



DIALÉTICA E FUNCIONALIDADE DO MITO E DA RELIGIÃO: DOS MITOS PRIMORDIAIS ÀS RELIGIÕES UNIVERSALISTAS

DIALECTICS AND FUNCTIONALITY OF MYTH AND RELIGION: FROM
PRIMORDIAL MYTHS TO UNIVERSALIST RELIGIONS

*Profa. Dra. Ana Maria Saldanha**

RESUMO

Ainda que o mito se encontre intrinsecamente ligado à história de toda e qualquer sociedade humana, dificilmente pode ser interpretado sem a sua relação dialética e interdependente com a religião. Pretendemos, pois, com este trabalho, debruçarmo-nos sobre esta interdependência dialética, procurando compreender as diferentes religiões do mundo, os seus sistemas míticos e a sua assimilação pelo imaginário coletivo dos povos, assim como a funcionalidade sociopolítica do mito e da religião.

Palavras-chave: Mitologia; Mitos; Religião; Ecumenismo; Funcionalidade religiosa.

ABSTRACT

Although myth is intrinsically linked to the history of human society, they can hardly be interpreted without their dialectical and interdependent relationship with religion. We intend, therefore, with this work, to address this dialectical interdependence, seeking to understand the different religions of the world, their mythical systems and their assimilation by the collective imagination of peoples, as well as the sociopolitical functionality of myth and religion.

* Profa. Dra. Associada Convidada no Instituto Politécnico de Macau (MPI) (Macau / República Popular da China). PhD na França em Letras, Línguas e Ciências Humanas pela Université Stendhal-Grenoble III). E-mail: anasaldanha2@gmail.com



Keywords: Mythology; Myths; Religion; Ecumenism; Religious functionality.

1 INTRODUÇÃO

Com este trabalho, pretendemos debruçar-nos sobre a interdependência e diálogo que se estabelece entre mito e religião. Na relação dialética que defendemos existir entre ambos, consideramos que a relação estabelecida, é, frequentemente, de assimilação, uma vez que a religião absorve, primeiro, os mitos, adaptando-os, logo depois, ao imaginário de um determinado grupo (étnico, social, nacional, etc.). Recorrendo, a título de exemplo, ao cristianismo, podemos afirmar que este sistema de crenças levou a cabo uma recriação e adaptação de mitos, sobretudo pagãos, cuja origem podemos remontar a tempos pré-históricos. Recuar às manifestações religiosas das sociedades primitivas e das sociedades antigas é, neste sentido, fundamental, não apenas para compreender o trinómio *mito-religião-evolução histórica*, mas, igualmente, para refletir sobre a inseparabilidade e interação das principais manifestações religiosas prevaletentes, ainda na atualidade, com sistemas míticos e complexos imaginários anteriores.

A dialética e diálogo aqui defendida pode ser, desde logo, compreendida a partir de uma reflexão sobre o cristianismo. Com efeito, se nos detivermos um pouco sobre este sistema de crenças, poderemos verificar que o cristianismo procurou distanciar-se, desde o seu início, dos mitos pagãos, com o objetivo de lhes contrapor a sua mensagem como Verdade. Este facto não quer, contudo, dizer que o cristianismo tenha recusado o mito. Aliás, leva-nos a afirmar, precisamente, o contrário. Com efeito, vários são os textos do Evangelho que assumem a função de mito. Com esta afirmação pretendemos demonstrar que, ao contrário de se contraporem, cristianismo e mito interligam-se, uma vez que são vários os textos que tentam dar uma explicação da realidade – exercendo, portanto, as mesmas funções que o mito. Indo mais além, podemos afirmar que os mitos cristãos se encontram, frequentemente, em estreita união com um rito. Assim, por exemplo, os rituais do batismo e da religião baseiam-se nas narrativas acerca de Jesus, particularmente aquelas que se referem à Crucificação.

Ora, se, como o cristianismo nos exemplifica, mito e religião são dois fenômenos que podem coexistir, há que salvaguardar o facto de não constituírem, todavia, um fenómeno único. Neste ponto, recorreremos a Helena Pereira (1990), que alerta para o facto de no mito não existir a intensidade do sofrimento que é própria do sentimento religioso.

Iniciaremos, deste modo, a presente proposta analítica, com um pequeno panorama das diferentes religiões do mundo, dos seus sistemas míticos e da sua assimilação pelo imaginário coletivo, continuaremos, depois, com uma reflexão sobre a influência que o mito exerceu nas religiões, para, finalmente, discorrermos sobre a funcionalidade sociopolítica do mito e da religião (sem esquecer, naturalmente, o imaginário).

2 DA(S) RELIGIÃO(ÕES) DOS POVOS PRIMITIVOS AO POLITEÍSMO DAS SOCIEDADES ANTIGAS

Desde os seus primórdios que a cultura humana se encontra intimamente ligada a manifestações religiosas. Considerar a existência de uma cultura da humanidade pré-histórica implica, por conseguinte, aceitar a existência de uma *religião primitiva*:

In illo tempore – como cantam as velhas cosmogonias (isto é, os relatos míticos sobre o nascimento do mundo) – o mundo dividiu-se em dois, a Terra em baixo e o Céu na abóbada superior, com o Mar a assinalar o limite dos dois domínios: *in illo tempore* emergiram do Caos originário as primeiras figuras divinas, ainda informes e distantes de um perfil e de um papel bem definido, lutando entre si pela posse do universo; *in illo tempore* apareceram, num ambiente ornado, até então, de árvores e florestas, e habitado por uma multidão de animais, seres formados do barro terrestre, os primeiros homens (ADRIANI, 1997, p. 11)

A época pré-histórica teria sido, deste modo, caracterizada por uma cultura religiosa baseada no culto dos deuses de que o universalismo monoteísta seria o herdeiro. O temor primitivo a uma estirpe, os *Imortais*, deuses admirados e venerados através de um conjunto de gestos e de rituais, anuncia, por outro lado, uma experiência e organização religiosas em cuja base se encontra uma forte consciência do sagrado. Esta consciência, caracterizada por formas elementares do culto doméstico (no qual

podemos incluir o culto dos mortos), houvera tendido para “uma comunhão sagrada dada a exprimir-se pelas formas elementares do culto, desde a oração à oferenda e ao sacrifício” (ADRIANI, 1997, p. 13) e houvera permitido a manifestação mítica. Os mitos encontram-se, portanto, na origem e formação das religiões primitivas.

As religiões primitivas teriam, segundo alguns estudiosos, evoluído gradualmente até dar origem ao universalismo monoteísta. Nesta perspetiva, Karl Jaspers (1954) propõe a divisão da humanidade em quatro períodos históricos que, segundo Yves Lambert (2007), explicariam o evolucionismo religioso:

Quatre fois l'homme semble reparti d'une base nouvelle. Ces quatre points de départ sont : primo, l'époque préhistorique, c'est-à-dire cet âge prométhéen, à peine accessible à nos recherches, au cours duquel l'ancêtre humain est devenu l'homme (grâce à la naissance du langage, à la création des outils, à l'usage du feu). Secundo, les premières civilisations antiques. Tertio, la période axiale qui, dans l'ordre spirituel, a recréé l'homme en ouvrant son âme à toutes les possibilités. Quarto, l'époque de la technique et des sciences, qui fait subir une refonte à notre monde actuel et qui nous amènera peut-être à une nouvelle période axiale, encore lointaine et hors de notre vue, qui réalisera pleinement la destinée humaine (JASPERS, 1954, p. 8).

Numa adaptação da síntese periódica de Jaspers (cuja importância se focaliza no período axial), Yves Lambert (2007) propõe uma correspondência entre os períodos históricos jasperianos e uma religião ou manifestação religiosa determinada. O período pré-histórico de Jaspers, que Lambert subdividirá em dois períodos distintos - o período mesolítico (paleolítico superior) e o período neolítico (10.000 a.C., na Anatólia) - corresponderia, respetivamente, ao xamanismo (e às adaptações do xamanismo) e às religiões agro-pastoris orais. Ao segundo período, que Jaspers faz corresponder aos reinados da Antiguidade (3.000 a.c. - Mesopotâmia e Egipto - e, mais tarde, as cidades-estado gregas e os reinos e impérios da Antiguidade), Lambert afirma corresponderem as religiões politeístas antigas das sociedades dotadas de escrita e de um Estado (Mesopotâmia, cidades-estado gregas e vedismo, na Índia). Em termos históricos, este período corresponderia ao fim da pré-história e ao início da Antiguidade clássica. O período *axial*, que Jaspers faz corresponder à formação dos grandes impérios (séculos VI-I a.C.) abarcaria, segundo Lambert, as religiões universalistas (hinduísmo, budismo, zoroastrismo, hebraísmo, judaísmo, cristianismo

e islamismo). Ao último período *axial* jasperiano, a que corresponderia a modernidade (a partir do sec. XV, no Ocidente), Lambert faz corresponder as novas formas religiosas, herdeiras do universalismo, assim como os sistemas seculares.

Para alguns etnólogos e outros estudiosos contemporâneos, a sequência evolucionista que acabamos de descrever – animismo, totemismo, politeísmo (e, mais tarde, monoteísmo) - não é, contudo, um dado comumente aceite. Objeta-se, por exemplo, que uma das sociedades primitivas atualmente conhecidas, os pigmeus, possuiria uma consciência clara da divindade e do seu papel no universo. Sem pretendermos polemizar sobre a sucessão histórico-religiosa dos povos primitivos, consideraremos, na nossa breve abordagem sobre esta matéria, os estudos realizados por Mircea Eliade (1949), Karl Jaspers (1954), Maurilio Adriani (1997) e Yves Lambert (2007), pelo facto de, considerados conjuntamente, todos nos permitirem uma melhor divisão, e conseqüente compreensão, dos factos e períodos religiosos ao longo da História da humanidade. Neste sentido, consideramos que o período pré-histórico ou arcaico - o xamanismo - teria sido caracterizado pelo animismo, pela magia e pelo totemismo.

Nas sociedades primitivas (ou arcaicas), o valor do mito é, portanto, o próprio fundamento da vida social e cultural. Mito e religião possuiriam, deste modo, desde a pré-história, um passado comum e paralelo, no qual o sagrado ocupava um lugar de eleição. A convicção profunda de um *poder* divino criaria os mitos e uma organização religiosa, na qual o princípio de admiração se haveria de converter, mais tarde, num convite a uma adoração do(s) (D)deus(es). O mito - forma de exprimir a verdade absoluta (narrada através de uma história sagrada, de uma revelação supra-humana) - adquire um carácter verdadeiro, pelo que devia ser exemplar e repetido: “En imitant les actes exemplaires d’un dieu ou d’un héros mythique, ou simplement en racontant leurs aventures, l’homme des sociétés archaïques se détache du temps profane et rejoint magiquement le Grande Temps, le temps sacré” (ELIADE, 1957, p. 21). O tempo sagrado é, desta forma, objeto de formas de culto¹, nas quais

1 As manifestações religiosas que a seguir mencionaremos (e que acompanharemos em função dos períodos históricos) correspondem a uma área geográfica denominada pelos estudiosos da pré-história e da proto-história de euroásia. O Ocidente e o Oriente encontrar-se-iam, assim, unidos por uma consciência do sagrado, que seria a essência dos primórdios da religião moderna.

o motivo mágico se aproxima do rito, uma vez que “quando se tende a –pôr em ação iniciativas de caráter divinatório (a leitura dos sinais dos tempos e das correspondências celestes-terrestres), tem-se a sensação nítida de que a atitude mágica aparece integrada e reforçada em manifestações de culto” (ADRIANI, 1997, p. 17). Nesta fase animista (primitiva), o Homem já seria, portanto, dotado de uma intuição religiosa, cuja consciência da movimentação do mundo e da vida teria dado lugar à magia. O centro da vida comunitária situar-se-ia, assim, na figura do mágico.

O xamanismo seria, por conseguinte, uma forma de expressão religiosa primitiva na qual o xamã é o elemento central e essencial da vida religiosa da tribo (cf. LAMBERT, 2007). Possuindo virtudes excepcionais, o xamã exerce uma função *mágica*, comunicando com a esfera dos poderes divinos: ele é o “grand spécialiste des questions spirituelles, c’est-à-dire celui qui connaît mieux que quiconque les multiples drames, risques et dangers de l’âme” (ELIADE, 1957, p. 81). Numa correspondência com os mitos cosmogônicos, Eliade afirma que o xamã “s’efforce d’abolir l’actuelle condition humaine – celle de l’homme déchu – et de réintégrer la condition de l’homme primordial dont nous parlent les mythes paradisiaques” (ELIADE, 1957, p. 80), sendo o equivalente da elite religiosa e mística das culturas mais evoluídas: il existe [...] une parfaite continuité de telles techniques mystiques dès les cultures au stade paléolithique jusqu’aux religions modernes” (ELIADE, 1957, p. 121). A evolução da intuição religiosa primitiva ter-se-ia organizado, de seguida, em torno do totem, “princípio da autoridade, da coesão e da continuidade próprias da comunidade primitiva” (ADRIANI, 1997, p. 17). O totemismo seria, então, a própria figuração do primitivismo religioso (ADRIANI, 1997, p. 19).

Neste período pré-histórico, depois de um estágio onde prepondera uma certa estabilidade geográfica, ter-se-ia seguido um período de nomadismo. Este movimento de povos teria sido acompanhado, por seu lado, de um movimento de culturas e, conseqüentemente, de um movimento de mitos e de religiões. Esta movimentação teria dado lugar, então, a um novo fenómeno religioso e mitológico, considerado, por Adriani (1997), a “primeira forma (talvez por ser a mais arcaica) da mitologia moderna” (p. 23). Neste sentido, os povos migratórios faziam-se, frequentemente, acompanhar por um símbolo, “representativo da ligação do grupo étnico com a Terra,

e também com o Céu” (ADRIANI, 1997, p. 25), o do *eixo central*: ele simbolizaria, desta forma, a implicação de uma comunidade com o mundo que a rodeia, assim como o contacto com o Divino, a sua afirmação como uma tribo, como uma comunidade, sempre em estreita união com o sagrado.

Nesta ótica centrista encontra-se, igualmente, um elemento fundamental da sacralidade que viria a proporcionar a ligação do Homem com o mundo divino: o templo. O Templo seria, por conseguinte, o resultado de migrações de comunidades e marcaria, geográfica e materialmente, os caminhos da diáspora. Ora, quando, depois deste nomadismo, o Homem se sedentariza, o templo continua, todavia, a existir. Vai, no entanto, sofrer algumas modificações, mormente de localização. Com efeito, o sedentarismo *transporta* o templo para as montanhas ou para outros territórios cuja imagem arquetípica veiculava a grandeza suprema divina ou a aproximação do Homem de uma suposta moradia celeste. O templo passa, assim, a representar, o centro sagrado de uma determinada comunidade.

Na humanidade primitiva, a religião primitiva estivera, em conclusão, “imbuída do movimento mágico do universo, imersa na evidência do presente contínuo e [...] no mistério que não conhece fronteiras” (ADRIANI, 1997, p. 21), houvera permitido às sociedades primitivas “faire fructifier son expérience individuelle, de l’*ouvrir* vers l’universel” (ELIADE, 1957, p. 17) e manifestara-se através das narrações míticas, de que são exemplo as narrações cosmogónicas. A narrativa cosmogónica é, aliás, um elemento comum e essencial às várias religiões e mitologias do planeta, pelo que seria, posteriormente, assimilado pelas religiões politeístas (segundo período de Jaspers) assim como pelas religiões universalistas posteriores (terceiro período de Jaspers, o período *axial*).

3 AS NARRATIVAS MITOLÓGICAS COSMOGÓNICAS: A CRIAÇÃO DO MUNDO

A mitologia cosmogónica narra a aventura originária da criação do mundo: o seu nascimento teria sido precedido pelo abismo, pelo vazio, pelo nada. O nascimento do mundo seria o ponto de partida de narrações, que, da Europa à Ásia, permitiriam o

surgimento de religiões *étnicas* ou *nacionais* que, mais tarde, se tornariam universalistas:

Au commencement Dieu créa les cieux et la terre. Et la terre était désolation et vide, et il y avait des ténèbres sur la face de l'abîme. Et l'Esprit de Dieu planait sur la face des eaux. Et Dieu dit : Que la lumière soit. Et la lumière fut. Et Dieu vit la lumière, qu'elle était bonne ; et Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres. Et Dieu appela la lumière Jour ; et les ténèbres, il les appela Nuit. Et il y eut soir, et il y eut matin : premier jour. Et Dieu dit : Qu'il y ait une étendue entre les eaux, et qu'elle sépare les eaux d'avec les eaux. Et Dieu fit l'étendue, et sépara les eaux qui sont au-dessous de l'étendue d'avec les eaux qui sont au-dessus de l'étendue. Et il fut ainsi. Et Dieu appela l'étendue Cieux. Et il y eut soir, et il y eut matin : second jour. Et Dieu dit : Que les eaux [qui sont] au-dessous des cieux se rassemblent en un lieu, et que le sec paraisse. Et il fut ainsi. Et Dieu appela le sec Terre, et le rassemblement des eaux, il l'appela Mers. Et Dieu vit que cela était bon. Et Dieu dit : Que la terre produise l'herbe, la plante portant de la semence, l'arbre fruitier produisant du fruit selon son espèce ayant sa semence en soi sur la terre. Et il fut ainsi. Et la terre produisit l'herbe, la plante portant de la semence selon son espèce, et l'arbre produisant du fruit ayant sa semence en soi selon son espèce. Et Dieu vit que cela était bon. Et il y eut soir, et il y eut matin : troisième jour. (*Génèse*, 1:1-13).

Ora, o Deus bíblico cria a grande máquina do mundo do nada, tal como “o deus babilónico, Marduk, é exaltado pela sua força vitoriosa sobre a resistência do monstro Tiamat adquirindo as insígnias reais do universo” (*Eneuma elish*, tab. IV). O mito cosmogónico revela, portanto, “l'émergence de cette réalité totale qui est le cosmos” (ELIADE, 1957, p. 13), o qual parece emergir de um Poder soberano que dará forma aos futuros deuses primordiais, predecessores do Deus Uno. Será, portanto, a partir dos mitos cosmogónicos que nascerá a ideia de um criador, a partir da qual se formará, por sua vez, um novo mito - o mito do demiurgo - que Platão, por exemplo, representará em *Timeu*:

Car le monde est la plus belle des choses qui sont nées, et son auteur la meilleure des causes. Donc, si le monde a été produit de cette manière, il a été formé sur le modèle de ce qui est compris par le raisonnement et l'intelligence et qui est toujours identique à soi-même. [...] Disons donc pour quelle cause celui qui a formé le devenir et l'univers l'a formé. Il était bon, et, chez celui qui est bon, il ne naît jamais d'envie pour quoi que ce soit. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. Que ce soit là le principe le plus effectif du devenir et de l'ordre du monde, c'est l'opinion d'hommes sages, qu'on peut admettre en toute

sûreté. Le dieu, en effet, voulant que tout fût bon et que ne rien ne fût mauvais, autant que cela est possible, prit toute la masse des choses visibles, qui n'était pas en repos, mais se mouvait sans règle et sans ordre, et la fit passer du désordre à l'ordre, estimant que l'ordre était préférable à tous égards. [...] En conséquence, il mit l'intelligence dans l'âme, et l'âme dans le corps, et il construisit l'univers de manière à en faire une œuvre qui fût naturellement la plus belle possible et la meilleure. Ainsi, à raisonner selon la vraisemblance, il faut dire que ce monde [...] a été formé par la providence de Dieu (*Timeu*, 52c-53c).

Esta imagem do demiurgo é, pois, uma herança das tradições cosmogónicas primitivas, nas quais aquele ora assume o papel de criador, de origem divina, de uma *ordem* no mundo, ora o papel de mediação entre o mundo divino e o Homem. Para compreendermos esta afirmação, basta pensarmos no papel de *Gilgamesh*, na Babilónia, ou de Prometeu, na Grécia clássica:

Car Prométhée Idée-Retorse s'était moqué de lui; c'est pourquoi il a imaginé pour les hommes de durs chagrins. Il a caché le feu ; mais alors le fils d'Iapétos, le brave, L'a volé pour les hommes chez Zeus le prudent, l'a emporté dans un roseau creux, sans que le vieil Zeus Joie-de-la-Foudre. Donc s'est fâché contre lui et lui a dit Zeus Maître des Nuages Fils d'Iapétos, tu sais plus de Tours que quiconque, Tu es content d'avoir volé le feu, et de m'avoir berné, Mais il t'en viendra malheur à toi et aux hommes à venir. Pour ce feu je leur ferai un cadeau. Ils en seront tous contents, S'en réjouiront dans leur cœur, choyant leur propre mal. (*Os trabalhos e os dias*, vv. 48-58).

Seguindo esta linha de reflexão, a génese bíblica do Homem não pode, por exemplo, ser compreendida sem que remontemos às mitologias cosmogónicas arcaicas e greco-romanas: podemos, neste sentido, encontrar no mito de Prometeu e no mito de Pandora uma das bases imagéticas da génese bíblica da humanidade. Assim, o Deus bíblico, herdeiro dos demiurgos pré-histórico e greco-romano, criador omnipresente e absoluto, após ter criado Adão, cria a mulher. A humanidade teria nascido, por conseguinte, do pecado destes dois seres primitivos e, podemos-lo afirmar, míticos (cf. *Génese* 1:18-22).

Na mitologia da Grécia clássica, Epimeteu, irmão de Prometeu, foi o criador de todos os animais, enquanto Prometeu criou, da argila, os primeiros homens (espécie unicamente masculina). Prometeu havia feito, igualmente, diversos sacrifícios e roubara o fogo aos deuses olímpicos, em benefício da espécie humana. Para castigo dos homens, sob a ordem de Zeus, Efaisto e Atena fabricaram uma criatura, a quem

foi atribuído o nome de Pandora, que, por sua vez, deveria causar a perdição dos mortais. Pandora é, portanto, a representação mítica da primeira mulher da humanidade, sedutora e pecadora, como Eva o será. Curiosa, Pandora abriu uma jarra na qual se encontravam encerradas todas as perfídias do mundo, pelo que o conteúdo se escapa da jarra e se abate sobre toda a humanidade. O *pecado por orgulho* do Homem, na moral cristã havia, assim, sido precedido pelo *abuso* do Homem que provocara a cólera e vingança divinas. Na Bíblia, esta *hybris* (*pecado por orgulho*) existe não só na Génese, mas também no mito da Torre de Babel; neste mito, a punição divina encontra-se na base da diversificação das línguas e da divisão comunitária da humanidade.

Seguindo uma perspectiva comparatista, podemos acrescentar que o Deus bíblico é, não apenas, um demiurgo, mas, igualmente, um salvador, à semelhança, aliás, do Deus das narrações iranianas (*Avesta*). Com efeito, ambos os demiurgos são portadores de salvação; *Saosians*, o Deus iraniano, é convocado para cumprir a tarefa final, quase apocalíptica, de corroborar definitivamente a vitória do Bem sobre o Mal; o Deus bíblico assume, por seu lado, o compromisso de resgatar a humanidade da culpa que subjaz às suas origens.

Em suma, uma das funções dos mitos cosmogónicos (como, em geral, de todos os mitos) é a transmissão de modelos exemplares do comportamento humano, impondo à realidade um elemento sagrado. Como explicação que são da formação do mundo, indicam-nos os valores e modelos de determinadas épocas, tendo inspirado as religiões nacionais, e, posteriormente, as religiões ecuménicas: "Ce sont les Dieux ou les Êtres semi-divins qui ont créé le Monde et ont fondé les innombrables modes d'être dans le Monde, depuis celui qui est particulier à l'homme jusqu'au mode d'être de l'insecte. En révélant l'histoire de ce qui s'est passé *in illo tempore*, on révèle du même coup une irruption du sacré dans le monde" (ELIADE, 1957, p. 13).

4 A CRIAÇÃO MÍTICA DE UMA NAÇÃO

A narração acerca da origem do mundo é concomitante com a existência de um outro tipo de narração cosmogónica: a que diz respeito à geração e ao nascimento de uma

nação ou de qualquer ser vivo ou inanimado (geralmente, a explanação da origem de um herói nacional), sendo o “acto rodeado de singularidades fantásticas” (BURKERT, 2001, p. 25). A consolidação dos Estados-nação vincularam-se fortemente a estas narrações, pelo que aqueles passam, desta forma, a encontrar-se vinculados a um passado mítico, frequentemente em estreita ligação com um herói, que é, por sua vez, ora deificado, ora em comunicação com os deuses, seja pelos seus atributos, seja pelo seu nascimento. Assim, por exemplo, os textos épicos indianos *Mahabharata* e *Ramayan* incluem a narrativa de acontecimentos atribuídos a deuses e a heróis nacionais, assim justificando o nascimento da terra indiana:

En compagnie de Dharma et des autres dieux, le roi Yudhishtira monta aux cieux. Il prit un bain sacré dans le Gange purificateur, renonçant ainsi à son corps humain. Yudhishtira, le juste, fut investi d'une autre forme, tissée de rayons de lumière. Parfaitement pur, le roi ne conservait plus aucune trace de ses anciennes inimitiés. Loué par les grands sages, entouré par les êtres divins, Yudhishtira s'éleva, conduit par Dharma. Le roi arriva là où les deux immenses armées, autrefois ennemies, séjournèrent : chaque guerrier se tenait au niveau où ses mérites l'avaient porté (*Mahâbhârata*, V, 8).

Também o poema babilónico *Enuma elish* narra as vicissitudes dos deuses babilónicos. Segundo aquele poema sagrado, depois do atribulado caos primitivo, segue-se uma luta entre divindades sobreviventes e outras emergentes. Uma das lutas é travada entre o monstro Tiamat e o deus Marduk. Marduk sairá, contudo, vencedor, pelo que dominará o universo, à imagem, por exemplo, do deus grego, Zeus, ou do Criador do mundo hindu, Brahma:

Then advanced Tiamat and Marduk, the counsellor of the gods; To the fight they came on, to the battle they drew nigh. The lord spread out his net and caught her, And the evil wind that was behind (him) he let loose in her face. As Tiamat opened her mouth to its full extent, He drove it the evil wind, while as yet she had not shut her lips. The terrible winds filled her belly, loo. And her courage was talien from her, and her mouth she opened wide. He seized the spear and burst her belly, He severed her inward parts, he pierced (her) heart. He overcame her and cut off her life; He cast down her body and stood upon it (*Enuma elish*, Tábua IV, 93-104). [...] He split her up like a flat fish into two halves; One half of her he stablished as a covering for heaven. He fixed a bolt, he stationed a watchman, And bade them not to let her waters come forth. He passed through the heavens, he surveyed the regions (thereof), And over against the Deep he set the dwelling of Nudimmud (Tábua IV, 137-142). [...] He [Marduk] made the stations for the great gods; The stars, their images, as the stars of the Zodiac he fixed. He

ordained the year and into sections he divided it; For the twelve months he fixed three stars (Tábua V, 1-4).

A estrutura narrativa da mitologia antiga contribuiria, deste modo, para a construção imagética de estados-nações, tendo servido de base à edificação da ideia de nação e de pertença a um determinado grupo. A relevância deste tipo de narrativa encontra-se, ainda, na criação das religiões nacionais. Enquanto nas religiões universalistas (posteriores ao ecumenismo) o fenómeno nacional se esbate perante a importância do universalismo, no ecumenismo a narrativa mítica sobre a origem de um herói ou de uma nação passa a justificar a existência de determinadas nações. Tal não invalida, contudo, a integração de diferentes nações (que buscam nessas narrações as suas origens) numa religião universalista comum. Neste caso, a narração mítica serve não só para explicar a fundação remota da nação, mas, igualmente, para justificar a sua pertença a uma determinada religião. O interesse nacional mescla-se, desta forma, com o interesse universalista da religião preponderante.

5 TENDÊNCIAS UNIVERSAIS E MONOTEÍSTAS DO POLITEÍSMO EURO-ASIÁTICO

As narrativas cosmogónicas prolongar-se-iam para além da pré-história, estendendo-se ao que Jaspers considera ser o segundo e terceiro (axial) períodos histórico-religiosos. Características, primeiro, das religiões politeístas, estas narrativas serão um dos pontos de partida das religiões *nacionais*, assim como do monoteísmo e universalismo consequentes - hinduísmo, budismo, zoroastrismo, hebraísmo, judaísmo, cristianismo e islamismo.

Nesse sentido, a emergência das religiões universalistas fora precedida por expressões religiosas restritas territorialmente, as quais, apesar de cosmogonias e de valores próximos (alguns já mencionados), seriam a expressão religiosa de uma determinada região. As religiões são, por esta razão, classificadas em função da área geográfica na qual se manifestaram (cf. ADRIANI, 1997). Fala-se, portanto, de uma etnicidade religiosa e de religiões *étnicas* ou *nacionais*. Ainda assim, podemos encontrar em todas elas vários pontos comuns, os quais nos ajudam a compreender

não apenas o diálogo que se estabelece entre diferentes religiões, mas, igualmente, a interpenetração mítica, sobretudo, a que se efetivou na região euro-asiática.

Faremos, desta forma, uma breve síntese dos mitos das diferentes religiões da eurásia, para, finalmente, compreender o aparecimento das grandes religiões universalistas.

Os primeiros textos hindus, os *Vedas*² (finais 2.000 a.c.³), caracterizam-se por um forte politeísmo, constituindo a expressão dos valores das diferentes divindades. O panteão védico dividia os seus deuses em função das respetivas forças e funções: havia os deuses terrestres, os deuses celestes e os deuses do espaço intermédio ou os deuses soberanos, os deuses lutadores e os deuses da fertilidade. Aos *Veda* associam-se, igualmente, outros textos complementares: os *Brahamana* e os *Arankayas*, ambos definindo regras e significados para os rituais, assim como os *Upanishads* (compostos entre os séculos VII e V a.C.), nos quais se incluem discussões de tipo filosófico. O conjunto destes textos védicos, que lançará as bases das futuras crenças hindus, constitui o que, historicamente, se designa como o primeiro período védico. A este período seguir-se-á o hinduísmo clássico e medieval (século I a.C.), caracterizado por realizações literárias épicas, das quais duas constituirão os dois grandes poemas do hinduísmo: o *Mahabharata* (compilado entre 400 a.C. e 300 d.C.) e o *Ramayana* (compilado entre 200 a.C. e 200 d.C.). Procedendo da tradição oral, estas épicas mitológicas que narram as ações dos deuses tornar-se-ão textos religiosos.

No primeiro período védico, o deus Brahma, o deus criador, parece já assumir um papel religioso próximo do papel monoteísta do Deus uno. Esse deus partilhava, contudo, o panteão com outras duas divindades, o deus Vishnu e o deus Shiva, também eles próximos de uma devoção monoteísta. Os fiéis devotos de Vishnu considerá-lo-ão o Deus supremo, ao contrário dos fiéis devotos de Shiva, que a este atribuirão aquele carácter máximo.

2 Veda significa conhecimento, sabedoria.

3 O período védico coincide com a ocupação ária da Índia.

No hinduísmo clássico e medieval, o *Mahabharata*⁴ narra a guerra entre duas dinastias rivais pelo poder. Um dos textos mais importantes da religião hindu incorporado neste livro, o *Bhagavad Gita (Canção do Senhor)*, narra o diálogo do deus Krishna com o guerreiro Arjuna. Nesta narração, assistimos, assim, à emergência e importância do deus Krishna, reencarnação de Vishnu. Krishna vai, gradualmente, assumir uma forma superior à dos outros deuses, indicando a Arjuna o meio através do qual o Homem pode atingir o *Brahma*: “Ceux qui ont recours à Moi comme refuge, ceux qui se tournent vers Moi dans leur effort spirituel vers la délivrance de la vieillesse et de la mort (de l'être mortel et de ses limitations), ceux-là en viennent à connaître ce Brahman et toute la plénitude de la nature spirituelle et l'intégralité du karma” (*La Bhagavad-Gîta*, VII, II). Ora, tal como a épica grega clássica, também estas narrações épicas mitológicas pretendem difundir um determinado sistema de valores - a lei, a moral, o dever e as normas sociais -, sobretudo o valor do *dharma*, a *via* a seguir, desenvolvendo-se a ideia de *atman*, a alma imortal que habita o interior do Homem. A partir do século VII da era moderna, outros tratados religiosos surgirão na Índia, como os *Tantras*, nos quais se desenvolve a ideia universalista de um princípio supremo, absoluto e infinito. A *Vedanta (fim dos Vedas)* - empreende a compreensão da dialética entre o *atman* e *Brahma*. *Brahma* tomará, mais tarde, numa escola dos séculos XI e XII – a escola *Vishisht Advaita*, fundada pelo teólogo Ramanuja -, a forma de um Deus pessoal, que abarca o Todo. As manifestações religiosas monoteístas indianas remontam, deste modo, ao politeísmo do período védico.

Originária do hinduísmo, o budismo (século VI-V A.C.) distanciar-se-á daquele e fará de Buda o objeto de uma devoção monoteísta. A cisão de Buda (príncipe Sidarta Gautama) com o hinduísmo inicia-se com a negação da existência da alma:

O homem é composto das suas faculdades, não existe esse ente estranho que, oculto por um pano, percebe o que se passa diante de si. Não existem coisas sem qualidades: são as qualidades que formam as coisas. Não existe a alma sem as faculdades, são as faculdades que formam o eu...! Quanta confusão vem do interesse em nós próprios e da nossa própria perfeição! (NAVARRO, 2005, p. 171-172).

4 Mahabharata significa Grande Bharata, isto é, Grande Índia.

O objetivo final do Homem é, segundo Buda, a paz, a extinção, a destruição do desejo, do ódio e da ignorância: o *nirvana*. Esta *via* budista assemelha-se ao *tao* confucionista, e é constituída por oito preceitos fundamentais: visão justa, desejos justos, palavra justa, conduta justa, ação justa, esforço justo, mente justa, ativa e desperta, e contemplação justa (NAVARRO, 2005).

Tal como a Índia antiga, também a Grécia clássica é politeísta. Contudo, como nas narrações épicas hindus, também nas narrações clássicas gregas um deus vai assumindo um papel superior aos demais deuses. Nesse sentido, o monoteísmo parece querer impor-se na imagem de Zeus, divindade superior que, depois de vencer Posídon, o deus do mar, e a deusa da terra, Deméter, assume o controlo do Olimpo.

Por seu lado, as religiões do mundo itálico (incluindo as etruscas) apoiaram as suas religiões numa “fé edificadora de uma consciência religiosa pública, de uma mitologia *local* centrada nas *gestas* dos defensores ou senhores da terra pátria” (ADRIANI, 1997, p. 70). O Homem deveria estar em paz com os deuses, o que, não se verificando, poderia gerar catástrofes naturais e humanas. A *pax deorum* é, assim, nas narrações itálicas, um elemento fundamental:

Em meio havia/ Luco umbroso e fresquíssimo, onde os Penos,/ De ondas jogados e tufões, cavaram/ O testro de um corcel, de Juno régia/ Mostra e penhor que o povo, asado à glória,/ Pugnaz e duro, insultaria os evos (*Eneida*, I, 463-468).

A Europa antiga que se estende do Mar Cáspio ao Mar Negro, até às costas do Oceano Atlântico (e que compreende uma grande variedade de culturas e de tradições), tem, também, como elemento comum e unificador, o politeísmo e o naturalismo. Destaca-se, contudo, à semelhança das restantes regiões euro-asiáticas, a emergência de um Deus único. Não muito longe do Zeus da cultura clássica grega, o panteão eslavo é dominado por Perún, deus do raio e do trovão, enquanto o panteão báltico é dominado pelo deus da guerra e da adivinhação, o deus Stantovit. Também nas religiões eslavas e bálticas se encontram outros deuses menores que podem intervir na natureza e na realidade humanas (ADRIANI, 1997).

Igualmente politeístas e naturalistas, as religiões germânicas (escandinavas e anglo-saxónicas) eram, sobretudo, animistas, possuindo mitos cosmogónicos e narrativas e

cultos escatológicos: “Nascimento do mundo e fim do mundo constituem, de facto, dois momentos essenciais que caracterizam a mitologia e, com ela, a religião germânica” (ADRIANI, 1997, p. 75). Estreitamente ligada às religiões germânicas encontra-se, ainda, a religião celta. Os mitos celtas narram as façanhas dos deuses e dos heróis, os quais “dão um sentido e uma ordem aos acontecimentos do mundo na sua geração, no seu desenvolvimento e, mais ainda, no seu futuro (a vida no além)” (ADRIANI, 1997, p. 77).

A China apresenta, por seu lado, determinadas especificidades religiosas. Conquanto no Ocidente se tenha tentado dar uma explicação para o mundo e para a sua formação, Confúcio (551-479 a.c.) havia-se centrado no estabelecimento de regras sociais. O confucionismo nasce, assim, da tentativa de imposição de uma moral e não de uma fé religiosa. Existiam, no entanto, certos rituais e cerimónias, aparentados com atitudes supersticiosas, e que pretendiam ser um exemplo de respeito mútuo: “Se lewares um objecto na mão, leva-o à altura das ancas. Se o lewares com duas mãos, à altura do peito. Não olhes de soslaio, não respondas com voz alta, não te sentes com as pernas abertas, não te deites na cama com a boca para baixo” (*apud* NAVARRO, 2005, p. 131). Dois outros sábios marcaram a moral e filosofia chinesa: Lao-Tsé (570-490 a.C.), contemporâneo de Confúcio e fundador do taoísmo, e Mêncio (371-288 a.C.). Ambos instituíram ensinamentos e valores que perduraram e se transformaram em doutrinas filosóficas. Mêncio estabeleceu, por exemplo, as regras para um bom governo: escola, castigos leves para os malfeitores, impostos reduzidos, repartição da riqueza (cf. NAVARRO, 2005). O livro *Tao*, de Lao-Tsé, encontra-se, por seu lado, na origem de uma nova doutrina:

Le regardant, on ne le voit pas, on le nomme l'invisible. L'écoutant, on ne l'entend pas, on le nomme l'in audible. Le touchant, on ne le sent pas, on le nomme l'impalpable. Ces trois états dont l'essence est indéchiffrable se confondent finalement en un (Lao-Tsé, XIV).

Do filósofo fez-se, contudo, depois da sua morte, um deus, e ao *tao* atribuíram-se forças ocultas.

Comum às diferentes religiões é, pois, a assunção de um princípio, de uma via, de uma Verdade, que deve ser respeitada e seguida pelos crentes. Este *caminho* deduz-

se, originalmente, a partir de narrações cosmogónicas. Assim, no termo genérico *hinduísmo* (religiões indianas), o motivo essencial da religião é constituído pelo *rita*, enquanto no taoísmo (China) esse elemento é o *tao*: “o *rita*, a verdade sublime que, personificada, parece transcender qualquer forma particular para se afirmar como princípio, meio e fim do universo” (ADRIANI, 1997, p. 50). *Tao* e *rita* são conceitos venerados e admitidos pelas comunidades que os assimilaram, constituindo uma linguagem sagrada e uma forma de viver, por vezes através de atos sacrificiais: “By holy Law they kept supporting Order, by help of sacrifice, in loftiest heaven, They who attained with born men to the unborn, men seated on that stay, heaven's firm sustainer” (*Rig-Veda*, V, 15, 2).

Outro factor importante das religiões *étnicas* ou *nacionais* são os seus representantes. *Brahmanas* (casta sacerdotal), na tradição indiana, eles são, por exemplo, na tradição babilónica e egípcia, os soberanos, depositários e representantes absolutos da majestade divina, enquanto na religião celta existe um corpo sacerdotal escolhido, de tipo monástico, depositário de uma doutrina (esotérica) secreta: os druidas. Estes representantes dos diversos panteões são os herdeiros da tradição mágico-religiosa pré-histórica (ou arcaica), cuja evolução templária daria origem a um corpo sacerdotal com funções rituais específicas.

Este sistema religioso nacional teria prevalecido até ao primeiro milénio a.C., momento a partir do qual teria entrado em crise “com o choque da revolução profética emergente e da sua típica carga universalista” (ADRIANI, 1997, p. 78), ou seja, com o surgimento das religiões ecuménicas. Estas religiões universais, fruto do evolucionismo politeísta, defenderão o monoteísmo e responderão à *etnicidade* das religiões antigas com a universalidade do conceito de um Deus único. Este momento histórico-religioso constitui o período *axial* de Jaspers, cuja religiosidade típica Lambert afirma ser, precisamente, o universalismo. Jaspers (1954) considera axial este período por representar uma mudança radical civilizacional: emergência do zoroastrismo, no Irão, dos profetas de um Deus único, em Israel, da ciência, da filosofia e da democracia, na Grécia, dos *Upanishads*, da filosofia e do budismo, na Índia, da filosofia, do confucionismo e do taoísmo, na China. O nascimento do

cristianismo e do islamismo são, segundo esta perspectiva, uma consequência natural desta evolução.

Ora, enquanto na Ásia a passagem de uma religião *étnica* para uma religião universalista se faz através do hinduísmo, no Ocidente, é, todavia, o judaísmo que marca essa passagem (LAMBERT, 2007).

6 O PROFETISMO BÍBLICO E O ESPÍRITO MESSIÂNICO: ECUMENISMO RELIGIOSO VS JUDAÍSMO

Analisaremos, de seguida, as grandes religiões universalistas monoteístas herdeiras da *Thorah* e a sua perduração temporal, em particular o cristianismo.

Thorah significa orientação, indicação, via, direção, sendo, como mencionámos, a Lei a seguir. Esta Lei manifesta-se através da palavra do Profeta. No monoteísmo bíblico, Deus é um deus criador. Afastamo-nos, desta forma, definitivamente, do panteão politeísta no qual os deuses (incluindo o deus mais importante) intervinham, frequentemente, como mediadores ou árbitros do destino humano. Apesar de o politeísmo ser substituído por uma expressão monoteísta, esta expressão não será estática, já que pode dar origem a diferentes manifestações religiosas. Nesse sentido, o monoteísmo bíblico judaico permitirá o nascimento de duas religiões distintas: o cristianismo e o islamismo.

Num dos escritos ecuménicos israelitas, o *Livro de Isaías*, o Deus Javé apela à conversão dos homens, de todas as regiões habitadas da humanidade, à sua fé, à sua magnificência criadora e à sua soberania divina (*Isaías*, 43:4-8). O chamamento divino apela à partida do povo que, confluindo das várias partes do mundo, encontraria em Jerusalém a sua salvação e alegria (*Isaías*, 45:20-22). Esta tradição bíblica monoteísta da *Thorah* de apelo à convertibilidade prosseguirá no cristianismo e no islamismo; assume, no entanto, uma forma e funcionalidades distintas. No cristianismo, a religião, ou seja, a via cristã, confunde-se com o próprio profeta (cf. I *Coríntios*, 16:19-24).

Tal como em Isaías, a palavra de Jesus vem diretamente de Deus e deve estender-se a todo o mundo habitado; contudo, Isaías apela à convergência de todas as nações para Israel, enquanto a palavra cristã se dirige a todas as nações, declarando a sua vocação ecuménica primordial. O movimento centrípeto cristão contrapõe-se, assim, ao movimento centrífugo judaico. Confundindo-se, no início, com o próprio judaísmo, o cristianismo viria, no entanto, a constituir uma rutura, sobretudo com o apelo de união da Humanidade em torno da mensagem de Jesus. Recuperando do judaísmo tradicional (cf. LAMBERT, 2007, p. 355) a palavra da *Thorah* (da Lei), a ideia da aliança que se deve efetuar entre Deus e o Homem e, ainda, o profetismo messiânico, o cristianismo inverte, todavia, os valores do binómio mensagem- portador: assim, enquanto a lei cristã se transmite através da palavra de Jesus e se confunde com o profeta, no judaísmo tradicional a palavra de Deus, mesmo se difundida através dos profetas, distingue-se claramente destes (cf. *Mateus*, 5:17 e *João*, 14:5-11).

O cristianismo primitivo havia dirigido a sua palavra aos escravos e libertos, aos povos subjugados e dispersos pelo Império romano. Ele era, portanto, nos seus primórdios, o movimento dos oprimidos (ENGELS, 1997). O facto de a palavra primitiva cristã se dirigir, sobretudo, aos pobres e aos povos alienados de direitos, fez com que os seus seguidores fossem “perseguidos, encurralados, [...] proscritos e submetidos a leis de exceção [...] como inimigos do gênero humano” (ENGELS, 1997). O povo oprimido pelos romanos carecia de uma fonte libertadora, pelo que o cristianismo nasce da necessidade de libertação de povos submetidos à exploração do Império romano:

[O Império romano, paralelamente à ocupação geográfica, havia despojado] os vencidos dos seus tesouros para depois lhes emprestarem de novo com taxas de usura, para que eles pudessem pagar novas exações. O peso dos impostos e a necessidade de dinheiro que daí resultava, em regiões em que a economia natural reinava exclusivamente ou de maneira preponderante, colocava cada vez mais os camponeses na dependência dos usurários, introduzindo uma grande desproporção de fortuna (ENGELS, 1997).

A saída para esta situação fora encontrada no cristianismo: a solução para os problemas e opressão não se encontraria neste mundo, mas no além. Esta proposta religiosa foi, assim, seguida pelas massas oprimidas que, fiéis à palavra de Cristo, estavam convictas de entrarem numa nova vida eterna paradisíaca. Nesse sentido,

podemos afirmar, na sequência da reflexão de Friedrich Engels (1997), que o cristianismo, mesmo encontrando-se povoado de profetas, é, inicialmente, sobretudo, um movimento de massas. Esta situação tê-lo-ia, aliás, confrontado com contradições e lutas internas que teriam dado origem a diferentes movimentos religiosos.

Ora, tal como o cristianismo primitivo, também o islamismo, nos seus primórdios, se dirige a uma população excluída e marginalizada:

Tudo procede da simples, mas profunda intuição de Maomé de libertar a marginalizada e desorganizada descendência árabe - uma mistura incoerente e impessoal de beduínos, de comerciantes, de gentes do deserto, da sua condição precária e tão inferior à dos povos que se caracterizam por um forte cunho religioso, como o de Israel, apesar de já se ter visto obrigado à dispersão por toda a área mediterrânica, e pelas áreas mais marcadas pela Cristandade; isto é, dar qualidade ao seu perfil, tanto étnico como espiritual, elevando uma sociedade desunida e sem uma essência própria, à dignidade de povo (ADRIANI, 1997, p. 103).

Igualmente herdeiro da tradição bíblica monoteísta, o islamismo encontra, todavia, o seu profeta em Mohamed e afirma Alá como o Senhor universal e eterno (cf. *Corão*, 5, Al-ma-idah, 17-18). Como nas religiões monoteístas de que o islamismo é tributário, esse desejo de unificação de um povo é feito através de uma mensagem ecuménica. Assim sendo, a união do povo dever-se-ia efetuar através de uma afirmação mundial, e, portanto, universalista, do islamismo. Um dos elementos de expressão do Islão⁵ - *abandono a Deus* - é a *jihad*, a guerra santa. Este princípio, longe de ser uma característica diferenciadora do islamismo, tem, ao contrário, o seu paralelo na *missão religiosa cristã*; ambas perspetivam o universalismo de uma religião através da submissão dos povos à Verdade de um único Deus (ou de um Deus único) (cf. *Corão*, 2, Al-Baqarah, 217-218).

O movimento centrípeto universalista cristão encontra, assim, um paralelo no islamismo. Enquanto, nos primeiros séculos da nossa era, o judaísmo se encerra no nacionalismo do *povo eleito*, o cristianismo e o islamismo expandem-se. Esta expansão estender-se-á por vários séculos e terá consequências quanto à forma de expressão religiosa das novas comunidades locais que encontrará. Desta interação

⁵ Islão significa uma remissão e dedicação total a Deus.

comunitário-religiosa nasce um novo fenômeno: o sincretismo religioso. Este fenômeno verificar-se-á sempre que religiões de pretensão universalista encontrarem uma nova comunidade, a qual buscará uma síntese entre a expressão (ou expressões) religiosa(s) tradicional (ais) e a nova religião. O cristianismo oriental (denominado de ortodoxo) surge deste fenômeno sincrético, tal como surgem formas de sincretismo cristão ameríndio (resultado do contacto do cristianismo com o mundo pré-colombiano). Na religião budista, o sincretismo dá origem, por exemplo, ao budismo chinês ou tailandês.

O fenômeno religioso sincrético origina, deste modo, expressões religiosas particulares, indispensáveis à implantação da pretendida universalidade de uma religião. Ora, como a sobrevivência das religiões depende, entre outros fatores, da sua capacidade de adaptação às novas formas de expressão intelectual e à evolução do conhecimento, o cristianismo, como outras religiões, evolui e movimenta-se, (re)adaptando-se a novas filosofias ou a novos sistemas de pensamento. Esta adaptação revelou-se, aliás, necessária para a sua própria sobrevivência universalista e expansionismo geográfico, como anteriormente haviam sido necessárias a assimilação e adaptação de uma mitologia tradicional para a sua imposição num quadro religioso universal.

A afirmação da universalidade do cristianismo faz-se, igualmente, através de novos conceitos. Um deles afastá-lo-á do tradicional panteão pagão: “pelo único grande sacrifício voluntário de um mediador, os pecados de todos os tempos de todos os homens eram expiados de uma vez para sempre... para os fiéis” (ENGELS, 1997). Desaparecia, desta forma, a necessidade de realizar sacrifícios: “a libertação de cerimônias que entravavam ou proibiam o comércio com homens de crenças diferentes era a condição primeira de uma religião universal” (ENGELS, 1997). Apesar disso, como o hábito sacrificial se encontrava demasiado enraizado no imaginário dos diferentes povos, o cristianismo manteve-o, em parte, “introduzindo pelo menos o simbólico sacrifício da missa” (ENGELS, 1997). Três séculos após o seu nascimento, o cristianismo torna-se religião de Estado, no Império romano; o mesmo que, nos primórdios dessa nova religião, havia perseguido os seus crentes.

A mitologia e o mito foram, em suma, fenómenos essenciais para o nascimento das religiões. É por esta razão que Mircea Eliade (1957) considera que o comportamento mítico se encontra subjacente à própria ideia de religião. A dialética mito-religião encontra-se, igualmente, nas características comuns que ambos apresentam: a imitação do exemplo a seguir, a repetição da vida, da morte e da ressurreição (ELIADE, 1957).

É, portanto, na explicação simbólica dos factos humanos, primeiramente realizada pela mitologia clássica, que a cultura judaico-cristã vai buscar a sua fonte para a compreensão e explanação anticientífica do mundo; esta propagar-se-á, assim, sincreticamente em diferentes regiões do globo.

7 O SINCRETISMO RESULTANTE DO CONTACTO DO CRISTIANISMO COM AS RELIGIÕES AFRICANAS E AMERÍNDIAS PRÉ-COLOMBIANAS

Fora da região geográfica euro-asiática e chinesa encontram-se as religiões africanas e ameríndias pré-colombianas. Politeístas, frequentemente naturalistas, também elas tendem a convergir para instâncias monoteístas, nas quais um deus assume uma posição de supremacia relativamente aos outros: “Em terras de África, o naturalismo não morre, com os seus rituais animistas de origem remota, como não morre a mitologia dos heróis locais, protótipos das gestas nacionais; mas o multiforme leque politeísta não constitui uma autêntica resistência às vanguardas monoteístas do *Ser Supremo*” (ADRIANI, 1997, p. 131).

Os mitos africanos, por seu lado, referem-se a uma época paradisíaca fundamental, à qual teria sucedido a humanidade tal como a conhecemos hoje em dia. Tal como nas religiões da *eurásia*, o naturalismo é, frequentemente, o quadro religioso preferido, sendo as forças da natureza associadas a um panteão divino.

Baseando a sua estrutura social no tribalismo, a religiosidade arcaica africana e ameríndia é, como nas religiões primitivas euro-asiáticas, acompanhada pelas práticas da magia e do totemismo. A cosmogonia mítica, por seu lado, possui um valor duplo, assentando, sobretudo, no binómio do Céu e da Terra. Este é, aliás, um

fenómeno comum a várias outras manifestações religiosas primitivas da região euro-asiática e oceânica.

O sincretismo religioso, resultado do encontro do cristianismo com estas religiões, é, no entanto, acompanhado pela extinção de representantes sacerdotais dessas sociedades, sobretudo na América. Durante o Renascimento, e séculos posteriores, assistiremos a uma extinção parcial e, por vezes, total, de culturas milenárias, assim como a uma submissão cultural, política e religiosa de povos primitivos aos ditames e religião de povos colonizadores. Este fenómeno de conquista e de submissão encontra-se intrinsecamente ligado com o espírito ecuménico das religiões cristãs dos séculos XV e XVI, as quais serão marcadas, no Ocidente, por polémicas e competições religiosas. Uma destas polémicas conduzirá à divisão do mundo cristão, consequência da Reforma Protestante e consequente Contrarreforma católica.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após esta breve incursão pela história das religiões, podemos afirmar que a religião assume, desde os seus primórdios, uma forma política e social. Definindo o regime da vida e da sociedade, assim como os sistemas de valores (frequentemente veiculados através de narrações míticas), a religião impõe-se no quadro político-social de várias comunidades humanas.

As religiões universalistas da época moderna, herdeiras da evolução do mito, das formas religiosas primitivas e da sua posterior evolução, contêm, assim, elementos míticos que, desde a Antiguidade (e, provavelmente, desde a pré-história) povoaram o imaginário dos povos.

Para além do mito de que são tributárias, as religiões reenviam-nos para uma conceção global do mundo e da vida, contando-nos as origens, o sentido e, frequentemente, o destino do Homem. Se as religiões pré-ecuménicas se baseiam num mundo natural e cósmico, as religiões universalistas afirmam o valor de uma Verdade. Contudo, ambas se caracterizam por uma crença no sagrado e na admiração e temor aos deuses (ou, nas religiões monoteístas, ao Deus supremo e absoluto). O caminho para alcançar ou interiorizar esse(s) Deus (deuses) faz-se

através da noção de *via*: o caminho e a Lei a serem seguidos para que o Homem se possa identificar com o Todo, com a Verdade suprema do universo e, no caso do budismo, para que se possa alcançar o *nirvana*: “as religiões confiam nas vias, reconhecem-se nelas, e é através delas que se significam” (ADRIANI, 1997, p. 166). O objetivo original da religião é o de estabelecer uma relação com a natureza e com o universo e, através e/ou com eles, uma relação com as divindades ou entidades sobrenaturais (Deus, deuses, mortos, alma).

Algumas narrativas mitológicas cosmogónicas pré-universalistas incluíam narrativas escatológicas, as quais serviriam para guiar o Homem na vida para além da morte. A escatologia será, assim, paralelamente à cosmogonia, um dos elementos essenciais herdados pelas religiões universalistas:

Et un autre, un troisième ange les suivit, en disant d'une voix forte : Si quelqu'un adore la bête et son image, et reçoit une marque sur son front ou sur sa main, il boira, lui aussi, du vin de la fureur de Dieu, versé sans mélange dans la coupe de sa colère, et il sera tourmenté dans le feu et le soufre, devant les saints anges et devant l'agneau. Et la fumée de leur tourment monte aux siècles des siècles ; et ils n'ont de repos ni jour ni nuit, ceux qui adorent la bête et son image, et quiconque reçoit la marque de son nom. C'est ici la persévérance des saints, qui gardent les commandements de Dieu et la foi de Jésus. Et j'entendis du ciel une voix qui disait : Ecris : Heureux dès à présent les morts qui meurent dans le Seigneur ! Oui, dit l'Esprit, afin qu'ils se reposent de leurs travaux, car leurs œuvres les suivent (Apocalypse, 14:9 – 14:14).

A *via* a seguir impõe, por seu lado, a ética da religião e funda sistemas de valores, tal como o mito já o havia feito: “Apareceu o cristianismo, que levou a sério os sofrimentos e as recompensas no outro mundo e criou o céu e o inferno; assim estava encontrada a via por onde conduzir os laboriosos e os desiludidos deste vale de lágrimas para o paraíso eterno” (ENGELS, 1997). Os sistemas de valores impostos e justificados pela religião permitiam que o Homem encontrasse forças para atingir determinados objetivos (no trabalho, na vida, numa situação de forte exploração), especialmente em momentos de extrema dificuldade física ou psicológica: “Le fidèle qui a communiqué avec son dieu, n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore ; c'est un homme qui peut davantage. Il sent en lui plus de force, soit pour supporter les difficultés de l'existence, soit pour les vaincre” (WEBER, 1972, p. 429). O Homem crê na religião e nos seus sistemas simbólicos a fim de melhor

resistir às suas necessidades, assim como para ganhar força e enfrentar a grande questão humana da morte. Partindo das narrações cosmogónicas para explicar a fundação do mundo, a religião transforma “le *Chaos en Cosmos*” revelando “l’être des choses sacrées et des Figures divines, elle montre ce qui est réellement, et, ce faisant, fonde un Monde qui n’est plus évanescent et incompréhensible, comme il l’est dans les cauchemars” (BARTHES, 1957, p. 16).

No domínio político-social, as religiões justificam, frequentemente, a divisão de uma sociedade em ordens, em classes ou em castas, a origem de nações assim como o poder divino de determinados homens. A simbologia religiosa passa, então, a exercer um domínio sobre o Homem: domínio de um poder sobre os sujeitos, domínio do homem sobre a mulher, domínio do clero sobre os fiéis, domínio de um sistema sobre o Homem. A compensação deste domínio é simbólica e reenvia o Homem para o Paraíso, para a reencarnação numa outra casta (hinduísmo) e/ou para o castigo daqueles que não seguiram a Verdade da Lei: “era preciso a esperança de uma recompensa no Além para conseguir elevar a renúncia ao mundo” (ENGELS, 1997). A ideia de um castigo eterno pertence, conseqüentemente, ao mítico e ao religioso. Nesta ideia de castigo, mito e religião assumem uma função moral: “le châtiment poursuit les fautifs jusque dans la mort, ou plutôt, ne les affecte qu’après leur mort, dans un au-delà où les attendent peine et tourment. L’Antiquité connaît quelques grands coupables voués aux supplices infernaux, mais les mythes de damnation éternelle sont plus spécifiquement liés aux religions de salut” (CARLIER & GRITTON-ROTTERDAM, p. 43). A simbologia serve, por seu lado, à religião, para instaurar o sagrado, o transcendental, como exemplo e instituição dos modelos a seguir.

REFERÊNCIAS

ADRIANI, Maurilio. *História das Religiões*. Lisboa: Edições 70, col. «Perspectivas do Homem», 1997.

BARTHES, Roland. *Mythologies*. Paris: Editions du Seuil, col. «Essais», 1957. [trad. port. e pref. José Augusto Seabra, *Mitologias*, Lisboa, Edições 70, col. «Signos», 1978].

BURKERT, Walter. *Mito e Mitologias*. Lisboa: Edições 70, col. «Perspectivas do Homem», 2001.

- CARLIER, Christophe e GRITON-ROTTERDAM, Nathalie. *Des mythes aux mythologies*. Paris: Marketing, col. «Ellipses», 1994.
- ELIADE, Mircea. *Mythes, rêves et mystères*. Paris: Gallimard, col. «Idées», 1957.
- ELIADE, Mircea. *Traité d'Histoire des religions* [pref. Georges Dumézil]. Tomo I. Paris: Payot, col. «Bibliothèque historique», 1949.
- ENGELS, Friederich. *Contribuição para a História do Cristianismo Primitivo* [em linha]. Portugal/Brasil: Marxists Internet Archive, 1997 [1ª edição *Die Neue Zeit*, 1894-1895]. Acedido em 1 de Dezembro de 2021, em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1895/mes/cristianismo.htm>
- HESIODE. *Théogonie et autres poèmes seuivi des Hymnes homériques*. Paris: Gallimard, col. «Folio classiques», 2001.
- HOMERO. *Odisseia*. Lisboa: Cotovia, 2003.
- HORACE. *Oeuvres Complètes*. Paris: J.-J. Dubochet, Le Chevalier et Ce, 1848.
- JASPERS, Karl. *Origine et sens de l'histoire*. Paris: Plon, 1954.
- LAMBERT, Yves. *La Naissance des religions : de la préhistoire aux religions universalistes*. Paris: Armand Collin, 2007.
- LUCRECE. *De la nature des choses* [em linha] [trad. fr. André Lefèvre]. Livro V, vv. 925-944. Normandie (França): Groupe des Enseignants de Langues Anciennes de haute-Normandie, [s.d.]. Acedido em 20 de Junho de 2008, em: <http://www.gelahn.asso.fr/age49.html>
- MONMOUTH, Geoffrey (of). *The History of the kings of Britain* [em linha] [ed. e trad. J.A. Giles; intr. Emily Rebekah Huber], Rochester (Estados Unidos da América): University of Rochester, Camelot Project, [s.d.]. Acedido em 15 de Agosto de 2009, em: <http://www.lib.rochester.edu/camelot/geofhkb.htm>
- NAVARRO, Francesco (dir.), *História Universal*. Tomos I, II e VII. Portugal: Salvat, 2005.
- OVIDE. *Les metamorphoses*. Paris: Garnier-Frères-Flammarion, 1966.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da cultura clássica – cultura grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- PLATÃO. *Timée* [em linha]. Québec (Canadá): La Bibliothèque électronique du Québec, col. «Philosophie», [s.d.] [Edição de referência: Classiques Garnier]. Acedido em 25 de Junho de 2007, em: <http://fr.calameo.com/read/0000093239e8d948d0f7f>
- VIRGÍLIO (Publio Virgilio Maronis). *A Eneida* [em linha]. Brasil: ebooksBrasil.com, col. «Clássicos Jackson», 2005 [tradução digitalizada confrontada com a edição de 1854]. Acedido em 2 de Março de 2007, em: <http://www.unicamp.br/iel/projetos/OdoricoMendes>.
- VIRGILIO (Publio Virgilio Maronis). *Eneide*. Paris: Le Livre de poche classique, 2004.

VIRGILIO (Publio Virgilio Maronis). *Géorgiques* [em linha]. Livro I, vv. 125-129. Normandie (França): Groupe des Enseignants de Langues Anciennes de haute-Normandie, [s.d]. Acedido em 22 de Junho de 2008, em: <http://www.gelahn.asso.fr/age24.html>

WEBER, Max. *Économie et société*. Paris: Plon, 1972. « Les types de communalisation religieuse », pp. 429-632.

TEXTOS RELIGIOSOS

Enuma elish – The seven tablets of creation or the babylonian and assyrian legends concening the creation of the world and of mankind [em linha] [ed. Leonard William King (1869-1919). London: Luzac and co., 1902 (segundo a edição americana de Case Library, 1880 - Filiada com a Western Reserve University libraries, 1924)]. Estados Unidos da América: University Case Western, [s.d]. Acedido em 5 de Março de 2021, em: <http://209.85.129.132/u/cw?q=cache:QNa7dRCbKWMJ:library.case.edu/digitalcase/datastreamListing.aspx%3FPID%3Dksl:kinsev00+enuma+elish&hl=fr&ct=clnk&cd=1&ie=UTF-8>

La Bhagavad-gîta. Paris: Albin Michel, col. «Spiritualités vivantes» (dir. Jean Mouttapa e Marc de Smedt), 1970.

La Bible - Ancien Testament [em linha] [trad. fr. do hebreu J. N. Darby]. França: ebook, [s.d]. Acedido em Janeiro de 2021, em: http://www.ebooksgratuits.com/pdf/la_bible_ancien_testament_1.pdf

La Bible - Ancien Testament et Nouveau Testament [em linha]. França, [s.d]. Acedido em Fevereiro de 2021, em: <http://www.bibleetnombres.online.fr/atetnt.htm>

LAO-tseu. *Tão-tô king*. Paris: Gallimard, col. «Folio», 2008.

Le Coran [em linha]. França, [s.d]. Acedido em 3 de Fevereiro de 2021, em: <http://islamfrance.free.fr/coran.html>

Le Mahâbhârata – Conté selon la tradition orale. Paris: Albin Michel, col. «Spiritualités vivantes» (dir. Jean Mouttapa e Marc de Smedt), 2006.

Rigveda. [em linha]. Índia, [s.d]. Acedido em Abril de 2021, em: http://www.hinduwebsite.com/sacredscripts/hinduism/rigveda/rigveda5_2.