidade religiosa e o papel das crenças na sociedade contemporânea.

No artigo *Ensino Religioso, Tolerância e Cidadania na Escola Pública*, Rodrigues (2013, p. 225) destaca que o Ensino Religioso, enquanto componente curricular reconhecido como área de conhecimento na educação pública, atua como um meio pedagógico para a oferta de conteúdos explícitos. Entre seus principais objetivos, a autora aponta a necessidade de mapear todas as tradições religiosas em seus valores e projetos, compor narrativas sobre essas tradições destacando suas ocorrências, estabelecer conexões e relações entre diferentes religiões por meio da análise comparativa, criando uma rede de significados entre elas, além de mediar a construção de argumentações e discursos sobre essas tradições, considerando conflitos, objeções, críticas e os aspectos positivos de cada expressão religiosa.

Na prática, porém, podemos observar que ainda “não temos uma política de Estado” efetiva sobre a liberdade religiosa, o que dificulta a implementação plena da lei. Em concordância com Rodrigues (2013), espera-se que o Ensino Religioso funcione como uma educação religiosa não proselitista. Sua proposta é transformar o conhecimento sobre religiões em um instrumento para a cidadania ativa, promovendo:

- i. A capacidade de formular e expressar opiniões sobre preferências religiosas;
- ii. A participação na vida política e econômica;
- iii. O envolvimento em debates na esfera pública;
- iv. O entendimento dos direitos e deveres;
- v. O reconhecimento da alteridade e da diversidade cultural e religiosa, visando uma convivência pacífica e respeitosa.

Assim como Fernandes (2000), compreendemos o Ensino Religioso como um componente essencial na formação do indivíduo, por sua tentativa de responder às grandes questões existenciais relacionadas ao sentido último da vida. Para esse autor, o



Ensino Religioso nas escolas busca, de alguma forma, atender às inquietações internas e externas dos alunos, abrindo novos horizontes. Além disso, incentiva o compromisso de fé com uma religião que, segundo a consciência de cada indivíduo, seja reconhecida como verdadeira. Essa disciplina também tem como objetivo: a) despertar para a religiosidade e a dimensão do transcendente; b) sensibilizar os alunos para questões espirituais e religiosas; c) fundamentar e educar a atitude religiosa.

Junqueira (2009, p. 248) argumenta que “o ensino religioso faz parte do currículo por estar alicerçado nos princípios da cidadania, do entendimento do outro e da formação integral do educando”. Segundo esse autor:

Ainda que muitos neguem ser religiosos, é um dado histórico que o indivíduo foi preparado para ser religioso assim como foi preparado biologicamente para falar determinada língua, gostar disto ou daquilo, comer etc. – o ser religioso, afinal, é um dado antropológico, cultural (Junqueira, 2009, p. 248).

Ainda segundo Junqueira (2009, p. 248):

Esse ensino, que é componente do currículo, trata do conhecimento da religião – conhecimento que não é mera informação de conteúdos religiosos, um saber pelo saber. Não significa, portanto, a transmissão de informações sobre o fenômeno religioso como é mencionado em livros das outras disciplinas ou como antes se fazia nas “aulas de religião”. Trata-se de um conhecimento que, em uma visão pedagógica progressista, dá valor ao saber em si: o educando conhecerá ao longo do Primeiro Grau os elementos básicos que compõem o fenômeno religioso para que assim possa entender melhor a sua busca do transcendente.

Tratando-se do uso dos mitos no Ensino Religioso e de sua contribuição para a educação humana, Brasil e Dmengeon (2010, p. 11) sugerem que, como educadores, nos cabe

trabalhar com variedades de metodologias que despertem e auxiliem a motivação interna do educando para o conhecimento, despertando nele o interesse por saber o porquê dos diferentes mitos existentes na vida das pessoas e o motivo pelo qual elas lhes devotam tanta importância.

Para desempenhar essa tarefa, é essencial que o(a) educador(a) tenha segurança em sua prática pedagógica, de modo a “conseguir atingir os objetivos com os alunos, visando à aquisição de novos conhecimentos e ao fortalecimento e ênfase do que já se sabe a respeito do desconhecido que está sendo oferecido sob um novo prisma” (Brasil; Dmengeon, 2010, p. 11). Conforme as autoras, o mito, enquanto parte da vida cotidiana



da humanidade, traz — e continuará trazendo — desafios que precisam ser desvendados e trabalhados no contexto educacional. No que diz respeito ao componente curricular de Ensino Religioso, elas pontuam:

O E.R. é a área que vai conduzir e reger a ação a fim de conseguir harmonizar os anseios religiosos que estão guardados no âmago de cada ser; o conhecimento das diferentes tradições religiosas só tende a trazer benefícios. O mito que envolve o que parece ser inatingível sob o olhar humano é o segredo que motiva e apela para a busca da felicidade e, consequentemente, do sentido da vida humana [...]. Não há humanidade sem crença, sem uma fé. Não há humanidade sem o mito, sem ser ou estar inserida num mito (Brasil; Dmengineon, 2010, p. 12).

Considerando a importância dos mitos, é igualmente crucial problematizar a forma como o Ensino Religioso deve ser conduzido em um contexto laico. O principal desafio reside em equilibrar a transmissão de conhecimentos sobre as diversas tradições religiosas sem incorrer em doutrinação, garantindo, assim, o respeito à liberdade de crença, à diversidade de pensamentos e à pluralidade cultural presente na sociedade.

A discussão contemporânea sobre o Ensino Religioso (ER), sobretudo aquela que defende um modelo não confessional, laico, reflexivo e plural, abre espaço para que os mitos deixem de ocupar um lugar marginal no currículo escolar e passem a ser reconhecidos como ferramentas fundamentais de leitura do mundo e das tradições religiosas. Nesse contexto, os mitos não são mais vistos como meras narrativas do passado, ou como fantasias sem valor cognitivo, mas como expressões simbólicas densas, que comunicam sentidos existenciais, cosmológicos e éticos próprios de cada cultura e religião.

O campo de estudo(s) da(s) religião(ões), mormente da(s) Ciência(s) da(s) Religião (ões)-(CR)², tem contribuído de forma decisiva para essa ressignificação. Ao compreender os mitos como construções simbólicas que articulam narrativas sobre a origem, o destino, o bem, o mal, o sagrado e a condição humana, as CR reconhecem nos mitos uma chave interpretativa fundamental para a compreensão das religiões em sua diversidade histórica, cultural e fenomenológica. O mito, nesse sentido, não se reduz a

² A Ciência da Religião pode ser compreendida como fundamento epistemológico do Ensino Religioso escolar, na medida em que oferece as bases científicas para a análise crítica e sistemática do fenômeno religioso. O Ensino Religioso, por sua vez, apropria-se desses aportes teóricos para desenvolver uma abordagem pedagógica plural, voltada à compreensão das diferentes tradições religiosas e à promoção do diálogo intercultural.



uma “história antiga”, mas constitui uma forma de pensamento e linguagem que revela como os grupos humanos organizam e interpretam a realidade.

Integrar o estudo dos mitos ao Ensino Religioso, portanto, é também incorporar a perspectiva das CR ao espaço escolar, favorecendo uma abordagem crítica, interdisciplinar e humanizadora. Um ER inspirado nas CR não busca a catequese nem a imposição de dogmas, mas sim a escuta, o diálogo e a valorização das múltiplas formas de crer, narrar e significar a vida.

Ao ser trabalhado nesse modelo, o mito permite que os estudantes desenvolvam uma compreensão mais profunda das tradições religiosas, ampliem sua sensibilidade simbólica, e exercitem a imaginação crítica — competências fundamentais para a formação cidadã e para a convivência em sociedades marcadas pelo pluralismo religioso e cultural. Além disso, o mito dialoga com outras áreas do conhecimento, como a antropologia, a filosofia, a história e a literatura, estabelecendo pontes entre diferentes formas de saber e ampliando os horizontes da educação.

Para que esse potencial se realize, é fundamental que os professores estejam preparados para lidar com a riqueza simbólica dos mitos. Isso requer não apenas formação teórica sólida, mas também posturas pedagógicas sensíveis, éticas e dialógicas. É igualmente importante contar com materiais didáticos que reflitam a diversidade de tradições e mitologias presentes na história da humanidade, sem reduções ou estereótipos.

Ao abordar os mitos como parte constitutiva da experiência religiosa e cultural dos povos, o Ensino Religioso deixa de ser um espaço de mera exposição de conteúdos e torna-se um espaço formativo de escuta, interpretação e acolhimento da alteridade. Os mitos, ao narrarem os grandes temas da existência — nascimento, morte, sofrimento, transcendência, justiça, pertencimento —, ajudam os sujeitos a se pensarem no mundo e com o mundo.

Assim, reconhecer o lugar dos mitos no Ensino Religioso é também reconhecer a contribuição das Ciências da Religião como campo interdisciplinar, comprometido com a compreensão crítica das religiões e com a formação de sujeitos sensíveis à complexidade do humano. A valorização dos mitos, nesse cenário, não é um retorno ao passado, mas um gesto de escuta e interpretação que permite ao presente dialogar com sua própria profundidade simbólica.



Considerações finais

Este artigo propôs uma reflexão sobre a seguinte questão: qual é a importância dos mitos para o estudo das religiões e sua relevância no componente curricular de Ensino Religioso? O objetivo foi compreender de que maneira os mitos contribuíram para a análise do fenômeno religioso e como sua abordagem enriqueceu o ensino e a aprendizagem nesse campo.

Conforme a análise realizada, tanto para o(s) estudo(s) da(s) religião (ões) quanto para o componente curricular de Ensino Religioso, os mitos desempenham um papel fundamental. Eles auxiliam na compreensão das diversas tradições religiosas que compõem o campo religioso, permitindo, para além de um único segmento, o acesso a outras culturas e concepções de mundo. Através deles é possível experimentar, de forma lúdica e imagética, realidades desconhecidas, o que contribui significativamente para a aceitação do outro e para a abertura ao diálogo.

Sendo assim, refletir sobre a importância dos mitos traz contribuições valiosas para o(s) estudo(s) da(s) religião(ões), para o Ensino Religioso e também para o campo da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), pois ajuda a entender as tradições religiosas a partir das histórias simbólicas que elas contam para explicar o mundo, os valores e os modos de viver. Como se observou, longe de serem simples invenções ou relatos ultrapassados, os mitos são formas de expressar o sagrado, dar sentido à existência e transmitir saberes profundos. No Ensino Religioso, eles permitem que diferentes crenças dialoguem entre si, favorecendo uma abordagem aberta, respeitosa e crítica das diversas formas de fé. Além disso, os mitos contribuem para a formação humana ao integrarem razão, emoção e imaginação, estimulando uma educação que valoriza o sentido da vida e a diversidade cultural e espiritual. Por isso, os mitos seguem sendo elementos fundamentais tanto para o(s) estudo(s) da(s) religião(ões) quanto para práticas pedagógicas que acolham o simbólico e o plural.

No que diz respeito especificamente ao Ensino Religioso, este estudo traçou um panorama histórico conciso sobre a trajetória da implementação desse componente curricular, destacando seus avanços e recuos ao longo do tempo. Um exemplo marcante dessa oscilação é o contraste entre a proposta de um Ensino Religioso com enfoque reflexivo e o retorno à confessionalidade, como demonstrado pela Lei nº 3.459, de 14 de setembro de 2000. A abordagem reflexiva do Ensino Religioso parte do reconhecimento



da diversidade cultural e religiosa presente na sociedade, afastando-se da catequese tradicional e consolidando-se como espaço de aprendizado sobre diferentes manifestações religiosas. Essa proposta vai além da simples transmissão de conteúdos, buscando promover o pensamento crítico, estimular o diálogo entre crenças distintas e contribuir para a formação cidadã dos estudantes.

Dentro dessa perspectiva, o(a) professor(a) atua como mediador(a), incentivando o respeito à pluralidade e a reflexão crítica. Para que tal abordagem se concretize de forma eficaz, é necessário revisar políticas públicas educacionais e investir na formação dos docentes, garantindo a implementação de um Ensino Religioso não confessional, conforme orienta a legislação brasileira. No entanto, persistem obstáculos como a resistência institucional e as fragilidades na formação inicial e continuada dos professores, o que compromete a consolidação dessa proposta. A recente decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), que validou o ensino religioso confessional no estado do Rio de Janeiro, reacendeu o debate sobre o caráter laico do Estado e os limites da presença da religião nas escolas públicas.

No caso específico do mito de origem da cidade de Caicó, os mitos continuam a exercer um papel relevante na construção do saber e na forma como interpretamos o mundo. A história oficial, em muitos aspectos, se aproxima dessas narrativas simbólicas. Ainda que o mito contenha traços de veracidade histórica — como a existência de povos originários, os índios Caicós, e a chegada dos colonizadores portugueses —, é importante reconhecer que tais relatos sofrem transformações com o tempo. Muitas vezes, a história é romantizada, exaltando feitos heroicos e silenciando episódios marcados pela violência e pelo extermínio, frequentemente ocultados pelas chamadas “narrativas sagradas”.

Também se considera plausível que a fundação da capela esteja relacionada a uma promessa feita por um vaqueiro, o que não seria incomum na religiosidade popular do sertão, onde devoções e promessas marcam profundamente a experiência de fé. O mito de origem da cidade, portanto, ilustra a riqueza simbólica dos mitos e sua relevância para a análise de temas contemporâneos. Seu valor está na capacidade de ampliar o olhar sobre o presente, ao oferecer narrativas que ajudam a dar sentido às experiências coletivas. Mais do que trazer respostas objetivas, os mitos proporcionam leituras mais profundas da realidade.



A forma como lidamos com essas narrativas também influencia diretamente a percepção de mundo daqueles que as recebem. Hoje, mesmo conscientes de que a própria história documental pode ter sido manipulada, ainda contamos o mito da chamada “Guerra dos Bárbaros”. A diferença é que, agora, reconhecemos e valorizamos a versão dos índios Caicós — outrora silenciada. Mas essa, talvez, seja uma narrativa para outro momento.

Referências bibliográficas

BULFINCH, Thomas. *O Livro da Mitologia: A Idade da Fábula*/Thomas Bulfinch, tradução Luciano Alves Meira. 1. ed. – São Paulo: Martin Claret, 2013.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília 2018.

BRASIL, [LEIS ETC.] *Constituição da República Federativa do Brasil* / Marcos Antônio Oliveira Fernandes, (org.) Anne Joyce Angher. 14ª ed. São Paulo: Rideel, 2008.

BRASIL, Elizandra; DMENGEON, Ivone. *Ensino religioso: o mito como contribuição na educação humana*. Educadores dia a dia. 2010. Disponível em : http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/ENSINO RELIGIOSO/artigos/6mito_contribuicao_edhumana.pdf. Acesso em: 30 dez.2022.

RIO DE JANEIRO, [LEIS ETC.] Lei nº 3.459, de 14 de setembro de 2000. Rio de Janeiro, 2000.

CARDOSO, Marcos Antônio. *Breve Trajetória do Ensino Religioso no Brasil*. Revista Unitas, v.5, n.2 (n. especial), 2017.

COSTA, Antônio Max. *Um breve histórico do ensino religioso na educação brasileira*. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. 2009. Disponível em: <https://cchla.ufrn.br/humanidades2009/Anais/GT07/7.4.pdf>. Acesso em: 06 abril 2023.

CROATTO, Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião* / José Severino Croatto, tradução de Carlos Maria Vásquez Gutierrez — 3ª ed. — São Paulo: Paulinas, 2010.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. 4º. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

FERNANDES, Maria Madalena. *Afinal o que é o ensino religioso?* Sua identidade própria em contraste com a catequese. São Paulo: Paulus, 2000.

FERNANDES. Wellison Westerley. *Lendas e mitos caicoenses: a edificação da identidade de um município*. (Monografia) Curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal-RN 2004.

FERREIRA, Aurélio. *Novo Dicionário de Língua Portuguesa*. Revista e aumentada. 33ª impressão. 2ª ed. Editora Nova Fronteira. Rio de Janeiro, RJ. Ano: 1986.



FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 84. ed – Rio de Janeiro. Paz e Terra, 2022.

GRIJO, Elizabeth Dondoni. *Breve Trajetória do Ensino Religioso no Brasil*. Revista Unitas, v.5, n.2 (n. especial), 2017.

JUNQUEIRA, Sergio. Rogerio. *Ensino Religioso na Perspectiva da Escola: Uma Identidade Pedagógica*. INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade / v. 4 n.5 / p. 245-256 / 2009.

PINHEIRO, Jorge. *Ciências da religião: reflexões para hoje*. São Paulo: Fonte (Editorial, 2014.

PROCÓPIO, M. T. *O giro epistemológico do Ensino Religioso: da confessionalidade à Ciência da Religião Aplicada*. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião [S. l.], v. 27, n. 2, 2025. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/44710>. Acesso em: 27 fev. 2025.

RODRIGUES, Elisa. *Ensino religioso, tolerância e cidadania na escola pública*. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 763-782, 2013.

RODRIGUES, Elisa. *Questões epistemológicas do ensino religioso: uma proposta a partir da Ciência da Religião*. Interações: Cultura e Comunidade, vol. 8, núm. 14, p. 230-241, jul.-dez. Belo Horizonte, 2013.

RODRIGUES, Elisa. *Ensino Religioso Reflexivo: Uma proposta a partir da Ciência da Religião*, Elisa Rodrigues, 2 edições. São Paulo. Editora Recriar, 2024.



A percepção do tempo em Agostinho, Śaṅkarācārya e Caetano Veloso

The perception of time in Augustine, Śaṅkarācārya and Caetano Veloso

Isabela Pinho¹

Resumo: O seguinte trabalho propõe uma análise comparativa entre três abordagens distintas sobre o tempo: a teológica de Agostinho, a metafísica de Śaṅkarācārya no contexto do *Advaita Vedānta*, e a poética contemporânea de Caetano Veloso em *Oração ao tempo*. Agostinho percebe o tempo como uma construção subjetiva, articulada por ambas: memória e expectativa, sendo o presente o único instante real. Para ele, o tempo revela-se como um enigma psicológico e teológico, intimamente relacionado à criação divina. Já Śaṅkarācārya, dentro do *Advaita Vedānta*, percebe o tempo como ilusão (*māyā*), que obscurece a percepção do *Brahman*, a realidade última. A libertação espiritual, nesse caso, se liga à superação dessa ilusão temporal, entendendo o tempo como manifestação do Uno e não como sucessão linear. Por fim, Caetano, que através da música ressignifica o tempo como criador e destruidor, contínuo e transitório. A letra musical propõe reflexões sobre a impermanência e a relação entre o tempo e sua relação com o ser. Ao unir filosofia, espiritualidade e arte, o trabalho busca destacar a complexidade do tempo como experiência comum e plural.

Palavras-chave: Tempo. Percepção. Impermanência. Filosofia.

Abstract: This paper presents a comparative analysis of three distinct approaches to time: Augustine's theological perspective, Śaṅkarācārya's metaphysical view within the Vedānta tradition, and Caetano Veloso's contemporary poetic expression in *Oração ao Tempo*. Augustine understands time as a subjective construct, shaped by both memory and expectation, with the present being the only truly real moment. For him, time emerges as a psychological and theological enigma, deeply connected to divine creation. Śaṅkarācārya, in turn, within the framework of Advaita Vedānta, sees time as *māyā*—an illusion that obscures the perception of *Brahman*, the ultimate reality. Spiritual liberation, in this context, lies in overcoming the illusion of temporality by recognizing time as a manifestation of the One, rather than a linear succession. Finally, Caetano Veloso, through his music, reinterprets time as both creator and destroyer, continuous and transient. The musical lyrics propose reflections on impermanence and the relationship between time and your relation with being. By interweaving philosophy, spirituality, and art, this work aims to highlight the complexity of time as a shared and multifaceted human experience.

Keywords: Time. Perception. Impermanence. Philosophy.

¹ Mestranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, bolsista Capes, licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: isa.pinho@estudante.ufjf.br



Introdução

A questão do tempo apresenta-se como um dos focos mais proeminentes da filosofia, sendo um tema que atravessa diversas correntes de pensamento ao longo da história. Enquanto conceito abstrato, o tempo pode ser interpretado sob diversas perspectivas, dependendo da abordagem adotada. No ocidente, por exemplo, filósofos como Agostinho o concebem de maneira linear, fortemente ligado à espiritualidade e à história humana. Já na filosofia oriental, em particular no *Vedānta* de Śaṅkarācārya, o tempo é frequentemente entendido de forma cíclica, integrado a uma visão de unidade absoluta, na qual passado, presente e futuro se fundem em uma experiência mais abrangente da realidade.

Neste artigo, preocupamo-nos em explorar duas concepções únicas e de grande relevância sobre o tempo, a saber: a de Agostinho em *Confissões* (especialmente no *Livro XI*) e a visão do tempo como reunião, proposta por Śaṅkarācārya e *Abhinavagupta* no contexto do *Vedānta*, em consonância com estudos recentes sobre a temática na tradição hindu (Loundo, 2023, p. 242). Ademais, embora as perspectivas apresentem diferenças em suas abordagens culturais e metafísicas, ambas oferecem reflexões profícuas sobre a experiência humana do tempo e sua relação com a vida, a existência e o divino.

Além das análises filosóficas de Agostinho e Śaṅkarācārya, este trabalho pretende oferecer uma reflexão sobre o tempo na música *Tempo* de Caetano Veloso. Embora seja uma composição contemporânea, ela evoca questões filosóficas recorrentes. O repetido verso *tempo, tempo, tempo, tempo...* sugere uma reflexão sobre a transitoriedade e inevitabilidade do tempo, ecoando indagações pré-socráticas (Santos, 1990, p. 4) como aquelas que outrora pronunciara Heráclito, que via o tempo como um fluxo constante, uma transformação incessante – algo como um rio no qual ninguém poderia mergulhar duas vezes. A repetição da palavra "tempo" na canção de Veloso reflete essa sensação de mudança contínua, ao mesmo tempo que indica uma relação dialética com o próprio tempo, quer-se dizer, uma luta por dominá-lo ou, por outro lado, uma aceitação de sua implacabilidade (Peixoto, 2021, p. 11).

A primeira parte desta análise se concentrará na obra *Confissões* de Agostinho, um texto que discute não só a trajetória espiritual do bispo de Hipona, mas também propõe uma reflexão sobre o tempo enquanto fenômeno psicológico e teológico. Para Agostinho, o tempo não é uma realidade objetiva e imutável, mas um construto da mente humana,



intrinsecamente ligada à memória e à expectativa. Portanto, a percepção do tempo depende da experiência e da interação entre homem e Deus (*conf.* XI, 22, 28). Por outro lado, a visão de Śāṅkarācārya sobre o tempo se distancia da abordagem linear ocidental. No sistema filosófico do *Advaita Vedānta*, o tempo é visto como uma ilusão da mente humana, que impede a percepção da verdadeira natureza da realidade. Para Śāṅkarācārya, portanto, o tempo não é uma sequência linear de momentos, mas uma construção ilusória, já que a realidade última — o *Brahman* — transcende tanto o tempo quanto o espaço, sendo imutável. O tempo, então, é compreendido como uma reunião de estados de consciência, onde o eterno e o efêmero coexistem e a libertação espiritual ocorre com a superação dessa ilusão temporal (Loundo, 2023, p. 242).

Ao comparar as abordagens sobre o tempo de Agostinho e Śāṅkarācārya, pretende-se entender como diferentes tradições filosóficas abordam esse fenômeno sucede na experiência humana. Em ambas as visões, o tempo não se configura apenas como uma medida objetiva de existência, mas como um campo de reflexão existencial que questiona nossa relação com o divino e a própria natureza da realidade. Através dessa comparação, o trabalho aspira destacar não só semelhanças, mas também diferenças entre essas concepções filosóficas, enriquecendo nossa compreensão sobre a percepção do tempo na jornada espiritual e filosófica do ser humano. Por fim, nosso trabalho buscará oferecer uma breve reflexão sobre como essa temática é abordada na arte contemporânea, como exemplificado na música de Caetano Veloso, contribuindo para o debate a respeito da relação entre arte e filosofia na contemporaneidade.

1. A concepção de tempo em Agostinho: uma construção subjetiva e teológica

Meu espírito arde no desejo de penetrar nesse intrincadíssimo mistério. Não impeças, Senhor meu Deus, Pai bondoso, eu te peço pelo amor de Cristo, não impeças ao meu desejo a compreensão desses fatos (*conf.* XI, 22, 28).

O que Agostinho elabora sobre o tempo? No *Livro XI das Confissões*, o tema do tempo é conceito chave para compreensão textual e também é destaque em grande parte do mesmo. Há, inclusive, uma confissão do desejo ardente do autor em penetrar os caminhos misteriosos e fascinantes das questões que envolvem o tempo, além de conter seu pedido direto à divindade, pedido esse que objetivava alcançar sua aspiração profunda em busca de conhecimento. Para Agostinho, o tempo e os conceitos que o permeiam se



encaixam na língua cotidiana, porém, de acordo com ele, são: “(...) palavras muito claras e muito comuns, mas ao mesmo tempo são muito obscuras, e sua descoberta parece novidade” (*conf.* XI, 22, 28).

A jornada agostiniana em sua busca pelo tempo começa por meio de conceituações. Nas suas considerações sobre o conceito de tempo, destaca-se que no cotidiano, todos têm uma noção do que ele é. No entanto, ao tentar explicá-lo, o entendimento sobre o conceito se dissipa, uma vez que o termo é amplamente utilizado na linguagem comum das pessoas, porém pouco se fala sobre o que ele realmente é. Algumas considerações foram feitas por Agostinho, como: i) se nada acontecesse, não haveria um passado anterior ao momento presente; ii) o futuro seria impossível, pois nada poderia vir a ocorrer; e iii) o presente não poderia acontecer se nada existisse (*conf.* XI, 22, 28). A partir destas pontuações e questionamentos de variadas ordens, o autor relaciona a existência ao tempo, propondo assim, um olhar que compreenda o tempo a partir da experiência humana (*conf.* XI, 13, 15), considerando-o como algo que está intimamente ligado à mente e à percepção. O passado e o futuro se tornam assim, realidades da mente, que existem no passado (memória) e no futuro (expectativa), e a única realidade é o presente, que é real, mas fugidio e instável. Essas afirmações são refletidas na distinção que o autor faz entre o tempo e a eternidade, que pode ser explicada da seguinte forma: o tempo é formado por momentos variados, sempre em movimento e passageiro, que não se prolongam. Por isso, o tempo é uma combinação entre passado, presente e futuro. Já a eternidade, que é imutável, não sofre passagem, sendo totalmente presente o tempo todo (*conf.* XI, 11, 13), portanto, por mais que se possa memorizar o que já passou e esperar o que ainda há de vir, o homem é finito, temporal, contrário ao que é eterno.

E, a respeito da eternidade, o que se encontraria no oposto do que é finito, passageiro, temporal e estendendo-se, assim, por toda a eternidade? Deus! Agostinho afirma que, antes de Deus fazer o todo, nada fazia. Ademais, questiona-se sobre o motivo pelo qual o tempo deveria ser colocado em outra categoria que não seja também parte deste todo? Quanto a isso, Agostinho argumenta da seguinte maneira:

De onde poderiam no vir e como poderiam transcorrer os inumeráveis séculos, se não os tivesse criado, tu que és o autor e criador de todos os séculos? Que tempo poderia existir, se não fosse estabelecido por ti? E como poderia esse tempo transcorrer, se nunca tivesse existido? Portanto, sendo tu o Criador de todos os tempos – se é que existiu algum



tempo antes da criação do céu e da terra – como se pode dizer que cessavas de agir? De fato, foste tu que criaste o próprio tempo, e ele não podia decorrer antes de o criares. Mas se antes da criação do céu e da terra não havia tempo, para que perguntar o que fazias então? (*conf.* XI, 13, 15)

O trecho citado levanta questões filosóficas sobre a natureza do tempo e a relação deste com a criação divina. Agostinho, ao questionar a origem do tempo, sublinha a ideia de que o tempo, enquanto uma estrutura ordenadora da realidade, depende essencialmente de Deus para sua existência. Ele nos desafia a pensar sobre a impossibilidade do tempo existir sem a criação divina, algo que pode parecer paradoxal. O autor sugere que o próprio conceito de "antes" da criação não se aplica, uma vez que sem o tempo a noção de sequência e mudança perde seu sentido. Isso implica uma reflexão sobre a transcendência divina. Se Deus é o Criador de todas as coisas, Ele também é o Criador do tempo, estabelecendo-o e limitando-o, conforme Seu desígnio.

O questionamento agostiniano sobre o que Deus "fazia" antes da criação do mundo também toca em um ponto crucial na teologia agostiniana: a relação entre a eternidade de Deus e a temporalidade da criação. Deus, sendo eterno, não se encontra preso à temporalidade da criação, o que reflete uma noção de atemporalidade que não pode ser plenamente compreendida pela mente humana. Em sua argumentação, portanto, Agostinho nos provoca a reconsiderar nossas concepções limitadas de tempo e existência, ampliando a perspectiva para além de nossa experiência cotidiana, a fim de captar a imensidão do poder criador de Deus.

Além disso, essa passagem também nos leva a refletir sobre a questão da ação divina e sua continuidade. Como Agostinho sugere, se o tempo é um atributo criado por Deus, a ideia de "cessar de agir" perde relevância, uma vez que a ação divina não é restringida pelas limitações temporais (*conf.* XI, 12, 14). O questionamento de Agostinho, então, não é apenas uma especulação teológica, mas um convite a repensar nossa própria compreensão da causalidade e da existência, considerando uma ordem que vai além do que é acessível ao entendimento humano.

1.1 Passado, presente, futuro e a medida do tempo

Conforme analisa Gilson, em *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, a noção agostiniana de tempo deve ser compreendida como criação e não apenas como algo



independente. De acordo com o autor, Agostinho percebia o tempo como criatura, pois foi criado juntamente com o mundo e por isso é inseparável da totalização da criação (Gilson, 2010, p. 358). Tal interpretação oferece-nos uma perspectiva pela qual o tempo seja observado fora do absoluto, mas relativo ao ser criado. Sendo assim, o tempo não é eterno, mas criado por Deus.

Levando em consideração o que foi dito até agora sobre aspectos conceituais agostinianos sobre o tempo, pode ser observado que: i) o homem vivencia sempre o presente; ii) ele existe no mundo como um ser temporal e iii) a compreensão humana sobre a temporalidade está conectada à subjetividade. Ademais, Agostinho acrescenta que,

(...) costumamos dizer que um tempo é longo e outro é breve, referindo-nos somente ao passado e ao futuro. Por exemplo, cem anos passados, cem anos a vir, é um tempo longo; enquanto dez dias passados ou dez dias a vir são tempos breves. Mas como se pode chamar de longo ou breve aquilo que não existe? O passado não existe mais, o futuro ainda não existe. Portanto, seria melhor dizermos em relação ao passado: foi longo; e do futuro: será longo. Meu Senhor, minha luz, será que nesta questão a tua verdade irá escarnecer do homem? Aquele tempo passado foi longo, quando era já passado ou quando ainda era presente? (*conf.* XI, 15, 18).

Na citação acima, é possível perceber a aflição subjacente às palavras. Agostinho argumenta, porém, sucumbe à dúvidas. A crítica aqui se volta à maneira como o ser humano atribui medidas como "longo" ou "breve" a entidades que, por definição, não possuem existência concreta: o passado e o futuro. Essa constatação parece desmontar não apenas a linguagem, mas a própria concepção intuitiva de tempo.

Passado, presente e futuro são relacionados à figura divina devido à criação. Como, para Agostinho, Deus criou tudo, o tempo não poderia ser externo à criação. Dessa forma, Deus não seria apenas seu criador, mas também seu senhorio, porém, o tempo, que seria o usufruir de horas humano, poderia ser medido pelo homem. Mas medido como? Para o autor, o tempo poderia ser medido pelos homens através de sua percepção. Pode-se medir o quão longo o futuro pode ser, o quão curto ou longo um passado foi e até mesmo sobre o presente, pode-se pensar que seja, dos tempos, o mais breve; se for considerado que o presente é um segundo, o segundo anterior será o passado e os seguintes serão todos futuros, porém, a questão filosófica que se constitui desses argumentos é que: como é possível ao homem medir coisas — passado e futuro — que



por não serem o presente, não existem? Ao questionar desta forma, o autor se posiciona como uma pessoa ingênua diante da filosofia (*conf.* XI, 17, 22).

O passado é medido pela memória, o futuro é medido pela expectativa, e ambos são medidos pelo presente (*conf.* XI, 18, 23), uma vez que, ao narrar passado e futuro, faz-se isso estando no presente. Mesmo que o passado não exista como foi quando era presente, ele existe de certa forma, em memória, e ao medir o passar do tempo, quando o homem começa por investir em seu futuro e planejar atos futuros, esse também se torna presente e existente. Portanto, ao premeditar e estruturar o futuro, o homem coloca este tempo em seu presente, fazendo com que ele exista. O presente é, assim, o ponto de intersecção entre o que já passou e o que ainda está por vir, e o homem, ao pensar sobre o que foi vivido e que está presente em seus pensamentos e memórias, é capaz de trazer o passado para o seu agora e o futuro se torna uma extensão do presente, construída pelas intenções. Assim, o homem se torna capaz de transformar sua percepção e seu percurso.

2. O tempo no *Vedānta*: a ilusão temporal e a unificação com o eterno

A concepção do tempo (*kāla*), instituída pelas tradições filosóficas indianas do *Advaita Vedānta* de Śaṅkarācārya, é um conceito fundamental para se compreender as bases filosóficas que permeiam o conhecimento da tradição em questão, que será aqui abordada. A investigação sobre o tempo, no contexto do *Advaita Vedānta*, não se limita a uma mera reflexão discursiva, e sim em uma dimensão existencial, que objetiva relacionar a tríade: tempo (*kāla*), conhecimento (*jñāna*) e felicidade (*ānanda*). Logo, o estudo do tempo nas tradições filosóficas indianas, surge como uma ação terapêutica que visa iluminar aqueles que se encontram em estado de confusão cognitiva, ou até mesmo em ausência de discriminação (*aviveka*) sobre a realidade (Loundo, 2023, p. 242). A esta confusão, poder-se-á mencioná-la como causa primeira do sofrimento (*duḥkha*).

Nesse sentido, a ação terapêutica abordada no contexto do *Vedānta* - que busca dissipar a confusão cognitiva através de práticas que levam ao autoconhecimento - pode ser, também, compreendida à luz da análise de Pierre Hadot. Em seu texto sobre os exercícios espirituais na filosofia antiga, Hadot concentra-se em evidenciar como as práticas filosóficas ou “aprender a viver de modo filosófico” (Hadot, 1999, p. 102) não visavam apenas a construção teórica do viver, mas a transformação existencial do indivíduo. Esse processo se assemelha à função terapêutica abordada anteriormente.



Hadot expõe a visão platônica do viver filosófico que diferenciaria assim “aqueles que filosofam realmente” daqueles que “não filosofam realmente” (Hadot, 1999, p. 104), salientando que o pensamento teórico, por mais rico que seja, não é de fato significativo se não for levado à prática e, conseqüentemente, ao modo de se viver bem.

Para compreender a prática filosófica como uma forma de terapia da alma, é útil recorrer ao diálogo com Platão, no qual Hadot (1999) esclarece,

Nas últimas páginas de seu diálogo *Timeu*, Platão afirma que é necessário exercer a parte superior da alma, que é justamente o intelecto, de tal modo que ela se harmonize com o universo e assimile-se à divindade. Mas ele não dá detalhes sobre a maneira de praticar esses exercícios. É em outros diálogos que se podem encontrar especificações interessantes (Hadot, 1999, p. 104).

Ao mencionar uma necessidade que seria fundamental para Platão, mas que não é revelada totalmente no diálogo *Timeu*, Hadot rememora posteriormente algumas ações expostas pelo filósofo em outros diálogos, como o sono, que deve ser preparado e também não muito prolongado, para que através disso, o sono obtido seja o necessário para a manutenção da saúde, assim como o exercício para a morte que é feito principalmente da coragem daquele que tem sua vida cultivada sob as bases da filosofia (Hadot, 1999, p. 105), isso significa dizer que deve haver uma conciliação entre a vivência e o próprio filosofar, de forma que a existência daqueles que de fato passam suas vidas debruçados sob o modo de viver filosófico, obtenham ferramentas que possibilitem uma vida mais digna de ser vivida.

Desta forma, a reflexão sobre o tempo funciona como um caminho de cura, visando retomar a autenticidade da experiência humana, sendo assim, não apenas uma análise teórica, mas também prática, que busca ressignificar a temporalidade no cotidiano das pessoas. Sobre a ilusão perceptiva, Loundo (2023) destaca:

Se, de um lado, a percepção “positiva” da miragem e, mais especificamente, da água no asfalto é uma inverdade sobre o Real, de outro, sua condição de possibilidade, i.e., seu substrato de manifestação é inescapavelmente o próprio Real. Em outras palavras, só há experiência existencial da ilusão quando se está inteiramente mergulhado na Verdade. Recuperá-la, portanto, em meio à condição ilusória não requer deslocamentos objetivos, mas um processo de ressignificação subjetiva dessa mesma eventividade, i.e., um processo de resgate da autenticidade do locus. Dessa forma, a inquirição sobre a fundamentalidade do Tempo sugere uma dinâmica iniciática de ressignificação da experiência cotidiana do Tempo. A experiência cotidiana do Tempo, que veicula a existencialidade ao sofrimento



(*duḥkha*), está umbilicalmente associada à noção de Morte (*mṛtyu*) (Loundo, 2023, p. 242).

A citação supracitada, leva-nos em direção a uma reflexão que diz respeito à ilusão e à verdade. A analogia que o autor propõe sobre a miragem, em que a água que escorre pelo asfalto se apresenta como uma ilusão perceptiva, revela a relação íntima entre uma visão enganosa e a realidade última, pois mesmo que a miragem seja uma ilusão sobre a realidade, sua manifestação só é possível através desta mesma realidade, evidenciando assim, que mesmo que uma visão esteja distorcida da realidade, ela estará ligada a verdade. A compreensão destes pontos é essencial para que fique evidente a imersão na verdade, mesmo quando há percepções falsas; e, nesse sentido, a ilusão não é separada da realidade última (*Brahman*), mas sim um acontecimento temporário desta realidade. O autor Silva (2006) aborda que o tempo é percebido como restrição mental, ou medida imposta pela mente que, por meio de práticas como o mantra procura uma estabilização da consciência com propósito de uma vida mais saudável e consciente. De acordo com ele, se não existisse a estabilidade de consciência absoluta (*Brahman*), seria difícil a identificação entre o real (eterno) e o ilusório (mundo fenomênico), já que assim, tudo se confundiria (Silva, 2006, p. 6).

No *Viveka-Cūḍāmaṇi*, obra atribuída a Śaṅkarācārya, ele propõe um caminho de discernimento cujo objetivo é conduzir o buscador à realização de identidade com *Brahman*. Nesse percurso é destacado que a verdadeira natureza do ser transcende as categorias de tempo e espaço (Śaṅkarācārya, 2020, p. 254). A concepção descrita em seu livro propõe que a libertação não se baseia em uma mudança temporal, mas surge a partir da superação do tempo como ilusão e que o reconhecimento da eternidade e da consciência do ser emerge como o ápice da ação terapêutica que visa dissolver a ignorância e colocar a realidade à mostra.

Esta experiência da realidade na qual o homem se insere está veiculada ao sofrimento e a noção de morte, conforme Loundo (2023, p. 243) expõe, e pode ser associada às escolas hermenêuticas filosóficas da Não-dualidade, que de acordo com ele, acordam as palavras Tempo e Morte à (*kāla*), ao se desdobrar sob uma perspectiva subjetiva do Tempo no cotidiano. A ligação entre Tempo e sofrimento, revela a profundidade com a qual a visão indiana compreende a experiência humana, sendo que os conceitos mencionados podem ser caracterizados por sua afinidade com o apego e



através desta dinâmica, o “meu” (*mama*), torna-se o causador de sofrimento pela espera da Morte, já que seria insuportável a ideia de fim, ou finitude de “minha” vida. Portanto, o “eu” (*aham*) caracterizado pela correspondência de uma sucessão de “meus” e associado à ilusão de infinitude, tem como fundamento de seu sofrimento o tempo como morte, que consiste numa interrupção de sua ilusória sucessão de perpetuação autocentrada. Dessa forma, o homem que é finito, porém se percebe infinito, infere na estruturação do *Tempo como morte*, fazendo com que o tempo se torne um espaço onde o “eu” luta incessantemente para se preservar como infinito, alimentando assim o ciclo de sofrimento que atravessa à existência humana.

2.1 Passado, presente, futuro e o fracasso do “meu”

O conceito de Tempo, estruturado na triangulação entre passado, presente e futuro, revela uma dinâmica intrinsecamente ligada ao fracasso do “meu”. Esse “meu”, enquanto uma construção ilusória e egoísta, tenta projetar-se para além da finitude, buscando a infinitude através da posse exclusiva do que considera ser “seu”. Essa tentativa de autoafirmação resulta em uma tensão: por um lado, o “eu” é irremediavelmente finito, limitado pelas experiências passadas que já não existem mais, e, por outro, busca desesperadamente sua perpetuação no futuro, na forma de expectativas. O “eu”, dessa forma, unir-se-á à ilusão de perpetuação dos “meus” através do infinito de forma mal sucedida, tendo em vista que é puramente finito e, desta forma, é engolido pelo fracasso. Sobre o fracasso, Loundo (2023) salienta que,

Nesse contexto, entes múltiplos e pretensamente independentes - os “eus” - estariam invariavelmente marcados por uma condição paradoxal e contraditória: eles constituir-se-iam, de um lado, em existencialidades irremediavelmente finitas; e possuiriam, de outro, uma disposição igualmente inarredável de projeção ao infinito. Nasceria daí a ordenação sucessória do Tempo na forma recorrente de degenerações e regenerações de apegos (*samsāra*), de passados, presentes e futuros constituídos, respectivamente, de fracassos pregressos (os “meus” extintos), de fixações presentes (os “meus” vigentes) e de promessas futuras (os “meus” vindouros). O registro dessa temporalidade trágica manifesta-se, de um lado, na memória retrospectiva do que foi “meu” e, de outro, na imaginação prospectiva do que poderá ser “meu” (Loundo, 2023, p. 243).

O passado, então, se torna um fracasso, devido aos “meus” que já não existem mais, somente na memória, sempre na forma de uma hipótese como: “o que poderia ter



sido?”; o presente, por sua vez, é marcado pela tentativa constante de fixação dos “meus” que ainda existem na realidade, e finalmente, o futuro que se posiciona como um objeto distante, alimentando, assim, expectativas e frustrações, tendo em vista que possui infinitas possibilidades que se perpetuam na imaginação, como: o que pode ser “meu”, porém que são imobilizados pela finitude.

Assim, a sucessão de fracassos e promessas, se transformam em uma cíclica e contínua projeção de apegos, que se perpetuam em frustrações, causando desta forma, o sofrimento. A crença do “meu” separado do “outro” permite uma visão egoica e faz com que o homem possua uma projeção enganosa do Tempo e o impossibilita de ver a realidade tal qual ela é, i.e. um processo temporal interconectado e livre de amarras ou controle; caracterizando assim o fracasso do “meu” como a tentativa de solidificar o efêmero (Loundo, 2023, p. 243).

Na tradição de Śāṅkarācārya, o conceito de Uno se mostra como Consciência (*cit*) que reúne — Absoluto *Brahman* — sendo que “aparecer” ou “se mostrar” é algo natural do Absoluto, ou seja, ele sempre aparecerá. Para Śāṅkarācārya, o Uno é Consciência, que é a base para o surgimento dos fenômenos; e o tempo, que seria o próprio Absoluto não é algo externo à Realidade última, mas sim originário dela. Desta forma, o Tempo como reunião surge através de uma grande disponibilização do “aparecendo”, levando-se em consideração que é mais importante que apareça do que o conteúdo que manifesta (Loundo, 2023, p. 245), sendo designado por Śāṅkarācārya como: “Fazedor do tempo” (*kālakāra*), também pensado como o grande senhor do tempo, ou Deus, em uma via teológica. O tempo seria, assim, não uma limitação ou apenas um ciclo de sofrimentos ininterruptos, mas um processo contínuo de revelação do Uno.

3. A *Oração ao Tempo* de Caetano Veloso e as abordagens filosóficas de Śāṅkarācārya e Agostinho

A percepção do Tempo em diversas tradições filosóficas e culturais revela uma variedade de perspectivas que buscam compreender sua complexidade, principalmente como uma caracterização existencial. Śāṅkarācārya, Agostinho e até mesmo Caetano Veloso, em sua música *Oração ao Tempo*, abordam a temática de maneiras distintas, mas todas com a intenção de revelar sua natureza transcendental e paradoxal.



Para Śaṅkarācārya, o Tempo se desvela como uma manifestação intrínseca do Absoluto, ou *Brahman*, que se expressa através do aparecimento no mundo fenomênico. A Realidade última não é algo que externaliza o Tempo, mas sim, o próprio Tempo, que emerge como uma extensão da Consciência universal. Conceito este que vai além da percepção comum de um fluxo linear, já que o contorno cíclico ao qual ele se aprofunda institui passado, presente e futuro de forma circular e interconectada. O Tempo não é uma entidade que limita, mas uma condição de manifestação do próprio ser, onde os fenômenos surgem e desaparecem, mas o fundamento permanece inalterável e eterno. Assim, a experiência do tempo é intrínseca à própria essência do Absoluto, que se revela como contínuo e que sempre retorna ao Uno e o ignorância (*avidyā*), ou seja, o esquecimento do Absoluto, se torna necessário para que exista a possibilidade de se encontrar a verdade. Em outras palavras, o não saber que tudo é Brahman se transforma em condição para o reconhecimento e distinção entre o tempo e o eterno (Silva, 2006, p. 6).

Agostinho, por sua vez, ao refletir sobre o tempo em suas *Confissões*, propõe uma abordagem que se distancia de qualquer compreensão de um tempo eterno. Para ele, o tempo é um fenômeno que se torna aparente na alma humana, ligado à percepção e à memória. O autor observa que o passado e o futuro não existem em si mesmos, mas são construções mentais que o ser humano projeta a partir da sua consciência presente. O tempo, então, torna-se um campo de tensão entre o que já foi e o que virá, mas é no presente que ele se faz realmente vivo. A sua visão é marcada pela linearidade de eventos e interrogações sobre o presente, que se dissipa enquanto tentamos apreendê-lo, tornando a experiência do tempo uma busca constante e um paradoxo de não totalização, diferentemente de Śaṅkarācārya.

Já Caetano Veloso, em sua música *Oração ao Tempo*, capta poeticamente essa tensão entre a finitude e a transcendência do Tempo. A letra da música diz:

És um senhor tão bonito, Quanto a cara do meu filho, Tempo, tempo,
tempo, tempo, Vou te fazer um pedido, Tempo, tempo, tempo, tempo,
Compositor de destinos, Tambor de todos os ritmos, Tempo, tempo,
tempo, tempo, Entro num acordo contigo, Tempo, tempo, tempo,
tempo, Por seres tão inventivo, E pareceres contínuo, Tempo, tempo,
tempo, tempo, És um dos deuses mais lindos, Tempo, tempo, tempo,
tempo, Que sejas ainda mais vivo, No som do meu estribilho, Tempo,
tempo, tempo, tempo, Ouve bem o que te digo, Tempo, tempo, tempo,
tempo, Peço-te o prazer legítimo, E o movimento preciso (Veloso,
1979).



Colocando o Tempo como um agente que revela uma generosidade oculta, como um senhor capaz de realizar desejos. O músico, ao dizer: *“Peço-te o prazer legítimo, E o movimento preciso”*, expressa uma linearidade comum a Agostinho, remontando a característica teológica do “pedido” que Agostinho transcreve, relacionando o tempo à seu criador (conf. XI, 19, 25). Já na passagem da música: *“Por seres tão inventivo, E pareceres contínuo”*, a percepção do Tempo como circularidade de Śāṅkarācārya aparece, sendo que, para ele, a reunião de todos os tempos no Uno, através das manobras do “Fazedor do Tempo”, que unificam passado, presente e futuro. Caetano, como Agostinho e Śāṅkarācārya, reconhece que o Tempo não pode ser totalmente compreendido ou controlado. Na música, o Tempo aparece como algo que é simultaneamente parte da experiência humana e que transcende a compreensão imediata, assim como a consciência de Agostinho, e também como uma manifestação fundamental, como em Śāṅkarācārya.

Em ambos, a presença do Tempo é sentida de maneira única, mas existe uma constante: o Tempo não é apenas uma medida, mas uma força que se relaciona com a finitude e a transcendência. Para Śāṅkarācārya, há duas formas de se relacionar com o Tempo; i) uma é marcada por uma tentativa de perpetuação do ego, que é quando se experimenta o tempo como Morte, passado, presente e futuro e ii) quando esta relação é marcada por uma reflexão, uma dissipação da confusão cognitiva, i.e. o Tempo deixa de ser percebido como um sinônimo de Morte e passa a ser entendido como uma plataforma de reunião. Enquanto para Agostinho ele é um produto da alma e da memória. Caetano, por sua vez, nos oferece uma experiência estética e contemporânea do Tempo. Ao expor: *“E quando eu tiver saído, Para fora do teu círculo, Não serei, nem terás sido”*, ele toca algo que é comum às diferentes tradições filosóficas abordadas neste trabalho, o ponto que move o sofrimento que é gerado pela finitude em Śāṅkarācārya, a Morte. Essa passagem da música reflete a dissolução da identidade individual dentro do ciclo do Tempo, sugerindo que, ao nos afastarmos do “círculo” do Tempo, tanto o sujeito quanto o objeto de sua experiência deixam de existir como entidades separadas.

Em um nível filosófico, isso evoca a noção de que a identidade pessoal é efêmera, e o “eu” que se agarra à ideia de continuidade no Tempo é ilusório, como sugerido tanto por Śāṅkarācārya (Loundo, 2023, p. 245-246), quanto por Agostinho. Essa visão de Caetano não é apenas uma representação da Morte em seu sentido literal, mas também



pode ser interpretada como uma reflexão sobre a finitude existencial e a inevitabilidade do fim, que move as estruturas temporais do sofrimento. No contexto de Śāṅkarācārya, a morte não é vista como uma simples extinção, mas como parte de um fluxo contínuo de manifestações. De maneira semelhante, Agostinho, ao refletir sobre a finitude do ser humano, coloca o Tempo como uma categoria intimamente ligada à memória e ao esquecimento, e a Morte como uma marca de nossa limitação perante a eternidade divina. Em ambos os casos, o sofrimento surge da tensão entre o desejo de imortalidade e a inevitabilidade da finitude.

No final, as três abordagens convidam o leitor a refletir sobre o Tempo não como um conceito separado da existência, mas como algo que está intrinsecamente ligado ao ser e à experiência. O Tempo, seja na filosofia de Śāṅkarācārya, na visão de Agostinho ou na música de Caetano Veloso, aparece como uma força imutável e, ao mesmo tempo, dinâmica, que molda nossa percepção da realidade e nossa relação com a finitude.

Considerações finais

Dessa forma, a análise perante a percepção do tempo nas obras de Śāṅkarācārya, Agostinho e Caetano Veloso revela que, apesar de diferentes tradições, linguagens e abordagens, todos convergem para uma compreensão profunda do paradoxo de que o tempo pode ser simultaneamente manifestação e mistério, fluxo e permanência, presença e ausência. Seja como demonstração poética, extensão do Absoluto ou construção da alma, o tempo é inerente à experiência humana no mundo e é elemento essencial para a busca da realidade.

Nesse encontro entre filosofia, teologia e arte, fica à mostra que pensar o tempo é também pensar no ser humano e em todas os seus desdobramentos existenciais, seja através de textos, músicas ou da pluralidade de religiões. Assim, os autores convidam para uma reflexão não apenas do tempo como marcador da existência ou de linhas temporais e sim como um dos caminhos para a compreensão do Ser.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.



GILSON, Étienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Trad: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Trad: Henrique Cláudio de Lima Vaz e Márcio Pugliesi. São Paulo: Loyola, 1999.

LOUNDO, Dilip. *Muito além do Infinito e do Instante: O Tempo como Reunião em Śāṅkarācārya e Abhinavagupta*. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 7, n. 16, p. 241-250, jan. /jun., 2023.

PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz. “*Tempo, tempo, tempo, tempo...*”: Reflexões sobre o tempo na filosofia pré-socrática. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 15, n. 29, p. 1-33, 2021.

SANTOS, Maria Carolina Alves dos. *A lição de Heráclito*. TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da UNESP, v. 13, n. 13, p. 105–110, 1990. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/12241>. Acesso em: 19 abr. 2025.

ŚĀṆKARĀCĀRYA. *Viveka-Chudamani*: a joia suprema do discernimento. Comentários de Murillo N. de Azevedo. 1. ed. Brasília, DF: Thesaurus, 2020.

SILVA, Carlos H. do Carmo. *De kāla a kṣaṇa ou da recorrência à instantaneidade*: nota sobre a temporalidade no pensamento hindu. *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, v. 23, p. 131–178, 2006. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cultura/1368>. Acesso em: 21 abr. 2025.

VELOSO, Caetano. *Oração ao tempo*. In: *Cinema transcendental* [gravação sonora]. Rio de Janeiro: Philips, 1979. 1 disco sonoro (LP).



Brasilidade e cosmovisão banto: considerações sobre a construção da identidade da Umbanda no Estado Novo (1937–1945)

Brazilianness and Bantu worldview: considerations on the construction of Umbanda identity in the Estado Novo (1937–1945)

Yan Paixão Willemem Sterck¹

Resumo: Circunscrevendo um período histórico onde se estabeleceu a ditadura do Estado Novo (1937–1947), o presente artigo visa tratar do desenvolvimento e ascensão da Umbanda no Brasil de maneira que, sem perder o contexto político externo, evidenciem-se as razões internas da construção dessa identidade brasileira. No Estado Novo, as religiões enfrentam um período de adaptação turbulenta ao regime, diante da relação estreita que este estabelecia com a Igreja Católica. No entanto, ao se colocar como autêntica religião brasileira, a Umbanda não está simplesmente se conformando ao discurso hegemônico da brasilidade reproduzido durante o Estado Novo, mas, sim, dando continuidade à cosmovisão banto, herança cultural formadora do modo de ser da fé umbandista. Sem fechar a questão ou formular um sistema definido, buscamos conceituar essa cosmovisão banto como uma filosofia, principalmente com base no reconhecimento dessa filosofia banto feito pelo missionário Placide Tempels (1906–1977). Isto significa que essa herança cultural construída pelos povos africanos de matriz banto, presente nos africanos em diáspora e continuada na religião da Umbanda, tem um fundamento ontológico, uma maneira própria de pensar o ser como dinâmico.

Palavras-chave: Umbanda. Brasilidade. Banto.

Abstract: Circumscribing a historical period marked by the establishment of the *Estado Novo* dictatorship (1937–1947), the present article aims to address the development and rise of Umbanda in Brazil in such a way that, without losing sight of the external political context, the internal reasons for the construction of this Brazilian identity are brought to light. During the *Estado Novo*, religions faced a turbulent period of adaptation to the regime, due to the close relationship it maintained with the Catholic Church. However, by presenting itself as an authentic Brazilian religion, Umbanda is not merely conforming to the hegemonic discourse of *brasilidade* (Brazilianness) reproduced during the Estado Novo, but rather continuing the Bantu worldview, a cultural heritage that shapes the being and mode of faith in Umbanda. Without attempting to resolve the matter or to formulate a defined system, we seek to conceptualize this Bantu worldview as a philosophy, primarily based on the recognition of Bantu philosophy by the missionary Placide Tempels (1906–1977). This means that the cultural heritage constructed by African peoples of Bantu origin — present among Africans in the diaspora and continued in the Umbanda religion — has an ontological foundation: a particular way of conceiving being as dynamic.

Keywords: Umbanda. Brazilianness. Bantu.

¹ Mestrando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES). E-mail: yanwsterck@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-9809-9373>. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0446657707215596>.



Introdução

Na época em que Vargas estabelece a ditadura do Estado Novo (1937–1945), por meio de um golpe de Estado ao governo provisório, a Umbanda estava em ascensão no Brasil e buscando se consolidar. Mais especificamente, a Umbanda está em plena construção nos anos 20, ao lado do crescimento do discurso nacionalidade e da busca por uma identidade nacional que será base ideológica do projeto nacional do Estado Novo.

Questionamo-nos, para a realização da investigação presente, a razão do sincretismo como característica da Umbanda, bem como sua convergência com o discurso da brasilidade que estava em construção na época. Querer se estabelecer como religião genuinamente brasileira, sincrética, é apenas por conveniência ou sobrevivência diante da situação política do país? Antecipando a resposta, buscamos uma relação mais profunda desse desenvolvimento, que nos remete às origens da Umbanda em uma continuidade, entre os grupos de africanos em diáspora, da cosmovisão banto, herança cultural dos povos da África Central.

Diante disso, nossa reflexão está seccionada em três partes: i) *Projeto político-pedagógico do Estado Novo e a situação religiosa*, onde discutimos o projeto de nacionalização do governo e a relação que o Estado estabelecia com as religiões; ii) *Legitimação da Umbanda e a brasilidade*, especificando como, nessa época, a Umbanda estava construindo sua identidade brasileira, a prática sincrética e desejando legitimação do Estado por meio de seus intelectuais; iii) *Continuidade com a tradição banto*, investigando de forma mais aprofundada essa concepção de mundo que fundamenta a fé e prática da Umbanda.

1. Projeto político-pedagógico do Estado Novo e a situação religiosa

O Estado Novo, período de ditadura estabelecido por meio de um golpe de Estado, é quando a Era Vargas se apresenta “devidamente caracterizada” (Sodré, 1968, p. 328). Apesar de Getúlio Vargas ser de origem positivista e, idealmente, laicista, na prática de seu regime a religião foi utilizada como instrumento político (Lira Neto, 2013). As relações entre o Estado e as religiões eram estreitas e constituídas sob tensão.

O regime ditatorial de Vargas foi instaurado em um momento conturbado da história político-econômica do país e tinha como objetivo a pacificação da nação,



conciliação de classes, unificando o país sob a direção desse Estado ordenador. Assim, possuía um claro projeto nacional que atravessa a educação como uma dimensão importante para sua realização (Bomeny, 1999, p. 151). A construção da identidade nacional se apresenta como uma necessidade dado os objetivos do governo:

O grande projeto político a ser materializado no Estado Novo, iniciado com a Revolução de 1930, tinha como núcleo central a *construção da nacionalidade e a valorização da brasilidade*, o que vale dizer, a afirmação da identidade nacional brasileira. As dimensões cultural e política implicadas nesse processo têm sido salientadas por especialistas, e é possível dizer que perpassaram projetos de natureza variada. Estava em questão a identidade do trabalhador, a construção de um homem novo para um Estado que se pretendia novo, e incluía-se igualmente nesta pauta a delimitação do que seria aceito como nacional e, por contraste, o que seria considerado estrangeiro, estranho, ameaçador. Ambicioso e extenso, o projeto estado-novista deveria orientar todas as iniciativas do Estado dirigidas à sua própria construção e à construção da sociedade (Bomeny, 1999, p. 151, *destaque nosso*).

A questão da brasilidade estava, portanto, posta no contexto político do Brasil (cf. Isaia, 2012, p. 13; Oliveira, 2015, p. 141). A delimitação do que seria considerado nacional possui um âmbito de exclusão do ‘outro’, uma concepção formadora do nacionalismo. No entanto, no contexto brasileiro, a construção da identidade brasileira precisava reconhecer a formação diversa do Brasil e seu caráter mestiço enquanto povo. O governo estadonovista conviverá nessa contradição, influenciando intelectuais a pensar a diversidade brasileira, bem como, em contraste, também articulando um projeto nacionalista de “uniformização cultural” (Bomeny, 1999, p. 161) problemático para os estrangeiros — diferentes de ‘nós’ —, como os trabalhadores italianos e alemães.

Um discurso que se tornou dominante acerca da identidade nacional foi a noção do brasileiro formado pelo negro, índio e branco, numa espécie de harmonia racial. Gilberto Freyre (1900–1987) foi o intelectual mais importante que propagou essa noção e buscou fundamentá-la. Em *Casa-grande & Senzala*, defende que, diferente do contexto anglo-americano, o branco e o negro não permeneceram como duas metades inimigas; no Brasil, “Somos duas metades confraternizantes que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas” (Freyre, 2003, p. 418). Desde que uma metade não queira apagar a outra, o mestiço pode desenvolver uma rica cultura e, para Freyre, o Brasil “já atingiu esse ponto” (Freyre, 2003, p. 418).



Darcy Ribeiro (1922-1997), uma geração adiante de Freyre, dedicou toda a sua vida à questão nacional e compreensão do Brasil. Em uma versão menos harmônica, chama essa miscigenação operada no Brasil de “penosa” (Ribeiro, 1995, p. 130). Reconhecendo a identidade brasileira nessa fusão entre índio, negro e branco, não entende isso como harmonia racial, senão que apagamento e aniquilação das outras identidades. Isto é, a formação de uma etnia brasileira passa pela anulação das identidades originárias e também pela indiferenciação “entre as várias formas de mestiçagem” (Ribeiro, 1995, p. 133) que formam, de alguma maneira, também as diferenças regionais, as várias maneiras de ser brasileiro e os diversos brasis sobre os quais Darcy se debruçou em *O Povo Brasileiro* (1995).

No Estado Novo, a Igreja Católica foi privilegiada e amplamente influente, ao passo que as outras religiões tentavam se aproximar do Estado em busca de sua sobrevivência. O governo participou ativamente de eventos oficiais unido ao discurso e imagem católicos. Devido à necessidade de uma nacionalização do ensino, para que o projeto nacional se concretizasse, O Estado uniu-se à Igreja Católica, graças ao número de escolas oficiais da igreja (cf. Bomeny, 1999, p. 160–161). É uma razão estritamente pragmática. Foi benéfico a ambos manter o tipo de relação estabelecida. O Estado aumentaria suas chances de efetivar seu projeto e a Igreja Católica ampliaria sua influência nas ações governamentais (*Ibid.*).

Constitucionalmente, não existia religião oficial e o Estado não se vinculava à religião em estabelecimentos oficiais. Outros mecanismos, no entanto, cumpriram essa função de vincular o Estado ao catolicismo. Tanto o Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) quanto o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) foram importantes mecanismos dessa vinculação. A censura atingia discursos que criticavam os ricos, o Estado e a Igreja Católica, como nos mostra Carneiro (1999, p. 338), em razão da perseguição ao comunismo e aos discursos que supostamente o promoviam.

As outras religiões, nesse jogo político, tentavam alçar algum lugar no governo para manter seu espaço e se consolidar. Algumas, apesar da laicidade formal do Estado, eram perseguidas mediante outros mecanismos. O Espiritismo e as religiões afro-brasileiras sofriam perseguição policial, seja devido à manutenção da ordem e moral públicas da Constituição, seja por meio da tipificação presente no Código Penal da época acerca da prática ilegal da medicina e charlatanismo (cf. Miguel, 2010; Oliveira, 2015).



A tentativa dos intelectuais dessas outras religiões alcançarem posições no governo — como alguns de fato alcançaram — não se deve necessariamente à oposição ao conceito de laicidade e separação entre Estado e Religião. Normalmente, essa tentativa se dá em razão da situação política que descrevemos. Para as religiões não-hegemônicas, foi uma questão de sobrevivência, como, por exemplo, a posição do Espiritismo (Miguel, 2010, p. 207–208). Isto é, as religiões reconfiguram as suas relações com o Estado no contexto da ditadura varguista e, por vezes, possuem influência, mas é a Igreja Católica que permanece como a maior beneficiada.

2. Legitimação da Umbanda e a brasilidade

A noção de um Brasil miscigenado, fundamental no movimento político e intelectual de pensar a nacionalidade e a identidade brasileira, está em sintonia com aquilo que os intelectuais da Umbanda irão corroborar em seus escritos, a ideia de um Brasil sincrético (Isaia, 2012, p. 4). O discurso promovido, então, será de que a Umbanda é a verdadeira religião nacional, a única, de fato, genuinamente brasileira. A mensagem de fundação da Umbanda ter sido dada por um indígena, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, reforça essa narrativa.

Esse evento torna-se um mito de fundação, uma narrativa poderosa no âmbito simbólico, ainda que não se possa realmente estabelecer o surgimento da Umbanda como pertencente ao momento histórico relatado². Zélio de Moraes, em uma sessão espírita onde espíritos caboclos e pretos velhos que se manifestavam foram rejeitados como atrasados, foi incorporado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas e comunicou que fundaria um novo culto. Na casa de Zélio, o caboclo anunciou a religião da Umbanda e Zélio abriu a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Esses intelectuais da Umbanda que se aproximaram do regime varguista tiveram grande influência na formação da consciência dos praticantes da fé afro-brasileira. Em suas memórias, foi Vargas o líder político que garantiu a prática religiosa da Umbanda e não o vinculam à repressão policial da época (Oliveira, 2015, p. 142). Realmente, a legislação social do Estado Novo trouxe melhoria para a população negra e mestiça

² Isaia explica que “se não se pode afirmar que Zélio de Moraes tenha ‘fundado’ a umbanda, a riqueza simbólica deste mito é altamente indiciária, inclusive, de uma leitura da história assumida por alguns intelectuais da umbanda” (2012, p. 10).



(Oliveira, 2015, p. 21), que fora abandonada no período após a abolição da escravidão, sem práticas reparativas por parte do Estado. Entretanto, no que diz respeito a políticas específicas em benefício dos praticantes de religiões afro-brasileiras, o Estado Novo não atuou nessa direção, apesar do esforço dos intelectuais e da memória positiva dos filhos-de-santo (Oliveira, 2015, p. 142).

Oliveira compreende haver uma relação direta que a Umbanda construiu com o Espiritismo kardecista, mas que isso seria “uma forma de ludibriar a repressão” (2015, p. 140), dado que I) o Espiritismo estava ganhando legitimação no regime e II) sofria uma repressão menor e menos violenta que as religiões de matriz africana. Ora, assim como o Espiritismo se reconfigura por sobrevivência, como vimos anteriormente, também o faz a Umbanda. Essa influência do Espiritismo Kardecista se deu até mesmo na assimilação do cristianismo por parte da Umbanda, dada a importância da leitura espírita do cristianismo para as crenças umbandistas (Isaia, 2012, p. 15).

Nessa busca de se consolidar, Hulda Silva Cedro da Costa entende que a Umbanda se submeteu à ideologia da classe dominante, “incorporando-os aos seus rituais e doutrina, para que assim pudesse ser aceita” (2013, p. 151). Os primeiros intelectuais da Umbanda subordinavam a figura do índio e do negro ao branco, segundo Isaia (2012, p. 16) e o negro aparecia mais como conciliador do que desafiador da opressão do branco (Isaia, 2012, p. 17). Seria uma espécie de ‘embranquecimento’ sofrido na história da Umbanda em meio a sua ascensão no Brasil. No entanto, sem apagar esse lado da história, esperamos propor uma leitura complementar, intentando contribuir na formação de uma interpretação mais profunda do desenvolvimento sincrético da Umbanda, imbuído de brasilidade.

Como vimos, a caracterização do brasileiro como mestiço — na fusão ou derretimento do branco, indígena e negro em um único povo — contribuiu para a legitimação da Umbanda. Ao mesmo tempo que essa concepção foi dominante na busca por uma identidade nacional, a Umbanda reivindicava os ancestrais brancos, negros e indígenas que fazem parte da formação do Brasil. Em *Espiritismo, magia e as sete linhas de Umbanda*, Leal de Souza, possivelmente o líder mais importante na história da Umbanda depois de Zélio de Moraes, deixa explícito essa filiação, fundamentando-a na noção de que a organização das linhas se dá segundo às regiões da Terra, ganhando



características regionais. A identidade nacional se configura em meio às manifestações desses ancestrais:

Nas falanges da Linha Branca de Umbanda e Demanda já se identificaram índios de quase todas as tribos brasileiras, sendo que numerosos foram europeus em encarnações anteriores; pretos da África e da Bahia, portugueses, espanhóis, muitos ilhéus malaios, muitíssimos hindus. Pode-se, no terreiro de Umbanda, estudando-se as manifestações de caboclos e pretos, estabelecer as diferenças raciais, distinguir as tendências das mentalidades desses dois ramos da árvore humana, surpreender os costumes de seus povos e comparar as duas psicologias (Souza, 1933, p. 41).

Obviamente, o contexto político-social e a ideologia dominante na Era Vargas influenciou na reconfiguração da Umbanda. No entanto, consideramos que outros movimentos devem ser colocados, que fazem parte da própria concepção teológica da Umbanda que está em continuidade com a cosmologia de tradição banto — como na justificação teológica apresentada por Leal de Souza. Alexandre Teixeira Cabral, em *Teologia das Encruzilhadas: Feminismo e Mística Decolonial nas Pombagiras de Umbanda*, oferece uma rica razão teológica para a questão da brasilidade:

Por um lado, o corpo encruzilhado da Umbanda pode ser transpassado por ancestrais que, no teatro religioso dos oprimidos e oprimidas, se apresenta como personagem excluído da cultura brasileira, porém, agora dotado de protagonismo e sabedoria. O corpo na Umbanda é *ancestralizável*, isto é, passível de ser atravessado por ancestrais. [...]. Por outro lado, exatamente pelo fato de a corporeidade umbandista poder ser atravessada por ancestrais malditos da cultura brasileira, nela, está em questão a brasilidade, ou seja, o modo de o Brasil ser Brasil. Por isso, o corpo na Umbanda é, também, corpo político, ou seja, *corpolítico*. Os poderes que organizam o espaço brasileiro de coexistência (espaço mundano-político) aparecem na Umbanda transfigurados, exercidos de outro modo, mesmo quando algumas Umbandas sucumbem às tentações da branquitude. [...]. Contudo, quando o corpolítico umbandista se manifesta, o passado maldito do Brasil é assumido pelo teatro religioso dos oprimidos e oprimidas com vista à criação de novas possibilidades. Tais possibilidades presentes apontam para um futuro qualitativamente diferente. Em outros termos, o *corpolítico ancestralizado* da Umbanda possui uma temporalidade específica: A) o passado colonial é legado no presente e, com ele, toda sorte de personagens amaldiçoados marcados por essa tradição; B) tais personagens aparecem, no presente, como protagonistas e não mais como subalternos; e C) um outro futuro é anunciado pela ancestralidade incorporada e corporificada nos corpos umbandistas: um futuro irreduzível à violência colonial e aos binarismos que nela operam (Cabral, 2022, p. 146, *destaque do autor*)



A teologia umbandista, conforme exposta por Cabral, não se articula por uma metafísica a-histórica e atemporal, antes, é um saber histórico relacionado indispensavelmente a um viver que também é histórico e localizado. A ancestralidade reivindicada na Umbanda está firmada no espaço em que se vive, dando as bases para a brasilidade. Por ser uma ancestralidade ligada à terra em que se exerce a vida, ela não é exclusivista na Umbanda. Isto é, não é reivindicado apenas o passado africano e, sim, todos os passados formadores daquela terra e trazidos pelos outros seres humanos. A Umbanda, por assim dizer, é uma religião agregadora, desde que aquilo que está sendo agregado seja potencializador da vida.

3. Continuidade com a tradição banto

Esse modo de ser da Umbanda se apresenta como uma continuidade da cosmologia banto. Isso porque a Umbanda, surgida das práticas dos africanos em diáspora, é fundamentalmente banto em sua concepção comum do mundo. Sabemos que a maior parte dos africanos arrancados de suas terras e comercializados para o Brasil vieram da África Central (Mello e Souza, 2022, p. 66) — principalmente da parte ocidental da mesma — e compartilharam concepções de mundo, formando uma identidade própria (cf. Slenes, 2008, p. 196–197). Slenes usa o termo ‘paradigmas cognitivos’ (2008, p. 209) para essas crenças comuns no interior da cultura de um determinado grupo.

Ao investigar as motivações que levaram ao que chamou de Grande Greve do Crânio de Tucuxi, percebeu que esse evento isolado, sem grandes consequências, revela algo fundamental da história cultural devido à dificuldade de entender seu significado. A partir desse evento, é possível compreender que os africanos escravizados e comercializados produziam sentido para o que estavam vivendo mediante seu passado (Slenes, 2008, p. 217). Essa herança cultural foi criada com a atenuação da diferença entre os grupos, o que faz Slenes pensar que ela se tornou uma “plataforma de resistência” (2008, p. 217).

Nesse desenvolvimento das práticas religiosas, esses grupos sempre agregaram e incorporaram a religião do colonizador à sua própria concepção de mundo. Assim, Eduardo Spiller Pena, analisando o fenômeno da revolta escrava ligada ao afrocristianismo (2016), mostra como esse sincretismo foi realizado desde sempre entre



os escravizados, naquelas práticas que seriam formadoras da futura Umbanda. Na verdade, era um cristianismo popular sincrético que possuía suas raízes na África (Pena, 2016, p. 90–91).

A ressignificação e reinterpretação do catolicismo é característico daquilo que foi praticado no Congo diante da colonização portuguesa (Mello e Souza, 2022, p. 68). Quando as imagens católicas foram inseridas no mundo religioso dos congoleses, elas foram interpretadas como *minkisi*, objetos utilizados nos rituais eram receptáculos das forças espirituais e conectavam o visível ao invisível (Mello e Souza, 2022, p. 68–69). Essa ressignificação das imagens permanece entre os escravizados no Brasil, como é justamente o caso estudado por Marina de Mello e Souza, o culto a Santo Antônio de nó de pinho, definido por ela como uma ‘devoção mestiça’ (2022).

Não só o cristianismo, bem antes da formação da Umbanda, já fazia parte fundamental das práticas religiosas da identidade africana em diáspora, como também havia influência indígena presente nessas práticas, antecipando o que vimos ser um grande vitalizador do discurso de brasilidade da Umbanda — uma reivindicação dos primeiros ancestrais da terra brasileira. A devoção sincrética de Nossa Senhora, estudada por Pena, fez com que ele reconhecesse que, além de ser uma prática continuada dos africanos congoleses (2016, p. 102), também

Não se pode mesmo descartar a influência de práticas religiosas indígenas nessa crença dos escravos paranaenses a uma Nossa Senhora ‘fazedora de chuvas’. Uma boa parte da mão de obra submetida à escravidão no local, sobretudo no Setecentos, era composta por integrantes das nações tupi-guarani ou *kaingang*, que não deixaram de interagir biológica e culturalmente com os africanos e seus descendentes. Essas trocas ocorriam especialmente no âmbito da simbologia religiosa, uma vez que *era costume entre os escravos da matriz cosmológica bantu respeitar e adotar as divindades das novas terras em que se instalavam*, transformando-os em *basimbi*. Essa possibilidade de interação é ainda maior se considerarmos as similitudes entre a Nossa Senhora/Simbi — mãe das chuvas ou das águas — e as mais expressivas divindades femininas da cosmologia indígena ligadas às águas e à fertilidade das terras (Pena, 2016, p. 105, *destaque nosso*).

O motivo que Pena oferece para essa dinâmica religiosa dos africanos escravizados deve ser considerado paradigmática para compreendermos o modo de ser banto e a maneira em que esse modo de ser permanece vivo na prática religiosa da Umbanda. Esse sentido de ser não se poder interpretar como uma existência passiva, que



agrega passivamente qualquer crença que lhe é imposta. Na verdade, é uma perspectiva dinâmica de ser e de viver, que cria novas perspectivas por meio da intersecção com o ‘outro’, reinterpretando a partir de sua própria herança cultural (cf. Pena, 2016, p. 102). Essa reflexão sobre o modo de ser banto converge para a mesma imagem apresentada por Slenes, ao entender que

Algo comum também a essa cultura é a flexibilidade no ritual e no símbolo. Os movimentos religiosos centro-africanos são notáveis pela sua habilidade em criar novos símbolos e reinterpretar o significado de objetos ‘estrangeiros’ e rituais em concordância com os preceitos do complexo de valor ‘de fortuna e infortúnio’ (Slenes, 2008, p. 197–198).

Perpassando por essa dinâmica de incorporação do outro, a criatividade e reinterpretação, a identidade dos povos africanos se constrói tendo como ponto fundamental a reivindicação dos ancestrais e, assim, essa importância dos ancestrais também se faz presente entre os africanos em diáspora (Lima, 2010, p. 86). A existência humana, na perspectiva banto, é coletiva, os seres humanos não são considerados atomizados, e, sim, no conjunto social (Lima, 2010, p. 85). O próprio termo *Bantu* significa comunidade (Lima, 2010, p. 81), o que indica essa cosmovisão comunitária do ‘nós’ que existe por meio do ‘outros’: “O Outro é o Mundo!” (Oliveira, 2012, p. 45).

A ancestralidade é o que fornece unidade para a identidade cultural africana e, por continuidade, afro-brasileira. Essa unidade, justamente por ser *ancestralizada*, é formada pela diversidade (Oliveira, 2012, p. 41), numa multiplicidade de culturas incorporadas nessa concepção de vida banto. Eduardo Oliveira, conceituando uma filosofia da ancestralidade — reivindicando essa dinâmica banto —, descreve a ancestralidade como uma “*categoria de relação*” (2012, p. 40, *destaque do autor*), porque é no fenômeno da ancestralidade onde ocorre a troca de significados e a alteridade se apresenta. É pela mediação da ancestralidade que os descendentes desses povos são africanos “de um jeito possível apenas no Brasil” (Oliveira, 2012, p. 39), permanecendo brasileiros mestiços.

Esse modo de ser dinâmico está alicerçado naquilo que Placide Tempels (1906–1977), o primeiro intelectual ocidental a reconhecer uma filosofia banto, interpretou como *ontologia bantu* (1949). A metafísica ocidental está fundamentada em uma concepção estática do ser, onde o que é comum a todos os seres é esse ser enquanto tal. Na concepção banto da existência, aquilo que é comum a tudo que existe é a força, inseparável da noção de ser. Sendo assim, reconhece o missionário belga como



Nós, Ocidentais, vemos a força como um atributo do ente e elaboramos uma noção de ser dissociada da noção de força.

[Os povos bantus] não interpretaram a realidade dessa maneira. *Sua noção de ser é essencialmente dinâmica*. Eles falam, vivem e agem como se, para eles, a força fosse um elemento necessário do ente” (Tempels, 1949, p. 34-35, *tradução e destaque nossos*)³.

Nesta concepção de mundo, a força vital e a potencialização da mesma é vista como aquilo que os seres devem buscar. Caminhamos para um lado mais abstrato da filosofia a fim de retornar aos ancestrais, porque, nesta cosmologia banto, os antepassados exercem uma influência de potencializar essa força naqueles que estão vivos (Tempels, 1949, p. 42)⁴. E, como vimos, a alteridade se manifesta nessa ancestralidade. Ao adotar os outros ancestrais, das outras terras e dos outros povos, os bantos assim o fazem para potencializar a sua força vital e se fortalecerem enquanto comunidade.

No Brasil, os ancestrais indígenas, primeiros da terra; brancos, colonizadores usurpadores da terra; e africanos, roubados de suas terras; são os ancestrais que formam o ser brasileiro. A Umbanda, como continuadora dessa cosmovisão banto agregadora e dinâmica, percebeu toda essa confluência de ancestrais e se estabeleceu como uma religião mestiça, brasileira, não somente por sobrevivência ou conveniência, mas, sim, porque possui uma ontologia essencialmente dinâmica. Vê no ‘outro’ a forma do ‘eu’ existir e, na conciliação e ressignificação, a criação de novas possibilidades de aumentar a vida.

Considerações finais

São dois os fatos que explicamos segundo a cosmovisão banto continuada na Umbanda, ou seja, por meio do que a Umbanda é por si mesma, não somente através do fator externo da situação política e ideologia dominante: i) o sincretismo com outras religiões, como Espiritismo e Cristianismo e suas ressignificações; ii) a Umbanda como religião genuinamente brasileira, segundo a noção de uma identidade nacional alicerçada na fusão dos povos negros, brancos e indígenas.

³ Cf. “*Nous, Occidentaux, voyons dans la force un attribut de l'être, et nous avons élaboré une notion de l'être dégagée de la notion de force. Il semble que les primitifs n'ont pas interprété ainsi la réalité. Leur notion de l'être est essentiellement dynamique. Ils parlent, vivent et agissent comme si, pour eux, la force était un élément nécessaire de l'être. la notion de force est donc liée essentiellement à toute notion d'être*”.

⁴ A mesma influência potencializadora da vida que Cabral atribui às pombagiras (2022, p. 151), fazendo com que observemos a continuidade dessa cosmologia banto na teologia da Umbanda.



O conceito de *ancestralidade*, a adoção de uma *ontologia dinâmica* e a soma do *outro* em *nós* como potencializador da vida, formam a visão banto do mundo. Compreender que a Umbanda dá continuidade a essa herança cultural comum fornece uma explicação mais profunda aos dois fatores mencionados e presentes no desenvolvimento da prática umbandista no Brasil.

Apesar do “processo intenso de branqueamento” (Costa, 2013, p. 151) ter sido real na história da Umbanda, principalmente nesse período de legitimação no Estado Novo, o sincretismo e a brasilidade não deveriam ser entendidos como mera tentativa de se consolidar cedendo à ideologia dominante. Separar o desenvolvimento da Umbanda de sua história e, portanto, do contexto social e político do Estado Novo, seria contrário ao espírito científico e também ao espírito dos próprios intelectuais e praticantes da Umbanda. Propomos, contudo, que, para uma apreciação mais profunda da construção dessa identidade, não se pode fazer referência somente à perspectiva externa. O desenvolvimento da fé umbandista, mesmo que tenha sofrido com o problema da resignação ao discurso dominante, está mergulhado em seu *modo de ser banto*. Modo de ser que revela uma ontologia própria, presente no interior da teologia umbandista. Essa ontologia recusa ver o ser imóvel, abstrato, separado da vida. O ser, conceituado por essa filosofia, é força vital, totalmente dinâmico, onde as ações — o modo de ser — são direcionadas para a potencialização dessa força e o ‘outro’ é agregado na condição de potencializador.

Referências bibliográficas

- BOMENY, Helena M. B. *Três decretos e um ministério*: a propósito da educação no Estado Novo. In.: PANDOLFI, Dulce (Org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Teologia das encruzilhadas*: feminismo e mística decolonial nas pombagiras de umbanda. Rio de Janeiro: Maud X, 2022.
- COSTA, Hulda Silva Cedro da. *Umbanda, uma religião sincrética e brasileira*. Tese (doutorado) — Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, 2013, pp. 175.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48a ed. São Paulo: Global, 2003.



ISAIA, Artur Cesar. *Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil*. Fênix — Revista de História e Estudos Culturais, set/out/nov/dez, 2012, vol. 9, ano IX, n° 3, p. 1-22.

LIMA, Henrique Cunha. *NTU*. Revista Espaço Acadêmico, n. 108, maio de 2010, p. 81-92.

MELLO E SOUZA, Marina de. *Santo Antônio de nó de pinho*: expressão material de uma devoção mestiça. *África* (São Paulo, 1978, Online), São Paulo, n. 43, p. 64-76, 2022. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2526-303X.i43pe206224>. Acesso em 16 de março de 2025.

MIGUEL, Sinuê Neckel. *O Espiritismo frente à Igreja Católica em disputa por espaço na Era Vargas*. Revista Esboços, Florianópolis, v. 17, n. 24, p. 203-226, dez., 2010.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes de. *A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)*. Dissertação (mestrado) — Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-graduação em História Social, Niterói/RJ, 2015, pp. 172.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira*. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, n. 18, maio/out, 2012, p. 28-47.

PENA, Eduardo Spiller. “A sinhara [syá nhamanhara] não nos disse nada. Se ela mandar iremos com gosto, senão, não”: afrocristianismo e revolta escrava no Brasil meridional — século xix. In.: RIBEIRO, Gladys Sabina; FREIRE, Jonis; ABREU, Martha Campos; CHALHOUB, Sidney (orgs.). *Escravidão e cultura afro-brasileira: temas e problemas em torno da obra de Robert Slenes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SLENES, Robert W. A Grande Greve do Crânio do Tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século xix no Rio de Janeiro. In.: HEYWOOD, Linda M. (Org.). *Diáspora negra no Brasil*. Tradução de Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thais Cristina Casson, Vera Lúcia Benedito. São Paulo: Contexto, 2008. P. 193-217.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação Histórica do Brasil*. 5° edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1968.

SOUZA, Leal de. *O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda*. Rio de Janeiro: 1933.

TEMPELS, Placide. *La philosophie bantoue*. Traduzido do holandês por Antoine Rubbens. Paris: Éditions africaines, 1949.



Jesus à sombra de Hércules: a influência do militarismo na narrativa cristã sobre Jesus no evangelho de Mateus.

Jesus in the shadow of Hercules: the influence of militarism on the christian narrative about Jesus in the Matthew's gospel.

Daniel Soares Veiga¹

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir como a interação entre os membros da comunidade cristã – sobretudo os cristãos residentes na Síria – e as unidades do exército romano atuantes naquela província do império contribuiu para que os cristãos sírios modelassem a figura histórica de Jesus de Nazaré. Trata-se de um caso de sincretismo religioso, em que a narrativa de Mateus transforma Jesus de um profeta que veio para anunciar o “Reino de Deus” num personagem com traços mitológicos idênticos aos do semideus Hércules. Como o herói da mitologia grega, Jesus enfrenta perigos longe da sua cidade natal e exibe uma incrível capacidade de resistência e autocontrole, configurando-se no arquétipo da virilidade almejada pelos soldados romanos. A presente pesquisa sugere que, ao contrário do senso comum de que os antigos cristãos eram avessos à doutrina militar; muitos deles se engajaram nas fileiras do exército romano, que tinha todo um sistema próprio de valores religiosos, com seus mitos, heróis e deuses específicos. Tais valores, por sua vez, contribuíram para modelar o pensamento cristão de certas comunidades. Para este artigo, foi de fundamental importância os estudos desenvolvidos na área da semiótica da linguagem aplicados à análise literária da documentação, da linguista Eni Orlandi.

Palavras-chave: Cristianismo. Militarismo. Sincretismo. Mitologia. Semiótica

Abstract: The purpose of this article is to think how the interaction between members of the christian community – especially christians living in Syria – and the units of the roman army operating in that province of the empire added to syrian christians modeling the historical figure of Jesus of Nazareth. This is a case of religious syncretism, in which the Matthew's narrative changes Jesus from a prophet who came to announce the “Kingdom of God” into a character with mythological traits equal to those of the demigod Hercules. Like the hero of greek mythology, Jesus faces dangers far from his hometown and displays an incredible capacity for resistance and self-control, becoming the archetype of virility desired by roman soldiers. The present research suggests that, contrary to common sense that ancient christians were averse to military doctrine; a lot of them joined the ranks of the roman army, which had its own system of religious values, with its specific myths, heroes and gods. Such values, in turn, contributed to shaping the christian thinking of certain communities. For this article, the studies developed in the area of language semiotics applied to the literary analysis of documentation by linguist Eni Orlandi were of fundamental importance.

Keywords: Christianity. Militarism. Syncretism. Mythology. Semiotics.

¹ Doutor em História Antiga pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) desde 2018. Especializado nas áreas de Jesus histórico, judaísmo e cristianismo antigos. Atualmente leciona nas redes pública estadual e municipal do Rio de Janeiro, onde é professor concursado desde 2008. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6808655301090296>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7471-6568>.



Introdução

Antes de iniciarmos este estudo, devemos primeiramente explicitar certas características inerentes à nossa documentação principal, o evangelho de Mateus, concernentes à datação e ao local de origem da referida obra. O pesquisador e um dos maiores especialistas em cristianismo antigo, John D. Crossan (1995), é assertivo ao afirmar que Mateus e todos os demais evangelhos circulavam anonimamente e foram encomendados pelas comunidades que financiaram suas redações, em vez de terem sido escritos pelos indivíduos que emprestam seus nomes aos evangelhos. Foi somente no final do século II que cada evangelho foi ficcionalmente ligado, direta ou indiretamente, a importantes autoridades apostólicas, à medida que as reivindicações de continuação da tradição tornavam-se cada vez mais importantes. O evangelho de Mateus foi redigido entre os anos 80 e 90, possivelmente em Antioquia, capital da província romana da Síria e terceira maior cidade do império (Crossan, 1995, p. 29-30).

Gerd Theissen (2015) concorda com Crossan tanto em relação à datação quanto com relação à região em que ele foi produzido. Ele observa que o texto de Mateus sugere uma perspectiva geográfica de quem está a norte ou nordeste da Palestina, tornando a Síria o lugar mais provável da sua composição, elencando a cidade de Damasco como possível local de sua origem (Theissen, 2015, p. 51). O autor de Mateus fornece uma importante pista neste sentido quando ele diz logo no início do seu evangelho que o nome de Jesus se tornou bastante conhecido por todo o território sírio:

Sua fama [de Jesus] espalhou-se por toda a Síria, de modo que lhe traziam todos os que eram acometidos por doenças diversas e atormentados por enfermidades, bem como endemoninhados, lunáticos e paralíticos. E ele os curava. Seguiam-no multidões numerosas vindas da Galiléia, da Decápole, de Jerusalém, da Judéia e da Transjordânia (Mt 4:24-25, colchetes nosso).

Veremos a relevância da Síria como epicentro da comunidade responsável pela redação do evangelho de Mateus mais adiante, quando verificarmos que na Síria ficavam estacionadas importantes legiões do exército romano.



1. Analisando a interação entre cristianismo e exército romano a partir da estória de uma cura milagrosa

Começaremos abordando o *topos* militar com uma análise semiótica do episódio conhecido como a “cura do servo do centurião”²:

Ao entrar em Cafarnaum, chegou-se a ele um centurião que o implorava e dizia: “Senhor, meu criado está deitado em casa paralisado, sofrendo dores atrozes”. Jesus lhe disse: “Eu irei curá-lo”. Mas o centurião respondeu-lhe: “Senhor, não sou digno de receber-te sob o meu teto; basta que digas uma palavra e meu criado ficará são. Com efeito, também (*καί*) eu estou debaixo de ordens e tenho soldados sob o meu comando, e quando digo a um ‘Vai!’, ele vai, e a outro ‘Vem!’, ele vem; e quando digo ao meu servo: ‘Faze isto’, ele o faz” (Mt 8:5-9, parêntese nosso).

Notemos o seguinte pormenor: assim como cumpre ordens, o centurião diz a Jesus que ele *também* (*καί*) tem autoridade sobre soldados. O uso do advérbio de inclusão *também* (*καί*) pelo centurião ao se dirigir a Jesus denota que o centurião está incluindo Jesus como seu homólogo³. Há na frase um paralelismo que sugere que o centurião reconhece a autoridade de Jesus por entender que Jesus, à sua semelhança, exercia uma autoridade sobre indivíduos capazes de agir como soldados ou com disposição para lutar por ele se convocados. É como se o centurião visse em Jesus um equivalente militar por considerar que Jesus também se encaixava dentro de um sistema de hierarquia no qual ele daria ordens e seria obedecido pelo seu séquito.

² Christopher B. Zeichmann pontua que a estória da cura do servo do centurião tem a sua proveniência do chamado “Evangelho Q”, uma coletânea de ditos e feitos de Jesus compilada em meados do século I que, junto com o evangelho de Marcos, serviu de fonte para os autores dos evangelhos de Mateus e Lucas (Zeichmann, 2018, p.67). O Evangelho Q não chegou até nós como um documento fisicamente separado, mas podemos atestar sua historicidade verificando os vários relatos coincidentes que existem paralelamente em Mateus e Lucas, porém que não são encontrados em Marcos. Isto não significa, contudo, que o redator de Mateus não adaptou o conto conforme sua conveniência. Na versão de Lucas, por exemplo, o servo não está paralisado e sim gravemente enfermo, correndo risco de morte (Lc 7:1-10).

³ O uso do termo *καί* com a finalidade de expressar uma conexão de atributos ou funções entre atores diferentes não é inusitado por parte do evangelista. Vamos ler, por exemplo, a passagem de Mt 5:46-47: “ἐὰν γὰρ ἀγαπήσῃτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς τίνα μισθὸν ἔχετε οὐχὶ *καὶ* οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν καὶ ἐὰν ἀσπάσῃσθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον τί περισσὸν ποιεῖτε οὐχὶ *καὶ* οἱ ἔθνικοι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν”, cuja tradução é “E se amarem somente quem vos amam, que recompensa tereis? Não fazem também (*καὶ*) os cobradores de impostos a mesma coisa? E se vocês cumprimentam somente os seus irmãos, o que há de extraordinário em vocês? Não fazem também (*καὶ*) os gentios o mesmo?”. Vejamos que aqui o evangelista está usando o advérbio de inclusão *καὶ* (também) para correlacionar os discípulos de Jesus com os gentios e os cobradores de impostos, dentro de uma lógica redacional que afirma que o que os discípulos de Jesus fazem, os maus também fazem, embora o façam por razões mesquinhas. O autor está, portanto, empregando *καὶ* para colocar em paralelo as ações de dois grupos distintos de pessoas; assim como ele utiliza *καὶ* para traçar um paralelo entre o poder de mando do centurião e o poder de mando de Jesus.



Mas Jesus não era militar. Por que o centurião reconheceria em Jesus uma espécie de “companheiro de armas”? E como a resposta a esta pergunta colabora para sustentar a hipótese deste estudo? Abordaremos essas questões mais adiante, no momento oportuno. Por enquanto, prossigamos com nossa análise semiótica da narrativa. Senão vejamos: o centurião tem um servo que se encontra paralisado, ou seja, incapaz de se deslocar. Esse mesmo centurião quando conversa com Jesus diz que tem autoridade sobre vários escravos e que com apenas uma palavra ele faz seus escravos irem a qualquer lugar que ele designar: “Quando eu digo a um ‘Vai!’, ele vai, e a outro eu ‘Vem’, ele vem” (Mt 8: 9).

Ocorre que no caso do servo paralisado, ele não pode ir a lugar nenhum pois está impossibilitado de se mover, tornando-se, portanto, inútil para o centurião. O centurião, então, vê-se na contingência de resolver o problema recorrendo a um curandeiro. No mundo real, o centurião mandaria um ou vários dos seus criados procurar pelo tal Jesus, mas não é isso que acontece na história. O centurião se vê compelido a ter que sair da sua residência para que ele próprio possa localizar Jesus. Neste ponto, o evangelista deixa no ar a pergunta: por que o centurião não ordenou que seus criados cumprissem esta tarefa?

Temos neste relato um modelo daquilo que Eni Orlandi (2001) classificou como sendo uma *metáfora discursiva*. O conceito de *metáfora discursiva* reza que toda narrativa é suscetível de um deslocamento de sentidos, no qual o sentido primário de um texto acaba sempre adquirindo uma outra conotação. Consoante Eni Orlandi, é na possibilidade desta transferência, deste “deslizamento de sentidos” (sic) que podemos vislumbrar a sombra do contexto histórico responsável por dar vida a uma história ou a um discurso (Orlandi, 2001, p. 24). A *metáfora discursiva* é possível porque ela dialoga com a sociedade e com os fatos históricos que caracterizam a época em que uma obra foi produzida. Para Eni Orlandi, o sentido de um texto não pode ser buscado no vazio; ele é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico que permitiu a sua criação (Orlandi, 2012, p. 77).

Em suma, apesar de estarmos lidando com um episódio ficcional, a cura do servo do centurião descrita em Mateus transmite uma mensagem que só pode ser apreendida lendo a história a partir de uma correlação de significados. É na compreensão por meio da metáfora que percebemos o contato entre a irrealidade da *estória* fantasiosa e a realidade da *história* na sua materialidade. E o que a leitura metafórica de Mt 8:5-9 nos revela é a



existência de uma interação entre os cristãos do final do primeiro século e soldados do exército imperial romano, conforme poderemos inferir no decorrer deste estudo.

A resposta da pergunta feita dois parágrafos acima talvez possa ser encontrada fazendo-se uma analogia entre o servo paralítico, para quem a autoridade do centurião acaba se tornando inócua, pois o servo acamado não pode acatar suas ordens; e os demais servos que no momento de necessidade do centurião se fazem ausentes. É como se naquela circunstância a autoridade do centurião na hora de mandar seus criados se deslocarem se desvanecesse. Assim como ele era incapaz de fazer o servo paralítico ir de um lugar para o outro, ele também ficou incapacitado de exigir a locomoção dos demais escravos, a ponto dele se ver forçado a abandonar seu lar e exercer o trabalho de ter que procurar Jesus. Poderíamos dizer, numa leitura metafórica, que era como se todos os seus servos tivessem ficado “paralíticos”.

O que temos aqui é uma estória sobre a perda da autoridade relacionada à capacidade de fazer seus subalternos se movimentarem de um lugar para o outro. É a perda de autoridade que ocorre quando se faz necessária uma locomoção, onde o sujeito não está fixo num lugar, mas está em trânsito, movendo-se de um local determinado para um destino estipulado.

Via de regra, é sabido que um legionário romano passava grande parte da sua vida dentro do seu acampamento fortificado. Devemos ter em mente, todavia, que o acampamento militar, o *castró*, além de funcionar como um alojamento era, de maneira informal, um santuário destinado especificamente aos militares. Não podemos esquecer que dentro dos *castra* existiam altares dedicados a divindades como Júpiter e Marte, além de bustos dos imperadores divinizados. Sabemos que os legionários davam muita importância ao aspecto do sagrado, pois conforme bem salientou Reynaldo Thadeu Segundo (2022), a atividade militar era cercada de diversas práticas religiosas que a acompanhavam e legitimavam, e que foram consolidadas através do tempo. Desde o culto aos deuses militares, como Marte e Minerva, às cerimônias de abertura e encerramento da temporada de guerra, os ritos de purificação das armas e o juramento de fidelidade, tudo era realizado para assegurar o favor divino manifestado através da superioridade romana (Segundo, 2022, p. 40).

O aspecto religioso da caserna compreendia vários objetos utilizados que possuíam uma conotação sacra, dentre os quais destacam-se as insígnias (*signa*), objetos



que representavam a própria unidade. Esses consistiam em estandartes e bandeiras e estavam presentes por todo o regimento, uma vez que cada coorte e centúria possuía a sua. Dentre todas as insígnias, destaca-se a águia (*aquila*), símbolo de *Júpiter Optimus Maximus* (Júpiter Capitolino), que representava a própria Roma. À águia esculpida em ouro, eram adicionadas imagens da família imperial em medalhões pendentes ao longo da haste que a sustentava, o que contribuiu para acentuar o seu papel religioso e político (Segundo, 2022, p. 42).

Acreditava-se que sob os cuidados da águia residisse a divindade protetora do regimento e, por isso, a *aquila* estava presente em todos os momentos, como nas reuniões da tropa formada com o seu comandante, nas marchas e no campo de batalha; diante dela se tomava o juramento de fidelidade e se ofereciam os sacrifícios dos dias festivos. Em alguns locais, há o registro da comemoração do *natalis aquilae*, o nascimento da unidade, com um culto a Júpiter, e durante a festa *rosalia signorum*, os estandartes eram decorados com guirlandas de rosas. Dentre os símbolos religiosos utilizados pelas legiões destacava-se o brasão de armas, que assumia geralmente uma imagem animal. O regimento era representado por figuras mitológicas ou zodiacais como o touro, pégasus, escorpião, capricórnio, javali, entre outros. Essas imagens se encontravam nas bandeiras e adornavam capacetes, couraças e escudos, como também estavam presentes em inscrições e em marcas nas pedras usadas nas diversas construções operadas pela unidade e serviam, sobretudo, para reforçar a identidade peculiar do regimento, distinguindo-o das demais unidades. Algumas cerimônias religiosas contavam com monumentos como altares e estátuas dedicados aos deuses ou ao imperador, onde se encontravam inscrições com o nome do regimento e de seu comandante (Segundo, 2022, p. 43).

Como um espaço territorial sacralizado, depreende-se que os legionários que permaneciam dentro do acampamento deviam se sentir amparados pela proteção divina, incluindo a proteção do imperador deificado. Segundo Brian Campbell (1994), nos acampamentos o imperador era apresentado às suas tropas como divinamente inspirado e um comandante-em-chefe invencível, alguém digno da lealdade deles; o que era confirmado pela exibição de estátuas dos imperadores em trajes militares nos altares situados dentro dos *castra*, onde suas imagens eram alvo de devoção religiosa.

É significativo que estátuas e retratos da família imperial, que eram personagens proeminentes da vida nos acampamentos, estivessem tão proximamente associados com as águias e os estandartes. A estátua



representava o próprio imperador, a incorporação da lealdade e devoção do exército, e derrubar sua imagem era equivalente a um ato de rebelião. (Campbell, 1994, p. 132, tradução nossa)⁴.

Mas e quando os legionários tinham que sair de seus acampamentos, seja para marchar rumo a uma batalha, seja para uma mudança definitiva de endereço num território longínquo em substituição a outra legião que ali estava estacionada? Era nesses momentos de deslocamento, de peregrinação, quando os soldados perdiam temporariamente a proteção dos muros do quartel que delimitavam aquele espaço sagrado que era o acampamento, que eles ficavam vulneráveis perante os seus inimigos.

Para os soldados romanos, o seu acampamento militar se tornava um recinto sagrado, destacado do restante da sociedade civil. Os muros desses quartéis não apenas lhes conferiam uma identidade própria, como os faziam se sentir especialmente protegidos pelas divindades que coabitavam com eles dentro daquele espaço fortificado. Fora dos muros do acampamento, esses soldados precisavam se sentir protegidos por alguma entidade que simbolizasse a invulnerabilidade nas grandes viagens.

E quem na mitologia greco-romana foi o herói mais notável por suas deambulações enquanto enfrentava os inúmeros perigos que apareciam no seu caminho, saindo-se sempre vencedor nos combates? O semideus Hércules. Só para citar alguns exemplos, Hércules sai de Micenas, de onde é enviado pelo rei Euristeu, para a ilha de Creta a fim de capturar o famigerado touro que aterrorizava os insulares (Pseudo-Apolodoro. *Biblioteca* 2.5.7). Em seguida, ele se dirige à Trácia para castigar o rei Diomedes, que entregava os viajantes para serem mortos pelas suas éguas devoradoras de homens (Pseudo-Apolodoro. *Biblioteca* 2.5.8) e, posteriormente, ele percorre um longo caminho até a remota região de Temíscira para roubar o cinturão de Hipólita, a rainha das amazonas. No meio do percurso ele aporta na ilha de Paros, de onde ele parte para a região de Mísias, antes de chegar a Temíscira (Pseudo-Apolodoro. *Biblioteca* 2.5.9).

Acrescente-se o fato de que Hércules era o arquétipo de masculinidade, uma vez que ele sempre vencida seus oponentes apelando não raramente para sua descomunal força física. O historiador Christopher Siwicki (2021) ressalta que a relevância de Hércules nos assuntos militares se fazia sentir de muitas maneiras. O general romano Emílio Paulo

⁴ *It is significant that statues and portraits of the imperial family, which were a proeminent feature of camp life, were closely associated with the Eagles and standards. The statue represented the emperor himself, the embodiment of the loyalty and the devotion of the army, and to tear down his portrait was tantamount to rebellion.*

sacrificou vinte e um bois a Hércules em busca de presságios favoráveis enquanto liderava as legiões durante a Terceira Guerra Macedônica, em 168 a.C.; prometendo a ele o sacrifício de cem bois e jogos em sua honra caso ele e suas tropas saíssem vitoriosos. Décadas depois, o general Pompeu Magno edificou (ou reconstruiu) um templo a *Hércules Invictus* (Hércules Invencível) em Roma, próximo ao Circo Máximo. O adjetivo *Invictus* foi, aliás, o epíteto que Pompeu adotou às vésperas da Batalha de Farsalos, em 48 a.C., quando ele enfrentou os exércitos liderados por Júlio César (Siwicki, 2021, p. 498).

O apelo que Hércules possuía sobre os comandantes militares, particularmente sobre aqueles que conduziram campanhas no oriente helenizado, era algo marcante. De acordo com Christopher Siwicki, este fenômeno se explica em boa medida porque Hércules era visto como a encarnação do herói vitorioso e imbatível. Para o mesmo autor, o fascínio que Hércules exercia também derivava das tradições de Alexandre, O Grande, que reivindicou ser descendente do semideus e era considerado um modelo de líder militar a ser imitado (Siwicki, 2021, p. 498). A representação de Hércules vinculado com a temática militar, o *Hércules Invictus*, ficou bastante evidenciada nos reinados de Trajano (98-117 d.C.) e Adriano (117-138 d.C.).

A imagem que se tornou padronizada do *Hércules Invictus* o retratava como um jovem coberto com sua tradicional pele de leão, segurando uma clava e rodeado pelas armas dos inimigos conquistados. Este simbolismo do conquistador vitorioso deriva das antigas representações clássicas e helenísticas (Daniels, 2022, p.108). Denários de prata cunhados entre 124-128 d.C., pouco tempo depois das viagens de Adriano pelo oriente, exibem o *Hércules Invictus* sentado sobre a couraça de um inimigo vencido enquanto repousa sua clava sobre o escudo do mesmo inimigo. Numa das mãos ele segura uma imagem da deusa Vitória:

Figura 1





Denário de prata cunhado entre os anos 125-127 d.C. No anverso vemos o rosto perfilado e laureado do imperador Adriano. No reverso vemos Hércules nu e sentado sobre uma couraça, descansando sua clava sobre o escudo redondo tomado do inimigo enquanto segura na sua mão direita uma representação da deusa Vitória. Na inscrição do reverso lemos COS III (Cônsul por três vezes) (American Numismatic Society, 2025). (Figura 1)

Foi descoberto num acampamento romano no sul da atual Escócia um altar erigido por um centurião romano da *Legião II Augusta*, chamado Marcus Cocceius Firmus, contendo uma inscrição votiva em honra a vários deuses, um dos quais é Hércules, mencionado ao lado de Marte e Minerva, divindades tradicionalmente associadas à guerra. A referida inscrição está transcrita como segue: “*À Marte, Minerva, às Deusas dos Campestres, Hércules, Epona e Vitória, Marcus Cocceius Firmus, centurião da Legião II Augusta*” (Dillon, 2022, p. 51, tradução nossa)⁵.

Hércules era, portanto, o protótipo do guerreiro-andarilho, dotado de coragem para enfrentar desafios mesmo em terras desconhecidas onde nenhum compatriota seu havia estado antes. Consoante o estudo feito por Megan Daniels (2022), Hércules não se resumia a uma divindade meramente militar; sua principal característica era ser aquele personagem que percorre terras longínquas, mas no final sempre chega ao seu destino após cumprir sua missão. Suas deambulações para terras distantes, das quais sempre retorna incólume fazem dele um exemplo de “deus dos viajantes” e de todos aquele que precisam percorrer longos trajetos em segurança. Sendo assim, ele era o deus do regresso triunfal (Daniels, 2022, p. 100).

O poeta romano Horácio (65-8 a.C.), em sua obra *Odes*, enalteceu o retorno triunfal de Otávio Augusto da Espanha até Roma, após subjugar os cantábrios no ano 25 a.C., comparando a proeza do imperador com o regresso de Hércules a partir da Península Ibérica de volta para a Grécia após este roubar os bois de Gerião, num dos seus doze trabalhos (Daniels, 2022, p. 103). Um semideus que parte em longas jornadas e logra trilhar seu caminho em segurança até chegar a seu destino era o modelo perfeito de herói a ser idolatrado pelos legionários romanos, que clamavam por uma travessia livre de riscos quando tinham que realizar longos deslocamentos em suas marchas.

E aqui é a ocasião para respondermos por que o centurião mencionado no início do artigo identifica Jesus como um guerreiro que dá ordens: Jesus pode ter sido

⁵ *To Mars, Minerva, the Goddesses of the Campestres, Hercules, Epona, and Victory, Marcus Cocceius Firmus, centurion of Legion II Augusta.*



considerado pelos soldados do exército romano como a versão judaica do filho mais famoso de Júpiter. No intuito de esclarecermos esta correlação, devemos analisar o trecho em que Mateus discorreu sobre a suposta ida de Jesus a Tiro, na Fenícia:

Jesus, partindo dali, retirou-se para a região de Tiro e de Sidônia. E eis que uma mulher cananeia, daquela região, veio gritando: “Senhor, filho de Davi, tem compaixão de mim: a minha filha está horrivelmente endemoninhada”. Ele, porém, nada lhe respondeu. Então os seus discípulos se chegaram a ele e pediram-lhe: “Despede-a, porque vem gritando atrás de nós”. Jesus respondeu: “Eu não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel”. Mas ela, aproximando-se, prostrou-se diante dele e pôs-se a rogar: “Senhor, socorre-me!” [...] Diante disso, Jesus lhe disse: “Mulher, grande é tua fé! Seja feito como queres!” E a partir daquele momento sua filha ficou curada. Jesus, partindo dali, foi para as cercanias do mar da Galileia e, subindo uma montanha, sentou-se (Mt 15:21-25, 28-29).

Lendo a passagem acima, paira a dúvida sobre o que motivou Jesus a ir à cidade de Tiro, longe do território judeu. Não há nenhuma razão aparente, em todo o texto, que explique o que Jesus foi fazer lá. Ele mesmo se recusa, a princípio, a curar a filha de uma mulher cujo caráter estrangeiro o evangelista faz questão de enfatizar, uma vez que a mulher é chamada de “cananeia”, ou seja, alguém não pertencente a etnia judaica.

Investiguemos melhor o significado religioso da cidade fenícia de Tiro. A divindade tutelar de Tiro era o deus Melqart, que era identificado com Hércules, tido pela mitologia como um grande guerreiro que, inclusive, teria lutado em Tróia. A ida de Jesus a Tiro é uma leitura-chave para se postular Jesus como tendo alguma relação com Melqart, o que por sua vez, acaba criando um vínculo entre Jesus e o lendário Hércules.

O historiador Megan Daniels (2021) aponta que Hércules era bastante aclamado e venerado na cidade de Tiro. O próprio Heródoto (485-425) descreve o grande apreço que os habitantes de Tiro nutriam em relação a Hércules:

Como eu desejava encontrar alguém que pudesse instruir-me a respeito, velejei para Tiro, na Fenícia, onde sabia existir um templo de Hércules, muito venerado. Decorado com uma infinidade de oferendas, apresentava o templo duas colunas, uma de ouro fino e a outra de esmeralda, produzindo, à noite, grande brilho. Certo dia, palestrando com os sacerdotes desse deus perguntei-lhes em que época o templo fora construído, e eles não se mostraram mais de acordo com os Gregos do que os Egípcios. Disseram-me haver sido o templo erguido na mesma ocasião em que se construíra a cidade, sendo esta habitada há 2.300 anos. Vi, também, em Tiro, outro templo de Hércules, cultuado ali sob o nome de Hércules Tásio. Fiz também uma viagem a Tasos, onde encontrei um templo desse deus, construído pelos Fenícios, que,



singrando os mares em busca da Europa, fundaram uma colônia em Tasos, cinco gerações antes de Hércules, filho de Anfitrião, haver nascido na Grécia. Tais pesquisas provaram claramente que Hércules é um deus antigo (Heródoto, *História*, 2. 44).

O autor judeu do século I d.C., Josefo (37-100), recorda que o rei Hiram, que reinou sobre Tiro no século X a.C., edificou templos a Hércules e à deusa Astarte: “[...] e quando ele [Hiram] demoliu os antigos templos, ele construiu o templo de Hércules e o de Astarte; e ele primeiro ergueu o templo de Hércules no monte Peritius [...]” (Josephus, *The Jewish Antiquities*, 8.5.3, 2010, colchete nosso, tradução nossa)⁶. O detalhe, porém, conforme frisou Megan Daniels, é que a deusa Astarte era a esposa de Melqart na mitologia fenícia. Temos um indício de que os habitantes de Tiro operaram um sincretismo entre Hércules e Melqart, o deus-guardião da sua cidade (Daniels, 2021, p. 476).

Em termos de evidência material, a iconografia mais antiga associando Melqart a Hércules é uma moeda de prata (um *shekel*) cunhada em Tiro no século IV a.C., que exhibe no anverso uma divindade barbuda cavalcando um monstro marinho com a aparência de um cavalo enquanto segura um arco e flecha. A mitologia nos conta que Hércules lutou contra divindades marítimas, como Nereu e Tritão; episódios recordados nas pinturas em vasos de cerâmica do século VII a.C. Além disso, Hércules era tido como um formidável arqueiro, conforme podemos ler em trechos da *Odisséia*, do poeta Homero (Homero, *Odisséia* 12.599-608). Já no reverso da moeda, vemos a coruja ateniense portando o tradicional cajado e manguel egípcios cruzados, mais uma prova da intensa interação cultural e religiosa que existiu entre a civilização grega e os demais povos da bacia mediterrânea (Daniels, 2021, p. 470-471).

Torna-se mais fácil agora compreendermos as razões que levaram o autor do evangelho de Mateus a impelir Jesus a empreender uma viagem a Tiro. Para o evangelista, Jesus precisava ser “herculizado”, isto é, elevado a um patamar que o colocasse como um novo Hércules, um Hércules judeu. E é como um Hércules judeu que o fictício centurião da estória irá considerar Jesus, o que também explica por que o centurião o tratou como um líder com autoridade militar, pois as narrativas mitológicas de Hércules o tratavam como um líder guerreiro capaz de reunir inúmeros combatentes para travar batalhas. Em

⁶ [...] and when he had pulled down the ancient temples, he both built the temple of Hercules and that of Astarte; and he first set up the temple of Hercules in the month Peritius [...].



um desses contos, é dito que Hércules reuniu uma esquadra de dezoito navios de guerra de cinquenta remos cada para atacar e saquear Tróia como vingança pelo fato do rei troiano, Laomedonte, não ter cumprido sua promessa de entregar a Hércules suas éguas sagradas como recompensa por ele ter salvo a vida de sua filha, Hesione, das garras de um monstro marinho (Pseudo-Apolodoro. *Biblioteca* 2.6.4).

Outro personagem que vai contribuir para a articulação entre Jesus e Hércules é Moisés, a quem Jesus foi equacionado na mitologia cristã. Gerd Theissen sublinha que Mateus compreende a vida e o comportamento de Jesus como o cumprimento da lei mosaica e das promessas proféticas feitas ao povo de Israel. Jesus é aquele que veio consolidar de forma definitiva a missão de Moisés, tornando-se, portanto, um novo Moisés e auxiliando no que seria a “verdadeira interpretação da Torá” (Theissen, 2015, p. 51). Vejamos a passagem abaixo onde o Jesus mateano diz que veio dar pleno cumprimento à lei:

Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento, porque em verdade vos digo que, até que passem o céu e a terra, não será omitido nem um só i, uma só vírgula da Lei, sem que tudo seja realizado (Mt 5:17-18).

Não obstante, Moisés era estimado como mais do que um legislador; ele era tido como um líder e um especialista em táticas de sobrevivência. De fato, enquanto conduzia o povo hebreu no seu périplo de quarenta anos errando pelo deserto, Moisés o protegeu das diversas ameaças que surgiam pelo caminho (Ex 16:35). De certo modo, Moisés pode ser considerado a versão judaica veterotestamentária de Hércules no sentido de ser aquele herói que empreende longas jornadas a fim de realizar uma missão e sempre consegue se manter ileso durante o seu percurso. Temos o exemplo abaixo extraído do livro do Êxodo:

Moisés fez Israel partir do mar dos Juncos. Eles se dirigiram para o deserto de Sur, e caminharam três dias no deserto sem encontrar água. [...]. Então chegaram a Elim, onde havia doze fontes de água e setenta palmeiras; e acamparam junto às águas. Partiram de Elim, e toda a comunidade dos israelitas chegou ao deserto de Sin, situado entre Elim e o Sinai, no décimo quinto dia do segundo mês, depois que tinham saído do Egito (Ex 15:22,27; 16:1).

Neste aspecto, Jesus é novamente equiparado a Moisés, haja vista que Jesus vivenciou uma estadia no deserto por quarenta dias sem alimento (Mt 4:1-2). O número quarenta aqui é significativo por si só. Devemos, outrossim, estar cientes de que a decisão de Jesus de partir para o deserto tinha como objetivo confrontar um majestoso inimigo: o



demônio. O deserto era o lugar de habitação do demônio por excelência na mitologia hebraica; o que explica porque os antigos israelitas escolhiam um bode sobre o qual depositavam os pecados da comunidade e depois o enviavam para o deserto (Lv 16:21-22), pois um animal cumulado com tantos pecados só poderia ter como destino os domínios territoriais onde o demônio reinava. Afinal, o deserto simboliza a ausência de civilização (portanto, o caos) e a morte pela impossibilidade de subsistência devido à falta de água e alimento.

Jesus, então, adentra no território do inimigo a quem ele pretende derrotar, tal como faz Hércules, que invade o território de reinos hostis a fim vencer oponentes poderosos, a exemplo de Gerião, Diomedes ou as amazonas. E o fato de Jesus ter sobrevivido por quarenta dias no deserto sem comer, mesmo tendo sentido fome, demonstra que ele possuía uma capacidade de resistência digna de um Hércules. Esta incrível resiliência cria um elo entre Jesus e Hércules; resiliência esta que é descrita na obra *O Cínico*, um opúsculo que compõe o chamado *corpus lucianum*, tradicionalmente atribuído a Luciano de Samósata (125-180), mas que alguns estudiosos defendem ser mais tardio e, por isso, preferem imputá-lo a um autor anônimo conhecido como *Pseudo-Luciano*.⁷ Vejamos o parágrafo abaixo:

Ou você pensa que Héracles, o melhor de todos os homens, um homem divino, com razão considerado deus, andava só com a pele nua, sem precisar de nenhuma dessas suas coisas, por uma infelicidade? Ele não era um infeliz, *ele que aliviou os males dos outros*, nem um indigente, pois tinha nas mãos o céu e a terra. A tudo que se lançasse a cumprir, em qualquer lugar, de tudo tinha o domínio e jamais topou com nada, nem igual nem mais forte do que ele, *até o momento em que se afastou dos homens*. Por acaso você acha que era impossível a ele ter mantos ou calçados e por causa disso andava daquele jeito? Não há como dizer isso. *Ele era firme e tinha o domínio de si*, queria e estava determinado a ser forte e não indolente (Luciano, 1997, p. 269, grifo nosso).

Retornando a personagem Moisés, nunca é desmesurado reiterarmos que ele guiou seu povo no cenário geográfico particularmente excruciante, que era o deserto. Para as legiões que cruzavam o oriente, vagar pelo deserto sob o sol escaldante e lidando com o risco corriqueiro de ficar sem água e morrer de sede, era uma situação que demandava

⁷ O linguista Olimar Flores Júnior sustenta a hipótese de que algum cínico teria escrito a obra em resposta aos ataques de Luciano de Samósata contra a filosofia cínica, provavelmente na época do Imperador Juliano (361-363) (Flores Júnior, 1997, p. 254).



uma proteção sobrenatural bem específica.⁸ Este era o cenário experimentado pelas legiões estacionadas em bases no oriente, como é o caso da *Legio VI Ferrata* e da *Legio XII Fulminata*, aquarteladas na Síria.

A *Legio XII Fulminata* (fundada na Gália por Júlio César no ano 58 a.C.) estava aquartelada na Síria desde, pelo menos, o ano 14 d.C. A *Legio VI Ferrata* (fundada na Espanha sob a supervisão do general Pompeu em meados do século I a.C.) foi enviada por Otaviano para Síria logo após este ter vencido seu rival, Marco Antônio, na Batalha de Áccio em 31 a.C. e lá ela permaneceu até o ano 111 d.C., quando foi convocada por Trajano para participar da campanha contra os partas; campanha esta que durou até 116 d.C. Após este curto interregno, sua nova base passou a ser a região da Caparcotna, na Galiléia (Dando-Collins, 2010, p. 138-140, 165).

Um estudo realizado por Thomas M. Weber (2007) aponta a descoberta arqueológica de uma inscrição referente a *Legio VI Ferrata* numa das pedras que eram usadas como marco para assinalar as distâncias entre fronteiras na cidade de Gadara, uma cidade localizada a leste do rio Jordão, no limite da fronteira com a Síria meridional (Weber, 2007, p. 450-451). Datada muito possivelmente da primeira metade do século I d.C., tal descoberta sugere que a *Legio VI Ferrata* teve seu acampamento estabelecido em Gadara durante todo o século I d.C. até os primórdios do século II d.C., antes de se fixar na planície da Galileia.

Ocorre que Gadara tinha precisamente como deus patrono da cidade o olímpico Zeus/Júpiter. Thomas M. Weber deriva esta conclusão do achado arqueológico de uma estátua de mármore do período romano datada pouco após o ano 70 d.C. A escultura foi encontrada numa área onde provavelmente existiu o complexo de um templo construído no século II a.C. cujas fundações consistiam de duas praças quadrangulares num eixo norte-sul. A praça menor, ao norte, uma plataforma rochosa e aplainada com uma gruta e um terraço, foi identificada como um lugar de culto sacrificial. Já a praça quadrangular maior, ao sul, era acessível a partir da rua por um vestíbulo. Um pódio retangular com três criptas dotadas de entradas em formato de arco erguia-se no seu centro. O templo, edificado sobre a plataforma artificial, se fazia acessível por uma escadaria frontal e sua

⁸ Um acontecimento histórico que traumatizou gerações de romanos foi a derrota catastrófica sofrida por Crasso e suas legiões na batalha contra os partas em 53 a.C. Plutarco discorre como Crasso conduziu suas legiões pelo deserto da Mesopotâmia e descreve a sensação de desespero dos soldados ao perceberem que estavam cercados por quilômetros de areia, sem qualquer sinal de água à vista (Plutarch, 22.1-2, 1993).



fachada estava orientada para o sul. A estátua possivelmente retratava o deus Zeus/Júpiter esculpido numa pose entronizada. O tronco, sem a cabeça, está nu e do ombro esquerdo desce um manto que, estendido sobre seu colo, recobre a parte inferior do corpo, da cintura para baixo. O que sobrou do antebraço esquerdo está virado para cima, formando um ângulo perpendicular com o braço, sugerindo que a sua mão esquerda segurava alguma coisa. Este é o modelo padrão de imagem com o qual o deus Júpiter era costumeiramente representado (Weber, 2007, p. 463-464).

Se a sede da *Legio VI Ferrata* era em Gadara, então podemos inferir que a legião devia prestar uma reverência especial a Júpiter, pois ele, como guardião da cidade, acabava se tornando, por extensão, protetor dos soldados lá aquartelados. Sendo assim, podemos logicamente deduzir que os legionários deviam, como praxe, oferecer sacrifícios a Júpiter, suplicando por sucesso diante da iminência de uma batalha ou como agradecimento por uma vitória conquistada. Curiosamente, Gadara é a única cidade helenizada dentro do território palestino que Jesus visita em todo seu ministério e onde ele realiza um ritual de exorcismo:

Ao chegar ao outro lado [do Mar da Galiléia], ao país dos gadarenos, vieram ao seu encontro dois endemoninhados, saindo dos túmulos. Eram tão ferozes que ninguém podia passar por aquele caminho. E eis que puseram-se a gritar: “Que queres de nós, Filho de Deus? Vieste aqui para nos atormentar antes do tempo?” Ora, a certa distância deles havia uma manada de porcos que pastavam. Os demônios lhe imploravam, dizendo: “Se nos expulsas, manda-nos para a manada de porcos”. Jesus lhes disse: “Ide”. Eles, saindo, foram para os porcos e logo toda manada se precipitou no mar, do alto de um precipício, e pereceu nas águas (Mt 8:28-32, colchetes do autor, grifo nosso).

Numa perspectiva religiosa, ao entrar no território de Gadara, é como se Jesus estivesse adentrando nos domínios do deus Júpiter. E numa perspectiva terrena, Jesus está embrenhando-se numa cidade ocupada por uma legião que tinha como dever zelar pela glória e pela supremacia daquele que era considerado o rei dos deuses. No entanto, em momento algum é dito que Jesus condenou ou proferiu qualquer palavra desabonadora àquela divindade. Pelo contrário; Jesus parece empenhado em ajudar os habitantes de Gadara, uma vez que eles se sentiam ameaçados com a presença de dois sujeitos possuídos por demônios. Jesus cumpre nesta estória a função prestativa de socorrer a população da região livrando-a da presença de demônios obsessores; exatamente como Hércules fazia em suas aventuras, livrando os habitantes de um território dos perigos



representados pela presença de um monstro ou uma criatura terrível. Percebamos: Jesus é um mortal que realiza uma façanha extraordinária no espaço consagrado a Júpiter, como que honrando com seu gesto o deus olímpico. É justamente a atitude que se esperaria de Hércules, o filho dileto de Júpiter.

Retomando o mito de Hércules no que se refere à perambulação por lugares inóspitos, devemos atentar para o fato de que Hércules costumava fazer longas travessias pelo mar a fim de alcançar seus objetivos. Dentre as histórias de Hércules singrando os mares, temos os exemplos dos três trabalhos citados acima: quando ele navegou até Creta para capturar o touro, quando ele navegou até a Trácia para roubar as éguas de Diomedes e voltou da Trácia transportando os animais em seu navio e quando ele velejou até a distante Temísclira para pegar o cinturão de Hipólita. A esses três relatos, podemos ainda acrescentar a narrativa do seu décimo trabalho, quando Hércules vai à ilha Erítia roubar os bois do gigante Gerião (Pseudo-Apolodoro. *Biblioteca* 2.5.10). Percebe-se, então, que Hércules está constantemente sulcando os mares. O herói grego parece corresponder bem à figura do marinheiro, do viajante marítimo em busca de aventuras.

Jesus também se encaixa no perfil do navegante, pois é dito em diversas ocasiões que ele e seus discípulos cruzaram o mar da Galiléia durante o seu ministério. Temos exemplos disso em diversas passagens: Mc 4:35-36, 5:18-21, 6:32-34, 7: 31⁹; Mt 8:18-23; Lc 8:22 e Jo 6:1.

Temos aqui, portanto, um denominador comum que une as histórias de Hércules com as de Jesus: ambos tinham este aspecto náutico de travessia sobre os mares. E ainda que o Mar da Galiléia não possa ser comparado em grandeza com o Mar Mediterrâneo ou o Mar Egeu¹⁰; ele era geograficamente a segunda maior porção de água existente na região do Levante, depois do Mar Morto. Tanto para os soldados quanto para os civis que circundavam suas margens, o Mar da Galiléia acabava por se assemelhar a um Mediterrâneo em miniatura, até pelo fato dele ser intensamente navegado devido ao comércio pesqueiro; uma atividade dinâmica no período imperial romano (Freyne, 1996, p. 139).

⁹ Embora em Mc 7:31 seja dito que Jesus seguiu em direção ao Mar da Galiléia vindo de Tiro, fica implícito que ele cruzou o mar, pois está escrito no final do versículo que Jesus atravessou a região da Decápole; um conjunto de dez cidades helenizadas localizadas na parte oriental do Mar da Galiléia, o que pressupõe a necessidade da navegação.

¹⁰ De fato, ele sequer é um mar, mas sim um grande lago com uma superfície de 166 km².



Outro momento que une as histórias de Hércules e de Jesus é o momento da morte e da apoteose destas duas personagens. Vejamos o evento da morte de Jesus na cruz, seguido da sua epifania, conforme narrada no evangelho de Mateus:

Desde a hora sexta até a hora nona, houve treva em toda a terra. [...]. Nisso, o véu do Santuário se rasgou em duas partes, de cima a baixo, a terra tremeu e as rochas se fenderam. [...] O centurião e os que com ele guardavam a Jesus, ao verem o terremoto e tudo mais que estava acontecendo, ficaram muito amedrontados e disseram: “De fato, este era filho de Deus!” (Mt 27:45,51,54, grifo nosso).

É curioso que numa das versões sobre a morte de Hércules, quando seu corpo estava sendo queimado na pira funerária, é dito que nuvens envolveram o corpo do herói, criando um cenário de escuridão diante dos olhos dos observadores.

E ele, o glorioso pai dos Deuses [Júpiter], na grande carruagem puxada por quatro corcéis velozes, ergueu-se acima das nuvens que o cercavam [Hércules] e colocou-o ali em meio às estrelas radiantes (Ovidius, *Metamorphoses*, 9.272, colchetes nosso, tradução nossa)¹¹.

Apesar de nenhum terremoto ser explicitamente mencionado, o público poderia imaginar o som do galope dos quatro cavalos velozes da grande carruagem de Júpiter estremecendo a terra à medida em que Júpiter se aproximava para resgatar a alma do seu filho, Hércules. Entrementes, tal comparação dos destinos dos dois personagens deve nos fazer refletir sobre o significado mais profundo que está oculto nas entrelinhas do texto de Mateus, quando o autor descreve a apoteose de Jesus.

Atentemos para o fato de que as trevas que cobriram a terra enquanto Jesus morria, acompanhadas do terremoto, foram dois fenômenos reconhecidos como uma manifestação divina apenas pelo centurião e pelos demais soldados que montavam guarda junto à cruz. São eles, e não alguém do povo, que reconheceram nesses dois fenômenos o sinal de que ali estava ocorrendo uma apoteose. E por que foram os soldados em particular, e não qualquer um dos inúmeros civis que estavam ali presentes, os únicos que identificaram a escuridão e o tremor de terra como o instante em que um mortal – no caso Jesus – estava assumindo uma condição divina?

O leitor pode perfeitamente questionar o seguinte: qual a relevância dessa passagem, uma vez que ela é uma invenção do evangelista e não um acontecimento historicamente real? Ocorre que quando um autor produz uma obra, ele não a escreve para

¹¹ *And him, the glorious father of the Gods in the great chariot drawn by four swift steeds, took up above the wide-encircling clouds, and set him there amid the glittering stars.*



agradar a si mesmo, mas ele escreve pensando em como o seu destinatário receberá o conteúdo da mensagem. A afirmação acima é sustentada pela teoria do discurso da linguista Eni Orlandi (2012), que sublinha que o exercício de criação literária de quem escreve não está completamente livre de amarras, pois o autor, ao redigir um texto, está condicionado pela sua incerteza do que o leitor vai pensar do texto; um leitor que é constituído no próprio ato da escrita e que Eni Orlandi denomina de “leitor imaginário”, ou seja, aquele leitor para quem o autor se dirige e que ele imagina que lerá o texto. (Orlandi, 2012, p. 10).

Levemos em conta que um número considerável de cristãos no final do século I, época em que o evangelho foi escrito, eram de origem judia. No caso específico da comunidade mateana, Wayne A. Meeks (1996) afirma que os cristãos de Mateus estavam muito próximos do judaísmo farisaico; a mesma corrente do judaísmo que tentava reconstruir as instituições existentes na Judéia antes dela ter sido completamente arrasada e o Templo de Jerusalém ter sido destruído pelas legiões romanas na guerra de 66-73 d.C (Meeks, 1996, p. 126).

Não deviam os judeus-cristãos, que estavam entre os destinatários para os quais o autor de Mateus se dirigia, nutrir um profundo ressentimento pelos romanos? Afinal, antes de serem cristãos eles eram judeus e muitos estavam vivos e foram contemporâneos de toda aquela carnificina. Imaginemos o ódio e o rancor latente sentido por esses judeus-cristãos contra os romanos e particularmente contra os soldados romanos. Por que criar uma estória onde soldados romanos se convertem ao cristianismo, se tal estória devia soar como algo profundamente constrangedor ou até mesmo irritante para uma boa parcela do seu público de leitores/ouvintes? Alguma razão muito forte deve ter compelido o autor do evangelho a divulgar esta narrativa, mesmo ciente de que ela causaria desconforto e repúdio em parte do seu público.

Uma explicação plausível é que uma parcela significativa de cristãos sírios, sobretudo os de origem gentílica, estavam se alistando no exército romano. Não obstante os documentos cristãos mais antigos que mencionem cristãos servindo no exército romano datem do final do século II¹², Niko Huttunen (2020) suscita a hipótese de que existiram cristãos servindo nas legiões romanas desde os primórdios do cristianismo. O

¹² Sobre este tema, cabe citarmos a obra *De Corona Militis*, do autor cristão cartaginês Tertuliano, escrita no final do século II.



autor elenca alguns fortes motivos que induziriam indivíduos a se alistarem e seguirem a carreira militar.

Primeiramente, o tempo de serviço era de vinte e cinco anos, o que significava vinte e cinco anos de subsistência garantida, com assistência médica, uma pensão vitalícia e até mesmo a obtenção da cidadania romana ao final deste período, caso o recruta não fosse cidadão¹³. Estes eram privilégios aos quais um plebeu, camponês ou urbano, jamais desfrutaria atuando como trabalhador braçal. Segundo Niko Huttunen, a existência de recrutas voluntários atesta que ingressar no exército era visto como uma janela de oportunidade para sem-número de pessoas (Huttunen, 2020, p. 142,150).

Christopher B. Zeichmann (2018) acrescenta que havia mais do que benefícios financeiros na prestação do serviço militar: a habitação, fosse numa fortaleza ou em algum outro quartel, era certa e gratuita. Além disso, era raro os soldados contraírem o grau de endividamento que era comum entre agricultores e outros trabalhadores. Embora os soldados tivessem que pagar por muitas de suas despesas (por exemplo, alimentação, roupas), a certeza de um abrigo garantido e a liberdade quase completa da ameaça de dívidas eram benefícios extras consideráveis (Zeichmann, 2018, p. 9).

Outro fator que deve ter impulsionado ainda mais a adesão dos populares da Síria e adjacências às fileiras do exército romano foi o envolvimento direto de legiões, como a *Legio VI Ferrata*, na Primeira Guerra Judaico-Romana (66-73 d.C.), onde quatro coortes¹⁴ desta legião foram quase completamente aniquiladas logo no início do conflito (Dando-Collins, 2010, p. 139). Outras legiões também devem ter perdido centenas de soldados¹⁵, gerando um déficit de recrutas que precisava ser preenchido e até mesmo ampliado, uma vez que, após uma guerra que levou sete longos anos para ser totalmente debelada, ficou evidente para as autoridades romanas a necessidade de reforçar sua presença militar numa região declaradamente conflagrada.

O estudo de Christopher B. Zeichmann estima que na época da morte de Jesus, havia aproximadamente 7.000 soldados na Palestina e que este número saltou para cerca de 13.000 após a guerra. A diferença é que, a partir de então, o efetivo militar passou a

¹³ Neste caso, ele não podia se alistar nas legiões propriamente ditas, mas ele se alistaria nas *Coortes Auxiliares*; fração do exército reservada a pessoas sem cidadania romana.

¹⁴ Cerca de dois mil soldados.

¹⁵ Além da *Legio VI Ferrata*, participaram da Primeira Guerra Judaica as legiões *III Cirenaica*, *III Gallica*, *X Fretensis* e *XII Fulminata* (Dando-Collins, 2010, p.120, 122, 152, 165).



estar sob a autoridade de um único aparato administrativo, chefiado por um alto oficial romano, em vez estar a serviço de reinos clientes e vassalos, como no caso da dinastia dos reis herodianos (Zeichmann, 2018, p. 36). Podemos imaginar multidões de homens se candidatando à vida na caserna. Por que não haveria, dentre eles, prosélitos convertidos ao cristianismo? Há, inclusive, informação de judeus servindo no exército imperial antes, durante e depois deste período (Huttunen, 2020, p. 152).

Pelo que podemos abstrair do quadro acima, o evangelista ao descrever um cenário de trevas e terremoto no momento da ascensão de Jesus ao céu, e ao fazer com que esses dois fenômenos fossem inteligíveis apenas para um grupo de militares romanos, está sugerindo ao leitor/ouvinte que militares romanos que tiveram contato com o cristianismo (não necessariamente cristãos!) estavam aceitando, ou pelo menos estavam predispostos a aceitar Jesus como uma divindade, tomando-a como uma versão judaica do semideus Hércules.

Há ainda outro indício no evangelho de Mateus que sugere de forma sub-reptícia, nas entrelinhas, que os militares romanos pareciam estar acolhendo Jesus à maneira de Hércules. Se lermos com atenção a passagem na qual Pilatos designa alguns soldados para montarem guarda diante do túmulo onde Jesus tinha sido sepultado, podemos interpretá-la para além do significado superficial do texto. O evangelista comunica o leitor de que Pilatos despacha os soldados em atendimento ao pedido dos sacerdotes de que o sepulcro fosse vigiado para que os discípulos de Jesus não viessem sorrateiramente à noite e roubassem o seu corpo. Eis a perícopes: “Pilatos respondeu: ‘Tendes uma guarda; ide, guardai o sepulcro, como entendeis’. E, saindo, eles puseram em segurança o sepulcro, selando a pedra e montando guarda” (Mt 27:65-66).

A princípio, o leitor normalmente se contenta com a explicação pragmática para a designação dos guardas no túmulo de Jesus: evitar que os discípulos de Jesus levassem seu cadáver e anunciassem uma falsa ressurreição (Mt 27:64). Todavia, os estudos de semiótica de Eni Orlandi nos ensinam que todo texto é passível de múltiplas interpretações, pois um texto nunca encerra em si mesmo um sentido único; ao invés disso, ele está aberto e desafia o leitor a buscar nele novas perspectivas que não raramente passam despercebidas por muitas pessoas.

Eni Orlandi (2012) adverte que toda leitura deve ser compreendida, acima de tudo, como uma “atribuição de sentidos”, de modo que falar na “legibilidade” de um texto é



uma simplificação bastante redutora de um processo em que entram variáveis importantíssimas, como por exemplo, aquelas de natureza histórica, cultural e linguística. Deste processo, infere-se que toda leitura é uma *leitura polissêmica*, isto é, ela se define pela atribuição de múltiplos sentidos que o leitor confere ao texto. Eni Orlandi nega a ideia de que um texto seja “transparente” (sic), ou seja, que ele contenha dentro de si apenas uma significação e que esta seja evidente à primeira vista. Para Eni Orlandi, saber ler é saber o que o texto diz e o que ele *não diz*, mas o constitui significativamente (Orlandi, 2012, p. 12-14).

Assim é que, por exemplo, a colocação de guardas em frente ao sepulcro de Jesus, em vez de cumprir uma função de policiamento, se prestaria a uma outra chave de leitura, mais profunda. A presença de soldados tomando conta do sepulcro de Jesus, transforma aquele ambiente que, numa leitura simplória é somente uma câmara mortuária, num santuário de uma divindade cuja sacralidade exige a presença de guardas vigiando sua entrada a fim de prevenir que seu interior seja profanado. A existência de soldados para vigiar os templos de divindades do politeísmo, inclusive dentro dos acampamentos militares, é atestada por Tertuliano (160-220), na sua admoestação contra os cristãos alistados no exército imperial romano:

Deve ele [o cristão], em verdade, manter o serviço de vigília para os outros [deuses] mais do que para Cristo, ou deve fazê-lo no dia do Senhor, quando ele nem mesmo o faz para o próprio Cristo? E deve ele manter guarda diante dos templos que ele renunciou? (Tertullian, *De Corona Militis*, 11.3, colchetes nosso, tradução nossa)¹⁶.

A hipótese de que o autor do evangelho de Mateus transforma, num exercício de retórica, o jazigo de Jesus num santuário que poderia ser dedicado a Hércules, se torna mais instigante quando lemos acerca da aparição de um ser celestial que surge nos primeiros raios da aurora, quando Maria Madalena e sua colega homônima chegam para visitar o local de sepultamento de Jesus:

Após o sábado, ao raiar do primeiro dia da semana, Maria Madalena e a outra Maria vieram ver o sepulcro. E eis que houve grande terremoto: pois o Anjo do Senhor, descendo do céu e aproximando-se, removeu a pedra e sentou-se sobre ela. *O seu aspecto era como o do relâmpago* (ἀστραπή) e a sua roupa, alva como a neve (Mt 28:1-3, grifo nosso).

¹⁶ Shall he, forsooth, either keep watch-service for others more than for Christ, or shall he do it on the Lord's day, when he does not even do it for Christ Himself? And shall he keep guard before the temples which he has renounced?



O vocábulo grego usado para relâmpago (ἀστραπή) também pode ser traduzido como *raio*. E o raio era a arma principal do deus Júpiter, conforme Dillon (2022, p. 43), sendo um elemento indefectivelmente associado com o rei dos deuses e pai venerável de Hércules.¹⁷ Para finalizar este artigo partindo de uma premissa lógica, se um soldado romano tomasse conhecimento da descida de um ser celestial transfigurado num relâmpago (ou raio), havendo nessa teofania uma conexão com a apoteose de um mortal, ele muito provavelmente ficaria bem inclinado a refletir este enredo como a descida de Júpiter à terra para reivindicar a alma do seu filho, Hércules.

Considerações finais

Ao final deste artigo, esperamos ter esclarecido o leitor de que, embora o evangelho de Mateus (e os evangelhos em geral), tivesse como destino um público cristão, suas histórias sobre Jesus foram impactadas pelo contexto sociocultural do universo politeísta onde o autor e sua comunidade estavam inseridos. No caso particular do evangelho de Mateus, percebe-se nele uma preocupação em registrar um certo contato que, ao que tudo indica ocorreu já no final do século I, entre a comunidade de cristãos da Síria e unidades do exército romano estacionadas lá. Este contato reverberou na composição do evangelho a ponto de o autor tentar harmonizar as histórias de Jesus com as histórias do famoso herói Hércules, favorecendo um sincretismo religioso entre essas duas figuras (uma histórica e outra mitológica) originalmente díspares entre si.

Embora não tenhamos nenhuma prova material de que cristãos vivendo na Síria ou na Palestina no final do século I se alistaram nas legiões romanas, os indícios textuais dispersos pelo evangelho de Mateus nos levam a ponderar que tal alistamento provavelmente ocorreu. Os muitos aspectos coincidentes entre Jesus e Hércules apontados neste estudo são por demais notórios para serem considerados mero acaso.

E a presença de soldados romanos em momentos-chave do evangelho, como na apoteose e na ressurreição de Jesus, reforça a tese de que o cristianismo e o militarismo compartilharam de uma sinergia que, ao mesmo tempo que tornou a convivência com os

¹⁷ Como ilustração, nós temos uma representação do deus Júpiter no relevo da Coluna de Trajano, onde o deus se prepara para lançar um raio sobre os guerreiros dácios que estavam lutando contra as legiões romanas. Erigida por volta do ano 113 d.C., a Coluna de Trajano foi dedicada para celebrar as vitórias de Trajano nas guerras contra os dácios.



militares aceitável para os cristãos; facilitou a penetração do cristianismo nas fileiras do exército. Obviamente, pesquisas mais aprofundadas neste campo ainda precisam ser feitas. O presente artigo, entretanto, se dispõe a servir de base para futuras pesquisas capazes de esclarecer esta intrigante dicotomia cristianismo/militarismo romano.

Referências bibliográficas

AMERICAN NUMISMATIC SOCIETY. RIC II, Part 3 (second edition) Hadrian 786 (Denário de Adriano). Disponível em: [http://numismatics.org/ocre/id/ric.2_3\(2\).hdn.786](http://numismatics.org/ocre/id/ric.2_3(2).hdn.786). Acesso em: 25 fev. 2025.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2ª. ed. SP: Paulus, 2002.

CAMPBELL, Brian. *The roman army, 31 BC-AD 337: a sourcebook*. New York: Routledge, 1994.

CROSSAN, John D. *Quem matou Jesus? As raízes do antissemitismo na história evangélica da morte de Jesus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

DANDO-COLLINS, Stephen. *Legions of Rome: the definitive history of every imperial roman legion*. New York: St. Martin's Press, 2010.

DANIELS, Megan. Heros invictus and pacator orbis: Hercules as a War God for roman emperors. In: DILLON, Matthew; MATTHEW, Christopher. *Religion & Classical Warfare*. Yorkshire-Philadelphia: Pen&Sword Books Ltd., 2022, p. 94-126.

DANIELS, Megan. Heracles and Melqart. In: OGDEN, Daniel. *The Oxford Handbook of Heracles*. New York: Oxford University Press, 2021, p. 464-488.

DILLON, Matthew. The Gods on Campaign in the Roman Empire. In: DILLON, Matthew; MATTHEW, Christopher. *Religion & Classical Warfare*. Yorkshire-Philadelphia: Pen&Sword Books Ltd., 2022, p. 43-93.

FLORES JÚNIOR, Olimar. Nota introdutória. In: LUCIANO. *O Cínico*. Tradução de Olimar Flores Júnior. Revista de Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Kleos), nº 1, 1997, p. 254-275. In: <http://www.pragma.ifcs.ufrj.br>. Acesso em 21/02/2025.

FREYNE, Sean. *Galileia, Jesus e os evangelhos*. São Paulo: Loyola, 1996.

HERÓDOTO. *História*. Tradução de J. Brito Broca. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

HUTTUNEN, Niko. *Early christians adapting to Roman Empire: mutual recognition*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2020.

JOSEPHUS. *The Jewish Antiquities*. Translated by William Whiston. [S.I.]: BN Publishing, 2010.



LUCIANO. *O Cínico*. Tradução de Olimar Flores Júnior. Revista de Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Kleos), nº 1, 1997, p. 254-275. In: <http://www.pragma.ifcs.ufrj.br>. Acesso em 21/02/2025.

MEEKS, Wayne A. *O mundo moral dos primeiros cristãos*. São Paulo: Paulus, 1996.

ORLANDI, 2001. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. São Paulo: Pontes, 2001.

ORLANDI, Eni. *Discurso e leitura*. São Paulo: Cortez, 2012.

OVIDIUS. *Metamorphoses*. English Translation by Arthur Golding. Brookes More. Boston : Cornhill Publishing Co., 1922. Perseus Digital Library. In: <http://www.perseus.tufts.edu>. Acesso em 21/02/2025.

PLUTARCH. *The Parallel Lives*. English Translation by Bernadotte Perrin. Cambridge: Loeb Classical Library Edition, 1923. Disponível em: <https://penelope.uchicago.edu/> Acesso em 20/02/2025.

PSEUDO-APOLLODORUS. *The Library*. English Translation by Sir James George Frazer. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1921. Perseus Digital Library. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu>. Acesso em 18/02/2025.

SEGUNDO, Reynaldo Thadeu G. da Costa. *As fontes pagãs, bíblicas e patrísticas da vida militar*. 2022. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), Rio de Janeiro, 2022.

SIWICKI, Christopher. The Roman Cult of Hercules. In: OGDEN, Daniel. *The Oxford Handbook of Heracles*. New York: Oxford University Press, 2021, p. 489-506.

TERTULLIAN. *De Corona Militis*. English Translation by Sydney Thelwall. The Tertullian Project, 1869. Disponível em: <https://www.tertullian.org>. Acesso em 25/02/2025.

THEISSEN, Gerd. *O Jesus histórico: um manual*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

WEBER, Thomas. Gadara and the Galilee. In: ZANGENBERG, Jurgen; ATTRIDGE, Harold W.; MARTIN, Dale B. *Religion, ethnicity and identity in Ancient Galilee*. Tubingen, Germany: Mohr Siebeck, 2007. p. 449-477.

ZEICHMANN, Christopher B. *The Roman Army and the New Testament*. Lanham: Fortress Academic, 2018.



Orixás no asfalto: as representações sociais de Legbá, Ori, Doum e Oxalá nas letras do *rapper* Criolo

Orixás on the asphalt: the social representations of Legbá, Ori, Doum and Oxalá in the lyrics of rapper Criolo

Raquel Turetti Scotton¹

Resumo: Este artigo analisa três letras de *Rap* brasileiro, lançadas e interpretadas por Criolo, entre 2013 e 2018, sendo elas: “Doum”, “Fio de Prumô (Padê Onã)” e “Boca de Lobo”. O objetivo é investigar como os orixás do candomblé iorubá - Oxalá, Doum, Legbá e Ori - são representados no contexto urbano das metrópoles e de que forma essas representações ressignificam elementos da religiosidade afro-brasileira. Parte-se da hipótese de que os orixás, tradicionalmente vinculados ao espaço dos terreiros, assumem novas significações no *Rap*, dialogando com questões sociais e políticas contemporâneas. A pesquisa fundamenta-se na teoria das Representações Sociais de Serge Moscovici, que possibilita compreender como símbolos culturais se adaptam a diferentes contextos. A metodologia baseia-se na análise de conteúdo das letras, observando a construção discursiva das figuras dos orixás e a relação entre religiosidade e realidade urbana. Os resultados indicam que as canções não apenas preservam referências às tradições afro-brasileiras, mas também transformam esses elementos, incorporando-os às narrativas da periferia e às experiências das metrópoles. Assim, a música se torna um espaço de ressignificação dos orixás, ampliando sua presença para além dos terreiros e fortalecendo sua conexão com identidades e lutas sociais.

Palavras-Chave: Rap brasileiro; Candomblé; Orixás; Criolo; Representações sociais.

Abstract: This article analyzes three Brazilian rap lyrics performed by Criolo between 2013 and 2018: “Doum”, “Fio de Prumô (Padê Onã)” and “Boca de Lobo”. The objective is to investigate how the orishas of Yoruba Candomblé—Oxalá, Doum, Legbá and Ori—are represented in the urban context of metropolises and how these representations resignify elements of Afro-Brazilian religiosity. The hypothesis is that the orishas, traditionally linked to the space of terreiros, assume new meanings in rap, dialoguing with contemporary social and political issues. The research is based on Serge Moscovici’s theory of Social Representations, which makes it possible to understand how cultural symbols adapt to different contexts. The methodology is based on the Content Analysis of the lyrics, observing the discursive construction of the figures of the orishas and the relationship between religiosity and urban reality. The results indicate that the songs not only preserve references to Candomblé traditions, but also transform these elements, incorporating them into narratives from the periphery and experiences in the metropolis. Thus, music becomes a space for the resignification of the orixás, expanding their presence beyond the terreiros and strengthening their connection with identities and social struggles.

Keywords: Brazilian rap; Candomblé; Orixás; Criolo; Social representations.

¹ Doutora, mestra e especialista em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Licenciada em Letras e bacharel em Jornalismo pela UNESA. Professora vinculada à Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais. E-mail: raquel.turetti@hotmail.com



Introdução

Este artigo tem como objetivo analisar três letras pertencentes ao gênero *Rap* brasileiro, interpretadas por Criolo, sendo elas: “Doum” e “Fio de Prumô (Pade Onã)” e “Boca de Lobo”, lançadas entre os anos de 2013 e 2018, respectivamente. Em cada uma dessas canções, é feita menção aos nomes de orixás cultuados no candomblé de cultura iorubá. Em “Boca de Lobo” (2018), é citado Oxalá; em “Doum” (2013), o orixá título da própria canção; e em “Fio de Prumô (Padê Onã)” (2014), há referência a Legbá e a Ori. Os quatro estão inseridos em um contexto urbano, específico de uma grande metrópole.

O problema que orienta esta pesquisa consiste em investigar como as letras de Criolo mobilizam elementos simbólicos das religiões afro-brasileiras e de que forma essas referências contribuem para a construção de novas formas de significação dos orixás em espaços que extrapolam os terreiros. A hipótese central é que a apropriação dessas figuras religiosas no *Rap* não apenas evidencia a presença e a resistência das religiões de matriz africana na cultura urbana, mas também amplia as possibilidades de compreensão dos orixás em contextos contemporâneos.

A análise proposta neste estudo será embasada, principalmente, no conceito de Representações Sociais formulado por Serge Moscovici. Segundo esse referencial, as representações sociais são formas de conhecimento construídas coletivamente, que dão sentido à realidade e orientam as práticas sociais. No contexto deste estudo, busca-se compreender como os orixás são ressignificados nas letras das canções analisadas.

Além disso, a pesquisa utilizará ferramentas da Análise de Conteúdo, formuladas de Laurence Bardin², especialmente no que diz respeito ao exame semântico das letras. As categorias de análise adotadas consideram os nomes dos orixás como unidades de registro e os versos em que aparecem como unidades de contexto. A aplicação desse método permitirá interpretar as relações simbólicas entre os orixás mencionados e o universo social e cultural retratado nas músicas.

² Embora este trabalho não tenha o intuito de aprofundar-se na metodologia de Bardin, a escolha por essa abordagem justifica-se pela possibilidade de explorar as representações dos orixás no nível semântico, identificando padrões e inferências a partir das letras das canções. Para isso, adotam-se como unidade de registro o termo “orixás” englobando Legbá, Ori, Doum e Oxalá, uma vez que constituem os principais elementos simbólicos da análise. Já as unidades de contexto correspondem aos versos em que eles aparecem, possibilitando a interpretação do significado atribuído a essas divindades no universo narrativo das músicas. Essa delimitação permite uma análise mais precisa das ressignificações dos orixás no contexto urbano e sua relação com as religiões afro-brasileiras.



O artigo estrutura-se da seguinte forma: inicialmente, apresentam-se as letras das canções e suas referências a elementos afro-religiosos. Em seguida, discute-se a relação desses elementos com os orixás mencionados e seu deslocamento para o contexto urbano. A fundamentação teórica, baseada no conceito de Representações Sociais de Serge Moscovici, orienta a análise das ressignificações simbólicas presentes nas músicas. Por fim, as considerações finais refletem sobre a presença dos orixás no *Rap* e suas implicações.

1. As canções

Nas canções de Criolo “Boca de Lobo” (2018), “Doutor” (2013) e “Fio de Prumô (Padê Onã)” (2014), três orixás, comumente, encontrados no candomblé de cultura iorubá, estão colocados em um mesmo contexto: o espaço urbano. Oxalá, Doutor e Legbá estão inseridos no habitat dos seres humanos, conhecido pela cosmogonia do candomblé iorubá como Aiyê.

Em “Boca de Lobo”, é citado o orixá Oxalá, conforme apresentamos nos versos a seguir:

Na guerra do tráfico, perdemos vários ente Plano de saúde de pobre, fi,
é não ficar doente Está por vir, um louco está por vir
Shinigami, deus da morte, um louco está por vir Véio, preto, cabelo
crespo
Made in Favela é aforismo pra respeito Mondubim, Messejana,
Grajau, aqui é sem fama Nos ensinamentos de Oxalá, isso é bacana
Na porta do cursinho, sim, docim de campana LSD, me envolver, tem
a manha
Diz que é contra o tráfico e adora todas as crianças Só te vejo na
biqueira, o ativista da semana
La La Land é o caralho, SP é Glorilandia
Novo herói da Disney é Craquinho, da Cracolândia (Criolo, 2018 -
grifo nosso)

Já em Doutor, encontramos o orixá supracitado na seguinte letra:

Coloquei a melhor roupa
E as crianças mandei chamar Tudo de banho tomado, penteado Que é
pra agradar
Seu doutor, autoridade O padre pra abençoar Hoje vamos comer cinza
Que a Kombi mandou buscar Bata logo essa chapa Instagram pra
denunciar
Lhe lasco a Tag na testa
E Hashtag pra acompanhar Um bomb e um throw up Da ponte, de lá
pra cá
Do que encontrar este cinza Que a Kombi mandou buscar [...]



Quando Cosme e Damião Por Doum foi perguntar Quando um de dois
irmãos Do toldo, foi questionar Levou foi costa na lata
E a lata vai revidar
Hoje não vamos comer cinza Que a Kombi mandou buscar (Criolo,
2013 - grifo nosso)

Por fim, na terceira canção, Fio de Prumô (Pade Onã), encontramos o orixá
Legbá e, também, referência a Ori:

Laroyê bará
Abra o caminho dos passos Abra o caminho do olhar
Abra caminho tranquilo pra eu passar
Laroyê Legbá
Tomba o mal de joelhos Só levantando o ogó
Dobra a força dos braços que eu vou só Laroyê eleguá
Guarda ilê, onã, orum Coba xirê deste funfum
Cuida de mim que eu vou pra te saudar Que eu vou pra te saudar
Muros de concreto infeto
De pedra, cal, cimento e dejetos Aponta pra cabeça, Ori
A cidade, um cronista, ogi
E a dobra do dorso do operário na rua Labirinto, fauna, sombra, luz da
lua Aço, peito, flecha, caminho
Magma, lava, inveja, vizinho Posto de saúde dos anos 80 A.S.,
benzetacil, cibalena Vida real dessa filosofia
Máquinas comem você, meio dia
O ponteiro, o relógio, a corrida pro pódio A estética do mal no terror
psicológico Espelho, perdão, lâmina, credo
Ocupar essa praça, honesto
A favela aguarda atenta ao revide Manifesto vira piada, declive
Corrida clichê desagradável, pai
Fetichismo de playboy é colar com Barrabás Todos os dias na biqueira
alguém vai
Pra deixar um pouco mais a alma em stand by O que faremos, então?
Sem provocar alarde Sepulcro mediano, me mate nessa tarde (Criolo,
2014 - grifo nosso)

2. Aiyê: o mundo concreto

Nas três canções de Criolo é possível identificar o contexto no qual os orixás
estão inseridos. Em “Boca de Lobo” (2018), o compositor cita locais como Mondubim,
Messejana e Grajaú, os dois primeiros localizados em Fortaleza e o segundo em São
Paulo. Já em “Doum” (2013) a palavra cinza aparece em alguns momentos,
contextualizando com a paisagem cinza de São Paulo. “Fio de Prumô (Pade Onã)”
(2014), por sua vez, encontramos referência também à paisagem cinza da metrópole nos
versos: “Muros de concreto infeto/ De pedra, cal, cimento e dejetos [...]”.

Na concepção iorubá, o universo possui dois planos: Aiyê e Orum. Toda



existência, seja humana ou além dela, manifesta-se por meio desses dois níveis. Orum diz respeito ao mundo sobrenatural, habitado por orixás e eguns. Aiyê é o universo dos seres humanos. Segundo Berkenbrock (1999), Orum e Aiyê podem se encontrar, especialmente no espaço do Ilê, do terreiro de candomblé, durante as cerimônias, em que os filhos são conduzidos por seus respectivos orixás. Aiyê é o mundo material, circunscrito. Orum é ilimitado.

Orum exerce influência sobre Aiyê, não de forma ditatorial, mas como guardião de sua existência. Tudo o que existe em Orum também se manifesta em Aiyê, inclusive os seres humanos, que são considerados filhos dos orixás, quanto aos eguns, que um dia foram humanos. “Enquanto os Orixás, na condição de antepassados divinos e como forças que regem o Aiyê, não se limitam a uma família, mas são entendidos como inter e transfamiliares, os Eguns são restritos à família” (Berkenbrock, 1999, p. 184).

Dessa forma, as composições de Criolo retratam não apenas uma paisagem urbana, mas também uma representação que pode ser entendida como indissociável de Aiyê, o ambiente onde os seres humanos vivem, interagem e compartilham experiências múltiplas.

3. Legbá, Oxalá, Doum e Ori

Orum não é governado por si só, há a existência de um ser supremo, Olorum, que rege todo o Orum e consequentemente, Aiyê. A intervenção de Olorum, também conhecido por Olodumaré, não acontece de forma direta. Prandi (2016) informa que, de acordo com os itans³, o mundo existia apenas na idealização de Olorum. Abaixo dele, havia apenas o vazio e a vastidão do mar se estendiam. Olorum se uniu a Olocum, a senhora dos Oceanos e, desse encontro, surgiram dois filhos: Oxalá e Odudua. A tarefa de criar a terra foi incumbida a Oxalá por Olorum.

Oxalá é o mais importante e o mais poderoso dos Orixás, bem como o

³ Os itans são narrativas orais de origem iorubá que transmitem os ensinamentos, valores e mitos das religiões de matriz africana. Eles desempenham um papel fundamental na preservação da memória e da identidade cultural dos povos africanos e afrodescendentes, relatando histórias sobre a criação do mundo, as relações entre os orixás e suas interações com os seres humanos. Essas narrativas, transmitidas de geração em geração, funcionam como fundamentos, orientando práticas rituais e interpretações simbólicas dentro das tradições religiosas afro-brasileiras.



Orixá mais cultuado do Candomblé baiano. Ele também é conhecido por outras designações como Obatalá, Orixalá ou Orinxalá. Oxalá é o primeiro dos Orixás. A ele deu Olorum a tarefa de criar a terra com tudo o que nela existe. Água, terra e ar são associados a Oxalá, como elementos básicos dos quais surgiu a criação. Estes elementos estão sob o domínio de Oxalá. O Axé de Oxalá (a força dinâmica da água, da terra e do ar) é responsável por toda a criação. Por isso Oxalá domina a criação como um todo, a vida e a morte. Todas as criaturas estão sob a proteção e responsabilidade de Oxalá. Também os outros Orixás o reconhecem a sua primazia (Berkenbrock, 1999, p. 127 - grifo nosso).

Legbá, por sua vez, é reconhecido como o orixá que abre os caminhos e o comunicador entre Aiyê e Orum. Conhecido também como Exu, é considerado o atravessador de narrativas entre Orum e Aiyê e, ainda, gerador e regenerador de desordem e do caos. Habitante da encruzilhada e senhor das ruas. Ruffino (2019) elucida que Exu preserva e impulsiona os poderes divinos com os quais Olorum deu origem ao universo.

Neste sentido, tal como Oxalá possui uma relação com o axé, conforme trazido por Berkenbrock (1999), o axé também se magnetiza, se preserva, se transmite e se amplia por meio de suas operações, ações que delineiam sua própria essência e estado como um ser ou evento múltiplo e em constante desenvolvimento possibilitados por Exu.

A relação Exu e axé nos lança como perspectiva um campo de possibilidades pautadas nas dimensões do encanto e desencanto. Esses dois termos são fundamentais, pois rasuram a oposição vida e morte. Tomando como base os fundamentos de Exu e axé, a vida pode se tornar morte, e a morte vir a ser vida. Essas noções, que em uma leitura ocidentalizante aparecem em oposição, lançadas na encruzilhada, tendem a transgredir os limites impostos. Isso se dá, pois, onde opera o encanto, opera o movimento contínuo e inacabado da vida. Enquanto a vida se inscreve como possibilidade, ciclicidade e continuidade consagradas pelos ritos, a concepção de morte se inscreve como a dimensão do esquecimento, do desencanto (Ruffino, 2019, p. 272).

Doum, por sua vez, seria o terceiro filho de Oxum. “Quando Oxum deu à luz, não eram dois. Oxum teve três filhos. Mas ela não podia criar três crianças e mandou embora o mais novo dos irmãos para poder criar os outros, Taió e Caiandé. Idoú, o irmão rejeitado, não gostou da sua sorte e veio viver na cabeça dos irmãos” (Prandi, 2016, p. 370). Taió e Caiandé são os Ibejis, orixás crianças pela cultura iorubá, gêmeos que carregam a alegria da infância e garantem a continuidade da ancestralidade.

De acordo com Ferreira dos Santos (2020), Ibejis e Legbá são orixás que



simbolizam o princípio dinâmico vital da experiência humana, permeada pelas incertezas e pela abertura de possibilidades de mudanças. Enquanto os ibejis simbolizam a efemeridade da infância, Exu, senhor da encruzilhada, representa a abertura aos caminhos contínuos e inacabados.

O dinamismo do poder do axé de Oxalá na criação do mundo, o axé de Legbá no processo de encantar e desencantar-se do mundo, elucidados por Berkenbrock (1999) e Ruffino (2019) pode ser notado em Doum em sua poética na relação com seus irmãos, ao ser preterido por Oxum, encontra em seu ciclo viver nas cabeça dos irmãos, residir em outro espaço, fincar sua presença em uma outra forma de se comunicar na linguagem das crianças.

Sobre o Orí, Lourdes dos Santos (2020) elucida que ele não é concebido como um orixá tradicionalmente associado a assentamentos físicos, mas sim é entendido como uma presença imaterial dentro dos seres humanos, como um lampejo sagrado que representa a essência do presente em todos os seres humanos.

Ao contrário de Berkenbrock (1999), que considera Oxalá, filho de Olorum, o mais importante, Sàlámi e Ribeiro (2015) argumentam que Orí é a divindade pessoal mais significativa do panteão iorubá. Isso porque, independentemente dos esforços de outras divindades para favorecer um indivíduo em particular, todo e qualquer progresso dependerá sempre da aprovação de Orí.

4. Representações sociais

A teoria das Representações Sociais, influenciada pelos estudos de Émile Durkheim sobre representações coletivas, foi desenvolvida por Moscovici (2003), que se concentrou na diversidade das ideias coletivas nas sociedades modernas, destacando a heterogeneidade do corpo social e a emergência da individualidade.

Moscovici (2003) observa que em toda realidade social há pontos de tensão e fragmentação que dão origem a novas realidades sociais e representações. Essas representações surgem de várias maneiras, como marcos históricos, conflitos duradouros e demandas por igualdade de direitos por grupos organizados com menos poder social em relação aos grupos majoritários.

Para o autor supracitado, toda representação é constituída por dois elementos: imagem e linguagem. Quando uma imagem acompanhada da linguagem é posta em



contato com a coletividade, há reprodução em sua propagação, contudo, não necessariamente é uma cópia exata, ela passa pelo processo de remodelação e consequente reconstrução no contexto de noções e regras sociais. A imagem associada à linguagem possui a capacidade inventiva de criar e recriar associações, metáforas e projeta espaços simbólicos, portanto não pode ser reduzida apenas a transmissão de mensagens cujas informações serão inalteradas e imunes a diversas interpretações.

Quando falamos de representações sociais consideramos que não existe um corte dado entre o universo exterior e o universo do indivíduo (ou do grupo), que o sujeito e o objeto não são absolutamente heterogêneos em seu campo comum. O objeto está inscrito num contexto dinâmico, pois que é parcialmente concebido pela pessoa ou a coletividade como prolongamento de seu comportamento e só existe para eles enquanto função dos meios e dos métodos que permitem conhecê-lo. [...] o sujeito situa-se no universo social e material. Há uma comunidade de gênese e de cumplicidade entre a sua própria definição e a definição do que não é ele – logo do que é não-sujeito ou um outro sujeito (Moscovici, 1978, p. 48).

Durante décadas, as representações sociais foram moldadas pelos conhecimentos adquiridos, pela experiência do cotidiano e pelos métodos práticos acumulados por comunidades e profissionais ao longo do tempo. Essa sabedoria popular, transmitida de geração em geração, refletia o senso comum, com suas técnicas e arquétipos, como observado por Moscovici (1978).

Segundo o autor supracitado, com o tempo, a ciência passou a influenciar vários aspectos da vida cotidiana, desde a longevidade humana até as práticas culinárias, levando à formação de um novo senso comum, simplificado pela divulgação das descobertas científicas.

Tal adaptação do conhecimento científico ao público em geral levanta debates sobre sua possível banalização ou empobrecimento, mas Moscovici (2003) argumenta que é um fenômeno natural da cultura, que busca tornar as novas informações compreensíveis e assimiláveis pelo público. A interação entre conhecimento científico e senso comum não desqualifica este último, que ainda exerce influência e é aplicado, até mesmo, pela própria comunidade científica.

As representações sociais apresentam-se como uma série de complexos móveis, dinâmicos, cuja capacidade consiste em produzir comportamentos e relações com o meio no qual está inserido e não simplesmente reproduzir conhecimentos, sua linguagem é própria. Não se trata, portanto, de omitir uma opinião sobre determinado



tema, mas sim produzir as chamadas ciências coletivas, teorias *sui generis*, por meio da interpretação do real (Moscovici, 2003).

É possível que haja o risco de que pensamentos absolutos sejam mantidos, preconceitos sejam preconizados e o linguajar se recorra a clichês e a chavões. Contudo, transportar do exterior para o interior, informações aparentemente de difícil compreensão, fazer com que estas se tornem possíveis de serem debatidas, demonstra que os indivíduos não são meros reprodutores de discurso, mas sim que reagem a estímulos externos. O ser humano realiza um exercício cognitivo constante (Moscovici, 2003).

O racismo religioso vivenciado pelos adeptos das religiões de matriz africana na sociedade não está revestido tão somente de um pensamento constituído em séculos passados, mas sim continuamente corroborados por meio de informações que são somadas a uma representação social já estabelecida. Caso, novas referências sejam acrescentadas e exista, por parte do indivíduo ou grupo, a necessidade de mudança de paradigma quanto a tais representações, far-se-á esforço necessário para reclassificá-las e reinseri-las ao universo habitual do sujeito ou comunidade. Da mesma maneira, caso exista informações esclarecedoras que forneçam entendimento acerca das religiões de matriz africana, poderão fazer com que o indivíduo repense seus conceitos sobre.

Jodelet (2001) aponta que o indivíduo, para compreender seu ambiente, necessita de informações e conceitos para interpretar os fenômenos da vida cotidiana. Certos temas são considerados tabus e evitados em diferentes contextos sociais. Por outro lado, o indivíduo pode ter excesso de conhecimento em algumas áreas e aplicá-lo indiscriminadamente. No entanto, quando um novo objeto entra em seu campo de atenção, ocorre desequilíbrio, pois requer a assimilação de novos termos e conceitos, como no caso de alguém não familiarizado com os rituais e vocabulário das religiões afro. Conforme esclarece Moscovici (2003, p. 60), “[...] é necessário tornar o estranho familiar e o familiar estranho, transformando o universo sem perder sua essência”.

A elaboração das representações sociais faz com que o estranho seja posto a um lugar-comum, causando um encontro em que temáticas, aparentemente diferentes, possam ser debatidas. Vocábulos, até então desconhecidos, possam ser explanados. Isso faz com que ideias, espaços, modos de vida muito diversos possam ser debatidos. O não-habitual pode ser inserido no costumeiro, o estranho torna-se gradualmente



rotineiro. Elementos, expressões, gestuais que eram utilizados por grupos muito específicos encontram espaços para adentrarem outros meios. Ligações que antes pareciam indissociáveis, podem se tornar legítimas, orgânicas (Moscovici, 2003).

De forma análoga, as canções de Criolo constroem novos espaços simbólicos inserindo o estranho, o não habitual em um lugar-comum, gerando um espaço para que até então vocábulos desconhecidos possam ser explorados, conforme explana Jodelet ao afirmar que “estes elementos são organizados sempre sob a aparência de um saber que diz algo sobre o estado da realidade” (Jodelet, 2001, p. 21).

Para a autora supracitada, as representações sociais estão inseridas em uma rede viva e dinâmica, na qual não se pode e não se deve enquadrar seus experimentos em meras explicações simplistas. “[...] as representações sociais devem ser estudadas articulando-se elementos afetivos, mentais e sociais e integrando - ao lado da linguagem e da comunicação - a consideração das relações sociais e ideativa sobre a qual elas têm de intervir” (Jodelet, 2001, p. 26).

As representações sociais se realizam na realidade social quando um objeto social (as canções de Criolo) são construídas ancorando-se em sistemas de representações preexistentes. O que não se reconhece como vários termos ligados aos orixás, e os próprios orixás, que são desconhecidos para a população de maneira geral, são comparados e ressignificados a partir de categorias prévias, de modo tornar um objeto novo familiar.

Esse processo leva a outro, quando o objeto social ganha outras dimensões, deixando de ser uma abstração para ser transformado em material concreto. Mas esses novos significados surgem a partir de conhecimentos anteriores, e são reconstruídos de modo seletivo de acordo com os sistemas interpretativos do grupo, que agregam elementos da realidade do referido objeto.

As representações possuem a finalidade de explicar a realidade, com o intuito de transpor os objetos sociais para um contexto familiar, que podem reafirmar as crenças, valores e tradições. Por outro lado, elas podem trazer conflitos, contradições, permitindo que mudanças ocorram, adicionando novos elementos e informações sobre o objeto social.

5. “Agora, entre meu ser e o ser alheio, a linha de fronteira se rompeu”: Oxalá,



Doum e Legbá e Ori representados no cenário hostil de Ayiê

O título da canção "Fio de Prumô (Padê Onã)", composta em 2013, possui uma referência ao contexto afro-religioso: "No Candomblé, as cerimônias são frequentemente iniciadas com o Ipadê ou Ìpàdê, termo que significa 'encontro' e se estende para representar o 'padê' ou ritual específico, conhecido popularmente como 'Padê de Exú' [...]" (Witzel e Rolla, 2015, p.25).

A música começa com a saudação "Laroyê", sendo esta uma saudação a Exu, comumente usada tanto na umbanda quanto no candomblé. Acompanhando a saudação na música, há também o pedido: "Guarda ilê, onã, orum". Mais adiante, adentra-se o caminho do Padê Onã, um espaço caracterizado pela ambiguidade, contradições e transitoriedade. É um lugar de "muros de concreto, infecto, de pedra, cal, cimento e dejetos". Os caminhos pelo asfalto seguem: "aponta pra cabeça, Ori, a cidade, um cronista, ogi [...]". Nesta perspectiva, Ori, representando o orixá cabeça, tem seus caminhos abertos por Legbá, revelando a fluidez entre os espaços, guiados pelo orixá da comunicação, e as possibilidades orientadas por Ori.

O verso da canção, ainda, apresenta um paralelo entre os termos Ori, no sentido de apontar a cabeça e o termo "ogi" apresentando a cidade como um cronista. Ogi, por sua vez, é obtido pela sedimentação do milho em água, posterior à filtragem, sendo a matéria-prima fundamental do eko, uma oferenda encontrada no candomblé, comumente na região da Bahia, dada a todos os orixás.

Metaforicamente, ao relacionar a cidade como um cronista a esta base fundamental para a feitura de uma comida ritual, vemos o contexto urbano como fator contextualizador crucial na canção. Mais adiante, é mencionada: "vida real dessa filosofia, máquinas comem você, meio dia". Nesse viés representativo, o Ori se depara com um cenário em que é engolido pelo sistema de trabalho representado pela máquina, numa sociedade que impõe a mecanização do trabalho e a exploração de mão de obra do trabalhador.

O cenário urbano segue presente em "Doum" (2013), canção composta para o documentário "Cidade Cinza", lançado em 2013, no qual mostra a situação do grafite no Brasil. No filme, é possível acompanhar a história da dupla de irmãos grafiteiros paulistanos conhecidos como "Os Gêmeos". O grafite, frequentemente confundido com pichação, destaca-se como uma forma de expressão artística amplamente reconhecida



em diversos países ao redor do mundo. Sua estética diferenciada conquistou espaço não apenas nas ruas, mas também em galerias de arte, sendo valorizada por colecionadores e apreciadores da arte urbana.

Em 2015, durante a administração do ex-prefeito Fernando Haddad, OsGêmeos e mais 200 artistas colaboraram para criar o maior mural de grafite da América Latina na Avenida 23 de Maio. Seus trabalhos ganharam reconhecimento internacional, com peças também produzidas em cidades como Londres, Nova York e Paris. Entretanto, dois anos depois, na gestão do ex-prefeito Jorge Dória, o maior mural de grafite da América Latina foi coberto de cinza. Diversos artistas perderam suas obras, inclusive aqueles que ainda residiam na periferia e buscavam no grafite uma forma de expressar sua arte.

Os ibejis foram sincretizados no Brasil através de Cosme e Damião, também gêmeos. Simbolicamente, ao considerar o contexto em que a canção foi composta e seus respectivos versos, é possível interpretar que, embora existam artistas já reconhecidos por sua obra, como OsGêmeos, que lutam por maior visibilidade, muitos ainda enfrentam o estigma em suas próprias cidades. Paralelamente, há aqueles que, assim como Doum, permanecem em busca do sucesso, vivendo nas periferias e à margem da sociedade. Apesar dos esforços de artistas consagrados para ampliar a visibilidade desses talentos, os que representam Doum, tal como no *itan*, são rejeitados e deixados à própria sorte em Aiyê.

Em "Boca de Lobo", Criolo discorre sobre os limites transgredidos nos centros urbanos. O compositor fala sobre a violência do tráfico, do uso da cocaína que corrói a cidade de São Paulo. Apresenta a dicotomia em que São Paulo não é como um musical hollywoodiano como *La La Land*. Nesse contexto, também se faz menção ao bairro de Copacabana, no Rio de Janeiro, cuja imagem glamourosa e intensa atividade turística contrasta com a triste realidade do uso desenfreado de drogas, que coexiste com a animação dos blocos carnavalescos e o fervor das escolas de samba. Criolo também lança luz sobre a exploração cruel das crianças pelo tráfico, ilustrando essa terrível realidade com o irônico exemplo do novo "herói" infantil da Disney, o Craquinho da Cracolândia. Além disso, ele não poupa críticas ao descaso das autoridades diante dessas questões urgentes.

Fazendo referência aos poderes Legislativo, Judiciário e Executivo, por meio



dos versos “Se três poder vira balcão, governo vira biqueira, olhe, essa é a máquina de matar pobre! No Brasil, quem tem opinião, morre!”, Criolo denuncia ainda pessoas negras sendo mortas, não só nas favelas, mas aquelas que alcançam representatividade, tendo a chance de serem ouvidas. “Aqui a lei dá exemplo, mais um preto pra matar”. Nesse contexto, é importante lembrar o brutal assassinato de Marielle Franco, ocorrido justamente em meio à complexidade e contrastes emblemáticos do Rio de Janeiro.

Em meio a um cenário sombrio de massacre, Criolo evoca duas entidades poderosas: “Está por vir, um louco está por vir, Shinigami, deus da morte, um louco está por vir”, e, por outro lado, faz referência ao orixá Oxalá: “Made in Favela é aforismo pra respeito, Mondubim, Messejana, Grajaú, aqui é sem fama, nos ensinamentos de Oxalá, isso é bacana”. Shinigami é o nome atribuído a entidades japonesas sobrenaturais que, segundo a crença, convidam pessoas ao suicídio.

Em um contexto onde “plano de saúde de pobre é não ficar doente”, a morte pode chegar não apenas por balas autorizadas pela lei, mas também por tragédias anunciadas, negligência e doenças. Por outro lado, a expressão “Made in favela” carrega consigo a conotação de respeito e reconhecimento da identidade e das vozes provenientes das periferias, enfatizando que para Oxalá, esse reconhecimento é positivo. Assim, Oxalá representa o respeito pelas periferias, enquanto contrasta com a atitude dos órgãos governamentais, a máfia e o iminente deus da morte.

Considerações finais

As representações sociais, conforme teorizadas por Moscovici, desempenham um papel fundamental na análise da maneira ao analisar como um determinado gênero musical e suas respectivas letras são capazes de construir novos significados simbólicos. Esses significados transcendem as fronteiras do próprio autor das músicas, permeando o contexto religioso e alcançando outros grupos sociais que se relacionam com essa expressão cultural de maneiras diversas.

Neste estudo, as representações de Ori, Legbá, Doum e Oxalá nas canções transcendem os limites dos espaços tradicionais dos terreiros, ampliando os significados atribuídos a esses orixás. Essas representações não se restringem apenas ao contexto físico dos terreiros, mas também são adaptadas e adotadas em um cenário urbano, onde



servem como instrumentos de crítica à realidade social. Isso demonstra a versatilidade e a profundidade das características desses orixás, cujas narrativas ressoam nos rituais sagrados e, também, nas lutas e reflexões cotidianas das comunidades urbanas.

Ori, figurando como a cabeça, não apenas governa os sentidos, mas também simboliza a consciência individual e coletiva diante das dinâmicas sociais urbanas. Legbá emerge como o orixá da comunicação, não apenas como um mero mensageiro divino, mas como o guardião das fronteiras entre o transcendental e o mundano, desafiando as barreiras impostas pela realidade urbana fragmentada. É através de Legbá que se estabelece uma ponte crucial entre o Orum, o reino espiritual, e o Ayiê, o plano terreno, possibilitando uma reflexão profunda sobre a interação entre os aspectos espirituais e materiais da vida nas cidades contemporâneas.

Para enfrentar a asfixiante realidade cinza, Ori deve se incumbir de conduzir os sonhos, concebendo uma realidade alternativa, onde a rigidez do ambiente urbano se dissipa em possibilidades mais fluidas e imaginativas. Nesse contexto, Doum, o irmão menos reconhecido dos Ibejis, surge como um colaborador nessa jornada. Nesta trajetória, Oxalá, reconhecido como filho do Olorum, senhor de Orum, toma partido ao demonstrar que está ao lado daqueles que vivenciam as adversidades da vida.

As religiões afro-brasileiras sofrem com o racismo religioso, a intolerância religiosa. Tais concepções são existentes devido às representações negativas sobre a religião, aos significados pejorativos que lhe foram atribuídos no decorrer de sua história de formação, inclusive aos orixás. Essas representações negativas a respeito do campo religioso estão ancoradas nos significados que o cristianismo atribuiu a ele durante séculos, até os dias de hoje.

Em seus embates teológicos havia a necessidade de localizar o mal, e esse mal foi personificado da figura do demônio, rapidamente associado às religiosidades de matriz africana, construindo assim um imaginário negativo, depreciativo em torno das religiões de matriz africana. Assim, ao evidenciar a versatilidade das representações dos orixás, que se ancoram nos aspectos positivos de suas cosmogonias, abrem-se caminhos para ampliar a compreensão e a interpretação das dinâmicas sociais da contemporaneidade e contribui para o debate decolonial.

Referências bibliográficas



- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2016.
- BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos orixás*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CRIOLO. *Boca de Lobo*. São Paulo: [s. n.], 2018. 1 arquivo de áudio. Produção: Daniel Ganjaman.
- CRIOLO. Doum. In: *CIDADE CINZA* [trilha sonora do filme]. São Paulo: RND, 2013. 1 arquivo de áudio. Produção: Daniel Ganjaman.
- CRIOLO. Fio de Prumô (Padê Onã). In: CRIOLO. *Convoque seu Buda*. São Paulo: Oloko Records, 2014. 1 arquivo de áudio. Produção: Douglas Germano, Daniel Ganjaman, Marcelo Cabral. Participação: Juçara Marçal.
- JODELET, Denise. As representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, Denise (org.). *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 17-43.
- MOSCOVICI, Serge, 1978. *A Representação Social da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- RUFFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas: Exu como Educação*. Revista Exitus, v. 9, n. 4, p. 262-289, out./dez. 2019.
- SÀLÁMI, Sikiru; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a Ordem do Universo*. São Paulo: Oduduwa, 2015.
- SANTOS, Luís Carlos Ferreira dos. *Exu e os Ibejis inventam o contratempo*. Eleuthería - Revista do Mestrado Profissional em Filosofia da UFMS, Campo Grande, MS, v. 5, 2020.
- SANTOS, Nílsia Lourdes dos. *Orí - o orixá maior sob a perspectiva do povo iorubá*. 2020. 162 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.
- WITZEL, Ludmilla Kuja; ROLLA, Cinthia Elizabeth Otto. Padê Onã: Pedras que rolam e os encontros de lugar nenhum. In: *CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS DO ROCK*, 2., 2015, Cascavel. *Anais [...]*. Cascavel: Unioeste, 2015.



Tal como um mundo: a dimensão sincrônica da “diferença” e da “não diferença” (*bhedābheda*) nos estudos sobre Vedānta de Hajime Nakamura

Just like a world: the synchronic concepts of “difference” and “non-difference” (*bhedābheda*) in Hajime Nakamura’s studies on Vedānta

Daniel Faria Ribeiro¹

Resumo: Hajime Nakamura (1912-1999), acadêmico e filósofo nascido no Japão, tornou-se uma das principais referências contemporâneas no estudo sobre o Vedānta, uma das mais importantes correntes filosóficas do pensamento indiano. Através da obra *A History of Early Vedanta Philosophy*, Nakamura contribuiria para a defesa e divulgação de um dos traços mais significativos da racionalidade argumentativa dessa tradição: a dinamicidade produtiva através da estrutura circular de compreensão entre textos originários e suas comunidades interpretativas subsequentes. Além disso, teria um papel reconhecidamente fundamental em fomentar o estudo sobre a instigante categoria conceitual e escolástica denominada *bhedābheda* (“diferença e não diferença”), reconhecendo-a enquanto uma das mais antigas matrizes “hermenêuticas” do Vedānta. A proposta central do artigo é analisar, tanto através da abordagem do estudioso japonês quanto do acesso a importantes fontes de textualidade vedantina, a dimensão sincrônica dos conceitos de “diferença” e “não diferença” enquanto chave de reflexão soteriológica envolvendo o Real (*brahman*) e a noção de “mundo” (*loka*).

Palavras-chave: Vedānta. Hajime Nakamura. Tradições Argumentativas. Bhedābheda.

Abstract: Hajime Nakamura (1912-1999), a Japanese-born scholar and philosopher, became one of the main contemporary references in the study of Vedānta, one of the most acclaimed philosophical currents of Indian thought. Through his work *A History of Early Vedanta Philosophy*, Nakamura contributed to the defense and dissemination of one of the most significant traits of this tradition’s argumentative rationality: its productive dynamism through a circular structure of understanding between originating texts and their subsequent interpretative communities. Additionally, he played a recognized and fundamental role in promoting the study of the intriguing conceptual and scholastic category known as *bhedābheda* (“difference and non-difference”), acknowledging it as one of the earliest “hermeneutic” matrices of Vedānta. The main purpose of this article is to analyze, both through the Japanese scholar’s approach and by direct access to important Vedantic textual sources, the soteriological reflection based on the synchronic categories of Reality (*brahman*) and the “world” (*loka*).

Keywords: Vedānta. Hajime Nakamura. Argumentative Traditions. Bhedābheda.

¹ Possui Mestrado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e Graduação em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). E-mail: danielribeiro1710@gmail.com



Introdução

Hajime Nakamura (1912-1999), acadêmico e filósofo nascido no Japão, tornou-se uma das principais referências contemporâneas no estudo sobre filosofias indianas, como aquelas relacionadas ao Budismo e, em especial quanto ao nosso interesse no presente artigo, a que se consagrou como uma das mais aclamadas e discutidas correntes filosóficas de substrato védico, o Vedānta. É inegável que sua obra *A History of Early Vedanta Philosophy* (1983), originalmente concebida e escrita em língua japonesa como tese de Doutorado para a Universidade de Tokyo, em 1942 (e décadas depois sendo traduzida e publicada, em língua inglesa, na Índia e em países ocidentais), contribuiu para a defesa e a divulgação mais global de um dos traços mais significativos da racionalidade argumentativa de tal escola de pensamento, a saber: a dinamicidade produtiva através da estrutura circular de compreensão entre textos originários e suas comunidades interpretativas subsequentes, orientadas, por sua vez, na construção de experiências religiosas – ou de sentido, estritamente falando – sempre mais significativas. Ademais, Nakamura teria um papel reconhecidamente fundamental em trazer para o cerne dos estudos sobre Vedānta de seu tempo a discussão sobre a instigante categoria conceitual e escolástica denominada *bhedābheda* (“diferença e não diferença”), reconhecendo-a enquanto uma das mais antigas matrizes “hermenêuticas” de pensamento a fomentar o horizonte de encaminhamento filosófico da tradição vedantina. A proposta do artigo, então, é abordar, a partir dos estudos do filósofo japonês, mas também referenciando o pensamento de outros estudiosos do Vedānta e a nossa leitura dos textos fundacionais, o conceito de *bhedābheda* enquanto chave interpretativa e de compreensão na reflexão soteriológica envolvendo o Real (*brahman*) e a noção de “mundo” (*loka*).

A noção de hermenêutica aplicada aos estudos da história da filosofia em contexto indiano é invariavelmente relacionada ao sentido de alguns termos técnicos em língua sânscrita, tais como o de *bhāṣya*, que se referiria à práxis comentarial de textualidades fundantes, sendo essas marcadas menos pela concepção de textos “fechados” de autoria única, do que pela continuidade de transmissão oralizada de ensinamentos e suas subsequentes revalidações de sentido, realizadas por diversas comunidades de adeptos, em diferentes contextos. Assim, estudiosos como J. N. Mohanty (2000, p. 6) assinalam que tal práxis de interpretação se incumbia justamente de explorar “a ambiguidade de aforismos de modo a interpretá-los em novas maneiras, permitindo aos textos



‘mostrarem’ novos significados e possibilidades interpretativas”.² Rita Sherma (2008), por sua vez, reforça o potencial genuinamente hermenêutico da maior parte das religiões e filosofias indianas no que tange ao diálogo sempre renovado com tradições históricas, paradigmático que seria de noções como circularidade e fusão de horizontes: “milhares de anos de exegese, interpretação e reinterpretação, de adaptação e reconstituição de antigas normas, conceitos, e práticas, têm conferido à tradição hindu uma rica gama de sistemas e estratégias hermenêuticas” (Sherma, 2008, p. 2).

Essas estratégias hermenêuticas em contexto indiano aludidas pela autora poderiam muito bem dialogar com a ideia de uma estrutura circular da compreensão – mormente como ela acontece no interior das tradições – tão bem investigada por Hans-Georg Gadamer (1996, 1999), a qual pressupõe que toda interpretação ou compreensão “deva ser inevitavelmente precedida por aquilo mesmo que lhe dá a possibilidade de ter um projeto” (Gadamer, 1996, p. 44). Pois seria algo atinente à concepção mesma de *śabda*, ou o testemunho do “Real do real” (*brahman*), como registrado nos Upaniṣads, e sua possibilidade de enunciação através de textualidades originárias. Em outras palavras, uma tradição religiosa ou filosófica, por meio de seus textos, se elevaria a uma esfera de sentido que ela mesma anuncia, daí se permitindo a possuir uma “simultaneidade própria com todo e qualquer presente” (Gadamer, 1999, p. 567).

Por outro lado, a mesma esfera de sentido só se dinamizaria através da abertura a projetos possíveis, ou ao *siddhānta*, isto é, à “conclusão argumentativa” como fruto do esforço de comunidades interpretativas de articular a compreensão do sentido último dos textos de modo cada vez mais apurado e pedagogicamente eficaz. Porém, esse escopo doutrinário de cada escola pressuporia, muitas vezes, o engajamento em debates filosóficos com outras comunidades escolásticas, sejam elas compartilhando da mesma tradição – como no caso exemplar do Vedānta – ou provenientes de outras tradições. Tais diálogos argumentativos poderiam se dar não só pelo aspecto mais óbvio do encontro presencial entre membros de diferentes comunidades, mas também pelo debate imaginário presente nos “comentários” (*bhāṣya*) aos textos fundacionais, em que a interpretação de um oponente (*pūrvapakṣa*) é exposta de modo a ser complementada ou ressignificada por uma compreensão mais salutar (*siddhānta*) do Real enunciada por aqueles textos (Frazier, 2014, p. 61). Embora tal propensão dialógica fosse

² Todas as traduções das referências escritas em língua inglesa, no presente artigo, são de nossa autoria.



inequivocamente delimitada pelo caráter canônico e autoritativo de um *corpus* textual, poderia também incluir o esforço de mudar a “jurisprudência” interpretativa de uma determinada tradição, na busca por uma melhor adequação da própria capacidade transformativa dos textos na aplicação por seus adeptos.

Em suma, tais traços de uma estrutura circular da compreensão seriam o resultado tanto da presença de textualidades genuinamente processuais e abertas quanto da existência de tradições essencialmente argumentativas (Frazier, 2014; Sen, 2005). Com efeito, o estudo de Nakamura (1983) salientara os mesmos traços, ao reconhecer o Vedānta como a corrente filosófica que mais se desdobrou em diferentes escolas hermenêuticas ao longo da história do pensamento indiano, imbricada no debate acerca de como compreender os sentidos coetâneos da “diferença” (*bheda*) e da “não diferença” (*abheda*). Tais conceitos, embora, em princípio, possam aparecer meras abstrações de uma discursividade aparentemente aporética, seriam mais bem compreendidos enquanto componentes centrais da formulação pedagógica de princípios que apontam para unicidade do Real face às realidades múltiplas do mundo – e, o mais importante, para a consequente condição última de libertação do sofrimento que possa vir a ser propiciada por tal conhecimento – presente em textualidades como os Upaniṣads e o Brahmasūtra. Nesse ínterim, como veremos, Nakamura deixaria transparecer seu próprio senso de pertença à tradição em que se debruçava, apontando para a unidade efetual de comentários aos textos a qual balizaria a sua própria interpretação e compreensão.

1. O argumento de Hajime Nakamura: o *bhedābheda* (“diferença-e-não-diferença”) como principal orientação hermenêutica do Brahmasūtra

Em seu estudo sobre o Vedānta, Nakamura (1983) concentra-se no período que ele considerava pouco analisado, até então, dessa tradição védica, a saber, do momento em que os principais textos upaniṣádicos já estavam majoritariamente consolidados como o *corpus* filosófico de conhecimento último dos Vedas, aproximadamente desde os últimos séculos a.C. (quando os Upaniṣads já eram nomeados, por alguns de seus textos mais tardios, de “vedānta”, i.e., a parte final dos Vedas), até *circa* século VIII da presente era, cujo marco é a vida de Śaṅkarācārya, um dos mais reverenciados adeptos da tradição vedantina (e mestre precípua da escola “hermenêutica” denominada *advaita* [“não dualidade”]), sendo autor da talvez mais referenciada práxis comentarial não só aos



Upaniṣads, mas também a outras textualidades autoritativas da mesma tradição - como o Brahmasūtra e o Bhagavad Gītā). No entanto, com exceção de alguns poucos pensadores vedantinos, como Gauḍāpāda (c. séc. VII) e Bhartṛhari (c. séc. V), cujas principais obras ainda se encontram acessíveis, poucas fontes pertencentes às escolas hermenêuticas e de adeptos do Vedānta desse período sobreviveriam, restando informações esparsas em textos de outras tradições filosóficas, no Brahmasūtra e nas referências intertextuais da tradição contidas a partir dos trabalhos de Śaṅkara.

Nakamura (1983) elege então o Brahmasūtra como fonte nevrálgica de estudos desse intervalo de tempo que ele compreende como uma primeira fase do Vedānta, agora já pensado enquanto uma ampla tradição hermenêutica de comentário e aplicação dos ensinamentos de cunho ontológico e soteriológico contidos nos textos upaniṣádicos, os quais seriam, por sua vez, e em linhas gerais, uma ressignificação “filosófica” da praxiologia de mantras e rituais de diferentes escolas védicas. Para o estudioso japonês, o Brahmasūtra seria expressão genuína daquela concepção de texto como um horizonte processual que ora nos referimos na introdução; através da investigação multidisciplinar – abrangendo desde a história social à filologia –, nosso autor depreende que tal textualidade teria sido composta e articulada ao longo de vários séculos, traço evidenciado, à guisa de exemplo, não só pelo predomínio de referências intertextuais e de filiação escolástica aos Upaniṣads mais antigos, mas também pela conversação crítica com outras tradições filosóficas, cuja centralidade no campo dos debates filosóficos na Índia teria se dado em diferentes períodos históricos, a exemplo da longa corrente filosófica chamada Sāṃkhya³ e de escolas do Budismo Mahāyāna originadas no subcontinente indiano, por volta dos séculos III ou IV d.C. Além disso, se os ensinamentos pudessem, originalmente, ser a expressão da posição social privilegiada de brâmanes quanto ao acesso ao tipo de conhecimento revelado pelos textos védicos, algumas incursões de cunho doutrinário e/ou praxiológico contidas em seus enunciados poderiam revelar a influência de outros estratos sociais, adicionadas, por sua vez, em diferentes contextos históricos (Nakamura, 1983, p. 429-471).

³ O Sāṃkhya, uma das clássicas tradições filosóficas de origem védica, possui como traço teórico distintivo a discriminação de dois níveis de razão soteriológica: *puruṣa* (“pura consciência”) e *prakṛti* (matriz fenomênica da existência cognitiva e sensitiva). Como veremos na seção seguinte, seria uma das principais escolas confrontadas pelos adeptos vedantinos do Brahmasūtra.



Quanto à composição textual, o Brahmasūtra segue a típica estrutura pedagógica e de codificação mnemônica de um *sūtra* (“fio”), comum a diferentes tradições filosóficas da Índia, ou seja, de textualidades cuja dinâmica se dá pela “sutura” de diferentes enunciados articulando debates “imaginários” e/ou a transmissão de ensinamentos, de maneira a facilitar a sua memorização. O primeiro enunciado, *athāto brahmajijñāsā* (“agora, portanto, a reflexão sobre *brahman*”),⁴ refere-se justamente à condição de elegibilidade de acesso ao conhecimento atinente à natureza última do Real (*brahman*). Decerto, o termo “jijñāsā” denotaria não uma simples elucubração, senão o desejo pelo conhecimento que envolve a possibilidade mesma de realização de uma existência liberta do sofrimento (Śrīnīvaśa, 1940, p. 8). O significante “brahman”, por sua vez, muito longe de se referir a um mero objeto de devoção ou de conhecimento, ainda que transcendente, seria a própria formulação “metalinguística” catalisadora de uma experiencialidade autoevidente, quando o sujeito (*ātman*) se reconhece face ao Real sempre a exceder cada uma de suas objetificações (Loundo, 2021a; Ribeiro, 2022).

Para Nakamura (1983), entretanto, a sintaxe concisa e muitas vezes críptica dos *sūtras* é particularmente marcante no texto vedantino em questão, o que salientaria o aspecto estritamente iniciático de seu contexto de transmissão. Por conseguinte, para estudiosos distanciados de seu contexto de origem, tornar-se-ia imprescindível abordar o texto fundacional, primeiramente, através da práxis comentarial (*bhāṣya*) das principais escolas que se filiam a tais textos e seus ensinamentos. Tal abordagem se justificaria, ainda de acordo com nosso autor, em vista de duas diretrizes hermenêuticas de estudo, uma de ordem histórica e outra metodológica, respectivamente: (1) expor a rica pluralidade de matizes interpretativos ao Brahmasūtra que contribuíram para continuidade de sentido do Vedānta, e que teria sido olvidada, de alguma forma, principalmente a partir da tradição escolástica do século XIX, a qual reconheceria na interpretação de Śaṅkara a única possuidora de “absoluta autoridade e verdadeira ao sentido original do texto” (Nakamura, 1983, p. 441); e (2) abordar os “comentários” ao texto, mormente através do método comparativo entre aqueles compostos por suas principais escolas de adeptos, de modo a alcançar paulatinamente um acesso direto à

⁴ As traduções para o português do Brahmasūtra no presente artigo se baseiam nas traduções para o inglês de Vireswarananda (1936) e Bose (1940).



sintaxe elíptica e aos significados do texto fundacional (o que possibilitaria a Nakamura efetivar uma tradução do texto em sânscrito para o japonês, publicada em sua tese).

Assim, além da abordagem de Śaṅkara (escola *Advaita*, “não dualidade”), nosso autor seleciona os comentários de Rāmānuja (escola *Viśiṣṭādvaita*, “não dualidade qualificada”, c. séc. XI), e de Bhāskara (escola *Aupādhika Bhedābheda*, “condicionada diferença-e-não-diferença”, c. Séc. IX), como os mais antigos (ao menos entre aqueles que ainda se encontram textualmente existentes) e, outrossim, representativos de uma abordagem hermenêutica ao Brahmasūtra. Cada uma delas sustentaria, em maior ou menor grau, o projeto de não só alcançar um entendimento salutar do texto, almejando se estabelecer, por conseguinte, como a escola mais autoritativa quanto à compreensão de suas imagéticas e estratégias de ensinamento (*ādeśa*), mas de se instituírem como escolas filosóficas relativamente autônomas, atinentes ao contexto de aplicação em que se inserem.

Entrementes, um outro ponto importante quanto à tradição hermenêutica do Vedānta, e salientado pelo estudioso japonês, refere-se ao fato de que o próprio Brahmasūtra seria um esforço de sistematizar esferas de sentido quanto às concepções e ensinamentos aparentemente díspares e multifacetados contidos nos Upaniṣads – não só entre os diferentes textos, mas muitas vezes presentes ao longo de um mesmo texto – especialmente quando envolvem a relação entre o princípio de unicidade e compreensão última do Real (*brahman*) e as realidades múltiplas e sensíveis de sujeitos cognoscentes (*jīvātman*) e do mundo fenomênico, em cessante movimento (*jagat*). À guisa de exemplo, seria a tarefa de conciliar formulações como “o uno sem um segundo” (*ekamevādvitīyam*) e, logo na sequência, que “ele desejou: que eu possa me tornar muitos” (*tadaikṣata bahu syāṃ prajāyeyeti*),⁵ ambas podendo ser igualmente referentes ao caráter não objetificável de *brahman* como existencialidade absoluta (*sat*) e plena cognição (*cit*), lidas no *Chāndogya Upaniṣad*. Tais formulações seriam paradigmáticas, em termos respectivos, da “diferença” (*bheda*) e da “não diferença” (*abheda*) (ou vice-versa, dada à natureza não unívoca de tais categorias doutrinárias, a depender de seu contexto pedagógico) no que tange à inerência *qua* relacionalidade (*samavāya*) entre *brahman*, os seres e o mundo. Ao longo da textualidade processual do Brahmasūtra, ambas as categorias de reflexão sobre

⁵ Salvo quando especificado, as traduções para o português das passagens dos Upaniṣads no presente artigo se baseiam na tradução em língua inglesa de Olivelle (1998).



o Real – i.e., *bhedā* e *abheda* – seriam mutuamente constitutivas da aplicação de diferentes imagéticas e estratégias de ensinamento:

amśo nānāvyapadeśāt anyathā cāpi dāśakitavāditvamadhīyata eke

[O individual é] uma mera expressão singular [de brahman], em razão da enunciação [pelos textos] sobre diferença; e, por outro lado, [brahman] é também lido por alguns [como não-diferente] da natureza dos pescadores, dos apostadores e de todo o resto (Brahmasūtra 2.3.43, 1936, recurso online).

Por esse e outros exemplos, Nakamura (1983) assumiria que o *bhedābheda* fosse a principal categoria hermenêutica do Brahmasūtra quanto à interpretação dos ensinamentos upaniśádicos, além de ser, em consequência, a principal escola do Vedānta anterior a Śaṅkara. É digno de nota, porém, que a mesma avaliação já tivesse sido apresentada por uma gama de estudiosos indianos escrevendo na primeira metade do século XX, anteriores ou contemporâneos ao estudioso japonês, tais como Surendranath Dasgupta, Mysore Hiriyanna, P.N. Srinivasachari e V. S. Ghate, entre outros (Nicholson, 2010; Ramnarace, 2015). Entre os séculos que separam a composição final do texto vedantino e a vida e obra do supracitado mestre *advaita*, Nakamura (1983, 2004) identificaria referências textuais e históricas a um número considerável de adeptos vedantinos que compartilhavam da perspectiva *bhedābheda*. O mais relevante deles seria o adepto chamado Bhartṛprapañca, cuja vida provavelmente remonte ao século VI. Embora nenhum trabalho de sua autoria (ou escola) tenha integralmente sobrevivido, aspectos centrais de seu pensamento poderiam ser detectados através dos trabalhos de expoentes da escola *advaita* – geralmente enquanto um oponente argumentativo (*pūrvapakṣa*) dessa orientação – tais como os do próprio Śaṅkara e de adeptos posteriores, a exemplo de Sureśvara e Ānandajñāna. Ademais, Bhartṛprapañca seria uma espécie de “elo perdido” na continuidade de sentido entre o Brahmasūtra e posteriores escolas do *Bhedābheda*, como a de Bhāskara, citada anteriormente, e a de Nimbārka (*Svabhāvika Bhedābheda*, “inerente diferença-e-não-diferença”, c. séc. VIII) (Ramnarace, 2015, p. 65).



2. Os conceitos de *sātkarya* e *pariṇāma*: o Real e seus modos de expressão e a circularidade do todo e das partes

Nakamura (1983) direciona seu estudo quanto à discursividade filosófica do Brahmasūtra desde uma linha de argumentação fomentada pelos adeptos responsáveis pela sutura de tal textualidade, qual seja, a defesa do aspecto sincrônico das perspectivas da “diferença” e da “não diferença” face às críticas que outras tradições filosóficas (muitas delas compartilhando do mesmo substrato védico) direcionaram a seu suposto caráter ilógico. A discussão geraria em torno de duas concepções basilares, ambas contendo raízes upaniśádicas, no tocante à possibilidade de realização, pelo sujeito cognoscente, da compreensão última do Real, através do nexos ontológico e reflexivo (*brahman/ātman*) entre os princípios do “uno” (*eka*) e do “tornar-se muitos” (*bahu syām*). A primeira delas é o que ficou convencionado pela dialogia filosófica da Índia de *sātkaryavāda*, usualmente traduzido (e de modo problemático, como veremos) de “teoria da causação”; a segunda refere-se ao *pariṇāmavāda*, ou a “teoria da emanação” (ou da “transformação”, como usualmente traduzido). O estudioso japonês identifica os *sūtras* do texto vedantino que melhor sintetizariam as duas concepções, presentes no final do primeiro capítulo:

ātmakṛteḥ pariṇāmāt

[Brahman] emana a si mesmo por meio de contínuos modos de expressão (Brahmasūtra 1.4.26, 1936, recurso online).

yoniśca hi gīyate

Pois é tido como fundamento [de tudo] (Brahmasūtra 1.4.27, 1936, recurso online).

Tais linhas seriam a culminância de uma série intermitente de diálogos argumentativos com a tradição filosófica do Sāṃkhya, que não só compartilhava dos Upaniśads como uma de suas fontes de conhecimento fundacional, mas era um dos proponentes, assim como o Vedānta, do *sātkaryavāda*, ou seja, da ideia de dependência ontológica do mundo fenomênico em relação a um princípio reunitivo e inexaurível de toda a existência (*sat*). O Sāṃkhya, porém, propunha a discriminação de tal substrato (*yoni*) de criação e expressão contínuas de aspectos cognitivos e sensíveis de uma existência condicionada e, por conseguinte, passível de dor e sofrimento - através do conceito de *prakṛti* -, de um princípio que revelaria a pretensa imutabilidade (no sentido de abandono dessa existência sensível) de uma condição salvífica e transcendente de



reflexão ou consciência - *puruṣa*. Os autores do Brahmasūtra argumentariam, contudo, que conceber um princípio originário de pura existencialidade (*sat*) – que corresponderia a *prakṛti* do Sāṃkhya – destituído da capacidade de autorreflexão contradiria a própria possibilidade do caminho de reversão de uma existência limitada e sofrível para uma de libertação (*mokṣa*) de tais condicionamentos, a qual implicaria o reconhecimento, pelo ser cognoscente, de si mesmo enquanto uma expressão singular daquele princípio originário. Além disso, não haveria nada nos textos originários, mormente os Upaniṣads, que se referisse a uma exortação de abandono da dimensão cocriativa do existir de modo a alcançar um estado de conhecimento liberto, haja vista a impossibilidade de dissociar *sat* (existencialidade) de *ātman*, ou *cit* (princípio reflexivo inerente à existência) (Brahmasūtra 1.1.8-9, 1936). Ou seja, *brahman* já é *prakṛti*, i.e., o fundamento tanto criativo quanto intencional do mundo, visão que seria pertinente às imagéticas e estratégias pedagógicas contidos nos textos upaniṣádicos (Brahmasūtra 1.4.23, 1936).

Contudo, segundo Nakamura (1983), os adeptos do Brahmasūtra ainda enfrentariam desafios adicionais quanto à exposição sobre um princípio absoluto de existencialidade e cognição/percepção que fosse, não obstante, substrato ou princípio de causação de um mundo caracterizado por qualidades indubitavelmente contrárias, como ignorância e sofrimento. Tal aporia seria debatida ao longo do segundo capítulo do texto vedantino através da explanação, por exemplo, de que só se compreende devidamente a concepção de *brahman*, enquanto fundamento ontológico (*sat*), quando é indicativa do “algo a mais” (*adhikam*) da realidade, baseado nos enunciados sobre a “diferença” (*bheda*) presentes nos textos upaniṣádicos (Brahmasūtra 2.1.22, 1936). Ainda de acordo com o acadêmico do Japão, a aplicação do conceito de diferença nesse específico contexto de ensinamento seria até mesmo aludida pela ideia de *asat* (“não ser”), quer dizer, oposta à propositividade de *brahman* como causação de todo processo de criação do mundo. Os sábios vedantinos explicam, todavia, que tal negação é do tipo “não implicativo” (*pratiṣeda*) (Brahmasūtra 2.1.7, 1936). Ou seja, funcionaria meramente como modo de se sugerir a plataforma apriorística “não diferenciada” (*avyākṛta*) e inexaurível por qualquer uma de suas expressões efetuais posteriores, emanações contínuas (*pariṇāma*) nas formas do ser e do mundo.

Outrossim, Nakamura (2004) faz referência ao conceito de *eka* (“uno”) que, desde os Upaniṣads, é aplicado no sentido pedagógico de reversão de modos objetificantes de



compreensão do mundo fenomênico, de maneira similar à concepção de *sat*, que temos traduzido como “existencialidade”. Assim sendo, o “uno”, nas palavras do autor, não seria “um positivo, determinístico numeral, mas um termo negativo, negando seu próprio significado primário” (Nakamura, 2004, p. 543). Daí que a negação de qualquer sentido propositivo ou categórico ao substrato (*yoni*) que funda e excede a experiência do mundo seria a própria dimensão sincrônica à condição de esclarecimento e percepção do mesmo mundo enquanto *jagat*, isto é, como possibilidade de sua apreciação reunitiva como fluxo e multiplicidade de formas. No mais, é o que parece ser proposto pelos adeptos do Brahmasūtra, quando argumentam que essa condição de esclarecimento ou autorrealização (*kaivalyam*) por parte do sujeito resulta em enxergar toda emanção do Real não mais enquanto atividade condicionada, majoritariamente cristalizadora de apegos a traços transientes da mesma realidade, “mas como uma espécie de ação lúdica (*līlā*), tal como um mundo” (*lokavattu līlākaivalyam*) (Brahmasūtra 2.1.33, 1936, recurso online).

Logo, evidencia-se o caráter problemático do ato de se traduzir a concepção de *sātkaryavāda* como “teoria da causação”, ou como a relação de “causa” e “efeito” entre *brahman*, de um lado, e os seres e o mundo, de outro, tendência presente em muitos estudos em língua inglesa de indólogos e pesquisadores das filosofias indianas desde o século XIX, sejam advindos da Índia ou de países ocidentais. Pois falha em captar as nuances de aplicação pedagógica dos conceitos coetâneos da “diferença” e da “não diferença”, seja no intuito de apontar para o Real como a “verdade de tudo que existe”,⁶ ao mesmo tempo fundando (*sat*) e excedendo (*asat*) cada um de seus traços, seja para se referir à dinamicidade do mesmo Real através de suas ideações (“emanações”) polares mutuamente constitutivas, aqui paradigmaticamente representada entre *kāraṇa* (potencialidade de expressão, “causa”) e *kārya* (expressão efetiva, “efeito”) (Aurobindo, 2005; Frazier, 2009). É possível inferir, ainda, que o uso da noção de *sātkarya* como geradora de debates acerca da relação entre *brahman* e o mundo, e sua tradução como “relação de causa e efeito”, proveniente de uma parte dos estudos contemporâneos sobre as filosofias do subcontinente indiano, mormente no tocante à longa e multifacetada corrente hermenêutica do Vedānta, revelaria uma preocupação – compartilhada, diga-se

⁶ Como enunciado pelo Taittirīya Upaniṣad (2.6.1), no processo de “tornar-se muitos”, *brahman* “se tornou a forma e o informe, o definido e o indefinido, o sustentáculo e o solto, o sensível e o insensível, o verdadeiro e o falso. A verdade se tornou tudo que existe” (Andrade, 2013, p. 96).



de passagem, por Nakamura (1983, p. 487-488) – em recuperar um pretense *status* de realismo ontológico ao mesmo pensamento, em contraponto a vertentes de um período histórico da mesma tradição que passariam a atribuir o *status* ontológico do mundo como *māyā*, ou seja, enquanto efeito ilusório a se sobrepor ao conhecimento de *brahman*, ou como manifestações “aparentes” (*vivarta*) a ocultar uma suposta essência ou Verdade. Assim, postula-se *brahman* como “causa material” (*upādāna kāraṇa*) do universo, com base, muito provavelmente, em diálogos upaniśádicos que se utilizam de elementos da matéria como imagéticas de ensinamento, como a “argila” (a representar à Realidade inesgotável e inata às coisas) e todos os “objetos ou instrumentos” moldados a partir da argila (a realidade empírica e cognoscível). Contudo, o próprio Brahmasūtra salienta que tais figuras são meras ilustrações (*dr̥ṣṭānta*) a indicar a “não diferença” fundamental entre o Real e a noção de “mundo”, tal como exemplificado entre um bulbo de luz e sua luminosidade incandescente (Brahmasūtra 2.1.9, 1936).

Entretanto, é digno de nota, a despeito de tais considerações de ordem doutrinária, que Nakamura (1983, p. 490) salientasse, entre as diferentes metáforas upaniśádicas a melhor sugerir a dinamicidade constitutiva do Real (*sātkarya*), aquela que enxergava os aspectos cognitivos e sensitivos da experiência de mundo enquanto “modos de expressão”, ou o conjunto de significantes e significados (*nāmarūpa*) que “se irrompem” por meio da plataforma (meta-)constitutiva da linguagem (*vācārambhaṇa*). A nosso ver, uma outra maneira igualmente relevante de se conceber a mesma ordem de coisas – haja vista que também elude a propensão de reificar narrativas instrucionais que perfazem filosofias de cunho soteriológico – e atinente às textualidades vedantinas em questão, seria aquela que chamaríamos de *circularidade do todo e das partes*, por meio da intersecção com a concepção, em língua sânscrita, de *samavāya* (“inerência”), baseada na interpretação de J. N. Mohanty (1993). Embora tal conceito, segundo o estudioso indiano, fosse usualmente rechaçado pelo Vedānta,⁷ condiria sobremodo, a nosso ver, com a perspectiva *bhedābheda*, em respeito à dimensão sincrônica ou de inerência de um princípio (meta-)constitutivo a todas as coisas. No entanto, Mohanty (1993) faz a devida

⁷ É provável que Mohanty (2000) tivesse especificamente a perspectiva *advaita* (“não dualidade”) em mente, a qual consideraria ilógico pensar a relacionalidade entre aspectos de natureza transcendente e imanente. No entanto, para Śrīnivāsa (1940), adepto da escola *Svābhāvika Bhedābheda* (“inerente diferença-e-não-diferença”), pensar a inerência *qua* relacionalidade entre tais atributos seria o próprio sentido máximo da razão soteriológica.



ressalva de que considerar a inerência do todo nas partes não significa necessariamente pensá-la

como uma coisa na outra, nem como uma qualidade em uma substância ou como um universal em um particular. Ao invés, o todo está presente na parte como o *intencionado*. A parte, *qua* parte, é, por assim dizer, saturado com a intenção de se remeter para além de si, em direção ao todo. O todo é, ontologicamente falando, feito de partes. Mas, fenomenologicamente, é o cumprimento da realização desperta [pela parte]. A percepção, por exemplo, de parte de uma parede estimula a intenção que requer um cumprimento salutar, o qual não estará plenamente realizado a não ser com a percepção de todas as partes da parede. Desse modo, faz sentido não só o fato de que é possível ter um conhecimento razoável desse todo (embora nunca se complete), mas que o todo é uma presença recorrente desde o início (Mohanty, 1993, p. 96).

É significativo o fato de que os autores do Brahmasūtra consignam a mesma distinção entre um discurso de características “ontológicas” e outro de prospecto “fenomenológico”, por assim dizer, no uso da noção de “parte” (face a um “todo”): diante da argumentação proveniente de outras tradições filosóficas, como o Sāṃkhya, de que conceber *brahman* como “causa” resultaria em implicá-lo em aspectos do mundo de natureza adventícia e sofredora, o texto vedantino esclarece que *brahman* “não tem partes” (*niravayava*), no sentido de “parte” (*avayava*) enquanto somatória de elementos a compor propositivamente uma totalidade (Brahmasūtra 2.1.26, 1936). Em contrapartida, a “parte” seria mais bem compreendida pela palavra sânscrita *aṃśa*, isto é, como poder ou expressão singular que “intenta” reflexivamente aquele todo (*aṃśin*), o qual, embora refratário a determinações de sentido (“imóvel, ultrapassa os outros que correm”, como aludiria um texto upanísádico), é condição sempre recorrente – ou seja, ao mesmo tempo princípio e propósito último – de realização do máximo sentido de uma existencialidade autoevidente e indivisível.⁸

Em suma, através do horizonte argumentativo do Brahmasūtra, inferem-se outras razões para uma revitalização do conceitos ora tratados (i.e, *sāṅkhyā* e *pariṇāma*): quando propõe que o mundo enquanto emanção de *brahman* é algo inerente à sua própria reflexão de si (*ātmaḥṛteḥ pariṇāmāt*), tal expansão “imersiva” da realidade não seria

⁸ A distinção entre as noções de parte como algo “divisível” (*avayava*) e como “expressão singular” (*aṃśa*), apresentada pelo Brahmasūtra, poderia também ser indicativa de um maior apuro conceitual em se traduzir a concepção de *pariṇāma* como “emanção”, sugerindo uma expansão imersiva de *brahman*, ao invés do sentido de “transformação”, usualmente presente nos estudos em língua inglesa, e que poderia sugerir um acréscimo temporal ao que já é circularmente pleno (*bhūman*).



motivada por uma necessidade ou propósito (o que poderia estar subentendido na noção de “causa”), mas seria compreendida, como vimos, como uma atividade espontânea ou lúdica (*līlā*) (Brahmasūtra 2.1.32-33, 1936). Além disso, é sugerido pelo texto que o uso de termos a aventar a diacronia entre fatos, como “origem” (*ārambhaṇa*) e “posterior” (*aparasya*) – a mesma que estaria implicada na relação de “causa” e “efeito” – comporiam menos o objetivo de postular um discurso propositivo sobre o Real em bases cosmogônicas e/ou ontológicas (embora tal traço se fizesse necessariamente presente nos debates entre as tradições filosóficas e nas estratégias hermenêuticas aplicadas na busca de domínio sobre os ensinamentos dos textos originários) do que o de possibilitar ao sujeito/adepto a compreensão da instância “não-diferenciada” do Real como fundamento inequívoco de acesso às suas múltiplas emanações de experiência e percepção (Brahmasūtra, 2.1.15, 1936). Dita de outra maneira, compreensão essa que seria o acesso a tais modos de expressão que perfaz a noção de “mundo” sem incorrer na propulsão objetificante (i.e., o ato de absolutizar aspectos transientes da existência), senão compreendendo-os “ludicamente”.

3. Tal como um mundo (*lokavat*): o problema fundamental da ignorância (*āvidya*) e o desvelamento do Real

Não obstante o fato de que Nakamura (1983) identificasse a perspectiva *bhedābheda* como sendo a orientação hermenêutica central do Brahmasūtra, enquanto chave de interpretação e compreensão sintética dos diversos ensinamentos contidos nos Upaniṣads, o autor ainda discorreria sobre uma possível falha de comprometimento filosófico dos pensadores desse texto vedantino em responder, à luz da argumentação lógica e dos questionamentos de tradições filosóficas oponentes (*pūrvapakṣa*), acerca da viabilidade de se propor a ideia de uma instância do Real que é pensada como fundação transcendente e, ao mesmo tempo, imanente a todas as coisas. Ou seja, quando a razão por detrás da ideia de um Absoluto – cujo limiar de cognoscibilidade seria indicada pelos indicadores de “existencialidade” (*sat*), “cognição/percepção” (*cit*), “infinitude” (*anantya*) e “deleite” (*ānanda*) – envolveria não menos do que sua expressão por meio de um mundo “tal como é”, haja vista o fato inalienável que este mesmo mundo é marcado por um tipo de ignorância fundamental e seu consequente sofrimento, ambos expressos por conflitos nos mais diversos âmbitos da relação humana, hábitos e fixações mentais



destrutivas, além das mazelas e problemas existenciais que perfazem o sentido que temos de “mundo”.

É possível avaliar, no entanto, que as considerações de nosso autor passariam ao largo de algumas das abordagens orientalistas ao arcabouço filosófico e religioso da Índia, quando poderiam interpretar o problema da ignorância (*āvidya*) à luz da noção de “teodicéia”, ou seja, baseada na ideia de um “mal” reificado, cuja razão de ser advém quando contraposto a um Bem como sentido máximo da existência de um “Deus extracósmico”, ontologicamente distinto do mundo. Muito menos estaria em pauta para Nakamura (1983), ao contrário de alguns estudiosos e/ou teólogos que se debruçaram sobre as filosofias indianas, como L. Sttaford Betty (1976), de interpretar como uma espécie de “escândalo metafísico” o ato de associar traços nescientes da mundanidade fenomênica a expressões espontâneas de uma Divindade “lúdica”. A intenção do estudioso japonês, ao que nos parece, seria meramente trazer à tona um suposto posicionamento dos autores do Brahmasūtra que, diante da dialogia que sustém o próprio sentido de produtividade hermenêutica de uma tradição como a do Vedānta, por vezes se eximiria da argumentação lógica pautando-se, por seu turno, pelo simples apelo a uma autoridade “doutrinária” que estaria imbuída na noção de *śruti*, isto é, de conhecimento “revelado” contido nos textos védicos precedentes, como “uma verdade eterna que existe por si mesma, independente da criação e atividade humanas” (Nakamura, 1983, p. 476).

Mas, a nosso ver, o Brahmasūtra deveras se posiciona perante o problema existencial posto em questão, embora da maneira críptica tal como Nakamura salientara, o que não impediria seus adeptos de se basearem na compreensão salutar que as fontes textuais originárias da tradição, especialmente no caso dos Upaniṣads, poderiam enunciar acerca do tópico. Quando uma tradição filosófica oponente aponta para a possível incoerência de se postular *brahman*, princípio transcendente, como substrato de toda experiencialidade mundana, o texto vedantino responderia, laconicamente, que poderia ser, “tal como um mundo” (*lokavat*) (Brahmasūtra 2.1.13, 1936). Parece-nos que, implícito ao uso do conceito, em sânscrito, de *loka*, ou “mundo”, enquanto recurso analógico para demonstrar a própria dimensão sincrônica de concepções aparentemente antagônicas, estaria, primeiramente, a compreensão do problema da ignorância de uma perspectiva que, com base nos estudos de Loundo (2021a), seria designada como “macrocósmica” (*adhidaivam*), ou seja, não haveria outro substrato ou *locus* de



manifestação de toda e qualquer experiencialidade mundana a não ser *brahman*, princípio (*ārambhaṇa*) e fundamento (*pradhāna*) de toda linguagem que instiga a compreensão do Real enquanto totalidade não objetificável e autoevidência perceptiva (ademais, a admissão de um mundo ontologicamente distinto do Absoluto e como fonte de toda miséria existencial implicaria na interdição do próprio sentido de totalidade). No entanto, por sua condição de inexauribilidade (*adhikam*) por qualquer manifestação condicionada e pontual de limitação existencial, o mesmo fundamento “permanece imune, indiferente, e não afetado por essa mesma ocorrência” (Loundo, 2021a, p. 14).

A outra perspectiva do problema fundamental da ignorância estaria, por sua vez, em um nível “microcósmico” (*adhiātman*), isto é, “quando um mundo se torna efetivamente um mundo” (Loundo, 2021a, p. 19) para os sujeitos cognoscentes. Em outras palavras, *āvidya* – que poderia inadvertidamente ganhar contornos cosmogônicos ou de uma realidade autônoma – refere-se essencialmente à condição humana ou, mais precisamente, à sua mente (*manas*), ao menos quanto ao significado que esse conceito é imbuído na reflexão soteriológica das tradições indianas de um modo geral, isto é, como plataforma de sistematização de sentido de toda experiência sensorial. Por conseguinte, a ignorância seria mais bem interpretada em termos de um esquecimento ou ocultamento, por parte do sujeito, da dimensão reunitiva e sempre recorrente do Real que inere transcendendo a cada uma de suas constrições egóicas. De fato, os textos upaniśádicos, de um modo geral, aludem ao propósito último da vida humana enquanto um ato de desvelamento e/ou rememoração, usualmente expressos por uma ou outra variação da raiz verbal em sânscrito *paś* (“ver”). Assim, textos como o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e o *Īśa Upaniṣad* afirmam que o próprio poder de visão reunitiva (*anupaśyati*) das coisas é condição *sine qua non* de superação da ilusão e do sofrimento, quando uma pessoa não mais repudia ou se esconde do Real⁹. O *Chāndogya Upaniṣad*, por sua vez, estabelece que a “dimensão inata do ser é constante memória; no cultivo da memória todas as amarras são desfeitas” (Chāndogya Upaniṣad 7.26.2, 1998, p. 273). Além disso, o texto na mesma ocasião proclama que o sujeito de visão (*paśya*), quando finalmente supera a “morte” (*mṛtyum*) (i.e., enquanto metáfora do sofrimento e da precariedade existencial), “vê todas as coisas, permeia todas as coisas, em todo lugar”. Tal colocação parece

⁹ “Mas aquele que vê todas as existências no si-mesmo, e o si-mesmo em todas as existências, não se esconde do Real. Para o sujeito de conhecimento, em quem o si-mesmo se tornou todas as existências, o que seria ilusão ou sofrimento quando se percebe unicidade?” (Īśa Upaniṣad 5-6, 1998, p. 407).



justamente invocar a noção de circularidade do todo e das partes que aludimos na seção anterior, quando a “parte” intenciona – ou “rememora” – o sentido de totalidade que a inere, primeira e última instância possível de seu olhar.

Assim, é possível estimar que a dimensão de “mundo” (*loka*), aplicada tanto pelos textos upaniśádicos quanto pelo Brahmasūtra, abarcaria a confluência dos dois níveis do problema existencial, i.e., “macrocósmico” e “microcósmico”, cotejados há pouco. Em princípio, evidencia-se a correlação elementar entre os modos de sistematização cognitiva (*manas*) do sujeito e os mundos que se moldam, “este” e outros possíveis. Em outras palavras, a constituição egóica (*ahamkāra*) é ela mesma fruto de identificações e narrativas reificantes (*sarūpya*) tanto da ideia de “sujeito” quanto de “objetos”, postos em relação como se fossem cristalizações ou instâncias autônomas ou substanciais da existência (Loundo, 2021a, 2021b). Seria, na perspectiva upaniśádica, o sentido fundamental da ignorância enquanto o ato de aniquilar o próprio *ātman* (“si mesmo”), ou seja, quando não se chega, em vida, ao conhecimento e à experiência da dimensão inata ou de interioridade constitutiva do Real.¹⁰

Por outro lado, enquanto expressão da intencionalidade constitutiva do sujeito em direção àquilo que o transcende, a própria inaticidade (*ātman*) do Real torna-se “mundo” para ele: *yathāsaṃkalpitam lokam*, como enuncia o *Praśna Upaniṣad* (1998, p. 465). A mesma unicidade fundamental entre a noção de *ātman* e a de mundo é sugerida pela seguinte passagem do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*:

Tal como uma aranha que se move pelos fios de sua teia, ou como as pequenas faíscas que brotam do fogo, de fato todas as funções vitais (*prāṇa*), todos os mundos, todos os deuses e todos os seres surgem do si-mesmo (*ātman*). Seu sentido interno (*upaniṣad*) é a “verdade da verdade”: as funções vitais são a verdade, e o *ātman* é a verdade das funções vitais (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 2.1.20, 1998, p. 63).

Torna-se oportuno, portanto, refletir sobre a própria continuidade de sentido que a concepção de “mundo” (*loka*) receberia ao longo da tradição hermenêutica do Vedānta, quando é tido como o *locus* de dinamicidade entre os sentidos sincrônicos de diferença e não diferença. Desde a escola Svābhavika Bhedābheda (“inerente diferença-e-não-diferença”), capitaneada por Nimbārka e adeptos posteriores como Śrīnivāsa, até pensadores contemporâneos do Vedānta inspirados pela perspectiva *bhedābheda*, a

¹⁰ “Obscurecidos são aqueles mundos, e envoltos por uma escuridão cegante, aos quais aqueles que ‘matam’ o si-mesmo partem quando morrem” (Īśa Upaniṣad 3, 1998, p. 407).



exemplo de Sri Aurobindo, evidencia-se a centralidade, no tocante à perspectiva hermenêutica em questão, de conceitos que matizam algum sentido de *relação* (assim como os de “diferença” e de “multiplicidade”), não enquanto aspecto incidental a um estado superior ou transcendente da Realidade, mas sim como fator indisputável da própria existencialidade infinita (Agrawal, 2013; Srinivasachari, 1950). Ou seja, o “mundo” de relações e diferenças seria o próprio espaço performático da relação de “sujeitos” e “objetos” não mais tidos como entes autônomos ou substancializados, mas como expressões contíguas de *brahman*, experiências de desvelamento e memória do “oceano” (*samudra*) de Realidade não diferenciada (Ribeiro, 2022, p. 94).

Enfim, retornando a Nakamura (1983), nosso estudioso também identifica na noção de “mundo”, enquanto *locus* da diferença-e-não-diferença entre *brahman* e os seres, como sendo um dos conceitos centrais na orientação hermenêutica do Brahmasūtra, quando seus autores fazem menção a alguns dos adeptos da tradição que lhes serviriam de inspiração (e que viveram em algum momento no período entre a consolidação do principal *corpus* textual dos Upanishads e o início da textualidade do Brahmasūtra). Um desses “elos perdidos” na continuidade de sentido e de transmissão de ensinamentos do Vedānta, citado pelo texto vedantino e discutido por Nakamura (1983, p. 372), é o adepto de nome Kāśakṛtsna, que postularia a noção de “existência”, enunciada pelo termo em sânscrito *avasthiti*, como o processo espontâneo e “lúdico” da interioridade constitutiva (*ātman*) do Real (*brahman*) em emanar-se ou aparecer (*pratibhā*) como realidade condicionada de seres e mundos. O que não chega a ser mencionado pelo estudioso japonês é que o termo *avasthiti* advém da raiz verbal *vas-*, englobando os sentidos de “permear” ou “habitar” algo. O que poderia indicar, por sua vez, a circularidade de inerência do todo nas partes como expressão singular e referencial daquilo que excede a si mesmo. Ademais, da perspectiva do adepto no caminho de autorrealização, a existência como ato de “habitar” seria a própria soberania de percepção, como o ato de tocar a verdade íntima das coisas.

Para Nakamura (1983, p. 373), enfim, o pensamento de Kāśakṛtsna se estenderia, enquanto filiação escolástica e de compreensão dos ensinamentos upaniśádicos, até a escola hermenêutica de Bhāskara, conhecida como *Auphādika Bhedābheda* (“condicionada diferença-e-não-diferença”). Se na escola de Nimbārka, como vimos, o mundo de diferenças e da multiplicidade já é, em si, a razão de ser do propósito ulterior



de exercer a visão de unicidade (*anupaṣyati*) da Realidade, na perspectiva de Bhāskara, o mundo de condicionamentos e limitações (*upādhi*) seria meramente instrumental para se retomar a visão direta do Real. Contudo, em quaisquer das perspectivas, assim como, diga-se de passagem, no inegável senso de pertença “efeitual” à hermenêutica *bhedābheda* demonstrada por Nakamura, evidencia-se a valoração da finitude *qua* finitude, enquanto aspecto síncrono à experiencialidade autoevidente e infinita de *brahman*.

Considerações finais

Por fim, gostaríamos de salientar dois aspectos da nossa exposição. O primeiro se refere ao próprio mote inicial do artigo, ou seja, a estrutura circular da compreensão tão bem evidenciada pelo estudo de Hajime Nakamura sobre o Vedānta, que perfaz o horizonte argumentativo dessa tradição na ligação entre, por um lado, textualidades fundantes que buscam estabelecer a discursividade sobre o Real e, por outro, a sua rememoração e historicidade por meio das diversas comunidades interpretativas surgidas em diferentes contextos. Essa mesma circularidade da compreensão pode ser entendida enquanto âmbito tanto exegético quanto soteriológico de racionalidade, tão bem manifesta, segundo o nosso autor, em uma tradição como o Bhedābheda, que busca sublinhar a pertença ou a não separação “ontológica” entre mundo e aquilo que perfaz os seus múltiplos projetos possíveis, ou o Real enquanto plataforma inexaurível e plena de suas expressões múltiplas.

No entanto, ressalta-se que a noção de pertença ou circularidade em sentido ontológico seria um mero aspecto subordinado à discursividade pedagógica, a qual busca instigar nos sujeitos, a partir da dimensão existencial (*sat*), a percepção de que todas as suas experiências cognitivas e sensíveis, se aparentemente privativas de cristalizações egóicas, são na verdade expressões singulares do “si mesmo” (*ātman*) da Realidade desde “anos eternos”, como diria um mote upaniśádico. Da perspectiva da percepção/visão (*cit*), trata-se da potencialidade de apreciação reunitiva (*anupaṣyati*) do mundo enquanto fluxo e multiplicidade (*jagat*), reversa à relação de posse ou de fixações ilusórias como fruto da reificação dos sentidos do “eu” e do “mundo”.

O segundo aspecto remete-se justamente ao contexto pedagógico próprio de tradições originárias em língua sânscrita, no que diz respeito à aplicação não unívoca de



categorias “doutrinárias”, como as de *bheda* (“diferença”) e *abheda* (“não diferença”), quando compreendida à luz de seu sentido contrário. Assim, a “diferença” poderia ser designativa tanto do caráter não objetificável da plataforma “una” sempre recorrente de existencialidade, imensurável por qualquer discursividade cristalizadora de sentidos transcendentais, quanto do mundo (*loka*) de expressões e relacionalidades múltiplas, vivenciado seja à luz da ignorância (*āvidyā*) reificante, ou, então, do seu caminho reverso (e esclarecido), como ação “lúdica” (*līlā*). A “não diferença”, por sua vez, enquanto categoria de reflexão, poderia ser atinente não só à verdade do mundo tal como se presentifica, mas também à plataforma não diferenciada do Real como substrato latente de seus mundos possíveis.

Referências bibliográficas

AGRAWAL, M.M.; POTTER, Karl H. *Encyclopedia of Indian Philosophies. Bhedābheda and Dvaitādvaita Systems*. Motilal Banarsidass: Delhi, 2013.

ANDRADE, Clodomir Barros de. *A não dualidade do um (brahmādvaita) e a não dualidade do zero (śūnyatādvaya) na Índia antiga*. 2013. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

AUROBINDO, Sri. *Isha Upanishad*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2003.

AUROBINDO, Sri. *The Life Divine*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2005.

BETTY, L. Sttaford. Aurobindo’s Concept of Līlā and the Problem of Evil. In: *International Philosophical Quarterly* v. 16, n. 3, p. 315–329, 1976.

BOSE, Roma. *Vedānta Pārijāta Saurabha of Nimbārka and Vedānta Kaustubha of Śrīnivāsa: Commentaries on the BrahmaSūtras*. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1940.

BRAHMASŪTRA. In: VIRESWARANANDA, Swami. *Brahma-Sūtras according to Śrī Śankara*. Almora: Advaita Ashrama, 1936. Disponível em: <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/brahma-sutras>. Acesso em: 27 out. 2024.

BRHADĀRANYAKA UPANIṢAD. In: OLIVELLE, Patrick. *The Early Upaniṣads*. Annotated text and translation. New York: Oxford University Press, 1998.

CHĀNDOGYA UPANIṢAD. In: OLIVELLE, Patrick. *The Early Upaniṣads*. Annotated text and translation. New York: Oxford University Press, 1998.

FRAZIER, Jessica. *Reality, religion, and passion: Indian and Western approaches in Hans-Georg Gadamer and Rupa Gosvami*. Washington: Lexington Books. 2009.



FRAZIER, Jessica. Vedānta: Metaphors for the category of existence. In: *Categorization in Indian Philosophy: Thinking Inside The Box*. London: Ashgate, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. (2. ed) Paris: Editions du Seuil, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

ĪŚĀ UPANIṢAD. In: OLIVELLE, Patrick. *The Early Upaniṣads*. Annotated text and translation. New York: Oxford University Press, 1998.

LOUNDO, Dilip. Os Upaniṣads e a noção de ignorância (avidyā) segundo Śaṅkarācārya. In: *Rever*, São Paulo, v.21, n.2, p. 11-28, 2021a.

LOUNDO, Dilip. Os Upaniṣads e o projeto soteriológico da Escola Vedānta. In: *Paralellus*, Recife, v.12, n.29, p.167-180, jan./abr. 2021b.

OLIVELLE, Patrick. *The Early Upaniṣads*. Annotated text and translation. New York: Oxford University Press, 1998.

MOHANTY, J. N. *Essays on Indian Philosophy*. New Delhi: Oxford University Press, 1993.

MOHANTY. J. N. *Classical Indian Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

NAKAMURA, Hajime. *A History of Early Vedanta Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

NAKAMURA, Hajime. *A History of Early Vedanta Philosophy. Part Two*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.

NICHOLSON, Andrew. *Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press, 2010.

PRAŚNA UPANIṢAD. In: OLIVELLE, Patrick. *The Early Upaniṣads*. Annotated text and translation. New York: Oxford University Press, 1998.

RAMNARACE, Vijay. *Rādhā-Kṛṣṇa's Vedāntic Debut: Chronology & Rationalisation in the Nimbārka Sampradāya*. 2014. Tese (Grau de Phd em Pesquisa) – The University of Edinburgh, 2015.

RIBEIRO, Daniel Faria. “O Uno que é Múltiplo”: a circularidade entre a filosofia de Sri Aurobindo e os Upaniṣads. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022.

SEN, Amartya. *The Argumentative Indian*. Writings on Indian History, Culture and Identity. Farrar, Straus and Giroux: New York, 2005.



SHERMA, Rita; SHARMA, Arvind. *Hermeneutics and Hindu Thought*. Toward a Fusion of Horizons. New York: Springer, 2008.

ŚRĪNIVĀSA. Vedānta Kaustubha. In: BOSE, Roma. *Vedānta Pārijāta Saurabha of Nimbārka and Vedānta Kaustubha of Śrīnivāsa*: Commentaries on the BrahmaSūtras. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1940.

SRINIVASACHARI, P. N. *The Philosophy of bhedābheda*. Madras: The Adyar Library, 1950.

VIRESWARANANDA, Swami. *Brahma-Sūtras according to Śrī Śankara*. Almora: Advaita Ashrama, 1936. Disponível em: <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/brahma-sutras>. Acesso em: 27 out. 2024.



Um olhar histórico-funcionalista à religiosidade romana: de seus primórdios a agostinho

A historical-functionalistic look at roman religiosity: from its beginnings to augustine

Gabriel Monteiro Vale¹

Resumo: O presente artigo aborda a religiosidade romana durante o período de vida de Agostinho, bem como sua interação apologética com as circunstâncias históricas de seu tempo. Para tanto, realiza-se um levantamento histórico-funcionalista dos diferentes contextos religiosos do antigo Império Romano e de suas crenças. Ao longo do texto, explicitam-se os papéis e os significados atribuídos às diversas manifestações de fé, religiões, práticas, ritos e costumes, analisando-se como esses elementos exerceram influência sobre a sociedade romana e contribuíram para o processo de decadência do Império. Observa-se que essas práticas religiosas não apenas moldaram aspectos culturais e políticos, mas também revelaram tensões internas que fragilizaram a coesão social. Nesse cenário de transição, destaca-se a figura de Agostinho, cuja atuação teológica e apologética representa um marco no surgimento de uma nova ordem religiosa. Sua contribuição evidencia o início da ascensão dogmática, proselitista e hegemônica do cristianismo que a partir desse momento passa a exercer papel dominante na configuração espiritual e institucional do mundo ocidental.

Palavras-Chave: Mito. Império Romano. Deuses. Agostinho. Crenças.

Abstract: This article addresses Roman religiosity during Augustine's lifetime, as well as his apologetic interaction with the historical circumstances of his time. To this end, a historical-functionalist survey of the various religious contexts and beliefs of the ancient Roman Empire is conducted. Throughout the text, it clarifies the roles and meanings attributed to different expressions of faith, religions, practices, rites, and customs, analyzing how these elements influenced Roman society and contributed to the Empire's decline. These religious practices are shown to have shaped cultural and political aspects while also revealing internal tensions that weakened social cohesion. Within this transitional context, the figure of Augustine stands out, whose theological and apologetic work marks a turning point in the emergence of a new religious order. His contribution signals the beginning of the dogmatic, proselytizing, and hegemonic rise of Christianity, which from that moment on assumes a dominant role in shaping the spiritual and institutional foundations of the Western world.

Keywords: Myth. Roman Empire. Gods. Augustine. Beliefs.

¹ Bacharel em Filosofia pela Faculdade Dehoniana (2017), pós-graduado em Metodologia em Sociologia e Filosofia pela Faculdade Campus Elíseos (2018), licenciado em Filosofia pela Faculdade Mozarteum de São Paulo (2022), pós-graduado em Psicopedagogia pela Faculdade Dynamus de Campinas (2022), Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2023) e doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, além de compor o Núcleo de Estudos do Catolicismo (NEC/PPCIR/UFJF). E-mail para contato: monteirovale@hotmail.com.



Introdução

Este texto relaciona-se diretamente à tese de doutorado em desenvolvimento, que aborda a religiosidade romana durante a vida de Agostinho, bem como sua interação apologética com as circunstâncias de seu tempo. Mas para tal culminância, foi necessário fazermos um levantamento histórico-funcionalista² dos diversos contextos religiosos romanos e suas crenças a partir de uma bibliografia específica que não contempla diretamente os textos trabalhados em sala. Por outro lado, a bibliografia absorvida durante o curso de Epistemologia da Religião está aplicada ao texto através da declarada especificidade desta pesquisa e pela observância dos conceitos trabalhados. Ficarão explícitos ao longo do texto, os diversos papéis e significados que as mais diversas formas de fé, crença, religiões, práticas, ritos e costumes desempenharam na história de Roma, a ponto de constituírem os principais aspectos que geraram a posterior decadência do Império.

Desde o início de sua vida, Agostinho esteve rodeado pelas disputas políticas, territoriais e mesmo religiosas internas ao Império Romano, entre seus próprios usurpadores, além dos inúmeros conflitos com os povos externos. Realidade favorecida pela própria expansão do Império que abarcou “os povos mais diversos sob o ponto de vista racial e cultural” (Giordani, 1985, p. 7), absorvendo, conseqüentemente, todos os benefícios e problemas oriundos destes povos. Fatores que favoreceram a consolidação do Cristianismo e a ascensão de grandes personalidades – como Agostinho – aos nichos eternos da história.

Primeiramente cabe elucidar que os séculos anteriores ao nascimento do bispo de Hipona foram marcados por inúmeros períodos de perseguições e tolerância, sobretudo entre os anos de 64 d.C. a 313 d.C., totalizando 249 anos marcados por tribulações impostas por parte do Império aos cristãos. Com isso,

² A abordagem histórico-funcionalista na Ciência da Religião é uma perspectiva que busca compreender os fenômenos religiosos analisando tanto o contexto histórico em que surgem quanto as funções sociais, culturais e psicológicas que desempenham em uma determinada sociedade. Nesse sentido, Émile Durkheim, um dos principais representantes dessa abordagem, define a religião como “um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas [...] que une numa mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os que a ela aderem” (Durkheim, 1996, p. 47). Para o autor, as práticas religiosas não apenas expressam crenças individuais, mas “exprimem realidades coletivas e se destinam a promover, manter ou refazer certos estados mentais desses grupos” (Durkheim, 1996, p. 38), destacando seu papel essencial na coesão social e na manutenção da ordem simbólica dentro das comunidades.



Podemos estabelecer o seguinte quadro geral das principais perseguições: Século I, 6 anos de perseguição e 28 de tolerância. Século II, 86 anos de perseguição e 14 anos de tolerância. Século III, 24 anos de perseguição e 76 de tolerância. Século IV, 13 anos de perseguição (Giordani, 1985, p. 7).

Ao final dos anos de perseguição, Diocleciano intensificou-as, até que em 311 com Galério ascendendo a César dentro da tetrarquia³ foi promulgado um edito em seu nome, de Constantino e Licínio, não constando o nome de Maximino Daia – o quarto tetrarca – que intensificou as perseguições em sua jurisdição após a morte de Galério.

Giordani destaca que o edito de Galério consiste em

Um documento curioso que reflete bem o estado d'alma do feroz perseguidor, minado por uma doença incurável. O início do documento lembra um edito, da perseguição: os cristãos são censurados por terem abandonado as antigas leis e a disciplina tradicional dos romanos. Mais adiante, é lembrada a clemência do imperador, em nome da qual será permitida a existência de cristãos. Em troca, porém, o enfermo espera orações: 'Em retribuição de nossa indulgência, os cristãos deverão rogar a seu Deus por nosso restabelecimento, pelo estado' [...]. A partir do edito de Galério pode-se afirmar que a causa cristã vencera definitivamente [...]. O acordo entre Constantino e Licínio realizado na cidade de Milão em 313, e que passou à História como o Editto de Milão, confirmou e ampliou a tolerância concedida pelo edito de 311 (Giordani, 1985, p. 343-346).

Conforme a pesquisadora Marcella Forlin Patruco, o famoso texto que consolida o consenso entre os Imperadores e nomeado de “edito de Milão” foi citado por Eusébio de Cesaréia e por Lactâncio, a partir de uma carta do ano 313 dos dois Imperadores Constantino e Licínio – presentes em Milão após a vitória de Constantino sobre o usurpador Maxêncio – para os governadores provinciais. Tal documento concede liberdade de culto aos cristãos e ultrapassa o edito de Galério (311) que apenas cessava as perseguições aos cristãos em prol de clemência divina e se aproveitando de oportunidade política (Patruco, 2002, p. 456).

Após algumas décadas, em meio a paz religiosa – sem derramamento de sangue, pois as disputas persistiram – nasceu Aurélio Agostinho “a 13 de novembro de 354 D.C., em Tagaste, Norte da África, atualmente Souk-Ahras, na Argélia. Era filho de Patrício,

³ A tetrarquia romana foi um período iniciado por Diocleciano, que repartiu o Império em quatro grandes áreas, cada uma com seu governante, sendo dois céсарes e dois augustos; fator que impactou diretamente os períodos de perseguição, concedendo um caráter oscilatório e isolado em determinadas regiões imperiais. Mas dada a complexidade deste fator da história e a brevidade do presente artigo, não aprofundaremos neste aspecto da história.



oficial romano, que continuou pagão até pouco antes de sua morte, e de Mônica, uma cristã devota” (Champlin; Bentes; 1995, p. 78). Este contraste entre os progenitores de Agostinho demonstra que além da presença cristã neste período do Império, a tradição politeísta romana e das demais culturas sob sua jurisdição mantiveram-se presentes e atuantes em todas as esferas sociais e regiões do Império. Fato que nos leva a mencionar a importância dos primeiros apologistas, ou “pais da igreja cujas obras tiveram o intuito de defender a fé e a Igreja cristã contra os ataques [...] lançados pelo judaísmo, pelo paganismo, pelo estado, e também pela filosofia grega de várias escolas” (Champlin; Bentes; 1995, p. 233). Destes que se debruçaram na vida intelectual em busca de defender a fé cristã, sobretudo a partir do século II, destacamos São Cipriano, Arnóbio e Lactâncio, que viveram em época mais próxima a Santo Agostinho e influenciaram fortemente sua vida e obra.

Posto este panorama antecedente e diretamente influenciador da religião do tagastense, passemos então à origem do panteão romano, as divindades que foram agregadas e suas crenças estabelecidas. Para que, posteriormente, possamos abordar as relações estabelecidas com o cristianismo e destacar a atuação de Agostinho diante da realidade religiosa de seu tempo.

1. O mito romano primordial

Para este tópico há diversos meios de analisarmos a religião romana advinda de seu mito primordial, mas segundo a historiadora Claudia Beltrão da Rosa,

Um deles é aceitar a imagem das fontes disponíveis como reflexo mais ou menos verdadeiro da vida religiosa romana [...]. Outro modo é argumentar que recebemos de nossas fontes, especialmente as textuais, uma imagem cuidadosamente editada do que se queria que fosse a vida religiosa, escolhida para refletir uma imagem escrupulosa (Rosa, 2006, p. 137).

Mas, como nosso objetivo aqui consiste apenas em elucidar as origens religiosas do Império sem estabelecer uma análise crítica aprofundada devido à brevidade deste artigo e ao nosso enfoque principal, apresentaremos textos acerca da temática sem muitas problematizações.

Segundo Mircea Eliade, a fundação de Roma ocorreu por volta de 754 a.C. e ainda hoje permanece este consenso entre os historiadores desde o período antigo, sobretudo



devido a escavações arqueológicas que constataam a veracidade desta tradição (Eliade, 2011, p. 103). Por outro lado, o mito constituinte de sua fundação consiste num assunto de tremenda densidade e necessitaríamos de vasta bibliografia para expô-lo com assertividade. Por isso, utilizaremos os autores supracitados, juntamente com Mário Curtis Giordani e especialmente Tito Lívio⁴, que demonstra certo receio ao relatar toda a história de Roma desde suas origens, por consistir em uma matéria muito antiga e o assunto necessitar de “uma obra extensa, pois a história remonta a mais de setecentos anos, e, após seus modestos começos, o império cresceu de tal modo que hoje se inclina diante de sua própria grandeza” (Lívio, 1989, p. 17).

Em sua narrativa, Lívio parte da expulsão de Antenor e Eneias de Troia, e ambos vão em busca de terras para fundação de suas cidades, o primeiro se instala próximo aos Alpes, enquanto o segundo vai para Macedônia, depois para a região da Sicília e, por fim, ao território laurentino. Após sua chegada, Enéias e seu povo firmaram aliança – Lívio destaca haver duas versões deste fato – com o povo aborígine da região e seu rei Latino, que estreitou a aliança política à aliança familiar e concedeu sua filha Lavínia em casamento para o rei exilado, que geraram o filho Ascânio; juntos (Enéias e Lavínia) fundaram uma nova cidade, a qual foi nomeada de Lavínio. A chegada estrangeira, o estabelecimento da aliança e a fundação da nova cidade geraram um sentimento de ameaça nos outros reis aborígenes – Turno, rei dos rútuos e Mezêncio, rei da Etrúria – que logo guerrearam contra os outros aliados, levando Latino a morte. Com isso, em busca de aliar ainda mais os povos que ficaram sob sua liderança e homenagear o finado rei, Enéias denominou aborígenes e troianos como latinos; em seguida outra batalha fora travada e findou com a morte de Enéias (Lívio, 1989, p. 21-23).

A sucessão destes fatos culminou na saída de Ascânio de Lavínio, deixando-a para sua mãe – ou madrasta (Lívio, 1989, p. 23) – e na fundação duma nova cidade aos pés do monte Albano que foi nomeada de Alba Longa. Algumas gerações adiante, foram gerados por Proca, os irmãos Numitor e Amúlio. Adiante utilizaremos o texto de Eliade devido a sua síntese concisa e fiel ao texto de Lívio.

Segundo a tradição preferida pelos historiadores, Numitor, o rei de Alba, foi deposto por seu irmão Amúlio. Com o objetivo de consolidar

⁴ “Tito Lívio (*Titus Livius*, 59 a.C – 17 d.C.). Home de letras, inteiramente dedicado ao estudo, patriota sincero, admirador entusiasta do passado da pátria, Tito Lívio pretendeu elevar um monumento à grandeza de Roma, narrando suas glórias passadas” (Giordani, 1985, p. 246). Além disso, foi contemporâneo de César Augusto, Ovídio, Horácio e Dionísio de Halicarnasso.



o reino, Amúlio chacinou os filhos de Numitor e obrigou a irmã deles, Reia Sílvia, a se tornar vestal⁵. Sílvia, porém, foi engravidada pelo deus Marte e gerou dois meninos, Rômulo e Remo. Abandonados às margens do Tibre, os gêmeos, miraculosamente amamentados por uma loba, foram recolhidos pouco tempo depois por um pastor e criados pela mulher deste. Ao chegarem à idade adulta, Rômulo e Remo conseguiram ser reconhecidos pelo avô e, depois de eliminarem o usurpador, recolocaram Numitor no trono. Contudo, deixaram Alba e decidiram fundar uma cidade no próprio local onde haviam passado a infância. Para consultar os deuses, Rômulo escolheu o Palatino, enquanto Remo se instalou em outra colina, o Aventino. Foi Remo quem percebeu o primeiro sinal de um augúrio, o voo de seis abutres. No entanto, Rômulo viu doze abutres, e coube-lhe a honra de fundar a cidade. Traçou um, sulco em torno do Palatino. A terra retirada representava os muros, o sulco simbolizava o fosso, e pusera-se de pé o arado para indicar a futura localização das portas. Querendo ridicularizar a terminologia extravagante do irmão, Remo atravessou com um só pulo o “muro” e o “fosso”. Rômulo então avançou sobre ele e matou-o, gritando: “Assim pereça todo aquele que no futuro atravessar minhas muralhas!” (Eliade, 2011, p. 103)⁶.

Eliade ainda destaca semelhanças entre mitologias primordiais de outras culturas, que apresentam relatos de recém-nascidos abandonados, de irmãos gêmeos que rivalizam entre si e a figura da loba que amamenta. Esta última, em especial, “pressagia a vocação guerreira dos romanos. O abandono e a amamentação pela fêmea de um animal feroz constituem a primeira prova iniciatória que o futuro herói tem de vencer” (Eliade, 2011, p. 103). Desse modo, torna-se mais evidente um traço, talvez arquetípico, do povo romano – de sangue latino, não os povos dominados – que é bastante retratado em filmes, documentários e muito ressaltado por pesquisadores da área. Além disto, a cosmogonia romana também se assemelha com a de outras culturas no que tange aos gestos de fundação da cidade e o “sacrifício de Remo reflete o sacrifício cosmogônico primordial de tipo Purusa” (Eliade, 2011, p. 103).

Imolação que assegurou a prosperidade da cidade romana e elevação de Rômulo à realeza, assim como o sacrifício do primeiro homem que deu origem à sociedade das

⁵ Lívio descreve que o sucessor de Rômulo, Numa Pompílio, enquanto consolidava suas reformas em Roma, deu-se a criar os colégios sacerdotais e assim “Escolheu donzelas para o culto de Vesta, sacerdócio de origem albana que não era estranho à família do fundador de Roma. Para que elas pudessem se dedicar exclusivamente ao serviço de templo, estabeleceu-lhes um ordenado pago pelo Estado, e tornou-as veneráveis e sagradas pelo voto de virgindade e outras cerimônias religiosas” (Lívio, 1989, p. 47). Portanto, o costume de sagrar mulheres ao culto da deusa virgem Vesta – deusa do fogo ou o próprio fogo – já existia desde os tempos de Alba Longa.

⁶ Em suas notas desta obra, Eliade deixa vasta bibliografia para aqueles que desejarem aprofundamento.



castas descrito no Rigveda⁷. Por isso, podemos vê-lo como a justificativa que fornece sentido à organização da cidade e seu funcionamento, que Lívio vai descrevendo ao longo de sua obra. De forma cômica, poderíamos dizer que quando os romanos eram indagados sobre toda a estrutura que os circundava, expressavam-se como Chicó em *O Auto da Compadecida* quando questionado sobre causos, mitos ou fábulas: “não sei, só sei que foi assim” (Arraes, 2000, 00:15:19).

2. Do mito à história, aos ritos

Posto o mito primordial, iremos além de suas semelhanças com outras cosmogonias, sua comprovação e como foi modificado antes de ser escrito pelos historiadores; porque o aspecto mais importante no momento é a repercussão que a lenda do fratricídio teve na consciência dos romanos. De modo a conservar esta lenda como uma memória temerosa – semelhante ao pecado original para os cristãos – e geradora de indagações diante de momentos críticos da história, enxergando certa cólera e maldição dos deuses, imposta a Roma devido ao crime do fundador.

Ademais, a narrativa de Tito Lívio não abarca apenas os povos anteriormente mencionados, mas também outros grupos do Lácio e, especialmente, os sabinos, que tiveram suas mulheres sequestradas pelos latinos. Esse episódio deu origem a um conflito que, posteriormente, resultou em uma aliança estratégica, fundamentada nos interesses comuns e na complementaridade entre os povos (Lívio, 1989, p. 31-37). Nesse contexto de organização social e consolidação política, surge a figura de Rômulo, cuja importância ultrapassa a esfera política. Segundo Eliade (2011, p. 105), “depois de ter organizado a estrutura política, criado o Senado e a Assembleia do povo, Rômulo desapareceu durante uma violenta tempestade, e o povo proclamou-o deus”. Esse relato mitológico evidencia como os elementos religiosos já estavam entrelaçados com a vida pública e o imaginário político romano desde suas origens. A partir desses acontecimentos — fabulosos ou não — a religião romana passou a se desenvolver tanto na esfera pública quanto na privada, ao longo da história de Roma, tradicionalmente dividida em três períodos: Monarquia (753–509 a.C.), República (509–27 a.C.) e Império (27 a.C.–476 d.C.).

⁷ Um dos quatro livros sagrados dos Vedas (Rigveda, Samaveda, Yajurveda e Artharvaveda) da tradição Hindu.



Segundo Eliade, o caráter metafísico e o principal interesse pelas realidades imediatas aparecem na atitude dos romanos desde o início de sua estrutura religiosa, buscando explicações cósmicas, históricas, anomalias climáticas, acidentes e inovações. Assim como na maioria das sociedades rurais que se regiam pela regularidade dos ciclos anuais expressas pelas estações do ano com suas alterações climáticas. Desta forma, qualquer fenômeno – nascimento de crianças deficientes, catástrofes naturais e prodígios ou milagres – era concebido como uma crise na relação entre deuses e humanos, que pressupunha um possível retorno ao caos (Eliade, 2011, p. 108).

O autor ainda destaca que a mediocridade dos romanos em termos especulativos e sua aversão à metafísica eram compensadas por uma valorização acentuada dos aspectos imediatos e concretos da vida, com ênfase na eficácia prática e na sacralização das instituições fundamentais, como a pátria e a família. Nesse contexto, o valor da pessoa humana estava diretamente vinculado a sua fidelidade aos compromissos, à dedicação ao Estado e ao prestígio religioso. A concepção individual da pessoa como portadora de dignidade intrínseca ainda não era dominante na religiosidade romana primitiva. Como observa Eliade (2011, p. 109), “só mais tarde, sob a influência da filosofia grega e dos cultos orientais da salvação, os romanos descobriram a importância religiosa da pessoa”. Essa transformação demonstra o impacto das correntes culturais externas na ressignificação do papel do indivíduo dentro da tradição religiosa romana.

Durante o período Monárquico, “a religião doméstica foi um fator decisivo na união das famílias antigas” (Giordani, 1985, p. 293), mas não famílias nucleares e individualizadas, como as que conhecemos hoje, e sim estruturas familiares ampliadas, formadas por gerações e ramos diversos, unidas por laços de sangue e pelo culto comum a divindades ancestrais. Na capela doméstica havia o altar do fogo sagrado que “cabia ao *paterfamilias* conservar dia e noite a chama desse fogo” (Giordani, 1985, p. 293). Segundo Giordani, a religiosidade desta época era tão forte que as famílias ofereciam flores, frutas, incenso e vinho em troca de saúde, riqueza, felicidade e proteção para suas terras; este fogo simbolizava tantos deuses domésticos que foram denominados *Penates* (Giordani, 1985, p. 293).

Outro aspecto da religiosidade doméstica era a crença na sobrevivência da alma, por isso, o culto aos mortos era feito pelos descendentes a partir da sepultura ou incineração, preservando ao máximo a inviolabilidade das câmaras mortuárias e



garantindo a perpetuação dos ritos fúnebres. As oferendas aos mortos eram feitas em datas determinadas por meio de flores, grãos de trigo, sal, carne e libações de vinho e leite; não com o intuito de prestar-lhes homenagens ou pela estima e saudade, mas para que não voltassem para atormentar os vivos pelo esquecimento dos finados.

Mais tarde, pode-se começar a supor uma religião oficial – publicamente difundida – mas não com segurança e assertividade devido à falta de dados históricos e as diferentes interpretações diante dos textos conhecidos. Ainda assim, Giordani elenca os nomes de algumas divindades cultuadas de forma oficial, baseando-se no calendário romano, são elas: *Anerona*, deusa dos mortos; *Carmenta*, deusa das fontes, da fecundidade feminina e protetora dos recém-nascidos; *Ceres*⁸, divindade da fecundidade agrícola e acolhedora dos mortos; *Consus*, deus da conservação dos cereais; *Faunus*, deus dos rebanhos, referente a fecundidade dos animais e das mulheres; *Janus*⁹, o maior dentre os deuses, invocado em qualquer ocasião desde os tempos de Cícero; *Juno*¹⁰, protetor das mulheres; *Jupiter*, deus da claridade celeste, da vitória e da moral; *Lares*, relacionados as almas dos mortos e protetores das propriedades rurais, também cultuados dentro dos lares sob o nome de *Lar familiares*; *Lemures*, espíritos maléficos dos mortos que pronunciavam desgraças; *Mars*, originalmente pai dos romanos; *Quirinus*, deus protetor dos sabinos do monte Quirinal e foi muito confundido com Rômulo; *Robigus*, deus ou deusa que afastava a alforra dos cereais; *Sáturnos*¹¹, divindade etrusca das sementeiras; *Tellus*, ou *Terra mater*, deusa da germinação, da fauna e da flora, do nascimento e da morte; *Terminus*, deus dos limites entre as propriedades e dos campos, também um espectro moral e jurídico defensor da inviolabilidade do direito à propriedade; *Vesta*, divindade do fogo sagrado, cultuada nos lares e na vida pública (Giordani, 1985, p. 295-296). Aliás, durante o domínio etrusco foi estabelecida uma tríade divina suprema, composta por Júpiter, Juno e Minerva.

Para cada uma das divindades eram instituídos sacerdotes próprios – com o passar do tempo, escolas sacerdotais foram criadas para o serviço religioso de cada divindade (Lívio, 1989, p. 46) – e ritos próprios que os romanos prestavam de forma prática, seja na

⁸ “Foi assimilada, no início do século V a.C., a Deméter, divindade grega” (Giordani, 1985, p. 295).

⁹ “O sacerdote de Janus era o *rex sacrorum*, o primeiro dos sacerdotes” (Giordani, 1985, p. 295).

¹⁰ “Sob o nome de *Lucina* velava pelo nascimento das crianças; com a designação de *Pronuba*, era deusa do casamento. A sacerdotisa de Juno era a regina sacroem, mulher do *rex sacrorum*” (Giordani, 1985, p. 295).

¹¹ “Identificado com o *Cronos grego*” (Giordani, 1985, p. 296).



esfera pública ou privada e tratavam seus deuses como se tivessem firmado um contrato de prestação mútua de serviços. As divindades se agradavam com ritos escrupulosamente celebrados, sem faltas e sem acréscimos; recebiam as honras prestadas pelos fiéis e concediam aquilo que faltava a estes: auxílio, proteção e socorro. Aliás, Giordani (1985, p. 322-325) afirma que esta falta humana, que necessitava de auxílio divino, também se traduzia na “ânsia de eternidade e perfeição”, fator que posteriormente propiciou o advento cristão com a promessa de salvação e vida eterna.

Retornando aos contextos rituais, estes

Como num contrato em que cada parte cumpre as cláusulas que lhe dizem respeito e cada um recebe o que lhe é devido: *suum cuique tribure*. Observe-se que o êxito do ritual independe da atitude moral do suplicante: o culto romano carece de sentido moral, é essencialmente formalista. Igualmente a divindade não é forçada, pelo ritual, a atender a prece: seria errôneo atribuir às cerimônias do culto romano um poder mágico de dobrar os seres superiores. Estes ouvem as orações porque são justas, não no sentido moral, mas no sentido jurídico, isto é, cumprem sua parte no contrato (Giordani, 1985, p. 297).

Geralmente, os rituais eram compostos por petições feitas por meio de orações públicas, ou votos silenciosos, que prometiam algo às divindades em troca de algum benefício. Os sacrifícios também faziam parte da liturgia por meio de animais e vegetais oferecidos e podendo ou não ser queimados; tais objetos a serem sacrificados deveriam ser os melhores: da melhor safra, com melhor saúde e aparência mais vistosa. Cabe ressaltar que os sacrifícios humanos também faziam parte de alguns rituais, embora tenha sido mais comum nos tempos mais antigos da religião romana, mas no período imperial tais práticas ainda aconteciam, com vítimas não romanas. Sucedendo os sacrifícios, partes das oferendas eram simbolicamente consumidas pelas divindades e o restante era partilhada pelos participantes da cerimônia (isto não ocorria com sacrifícios humanos). Outras formas de culto aos deuses aconteciam em forma de jogos competitivos e performances artísticas.

Com a mudança do regime governamental – de Monarquia à República – elementos helênicos começaram a exercer influência no panteão romano, resultando no aparecimento das deusas *Fortuna* e *Diana*. Além de outras divindades que foram sendo naturalizadas (ressignificadas, ou inculturadas), como: *Hércules*, já cultuado pelos etruscos; *Apolo*; *Hermes*, deus do comércio e negociantes recebeu o nome de *Mercurius*; a partir da Sicília a tríade Deméter, Dioniso e Coré receberam os nomes de *Ceres*, *Liber*



e *Libera*; e Poseidon foi referenciado como *Neptunus* (Giordani, 1985, p. 301). Em suma, todas as interações com outros povos e suas filosofias geravam forte influência na sociedade e no panteão romano, de modo que, desde a colonização de outras tribos até as guerras travadas, proporcionavam a incorporação de novos deuses.

Basicamente, estes padrões religiosos estabelecidos não mudaram e as interações humano-divinas estiveram sempre permeadas de superstições. Mas devido a “poucos, se é que há algum, incidentes de que tenhamos conhecimento, de que os deuses intervissem diretamente nos assuntos humanos, mudando os acontecimentos ou aparecendo de forma visível” (Rosa, 2006, p. 141), a religiosidade romana passou por muitos processos de “resfriamento”, pois clamavam aos deuses diante das desgraças que acometiam o povo e seus líderes e, no entanto, não obtinham favores. A religião nacional passou por grande crise no final do século III a.C., sobretudo “durante e após a Segunda Guerra Púnica. [Que] causou na população a impressão de que as velhas divindades eram impotentes para defender a pátria e procurou-se o auxílio de deuses estranhos” (Giordani, 1985, p. 302).

Mas a partir da passagem de República a Império com Caio Júlio César¹², Roma esteve em seu período mais próspero, proporcionando uma verdadeira revitalização da religiosidade oficial e popular devido às restaurações dos templos, o reestabelecimento de cerimônias, preenchimento dos cargos religiosos e mobilização dos poetas a se inspirarem em motivos religiosos. Não buscando revitalizar apenas as crenças do Império, antes mirava a restauração da paz, moralidade e autoridade (Giordani, 1985, p. 303). Após ter sido assassinado em uma conspiração, Júlio César foi elevado entre os deuses como *Divus Julius*, outro aspecto que reforçara ainda mais a moral religiosa da população e começou-se daí um costume frequente entre os romanos: divinizar seus imperadores, desde que fossem aclamados para tal e os próprios demonstrassem tal interesse ainda em vida. Deste modo, fica evidente que o mito de Rômulo e sua divinização, mesmo depois de muito tempo, permaneceu no imaginário romano.

A fim de encerrarmos este tópico, destacamos que a evolução religiosa continuou a ocorrer por meio da infiltração de filosofias com forte tendência mística, como o Estoicismo e o Neopitagorismo. Além de outras religiões orientais que fascinavam a população e eram aderidas pela religiosidade receptiva dos romanos, dentre elas, Giordani destaca os cultos: a *Ísis* e *Osíris* vindos do Egito; aos *baals* (senhores) das religiões sírias;

¹² Antecessor e tio-avô de Otaviano, que mais tarde adotara o nome de Caio Júlio César Otaviano Augusto.



a religião de *Mitra*, embora com raízes indo-europeias, foi influenciada por crenças religiosas e astrológicas dos babilônios; e o culto ao deus *Sol Invictus*, escolhido por Aureliano (270 – 275 d.C.) como divindade suprema, buscando proporcionar unificação religiosa ao Império. Apenas o Judaísmo e o Cristianismo permaneceram às margens deste sincretismo (Giordani, 1985, p. 304-306).

3. Os ritos mitológicos e a apologética de Santo Agostinho

Inicialmente salientamos que os primeiros séculos do cristianismo foram marcados por alguns períodos de paz e perseguições promovidas por alguns Imperadores romanos, que enxergavam certas práticas cristãs como ilícitas segundo a crença oficial e até infringentes da lei romana em algum aspecto. Porém, a partir do Edito de Milão até o governo de Flávio Teodósio (378 – 395 d.C.), o cristianismo passou não só a ser aceito pelo Império, mas a ser imposto e os pagãos passaram a sofrer boicotes e perseguições por parte do Estado. O referido Imperador também reunificou as duas metades (oriental e ocidental) do Império, facilitando ainda mais a “uniformização” da nova fé; promulgou uma série de leis que proibiam o culto pagão e os sacrifícios aos deuses em todo território imperial, tanto na esfera pública quanto domiciliar. Posteriormente “a morte de Teodósio, em janeiro de 395, seus filhos, Arcádio e Honório, renovam a proibição dos sacrifícios e a abolição das isenções em favor dos sacerdotes pagãos” (Silva; Mendes; 2006, p. 262).

Outros dois fatores de aspectos culturais e políticos que favoreceram a instauração do cristianismo foram a *helenização* – advinda da Grécia – das culturas abrangidas pelo Império e a *romanização* imposta pelos governos, promovendo unificação política e facilitando a propagação do cristianismo (Giordani, 1985, p. 322-325). No entanto, a consolidação da nova crença oficial foi ocorrendo paulatinamente, permeada de embates entre a doutrina cristã em formação e as antigas crenças pagãs fragmentadas pelo vasto domínio romano, que ao serem interpeladas pelo pensamento cristão, sintetizavam ideias e religiosidades divergentes da doutrina e plasmavam as denominadas heresias para a concepção cristã.

Além dos aspectos internos supracitados, havia também o problema externo enfrentado pelos romanos desde o século II, devido aos povos germânicos do norte da Europa, que cotidianamente ameaçavam as fronteiras do Estado Romano. De modo que, as chamadas invasões bárbaras dos séculos IV e V não consistiam em uma novidade para



a sociedade romana, pois “desde o governo de Marco Aurélio (161-180) a ameaça germânica pesava permanentemente sobre o Império Romano” (Le Goff, 2005, p. 21). Ademais, as relações entre bárbaros e romanos eram constantemente marcadas por conflitos e “o sentimento antigermânico e de preservação da latinidade era forte entre a aristocracia civil da parte ocidental do Império” (Mendes, N., 2002, p. 205). Já no século V, as cidades Mediterrâneas enfrentavam novas crises geradas pelas mesmas invasões bárbaras, que causaram o aumento da pobreza, queda na produção alimentícia, queda tributária e dificuldade nos serviços públicos. A partir de então, as autoridades eclesiásticas instauram uma rede de caridade, aumentando sua presença, poder e prestígio na esfera pública das cidades.

O cerco e saque de Roma ocorrido em meados de agosto de 410 por parte dos visigodos de Alarico e os posteriores incêndios provocados por eles, fizeram com que os pagãos questionassem as autoridades cristãs, levando os bispos deste período a enfrentarem vigorosamente as antíteses pagãs contra o cristianismo, que lançaram mão de uma nova explicação sobre a presença divina e sua ação no mundo e na história. Com isso, o bispo Agostinho lidou tanto com cristãos desesperançosos quanto com pagãos enfurecidos; este foi o “episódio engendradora [...] da monumental Cidade de Deus de Agostinho de Hipona” (Cardoso, 2002, p. 7).

Além disso, segundo Coelho (2011, p. 16), esse conflito entre o bispo Agostinho e o Paganismo se deu num primeiro momento entre trocas de cartas entre seu amigo Marcelino, cristão que estava na cidade de Cartago, como ele mesmo deixa expresso ao início de sua obra:

A gloriosíssima Cidade de Deus – que no presente decurso do tempo, vivendo da fé, faz a sua peregrinação no meio dos ímpios, que agora espera a estabilidade da eterna morada com paciência até ao dia em que será julgada com justiça, e que, graças à sua santidade, possuirá então, por uma suprema vitória, a paz perfeita – tal é Marcelino, meu caríssimo filho, o objecto desta obra (Agostinho, 2016, p. 97).

A partir deste panorama, apresentaremos algumas concepções postas pelo Bispo de Hipona em sua obra *De Civitate Dei* acerca dos costumes pagãos e suas respostas às interpelações feitas pelos mesmos. Primeiramente destacamos sua menção sobre romanos que, refugiando-se dentro dos templos cristãos, foram poupados pelos invasores bárbaros.

É desta Cidade da Terra que surgem os inimigos dos quais tem que ser defendida a cidade de Deus. Muitos deles, afastando-se dos seus erros



de impiedade, tomaram-se cidadãos bastante idôneos da Cidade de Deus. Mas muitos outros ardem em tamanho ódio contra ela e são tão ingratos aos manifestos benefícios do Redentor, que hoje não moveriam contra Ele a sua língua senão porque encontraram nos seus lugares sagrados, ao fugirem das armas. Inimigas, a salvação da vida de que agora tanto se orgulham. Não são na verdade estes romanos encarniçados contra o nome de Cristo aqueles a quem os bárbaros pouparam a vida por amor de Cristo? Disto dão testemunho os santuários dos mártires e as basílicas dos Apóstolos que acolheram quantos aí se refugiaram, tanto cristãos como estranhos, durante a devastação da Urbe (Agostinho, 2016, p. 99).

Acrescenta-se ainda, que ao se depararem com os templos repletos de refugiados, os invasores se compadeciam e sessavam as chacinas, poupando os vencidos por amor aos seus deuses. Coisa que nunca antes havia ocorrido em quaisquer guerras travadas anteriormente, onde os vencedores sempre concretizavam as mais diversas barbaridades contra os vencidos (Agostinho, 2016, p. 103). Mas ainda assim, muitos que foram salvos do extermínio depositam culpa ao cristianismo pelas desgraças que a cidade terrena suportara. Entretanto, a estas acusações Agostinho coloca:

O que primeiro me ocorreu foi que devia responder aos que atribuem à religião cristã todas estas guerras que estão esfacelando o mundo e principalmente a recente devastação da Urbe Romana pelos bárbaros, isto porque foi proibido por essa religião servir aos demónios com nefandos sacrifícios. Pois deviam antes prestar honra a Cristo, já que foi por causa do seu nome e contra os estabelecidos costumes de guerra que os bárbaros lhes ofereceram para sua liberdade os mais espaçosos lugares para lá procurarem asilo. E para muitos o facto de se declararem servidores de Cristo, sincera ou hipocritamente, impelido pelo medo, foi de tal modo respeitado que até julgaram proibido o que por direito de guerra lhes era permitido (Agostinho, 2016, p. 199).

De modo a refutar as acusações pagãs feitas aos cristãos, pois todos aqueles que declararam sua fé em Cristo foram acolhidos no seio da nova sociedade que fora se estabelecendo. Além do mais, remontando à história, Agostinho interpela os pagãos com relação a demais calamidades ocorridas antes da encarnação de Jesus e porque não receberam auxílio de seus deuses.

Todavia, para tomarem extremamente hostis para conosco as turbas ignaras, fingem ignorá-lo e procuram convencer o vulgo de que quem tem a culpa das calamidades que o género humano tem de padecer em certos lugares e tempos é o nome de Cristo que por toda a parte se está a difundir com irresistível fama e gloriosíssima popularidade, contra os deuses. Conosco voltem a recordar-se das calamidades que tantas e tão variadas vezes assolaram Roma, antes de Cristo aparecer em carne, antes de ser conhecido entre os povos o seu nome cuja glória em vão



invejam; e, se puderem, defendam dessas calamidades os seus deuses, se é que lhes prestam culto os seus devotos para não sofrerem desses males. Pretendem imputar-nos essas calamidades se agora as têm que suportar. Porque é que os seus deuses permitiram que as calamidades de que vou falar acontecessem aos seus devotos antes que o nome de Cristo, já público, os enfrentasse e proibisse os seus sacrifícios? (Agostinho, 2016, p. 201).

Prosseguindo as colocações de Agostinho acerca das práticas pagãs, ele questiona: “Em primeiro lugar – porque é que os deuses deles não quiseram interessar-se pelos seus próprios costumes para que se não tornassem tão maus?” (Agostinho, 2016, p. 203). Se referindo as más ídoles dos romanos e ao não auxílio das divindades para que vivessem com hábitos melhores, pois elas se interessavam pela fidelidade cerimonial, mas não pela vida de seus fiéis. Outro fato, posto adiante, refere-se aos espetáculos em honra a algumas divindades (que ele mesmo presenciou?) repleto de obscenidades.

Também nós, quando éramos adolescentes, vínhamos outrora a esses espetáculos ridículos e sacrílegos; víamos os arrebatamentos, ouvíamos os flautistas; deleitávamo-nos com as obscenas representações que se exibiam em honra dos deuses e das deusas, da Virgem Celeste e de Berecintia, mãe de todos (Agostinho, 2016, p. 203).

Demonstrando indignação com tal prática, ainda destaca que os familiares dos atores e contracenantes se envergonhariam das performances e das torpes palavras utilizadas, indagando-os “Se aquilo é sagrado – que será um sacrilégio? Se aquilo é purificação – que será a inquinação?” (Agostinho, 2016, p. 204). Nestes moldes, visando defender a fé cristã de seus acusadores, Agostinho vai contrapondo a realidade da cidade terrena à Cidade de Deus, destacando, além destes, outros inúmeros pontos referentes às práticas romanas. Sobre este assunto, poderíamos nos aprofundar por muitas páginas, no entanto, não nos delongaremos demasiadamente aos pormenores da história, visto que nosso objetivo é apresentar a realidade religiosa no tempo do Bispo de Hipona, embora reconheçamos que tal temática é estonteantemente vasta e profunda, de modo a nos render uma vida inteira de estudos.

Considerações finais

Este artigo buscou investigar a maneira como Santo Agostinho confronta as tradições religiosas, culturais e filosóficas do mundo greco-romano, especialmente no contexto de declínio do Império Romano. Retomando os principais pontos discutidos,



observamos que Agostinho estabelece, ao longo de *A Cidade de Deus*, uma crítica sistemática às origens míticas e religiosas de Roma, bem como à herança grega incorporada em sua cultura. A oposição entre os templos cristãos e os templos pagãos exemplifica o contraste entre dois sistemas religiosos, sendo que, para Agostinho, nem mesmo os deuses gregos, cultuados em Troia, foram capazes de proteger seu próprio povo da destruição (Agostinho, 2016, p. 109). Essa crítica não se limita à religião, mas abarca a cultura poética e retórica herdada dos gregos, como demonstra a recorrente problematização dos discursos poéticos e de sua função social.

A análise de Dionísio de Halicarnasso, conforme discutido por Hartog (2011), permite compreender o quanto a identidade romana esteve associada a uma autoafirmação grega, tanto em termos culturais quanto religiosos. Nesse sentido, a estratégia agostiniana consiste em desautorizar os fundamentos simbólicos dessa tradição, associando-os à “cultura da carne”, aos jogos cênicos e aos valores depravados que, em sua visão, sustentavam uma sociedade moralmente invertida. A crítica aos poetas e aos espetáculos públicos reflete, portanto, uma tentativa de substituir a centralidade do corpo pela do espírito, deslocando o foco da vida romana para uma moral cristã orientada para a alma (Roberg; Lucilvana, 2014, p. 198).

Por fim, Agostinho não apenas responde às acusações contra os cristãos em relação à queda de Roma, mas também realiza uma releitura teológica da história, redefinindo o que seria a verdadeira cidade: não a Roma dos homens, mas a *Cidade de Deus*. Seu posicionamento implica uma ruptura com a tradição greco-romana ao reinterpretar seus símbolos sob uma ótica cristã, e, assim, propõe uma moralidade alternativa a partir da qual Roma, e por extensão o mundo, poderia ser ressignificado.

Nesse sentido, estudos futuros podem aprofundar a análise da crítica de Agostinho à cultura greco-romana a partir de outros recortes de sua obra, como suas interpretações da história e do tempo em oposição à historiografia clássica, ou ainda sua concepção de alma frente às doutrinas filosóficas do estoicismo e do neoplatonismo. Outra via possível é investigar como a crítica agostiniana aos poetas e aos jogos cênicos foi retomada por pensadores cristãos medievais, especialmente no contexto da consolidação de uma ética cristã em oposição à herança clássica. Essas abordagens permitem não apenas compreender melhor o pensamento de Agostinho, mas também lançar luz sobre os processos de transformação simbólica e cultural entre a Antiguidade e a Idade Média.

**Referências bibliográficas**

- AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*. 5ª ed. vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.
- CARDOSO, C. F. Apresentação. In: MENDES, N. M. *Sistema Político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 7-9.
- CHAMPLIN, Russel Norman; BENTES, João Marques. *Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia*. v. 1, A-C. 3ª ed. São Paulo: Candeia, 1995, p. 78.
- CHEVITARESE, A. L. Cristianismo e Império Romano. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006, p. 161-173.
- COELHO, F. S. *Religião, identidade e estigmatização: Agostinho e os pagãos na obra De Civitate Dei*, 2011, Dissertação (Mestrado em História), Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.
- DUFFY, E. *Santos e Pecadores – história dos papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998, p. 18.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 38-47.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas - volume II*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- GIORDANI, M. C. *História de Roma*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- HARTOG, F. *Evidência da História: O que os historiadores veem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p.133.
- LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2005.
- LÍVIO, Tito. *História de Roma: Ab Urbe Condita Libri*, vol. I. São Paulo: Paupame, 1989.
- MARROU, H. I. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- MENDES, N. M. *Sistema Político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- O AUTO DA COMPADECIDA*. Direção: Guel Arraes. Roteiro: Guel Arraes; Adriana Falcão; João Falcão. Brasil: Columbia Tristar do Brasil, 2000. Filme. Disponível em: <<https://globoplay.globo.com/>>. Acesso em: 22 junho 2024.
- PATRUCCO, M. F. Edito de Milão. In: DI BERARDINO, A. (Org). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 456.



ROBERG, J. S.; LUCILVANA F. B. *Santo Agostinho e a decadência romana: recepções clássicas e fundamentação do pensamento cristão no ocidente*. Revista Labirinto, Porto Velho/RO, ano XIV, v. 20, p. 184-202, 2014.

ROSA, C. B. A Religião na Urbs. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006, p. 137-159.

SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006.



INSOLL, Timothy. *Archaeology, Ritual, Religion*. 1. ed. Londres: Routledge, 2004. (Themes in Archaeology Series).

Rodrigo Nogueira Martins¹

O livro de Timothy Insoll, "*Archaeology, Ritual, Religion*", explora a interconexão entre a Arqueologia, Rituais e Religião em várias culturas ao redor do mundo. O autor defende que a Arqueologia desempenha um papel fundamental na compreensão das práticas rituais e religiosas das sociedades antigas, fato que a meu ver acaba abrindo horizontes para interpretações de realidades religiosas vigentes.

Insoll inicia o livro examinando as definições de Arqueologia, Ritual e Religião e como esses conceitos estão interligados. Ele destaca a importância da Arqueologia para revelar práticas rituais e religiosas de civilizações antigas que não são documentadas em fontes escritas. O autor também discute a importância das abordagens teóricas e metodológicas para o estudo da relação entre a Arqueologia e a Religião a partir dos rituais.

Em seguida, Insoll apresenta estudos de caso de diferentes culturas e períodos históricos, incluindo o Antigo Egito, a Grécia Antiga, a China Antiga e as civilizações mesoamericanas. Ele analisa como a materialidade a partir dos artefatos arqueológicos, como templos, estátuas e objetos cerimoniais, podem fornecer insights sobre as práticas religiosas e rituais dessas sociedades.

O autor também discute a interpretação dos rituais e práticas religiosas a partir de perspectivas arqueológicas, destacando a importância de considerar o contexto cultural e histórico em que essas práticas ocorreram. Ele também examina e alerta como as interpretações arqueológicas podem ser influenciadas por preconceitos e visões de mundo dos arqueólogos.

No geral, a obra "*Archaeology, Ritual, Religion*" de Timothy Insoll destaca a importância da Arqueologia na compreensão das práticas rituais e religiosas das sociedades antigas e como essa compreensão pode contribuir para uma visão mais ampla da história da humanidade. O livro é uma leitura essencial para estudantes e pesquisadores

¹ Doutorando em Ciência da Religião (PPCIR – UFJF), Mestre em Arqueologia (PPGARQ-Museu Nacional – UFRJ) e Mestre em Ciência da Religião (PPGCR – PUC-Minas).



interessados no diálogo sobre materialidades, ou seja, nesse caso, na interseção entre Arqueologia, Rituais e Religião.

O primeiro capítulo, da obra de Timothy Insoll, chamado de “Introduction in the theme”, o autor explora os conceitos fundamentais de Arqueologia, Rituais e Religião e como eles estão interconectados:

- Arqueologia: Insoll define a Arqueologia como o estudo científico das sociedades passadas a partir de seus vestígios materiais, como artefatos, estruturas e restos humanos. Ele enfatiza a importância da Arqueologia como uma ferramenta para reconstruir as práticas e crenças das sociedades antigas, muitas vezes não registradas em fontes escritas.

- Ritual: O autor define o ritual como um conjunto de ações simbólicas formalizadas e repetidas de acordo com regras específicas em cada contexto social e cultural. Ele destaca a importância dos rituais como uma forma de expressão de cada contexto, presentes em diversas sociedades ao longo da história. Insoll também enfatiza a complexidade e diversidade dos rituais em diferentes contextos culturais.

- Religião: Insoll aborda a definição de religião como um sistema de crenças e práticas relacionadas à experiência do sagrado, do transcendente e da divindade. Ele discute a presença da religião em muitas sociedades ao longo da história e como as práticas religiosas podem ser expressas através de rituais, cerimônias e objetos sagrados. O autor destaca a importância de se considerar o contexto cultural e histórico ao analisar a relação entre religião e sociedade. O autor destaca a importância da Arqueologia como uma ferramenta essencial para compreender as práticas rituais e religiosas das sociedades antigas, considerando que muitas vezes essas práticas não estão documentadas em fontes escritas.

Essas definições apresentadas por Insoll no primeiro capítulo do livro servem como base para a discussão mais aprofundada sobre a interconexão entre os conceitos apresentados por ele ao longo da obra. O autor busca explorar como esses conceitos se entrelaçam e influenciam mutuamente, fornecendo uma visão abrangente e crítica sobre a importância desses temas na compreensão das sociedades passadas.

Insoll discute a complexidade da relação entre as três premissas propostas por ele, e como esses conceitos se entrelaçam e se influenciam mutuamente. Ele também aborda a interdisciplinaridade necessária para a análise desses temas, enfatizando a importância



de abordagens teóricas e metodológicas variadas. Insoll destaca que a busca pelas origens das religiões é um tema complexo e controverso, devido à natureza intangível das práticas religiosas e crenças.

O autor discute as diferentes teorias propostas por estudiosos para explicar o surgimento das religiões, incluindo abordagens evolucionistas, funcionalistas e simbólicas. Ele ressalta a importância de considerar o contexto cultural e histórico ao investigar as origens das religiões, observando que as crenças e práticas religiosas variam significativamente entre diferentes sociedades e períodos de tempo.

Ao explorar o tema das origens das religiões, Insoll aborda questões fundamentais sobre a natureza da experiência religiosa, a diversidade das práticas religiosas e a complexidade das crenças espirituais em diferentes contextos culturais. Ele enfatiza a importância de uma abordagem multidisciplinar e crítica para estudar as origens das religiões, reconhecendo a riqueza e a complexidade desse tema fascinante.

No geral, o capítulo de introdução estabelece uma base sólida para a exploração mais aprofundada da relação entre Arqueologia, Rituais e Religião ao longo do livro, fornecendo uma visão abrangente e crítica sobre esses temas interligados.

No segundo capítulo intitulado "History of Research", Insoll aborda a evolução do estudo da Arqueologia de rituais e religiões ao longo do tempo. Ele examina como o interesse por esses temas tem sido abordado e desenvolvido pela Arqueologia e outras disciplinas relacionadas.

O autor revisita as principais abordagens e teorias que surgiram ao longo da história da pesquisa arqueológica em relação aos rituais e práticas religiosas. Produz um destaque para as contribuições de estudiosos anteriores, como os pioneiros da Arqueologia da Religião, e discute as diferentes perspectivas teóricas que influenciaram a compreensão desses fenômenos.

Insoll também explora as metodologias utilizadas para investigar evidências arqueológicas de rituais e religiões, incluindo a análise de artefatos, estruturas e contextos arqueológicos associados a práticas religiosas. Aponta para a importância de abordagens interdisciplinares e colaborativas para a pesquisa nessa área, que envolvem o diálogo entre arqueólogos, antropólogos, historiadores e outros especialistas.

Ao longo do capítulo, o autor examina como as interpretações das práticas rituais e religiosas mudaram ao longo do tempo, refletindo a evolução das teorias arqueológicas



e a crescente compreensão da complexidade e diversidade das crenças espirituais em diferentes sociedades. Insoll ressalta a importância de se considerar o contexto cultural e histórico ao analisar evidências arqueológicas relacionadas a rituais e religiões, a fim de obter insights mais profundos sobre a vida espiritual das civilizações passadas.

No terceiro capítulo chamado de "Contemporary Approaches", o autor explora as abordagens contemporâneas usadas na pesquisa da Arqueologia dos rituais e religiões. O capítulo destaca as tendências recentes e inovações metodológicas que têm impactado a forma como os arqueólogos estudam e interpretam práticas religiosas em sociedades passadas.

Insoll aprofunda as discussões sobre as abordagens teóricas, técnicas de escavação e análise de dados arqueológicos e como elas têm evoluído para melhor compreender a complexidade da diversidade das manifestações rituais e religiosas ao longo da história. Explora a possibilidade de uso de novas tecnologias, como a análise de isótopos e datação por radiocarbono, que possibilitam uma investigação mais precisa e detalhada das práticas rituais em seus contextos arqueológicos.

O autor também destaca a importância do engajamento com teorias interdisciplinares e perspectivas críticas na Arqueologia da Religião, que buscam integrar *insights* de diferentes disciplinas e abordagens para obter uma compreensão mais holística e contextualizada das práticas religiosas. Insoll examina como as novas abordagens têm permitido aos arqueólogos expandir suas interpretações e revelar aspectos anteriormente desconhecidos das crenças e rituais de civilizações antigas.

Além disso, o capítulo aborda a crescente ênfase na colaboração intercultural e no envolvimento com comunidades indígenas no estudo da Arqueologia Religiosa, reconhecendo a importância de abordagens éticas e sensíveis ao investigar práticas espirituais de culturas tradicionais. Insoll ressalta a necessidade de considerar as perspectivas locais e valorizar o conhecimento dos descendentes das sociedades estudadas para uma compreensão mais completa e respeitosa das práticas rituais e religiosas no mundo antigo.

No quarto capítulo intitulado "The Case Studies", Insoll apresenta uma série de estudos de caso que ilustram a aplicação das teorias e metodologias discutidas nos capítulos anteriores na prática da Arqueologia das Religiões e Rituais. Cada estudo de caso analisa a evidência arqueológica de uma sociedade ou cultura específica,



investigando as práticas rituais, crenças religiosas e contextos socioculturais em que ocorreram.

Os estudos de caso abrangem uma ampla variedade de regiões geográficas e períodos históricos, proporcionando uma visão abrangente da diversidade e complexidade das expressões religiosas ao longo da história humana. Insoll examina os rituais funerários egípcios, as práticas de sacrifício na Mesopotâmia, os cultos de templos na Grécia Antiga, entre outros exemplos que demonstram as diferentes formas como as sociedades antigas concebiam e praticavam sua espiritualidade.

Por meio da análise detalhada dos artefatos, estruturas e contextos arqueológicos, Insoll destaca como os estudos de caso contribuem para a compreensão das relações entre rituais, religião e sociedade, permitindo aos arqueólogos reconstruir aspectos fundamentais da vida espiritual e cultural de civilizações passadas. Os casos destacam a importância da interpretação cuidadosa e contextualizada da evidência material, bem como a necessidade de considerar os aspectos simbólicos e sociopolíticos das práticas rituais na compreensão mais ampla das cosmovisões antigas.

Os estudos de caso apresentados fornecem exemplos concretos de como a arqueologia pode contribuir para o nosso conhecimento das práticas religiosas e rituais das sociedades antigas, demonstrando a riqueza e relevância dessa abordagem multidisciplinar para a compreensão da diversidade cultural e espiritual da humanidade ao longo do tempo.

No capítulo final denominado de "*Prospects and Conclusion*", o autor discute as perspectivas futuras da pesquisa arqueológica sobre rituais e religiões, sintetizando as principais questões levantadas ao longo do livro e apontando possíveis direções para estudos posteriores. Insoll mais uma vez destaca a importância de abordagens interdisciplinares e de colaborações entre arqueólogos, antropólogos, historiadores das religiões e outros especialistas para avançar na compreensão das práticas rituais e crenças religiosas das sociedades passadas.

O autor pondera sobre os desafios metodológicos e teóricos enfrentados pelos pesquisadores ao investigar a Arqueologia das Religiões e Rituais, incluindo a interpretação de dados ambíguos, a análise de práticas efêmeras e a compreensão das dimensões simbólicas e sociais das expressões espirituais. Insoll ressalta a importância de



desenvolver abordagens críticas e reflexivas que levem em consideração a complexidade e a diversidade das manifestações religiosas ao longo do tempo e do espaço.

Além disso, o autor destaca a necessidade de contextualizar adequadamente as práticas rituais e crenças religiosas no âmbito das estruturas sociais, políticas e econômicas das sociedades antigas, a fim de compreender melhor o papel dessas expressões na construção da identidade e do poder. O autor conclui o livro enfatizando a importância contínua da Arqueologia das Religiões e Rituais para a ampliação do conhecimento sobre a diversidade cultural e espiritual da humanidade, e para a promoção de diálogos interculturais e interdisciplinares sobre temas fundamentais para a compreensão da condição humana.

Mediante a resenha apresentada sobre a obra "Archaeology, Ritual, Religion" de Timothy Insoll, entendo que o autor fornece uma contribuição significativa para a interseção entre a Arqueologia e a Ciência da Religião, especialmente no que diz respeito à análise da cultura material e das práticas rituais e religiosas das sociedades passadas. A abordagem interdisciplinar adotada por ele revela como a investigação arqueológica pode enriquecer a compreensão das expressões espirituais e das crenças religiosas por meio da análise dos artefatos, dos locais de culto e dos vestígios materiais associados às práticas religiosas.

Do ponto de vista da Ciência da Religião, a obra de Insoll destaca a importância de considerar a dimensão material da religião para compreender as formas como as crenças e os rituais são expressos e vivenciados pelas comunidades, bem como para explorar as relações entre a esfera espiritual e a esfera material. A análise crítica dos dados arqueológicos apresentada pelo autor ressalta a necessidade de interpretar as evidências materiais de maneira reflexiva e contextualizada, levando em consideração as complexas interações entre a cultura material, a prática ritual e as estruturas sociais e simbólicas das sociedades antigas.

Impressões

A partir da subárea da Ciência da Religião aplicada à Cultura Material, é possível destacarmos a relevância do livro de Insoll no que tange a possibilidade de produzir investigações que buscam compreender as múltiplas dimensões da experiência religiosa por meio da análise dos objetos, dos artefatos e dos espaços rituais. A abordagem



metodológica proposta pelo autor, que combina a pesquisa arqueológica, a análise de textos e a interpretação de práticas simbólicas, pode servir de inspiração para estudos que busquem aprofundar a compreensão das relações entre a cultura material e as manifestações religiosas nas sociedades contemporâneas.

Em suma, "Archaeology, Ritual, Religion" representa uma valiosa contribuição para a Ciência da Religião ao demonstrar como a arqueologia pode enriquecer a análise das práticas rituais e das crenças religiosas, oferecendo novas perspectivas e insights para a compreensão da diversidade cultural e espiritual da humanidade. A obra de Insoll estimula reflexões críticas e interdisciplinares sobre o papel da cultura material na construção e na expressão da religiosidade, criando pontes entre a pesquisa arqueológica e a investigação acadêmica sobre as dinâmicas da religião e da espiritualidade.

Referências Bibliográficas

INSOLL, Timothy. *Archaeology, Ritual, Religion*. 1. ed. Londres: Routledge, 2004. 208 p. (Themes in Archaeology Series).