

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ANA CÂNDIDA VIEIRA HENRIQUES

**ZOROASTRISMO DA PÉRSIA E CATOLICISMO ROMANO:
UM ESTUDO COMPARADO ENTRE CONCEPÇÕES
ESCATOLÓGICAS**

JOÃO PESSOA – PB

2019

ANA CÂNDIDA VIEIRA HENRIQUES

**ZOROASTRISMO DA PÉRSIA E CATOLICISMO ROMANO: UM ESTUDO
COMPARADO ENTRE CONCEPÇÕES ESCATOLÓGICAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de doutor (a) em Ciências das Religiões.

Orientador (a): Prof.^a Dr.^a Maria Lúcia Abaurre Gnerre.

JOÃO PESSOA – PB

2019

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

H519z Henriques, Ana Cândida Vieira.

Zoroastrismo da Pérsia e Catolicismo Romano: um estudo comparado entre concepções escatológicas / Ana Cândida Vieira Henriques. - João Pessoa, 2019.

281 f. : il.

Orientação: Maria Lúcia Abaurre Gnerre.

Tese (Doutorado) - UFPB/CE.

1. Escatologia. Zoroastrismo da Pérsia. 2. Catolicismo Romano. Estudo Comparado. I. Gnerre, Maria Lúcia Abaurre. II. Título.

UFPB/BC

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

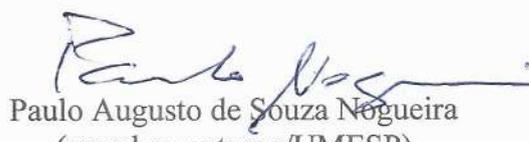
ZOROASTRISMO DA PÉRSIA E CATOLICISMO ROMANO: um estudo comparado entre concepções escatológicas.

Ana Cândida Vieira Henriques

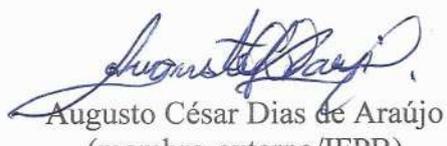
Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Maria Lúcia Abaturre Gnerre
(orientadora/PPGCR/UFPB)



Paulo Augusto de Souza Nogueira
(membro-externo/UMESP)



Augusto César Dias de Araújo
(membro-externo/IFPB)

David Pessoa de Lira
(membro-interno/PPGCR/UFPB)



Fabricio Possebon
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

Aprovada em 02 de maio de 2019.

Ao eterno e inesquecível Ezequiel, dedico mais uma vitória. Há dez anos você me inspira a buscar uma compreensão do fenômeno da morte.
Hoje entendo que a morte não é o fim...

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao Deus que me criou e que me transforma todos os dias;

Agradeço aos meus pais que me ensinaram os valores essenciais da vida;

Agradeço ao meu esposo e às minhas filhas pela compreensão e incentivo;

Agradeço imensamente à minha querida orientadora Prof.^a Dr.^a Maria Lúcia Abaurre Gnerre por sua sabedoria e sensibilidade na condução de todo o processo de orientação;

Agradeço à banca de qualificação, na pessoa dos professores, Dr.^o Fabrício Possebon e Dr.^o David Lira pela grande contribuição dada quanto ao direcionamento da pesquisa;

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) pela eficiência e pelo respaldo dado aos seus pós-graduandos;

Agradeço à CAPES pelo fomento à pesquisa por meio da bolsa de estudos;

Enfim, agradeço a todos aqueles que contribuíram direta ou indiretamente para a realização desta pesquisa.

ZOROASTRISMO DA PÉRSIA E CATOLICISMO ROMANO: UM ESTUDO COMPARADO ENTRE CONCEPÇÕES ESCATOLÓGICAS

RESUMO

A nossa pesquisa traz à claridade dos estudos contemporâneos uma questão escatológica situada nas origens de duas religiões salvacionistas: o Zoroastrismo da Pérsia e o Catolicismo Romano. De um modo geral, as escatologias das religiões se apresentam como um arcabouço de concepções de pós-morte de caráter individual e coletivo que visam dar respostas eficazes ao problema existencial humano. Nesses termos, estas duas religiões apresentam escatologias individuais que denotam elementos comuns, à primeira vista, no que se refere às doutrinas da ressurreição dos corpos e da imortalidade da alma, se estendendo para as noções de julgamento, paraíso, inferno e estado intermediário. Nesse sentido, nosso problema se concentra na possibilidade de influências que o zoroastrismo tenha exercido sobre o catolicismo, no tocante a elaboração das concepções escatológicas desta última. Tendo-se em conta o grande lapso temporal que separa o marco fundacional de ambas as religiões – no mínimo seis séculos, atestado por estudiosos iranistas – pretendemos investigar uma possível assimilação escatológica por parte do catolicismo romano. Como referencial teórico, nos embasaremos nos estudos de grandes iranistas, a exemplo de Duchesne-Guillemin, Mary Boyce e Gerard Gnoli, além de estudiosos das religiões, como Mircea Eliade, Geo Widengren, John Dominic Crossan, entre outros. Também faremos uso de documentos oficiais e escrituras sagradas de ambas as religiões, como os *Gáthas* e outros livros do Avesta zoroastriano, bem como do Catecismo da Igreja Católica e algumas constituições conciliares e apostólicas. Quanto ao método adotado para alcançarmos nosso objetivo, faremos uso do estudo comparado entre as duas escatologias.

Palavras-chave: Escatologia. Zoroastrismo da Pérsia. Catolicismo Romano. Estudo Comparado.

ZOROASTRISM OF THE PERSIA AND ROMAN CATHOLICISM: A COMPARATIVE STUDY BETWEEN ESCATOLOGICAL CONCEPTIONS

ABSTRACT

Our research brings to the clarity of contemporary scholarship an eschatological question situated in the origins of two Salvationist religions: Zoroastrianism of Persia and Roman Catholicism. In general, the eschatologies of religions present themselves as a framework of postmortem conceptions of an individual and collective character that aim to give effective answers to the existential human problem. In these terms, these two religions present individual eschatologies which denote common elements, at first glance, as regards the doctrines of the resurrection of bodies and the immortality of the soul, extending to the notions of judgment, paradise, hell and the intermediate state. In this sense, our problem focuses on the possibility of influences that Zoroastrianism has exerted on Catholicism, in the elaboration of eschatological conceptions of the latter. Taking into account the great temporal gap between the foundational milestone of both religions - at least six centuries, attested by Iranian scholars - we intend to investigate a possible eschatological assimilation by Roman Catholicism. As a theoretical reference, we will rely on the studies of great Iranians, such as Duchesne-Guillemin, Mary Boyce and Gerard Gnoli, as well as scholars of the religions, such as Mircea Eliade, Geo Widengren, John Dominic Crossan, among others. We will also make use of official documents and sacred scriptures of both religions, such as the *Gáthas* and other books of the Zoroastrian Avesta, as well as the Catechism of the Catholic Church and some conciliar and apostolic constitutions. As for the method adopted to reach our goal, we will make use of the comparative study between the two eschatologies.

Keywords: Eschatology. Zoroastrianism of Persia. Roman Catholicism. Comparative Study.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Tabela 01: Períodos axiais conforme Jaspers e Lambert	58
Figura 01: Xamã Evenque.....	61
Figura 02: Dogons de Mali	62
Figura 03 e 04: Deuses mesopotâmicos <i>Enki</i> e <i>Enlil</i>	63
Figura 05: Moisés e a lei sagrada (Judaísmo e Cristianismo).....	64
Figura 06: Os Quadrantes do ano	94
Figura 07: A Roda das Oito Virtudes Pagãs.....	96
Figura 08: Guarda-chuva pagão.....	99
Esquema 01: Época indo-iraniana e pré-zoroastriana	117
Esquema 02: Época zoroastriana	117
Mapa 01: Irã antigo	122
Figura 09: Inscrição de <i>Behistun</i> (Persépolis).....	129
Tabela 02: Os <i>Amesha Spentas</i> e suas criações protegidas	144
Esquema 03: Sistema teológico do Zoroastrismo	146
Figura 10: <i>Frávashi</i> - Símbolo do Zoroastrismo	154
Esquema 04: Períodos trimilenares da criação	162
Figura 11: Templo do fogo <i>Atash Behram</i> , o “Fogo da Vitória” em <i>Yazd</i> , Irã.....	167
Figura 12: Torre do Silêncio (<i>Yazd</i> , Irã)	170
Esquema 05: Sistema Escatológico Zoroástrico	174
Esquema 06: A Ressurreição dos mortos	216
Esquema 07: Sistema Escatológico Católico	231
Esquema 08: Processo escatológico zoroástrico e católico	249

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CR - Ciências das Religiões

Y - Yasna

Yt - Yasht

NT - Novo Testamento

Ap - Apocalipse

EC – Era Comum

AEC – Antes da Era Comum

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
-------------------------	-----------

PRIMEIRA PARTE

CAPÍTULO I: SISTEMA DE CRENÇAS RELIGIOSAS: CONCEITOS, ARTICULAÇÕES E DESDOBRAMENTOS.....	35
---	-----------

1.1 Um olhar fenomenológico	35
--	-----------

1.1.1 A gênese antropológica da religião	40
--	----

1.1.2 O nascimento dos sistemas de crenças no sagrado	51
---	----

1.1.3 A evolução religiosa da humanidade.....	57
---	----

1.1.4 As configurações do divino.....	67
---------------------------------------	----

1.1.4.1 Politeísmo: as múltiplas expressões do sagrado.....	68
---	----

1.1.4.2 Um dualismo de princípios e crenças.....	77
--	----

1.1.4.3 A unicidade da crença monoteísta	81
--	----

1.2 Religião e Teologia.....	87
-------------------------------------	-----------

1.2.1 O paganismo e a centralidade do culto à natureza	88
--	----

1.2.2 Escatologia: o amparo nos postulados transcendentais	104
--	-----

CAPÍTULO II: ZOROASTRISMO DA PÉRSIA: UMA FACE DA RELIGIÃO IRANIANA.....	111
--	------------

2.1 Pródomos da história religiosa iraniana	111
--	------------

2.2 Contexto religioso: a influência do zoroastrismo	118
---	------------

2.3 Avesta: os fundamentos da doutrina zoroástrica	135
---	------------

2.4 A sistematização de uma teologia monoteísta	142
--	------------

2.5 A criação de um sistema escatológico salvacionista	151
---	------------

2.5.1 Frávashi: a verdadeira essência humana.....	151
---	-----

2.5.2 A divisão zoroástrica entre os justos e os maus.....	155
--	-----

2.5.3 Escatologia zoroástrica	158
-------------------------------------	-----

CAPÍTULO III: AS ORIGENS JUDAICAS DAS CONCEPÇÕES ESCATOLÓGICAS CATÓLICO-ROMANAS.....	177
---	------------

3.1 As raízes hebraicas do judaísmo: uma contextualização histórico-religiosa.....	177
3.1.1 O conceito de Deus no hebraísmo	177
3.1.2 O profetismo escatológico	181
3.1.3 Uma leitura histórica.....	186
3.1.4 As concepções de pós-morte dos judeus.....	191
3.2 Fundamentos teológicos cristão-católicos.....	203
3.2.1 A configuração do divino	203
3.2.2 O núcleo da fé cristã	208
3.2.3 A escatologia na revelação neotestamentária.....	211
3.2.4 A doutrina escatológica na tradição católico-romana.....	214

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO IV: UM ESTUDO COMPARADO ENTRE CONCEPÇÕES ESCATOLÓGICAS	233
4.1 Assimilações escatológicas: semelhanças e possíveis influências	233
4.1.1 Sobre a imortalidade da alma.....	234
4.1.2 Sobre a ressurreição dos mortos	243
4.1.3 Sobre os julgamentos: individual e universal.....	246
4.1.4 Sobre o paraíso, o inferno e o estado intermediário.....	251
CONCLUSÃO	257
REFERÊNCIAS.....	263
ANEXOS	272

INTRODUÇÃO

Dentro do universo das teologias e numa perspectiva escatológica, a morte figura como um fenômeno desencadeador de concepções. Do latim *conceptione*, o termo “concepção”, de acordo com o dicionário Aurélio, possui vários significados, sendo descrito primeiramente, como “o ato de conceber ou de gerar (no útero)”. Outros significados apontam para “o ato de conceber, ou criar mentalmente, de formar ideias, especialmente abstrações”. De “formular uma ideia original”, enfim, “noção, ideia, conceito, compreensão” (1986, p. 445). Em suma, reflete no modo de enxergar as coisas, de compreendê-las na sua essência e com isso se criar e elaborar conceitos, teorias, pontos de vista, etc. Estas concepções – para cada religião – representa suas verdades irrefutáveis, suas crenças mais fundamentais, seus postulados teológicos.

Sobre estas concepções, a religião se ergue e se estabelece diante de uma comunidade, cabendo a esta acolher ou não, tais verdades. É inegável a importância das concepções teológicas¹ para suas religiões, visto que as mesmas não só alimentam e fortalecem seus cânones sagrados, mas também suas tradições orais. Assim como o sangue que corre nas veias representa a vida pulsante do ser humano, as concepções teológicas representam a vida das religiões,² elas as tornam dinâmicas,³ com capacidade para se transformar e se resignificar no tempo e no espaço.

As religiões, em nosso caso especificamente, através de suas concepções escatológicas, vêm cumprir um de seus papéis mais fundamentais, que é o de fornecer esperança no além aos seus seguidores. Neste tocante, a religião pode ocupar um lugar central na vida do ser religioso, contudo, este terreno é bastante arenoso, susceptível a modificações de acordo com o pisar. Do mesmo modo que ela atrai o fiel com promessas metafísicas, também pode afastar pela fragilidade doutrinal quanto a este alcance. Desta forma, a religião poderá vir a agregar como também a separar,

¹ Sejam quais forem, se concepções sobre a origem das coisas, sobre a conduta humana, sobre a finitude humana e cósmica, enfim, todas são criadas a partir de crenças, neste caso, de cunho religioso.

² Segundo Greschat (2005, p. 27), “Religiões vivas consistem em tradições herdadas ali e fiéis aqui, em intelectualizações de teólogos contemporâneos, em respostas antigas e perguntas modernas. [...] O equilíbrio entre passado e presente, dado pela mudança, é importante e mantém vivas as religiões”.

³ Existe uma unanimidade entre os estudiosos quanto ao caráter dinâmico da religião, pois na medida em que a sociedade se transforma, com ela transforma também a religião. Segundo Asad (2010, p. 264), a sua essência permanece, mas sua extensão e função social modificam com as épocas.

dependendo do que ela tem a oferecer àquele fiel que tem necessidades religiosas e que espera que sejam correspondidas de algum modo. Ela própria pode ser – consciente ou inconscientemente – objeto de inclusão como também de exclusão respaldada por uma rigidez canônica.

Nesta perspectiva, optaremos neste trabalho, por utilizar o termo “concepções”, de acordo com o que vimos acima, acreditamos demonstrar toda a crença escatológica das duas religiões em questão: o Zoroastrismo⁴ da Pérsia e o Catolicismo Romano. Quando falamos em crenças escatológicas, estaremos nos referindo aos postulados teológicos de ambas as religiões que tratam dos eventos do pós-morte, em sentido estrito, somente no que tange ao ser humano e não ao cosmo. Pois, de acordo com Lambert (2011, p. 337), há dois tipos de escatologia, a individual e a universal. A primeira se refere ao “conjunto de doutrinas e crenças relacionadas ao fim último do homem”, já a segunda (também chamada cósmica), está relacionada ao fim último do universo. Portanto, para Lambert, a morte humana e o fim cósmico fazem parte desta ciência que comporta crenças transcendentais.

Assim sendo, trataremos da escatologia⁵ enquanto campo de conhecimento que se detém na morte enquanto objeto de especulações no além. É sedimentado nesta área uma multiplicidade de concepções escatológicas que visam amparar postulados religiosos e filosóficos quanto aos acontecimentos do pós-morte. A escatologia se apresenta como uma ciência que estuda o fim humano e seu respectivo fim divino ou transcendental. Deste modo, teremos o fenômeno da morte como elemento religioso estimulador das inúmeras concepções, por isso mesmo, toda nossa abordagem trará a morte como pano de fundo.

A morte, como já é sabido, é um fato inexorável que acontece a todo ser vivo, por isso mesmo, deve ser tratada como um fato real. Do ponto de vista biológico, a morte humana é a cessação de todos os órgãos vitais do organismo de maneira definitiva, total e permanente. Schumacher a define como sendo “a perda permanente e irreversível de funcionamento e de organização das diversas partes que compõem

⁴ Poderíamos chamar também “Zaratustrismo”, porém, é pouco comum. Os especialistas, tanto os clássicos quanto os contemporâneos, em quase sua totalidade, chamam “Zoroastrismo”, acreditamos que seja pela facilidade da pronúncia.

⁵ De acordo com o Aurélio (1986, p. 686), o termo escatologia também pode significar “Tratado acerca dos excrementos”, ou seja, o ato de analisar excrementos (fezes) visando um diagnóstico, que especificamente neste caso, fica a cargo da “Cropologia”.

o indivíduo, perda que os reduz a micro-organismos físico-químicos dispersos” (SCHUMACHER, 2009, p. 51). Por isso não podemos conceber a morte como possibilidade, como algo que pode acontecer. A morte, contrariando a própria vida, existe de fato, ela é realmente concreta e se apresenta a todos os mortais. Devemos pensá-la sim, mas como uma realidade, pois dentre seus aspectos mais marcantes, está a certeza do fato e sua inexorabilidade incontestáveis.

De acordo com Schumacher (2009, p. 55-56), alguns estudiosos acreditam que a consciência da morte ou da mortalidade no ser humano parece estar associada ao seu desenvolvimento mental. Nestes termos, o homem primitivo não teria adquirido tal consciência, pois que isso seria um produto da evolução (humanização). Quando o homem toma consciência de sua individualização dentro do seu grupo, concomitantemente, ele toma também a consciência da perda dessa individualidade através de sua morte.

O ser humano, contudo, só tem consciência de sua mortalidade, da inscrição da morte na vida por meio da morte do outro. O outro é indispensável não apenas para descobrir minha identidade, mas também para me ver como mortal. Ainda que essa indução não me dê certeza absoluta de minha mortalidade, ela contribui, entretanto, para fundamentar certo grau de probabilidade que dá origem ao questionamento tanatológico (SCHUMACHER, 2009, p. 95).

Desse modo, a consciência da universalidade da morte é adquirida através da consciência da morte do outro. A par dessa consciência, o homem desenvolve uma convivência com a morte, por vezes domada,⁶ por vezes interdita,⁷ dependendo do

⁶ Quando Ariès fala em morte domada, ele quer se referir a morte na qual o moribundo é advertido ou sente que vai morrer, pois que “não se morre sem se ter tido tempo de saber que se vai morrer”. Essa advertência sobre a morte era, na maioria das vezes, por convicções íntimas ou por signos naturais, que se deu por uma série de séculos, anterior ao século XII. Ariès cita vários exemplos, mais destacamos a morte de Lancelot, um dos cavaleiros dos romances da tábua redonda. “Quando Lancelot, ferido e perdido na floresta deserta, percebe que ‘perdeu até o poder sobre seu corpo’, pensa que vai morrer. Que faz ele então? Gestos que lhe são ditados pelos antigos costumes, gestos rituais que devem ser feitos quando se vai morrer. Despoja-se de suas armas, deita-se sabiamente no chão [...]; Estende seus braços em cruz” [...] (ARIÈS, 2003. p.31). Denota, de certa forma, uma obediência e respeito à morte.

⁷ Com relação a esse tipo de atitude diante da morte, Ariès (2003, p. 84) quer evidenciar a forma vergonhosa como ela começou a ser concebida. Trata-se de uma grande revolução cultural iniciada em meados do século XIX, a qual imprimiu nas ideias e nos sentimentos tradicionais, a marca de objeto de interdição. A verdade começa a se tornar um problema, pois o enfermo precisa ser poupado da gravidade de seu estado, e conseqüentemente, da sua morte iminente. Um grande silêncio nos costumes se estabelece a partir do século XX, no qual a morte real se torna efetivamente tabu.

contexto histórico que se encontra. No caso do homem contemporâneo, sua atitude frente à morte se estabelece de forma mais rápida e mais consciente se compararmos ao período medieval. Este homem pós-moderno comporta-se “como se a morte não existisse”, “tornaram-se mudos” (ARIÈS, 2003. p. 228-229).

Assim como Morin,⁸ Ariès (2003, p. 227) também fala de uma “crise contemporânea da morte”. Esta crise é uma autêntica “crise de individualidade”, decorrente de posturas negativas diante da morte real,⁹ tais como, angústia, neurose e niilismo. Como vimos acima, o homem adquiriu primeiramente a consciência de sua individualidade dentro do grupo, para mais tarde, apresentar esta crise que é característica da contemporaneidade. Tudo isto emerge na psique humana pela presença de um medo inconsciente da morte. Este medo, que Becker (2010, p. 31,36) classifica como um “terror (temor) da morte”, e que está “universalmente presente” no ser humano.

Diante deste temor universal da morte, pensamos que, de certo modo, as religiões se apropriam desse medo, disponibilizando suas promessas escatológicas como antídoto espiritual, não somente aos seus adeptos, mas também como instrumento para posteriores conversões. Uma escatologia bem elaborada e sistematizada pode proporcionar ao fiel - e também ao pretense fiel - segurança e conforto necessários para que ele administre bem esse temor durante sua vida. Com isso, as concepções teológicas que preveem uma imortalidade da alma, por exemplo, costumam ser mais atrativas aos olhos do homem religioso, porque permite um prolongamento de sua existência, mesmo que seja em um plano espiritual e não-físico.

No caso das duas religiões em questão, além das promessas relativas à imortalidade da alma, o corpo também pede uma destinação, e a sua ressurreição vem para dar pleno cumprimento aos compromissos firmados pelas religiões. O

⁸ Essa crise contemporânea da morte é abordada em um capítulo de um de seus livros, *L'homme et la mort devant l'histoire* (O homem e a morte diante da história).

⁹ A morte real é um tipo de morte estabelecida pela medicina legal. A morte nesta ciência é classificada conforme uma tipologia que sistematiza várias formas de morrer, baseada nos sinais vitais. Ela pode ser anatômica, histológica, aparente, relativa, intermediária e real. O diagnóstico da realidade da morte (tanatognose) é que diferenciará cada uma de acordo com os sinais que se apresentam. De um modo geral, podemos sintetizar todos estes tipos em apenas dois: morte real e morte aparente (também chamada de clínica (GOMES, 1985, p. 604). As Experiências de Quase Morte (EQM's) se enquadram neste último tipo de morte, sendo essa experiência conhecida por *Near-Death-Experiences* (NDE) (BLANK, 1998, p.11).

juízo, assim como os estados de purificação, de felicidade e de tormento, despertam o interesse dos fiéis quanto a questão das punições aplicadas. Pelo fato destas religiões levarem em conta as boas e más ações terrenas, é compreensível a preocupação dos seus adeptos quanto aos seus destinos transcendentais.

É permeando tais questões que pretendemos direcionar nossos esforços para as escatologias zoroastriana e católica romana, com o intuito de trazer à tona suas concepções escatológicas similares. A partir das crenças postuladas e sob o amparo dessas concepções adotadas, partiremos *a posteriori*, para seu estudo analítico-comparativo, visando evidenciar os aspectos comuns entre ambas as escatologias, com o intuito de apontar possíveis influências e assimilações.

Este trabalho de pesquisa contará com quatro (4) capítulos, estruturado e dividido em duas partes. Os três primeiros capítulos se concentrarão na primeira parte deste estudo e o quarto capítulo constará na segunda parte. A primeira parte terá um aspecto mais conceitual, principalmente no primeiro capítulo, no qual trabalharemos alguns conceitos-chave, tais como: politeísmo, monoteísmo, dualismo, paganismo e escatologia. Nos dois capítulos subsequentes, ainda desta primeira parte, nos dedicaremos às escatologias do zoroastrismo e do catolicismo romano, respectivamente. No capítulo sobre a escatologia católico-romana, inseriremos um tópico sobre a escatologia judaica pós-exílica, a fim de testarmos uma de nossas hipóteses. A segunda parte terá um perfil mais metodológico, na qual faremos nossa análise comparativa entre concepções escatológicas das duas religiões.

Acreditamos, com isto, estar fornecendo uma boa estrutura ao nosso estudo e conseqüentemente, viabilizando uma forma melhor de investigação do nosso problema. Falando em problema, o nosso se concentrará numa possível incorporação¹⁰ ou assimilação de concepções escatológicas por parte do catolicismo romano. O Zoroastrismo, cronologicamente anterior, já possuía concepções escatológicas bem definidas quando do advento do cristianismo. Estas concepções são relativas à ressurreição do corpo, imortalidade da alma, paraíso, inferno, estado

¹⁰ Segundo o dicionário Aurélio (1986, p. 934), o termo “incorporar” significa: 1. Dar forma corpórea a. 2. Admitir ou receber em corporação. 3. Reunir. 4. Juntar num só corpo. 5. Realizar. 6. Unir, reunir, juntar, em um só corpo ou um só todo. 7. Introduzir, embeber, imbuir. 8. Tomar corpo, encorpar, crescer. 9. Tomar forma corpórea, materializar-se. 10. Entrar a fazer parte. Acreditamos que este último significado “fazer parte”, se aplique adequadamente ao nosso estudo, pois como veremos mais adiante, pretendemos verificar se estas concepções zoroastrianas “fazem parte” da escatologia católica, e portanto, foram incorporadas.

intermediário e julgamento (individual e coletivo). Portanto, a escolha desta religião dita “pagã” não aconteceu de forma aleatória, mas justamente por esta conter em sua teologia escatológica, concepções fundamentadas em crenças bem parecidas com as da religião cristã católica romana.

Conforme Lambert (2011, p. 337), o zoroastrismo (datado provavelmente em torno dos séculos X a VI AEC) se configura como um repositório de concepções escatológicas, chegando a ser apontada como a primeira religião de salvação eterna. Sendo assim, qual a possibilidade desta religião ter influenciado, de algum modo, uma religião posterior quanto à elaboração de suas concepções escatológicas? Este é o problema que nos move nesta pesquisa.

É uma indagação que nos estimula a investigar, e que, somente através de um estudo mais apurado sobre estas duas religiões, a iraniana e a romana, poderemos vislumbrar a possibilidade de resposta, ou pelo menos pistas, que deem sustentação à nossa tese proposta. Acreditamos que a religião de Zaratustra¹¹ tenha exercido, de algum modo, uma boa dose de influência na religião cristã, suficiente para lhe inspirar algumas concepções de pós-morte. Dentro dessa ótica, verificaremos essa possibilidade de empréstimo de alguns elementos ou concepções da escatologia zoroástrica.

A partir dessa problemática, levantamos algumas hipóteses, que serão verificadas no decorrer da pesquisa. Como hipótese primária e principal (tese), adotamos a premissa de que a escatologia católica romana assimilou algumas concepções de pós-morte do Zoroastrismo da Pérsia, a saber: a doutrina da imortalidade da alma, da ressurreição do corpo, do julgamento, do estado intermediário (purgatório), do paraíso e inferno. Além desta, adotamos também três hipóteses secundárias, que do mesmo modo serão verificadas. Como o cristianismo nasceu em meio a um berço judaico, tanto que seu fundador foi um judeu, lançamos como “primeira” hipótese secundária, a proposição de que houve assimilação (por parte da religião cristã católica) de concepções escatológicas provenientes apenas do Judaísmo pós-exílico; como “segunda” hipótese secundária, nos serviremos da

¹¹ Adotaremos neste estudo o nome “Zaratustra” ao invés de “Zoroastro”, porque foi assim que ele ficou conhecido no Irã. Em avéstico, *Zarathushtra*; em médio persa, *Zartukhsht*; e em novo persa, *Zardu(h)s(h)t* ou *Zartusht*. *Zartusht* significa “obscuro, contido”, e *ushtra* significa “camelo” (www.treccani.it).

premissa de que houve assimilação de uma mescla de concepções escatológicas, ou seja, do judaísmo pós-exílico, do zoroastrismo, como também, em certa medida, do platonismo grego (este no que se refere à imortalidade da alma).¹² E por fim, temos a “terceira” hipótese secundária, que não menos provável que as anteriores, de que o catolicismo não assimilou concepções de nenhuma religião.

Estas hipóteses não foram lançadas ao acaso, mas sim embasadas nos quatro anos de estudos na condição de graduanda do curso de licenciatura em Ciências das Religiões, bem como no transcorrer dos dois anos da pesquisa de mestrado e nas leituras exploratórias próprias da constituição da tese de doutoramento. De qualquer modo, todas elas serão muito bem verificadas a fim de confirmarmos ou não nossa tese.

A propositura desse tema vem imbuída de uma necessidade de colaborar com a área de Ciências das Religiões (CR). Como é uma área de conhecimento relativamente nova e em crescimento, verificamos certa timidez quanto às pesquisas que suscitem temas relacionados ao fenômeno da morte e as escatologias nos mais variados campos religiosos. Vemos como emergente, nesta área de conhecimento, a abordagem destas questões escatológicas, pois que, a morte se constitui como um fenômeno universal, portanto, seu estudo a partir das religiões, pode vir como uma contribuição, dentre tantas que a área já vem recebendo nos últimos anos.

Na área de CR, o estudo de uma multiplicidade de religiões nos fez entender a importância do aspecto sincrético¹³ existente nas religiões. Cada religião carrega traços ímpares que são aspectos internos que dizem respeito somente às suas crenças adotadas, mas também carrega elementos incorporados de outras tradições, que de certa forma, passam a ser seus a partir da incorporação. A assimilação de elementos e (ou) concepções religiosas faz parte de um processo cultural, no qual o contato entre religiões favorece às confluências. Pensamos que toda essa mescla proporciona certo dinamismo e vigor à religião.

¹² Quanto à uma raiz grega da doutrina da imortalidade da alma, verificaremos essa possibilidade no quarto capítulo deste estudo.

¹³ Por ser o sincretismo um “fenômeno ambíguo e contraditório”, como diz Ferretti (1995, p. 17), e ao mesmo tempo “universal”, pois que, é “constitutivo de toda expressão religiosa”, como diz Boff (1977) não pretendemos adentrar no mérito da questão, por ser um conceito que não abarca nosso problema. Uma boa reflexão sobre o sincretismo, ver *Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa das Minas* de Sérgio Ferretti e *Avaliação teológico-crítica do sincretismo* de Leonardo Boff.

Foi a partir dessa vivência em sala de aula, juntamente com as leituras específicas, que surgiu nossa problemática. Assim como tantas outras religiões, será que o catolicismo romano sofreu influência de outras religiões, afora o Judaísmo? Será que ele incorporou algumas noções da escatologia zoroástrica? Eliade diz que alguns estudiosos orientalistas estão divididos quanto a uma influência pagã sobre o cristianismo, por sua vez, Blank, um especialista em escatologia católica, acredita que em certa medida, o cristianismo foi influenciado em suas concepções escatológicas.

Essa luta entre correntes – mesmo que discreta – suscita e instiga a curiosidade científica a confrontar e tentar esgotar as várias possibilidades. De posse de um repertório teórico que inclui nomes de representação da área do estudo das religiões, a saber: Duchesne-Guillemin, Gnoli, Dumézil, Boyce, Widengren, Eliade, Hinnells, Crossan, Collins, dentre muitos outros, pretendemos empreender esforços na verificação de uma possível influência e assimilação escatológica.

Como já dissemos, suscitamos este tema porque acreditamos ser profícuo para as Ciências das Religiões, visto que, esta área de conhecimento, ainda carece de pesquisas que resgatem a origem das religiões e suas interfaces com o fenômeno da morte. Refletir e pesquisar a morte nas religiões, nos encaminhará para a quebra de um tabu, pois que é assim que a morte contemporânea é considerada no âmbito social. Pensamos que os benefícios para a sociedade sejam de extrema importância, visto que introduzirá o fenômeno da morte, através da escatologia individual, nos debates acadêmicos e sociais, permitindo amplas reflexões e quem sabe, até mudanças de postura. A partir deste tabu em torno da morte, é que nos empenhamos em trazer à tona esta discussão ao nível acadêmico, visto que, a mesma se constitui como um dos fenômenos religiosos¹⁴ que mais fornece sentido e significado para a vida.

Nesse viés, verificamos poucos estudos dessa natureza no Brasil, no que se refere a artigos, dissertações e teses, isso por se só já justificaria nossa ânsia em seguir adiante. Após consulta ao Banco de Teses da Capes, constatamos que os estudos voltados para as questões de cunho escatológico, se reportam, em sua maioria, a escatologia católica ou protestante, e geralmente a partir do ângulo de visão

¹⁴ Apartir das CR, a morte é estudada enquanto fenômeno religioso.

de determinado autor ou livro bíblico.¹⁵ Mesmo com esse enfoque específico, estas não deixam de contribuir, de alguma forma, nos estudos escatológicos de um modo geral. Já no que se reporta aos estudos sobre a escatologia zoroástrica, identificamos um número irrisório de pesquisas, entretanto, destacamos uma tese que poderá contribuir de alguma maneira no nosso estudo.¹⁶

Ao contrário do Brasil, constatamos, principalmente na Europa, que as pesquisas sobre as primeiras formas de religião, e de tudo que dela decorre, como por exemplo, as crenças, as linguagens, os rituais simbólicos, as teologias, etc., já estão bem desenvolvidas. Na Europa, o interesse por questões relacionadas ao nosso problema são mais proeminentes, visto que os grandes especialistas em religiões do Oriente Próximo se concentram nesse continente. Abordar temas que envolvem um contexto histórico-cultural tão ricamente representado por civilizações pagãs e não-pagãs nascidas no oriente é, de certa forma, mergulhar no berço das religiões.

O paganismo¹⁷ decorrente de muitas civilizações antigas, erroneamente pensamos que hoje ele fora reduzido a um simples fenômeno religioso (ou seria melhor arreligioso?) situado num longínquo contexto histórico-cultural, cujo desaparecimento na história, em sua grande maioria, não deixou maiores contribuições. Acreditamos que esta concepção equivocada foi interiorizada a partir do advento do cristianismo, intensificando de acordo com sua consolidação e hegemonia no âmbito religioso. Ao contrário disso, o paganismo imprimiu sua marca na história, deixando seu rastro em muitas religiões não-pagãs. Suas contribuições – sejam nos mais variados aspectos - foram fundamentais para o surgimento e crescimento das grandes religiões existentes hoje no cenário mundial. É neste sentido, que tentaremos fazer as devidas aproximações entre uma escatologia pagã e uma não-pagã, no intuito de que isso nos permita apontar ou não para uma possível assimilação de alguns elementos escatológicos por parte desta última.

¹⁵ A exemplo dessas duas dissertações: “O conceito de juízo final na escatologia protestante do século XX: Paul Tillich e Rudolf Bultmann”, de Uésio Jeremias da G. Santos (PUC-SP) e “Traços escatológicos em Ezequiel: análise exegética de Ez 11, 14-21” de Ricardo Lengruher Lobosco (PUC-RJ).

¹⁶ “As interações de uma tradição apocalíptica nas literaturas zoroastristas e judaica: um estudo comparado da temática do ordálio universal na Yasna capítulo 51, grande Bundahishn capítulo 34 e livro etiópico de Enoch capítulo 67”, de Raul Vitor R. Peixoto (Doutorado em História - UNB).

¹⁷ É um dos conceitos-chave que será posteriormente trabalhado, mais especificamente no primeiro capítulo desta tese.

Por tudo isso, acreditamos na relevância do nosso estudo, não somente para a área, mas também para a sociedade de um modo geral, e é com esse espírito que daremos vazão às nossas investidas, sempre priorizando o rigor científico. O estudo referente ao fim último diz respeito à toda vida humana. A reflexão sobre a morte na academia reverbera para toda a sociedade, pois que todos nós fazemos parte desta, ao mesmo tempo que traz à luz da realidade uma das grandes questões existenciais que é o destino humano após a morte. Nestes termos, esta pesquisa almeja dar sua pequena contribuição à área das Ciências das Religiões, área esta que cada vez mais está se afirmando no cenário acadêmico e social, através de estudos substancialmente profícuos.

Diante do que relatamos acima, a respeito de nosso problema e de nossas hipóteses, nos voltamos agora para nossos objetivos. Nosso objetivo geral se concentrará em identificar as concepções escatológicas¹⁸ comuns ao zoroastrismo e ao catolicismo, averiguando a possibilidade de uma assimilação destas concepções por parte da religião cristã católica. Partindo disto, nossos objetivos específicos se concentrarão, primeiramente, em esclarecer alguns conceitos fundamentais¹⁹ que estão diretamente envolvidos em toda nossa pesquisa. Somente à luz destes conceitos poderemos seguir adiante, pois que estes dizem respeito às características mais essenciais destas duas religiões, fornecendo assim uma identidade própria. Num segundo momento, pretendemos levantar as concepções e/ou doutrinas escatológicas da religião zoroástrica; e em seguida, faremos o mesmo levantamento em relação a escatologia católica romana. Nosso terceiro objetivo é averiguar os elementos basilares das duas escatologias, ou seja, as concepções com algum grau de semelhança, examinando suas possíveis intersecções e convergências; para finalmente, analisarmos comparativamente estas escatologias no tocante as concepções de pós-morte, evidenciando suas similaridades e apontando para possíveis incorporações. Deste modo, acreditamos que estes objetivos nos encaminharão na direção da comprovação ou refutação da hipótese principal.

Como nossa pesquisa está centrada em assimilações ou incorporações de concepções escatológicas entre duas religiões - uma pagã iraniana e uma não-pagã (cristã) romana - faremos uso primeiramente da pesquisa exploratória, pois que esta

¹⁸ Sobre a imortalidade da alma, ressurreição do corpo, julgamento, céu, inferno e estado intermediário.

¹⁹ São eles: Escatologia, paganismo, politeísmo, dualismo e monoteísmo.

nos possibilitará um mergulho neste universo de fenômenos religiosos e culturais tão antigos, objetivando trazê-los à luz da atualidade. Num segundo momento, pretendemos analisar comparativamente todos os aspectos escatológicos comuns entre estas duas religiões. Nestes termos, pretendemos utilizar o estudo analítico-comparativo como critério metodológico.

A metodologia de uma pesquisa parece cumprir uma função colunar, pois que dá sustentação ao estudo empreendido pelo pesquisador, através de vários métodos e técnicas eficazes, sem deixar de lado, obviamente, sua capacidade, sensibilidade e criatividade na condução da pesquisa. Quando Minayo (2007, p. 14-15) se refere à metodologia, ela enfatiza que esta “é muito mais que técnicas. Ela inclui as concepções teóricas da abordagem, articulando-se com a teoria, com a realidade empírica e com os pensamentos sobre a realidade”. Assim sendo, a metodologia deve ter em mãos um “instrumental claro, coerente, elaborado, capaz de encaminhar os impasses teóricos para o desafio da prática”.

Diante disso, e no que se refere ao objetivo do nosso estudo, a opção pela pesquisa exploratória, se deve ao fato de que ela nos possibilitará certa intimidade com nosso problema, pois viabilizará a obtenção de informações contextuais; facilitará o esclarecimento do nosso problema e até de nossas hipóteses; e por fim, nos ajudará a estabelecer prioridades no nosso estudo, viabilizando uma posterior análise comparativa entre religiões quanto aos aspectos escatológicos. Dessa forma, “o investigador vai propondo um novo discurso” (MINAYO, 2007, p. 17).

Para uma aproximação mais eficiente com nosso objeto, que no caso são as religiões em questão, lançaremos mão de um estudo analítico comparativo, pois que, “é com a criação de uma base comparativa que se pode apontar para as mudanças e assimilações do religioso e também de suas permanências, das chamadas tradições, dentro dos processos de difusão de diversas culturas” (PASSOS & USARSKI, 2013, p. 223). Neste viés, tomemos também o pensamento de Bloch quanto a função da comparação.

Para Marc Bloch, a comparação tinha importantes funções: pesquisar e entender aspectos específicos e gerais de cada fenômeno e auxiliar a compreender as “causas” e “origens” dos fenômenos. [...] Repousou a comparação sobre uma certa similitude de fatos observados em

meios diferentes, recusando entretanto comparações excessivamente vastas, cujas falsas semelhanças podiam esconder diferenças importantes (THEML & BUSTAMANTE, 2007, p. 3-4).

É com este intuito de comparar tão somente as concepções escatológicas de duas religiões, fundadas e sedimentadas em contextos diferentes e com certas características doutrinárias semelhantes, que devemos centrar nossa pesquisa no entendimento deste fenômeno, para podermos compreender a dimensão de uma possível incorporação. A comparação dessas duas amostras, possibilita ao pesquisador, olhar para estas realidades religiosas, respeitando-as como singulares, a fim de trazer à tona somente os elementos que contém similitudes e que se desenharam progressivamente ao longo da história.

Como procedimento metodológico para a realização da pesquisa, recorreremos à pesquisa bibliográfica, pois que a mesma viabilizará a leitura, análise e interpretação de livros, documentos, manuscritos, imagens, dentre outros. Este tipo de pesquisa se configura como um poderoso meio técnico de se chegar a um resultado. Ela é imprescindível a qualquer tipo de pesquisa, em todas suas fases, desde a definição do problema até o resultado final. Aqui, pretendemos utilizar a pesquisa bibliográfica principalmente através de livros específicos, aqueles que versam diretamente sobre a nossa temática, podendo se estender à revistas científicas, teses ou outros escritos que venham a colaborar largamente com nosso estudo.

Uma boa pesquisa precisa de um bom repertório teórico. O resultado final dependerá desse vigor científico que sedimentará e validará nossa pesquisa, pois que este suporte teórico é que nos permitirá engendrar esforços no alcance de nossos objetivos. Com base nisto, assim que formulamos nossa questão, nos preocupamos de início com seu “estado da arte”. Vimos através da revisão de literatura, que este campo de estudo no qual dispomos investigar, é muito pouco explorado em face da importância histórica e cultural das religiões envolvidas. Tanto no Brasil quanto na Europa e América do Norte, a “escatologia” destas religiões carece de mais pesquisas que possam aclarar as interrogações científicas provenientes desta nova área. Por outro lado, isto é próprio do domínio científico, sempre iremos nos deparar com dificuldades das mais variadas naturezas, contudo, isso não significa que não sejam intrinsecamente disponíveis.

As pesquisas internacionais apontam estudos mais abrangentes, isto é, estudos que enfatizam estas civilizações como um todo, onde sua história, seu desenvolvimento político, social, econômico, etc. e outros aspectos são bem mais discutidos do que especificamente suas escatologias. A especificidade de cada teologia escatológica ainda é pouco explorada, talvez seja pela escassez e também pela fragmentação dos arquivos documentais.²⁰ Isso faz com que os novos pesquisadores desse universo escatológico encontrem muito mais dificuldades em conduzir suas pesquisas devido a essas restrições, que são muitas. Mas, independentemente disso, buscaremos nossos resultados transpondo certos limites impostos, dentre os quais, está a língua na qual os maiores estudos foram conduzidos.

Quanto aos estudos dessa natureza no Brasil, constatamos que os trabalhos sobre escatologia zoroastriana ainda são escassos, contudo, no que se refere à escatologia cristã católica, identificamos várias pesquisas que nos ajudarão bastante. Encontramos um bom acervo bibliográfico traduzido para o português, como podemos conferir nas referências, e com relação à literatura estrangeira, também pudemos agregar grandes nomes que contribuirá substancialmente para a realização desta. Os grandes teóricos dessa linha investigativa se concentram na Europa, nas mais diversas regiões e tem seus escritos em diferentes línguas, como o francês, italiano, alemão, espanhol e inglês.

Para tanto, contaremos com o apoio dos grandes especialistas de cada religião, dentre eles, dois renomados especialistas em estudos irânicos, o orientalista belga e historiador das religiões Duchesne-Guillemin e o italiano Guerardo Gnoli, ambos detentores de um vasto quadro de publicações nessa linha e profundos conhecedores da língua indo-europeia. Seus estudos serão fundamentais para a definição de um quadro zoroástrico, juntamente com os mais renomados pesquisadores da religião do Irã antigo, como Karl Jaspers, Jean Kellens, Geo Widengren, Georges Dumézil, Mary Boyce, Marijan Molé, Mircea Eliade, Jean Varenne e tantos outros. Inserido no Avesta, livro litúrgico sagrado do zoroastrismo, os *Gáthas* – cuja escrita é atribuída ao próprio Zaratustra, por isso mesmo não sofreu modificações ao longo do tempo – será de

²⁰ Para exemplificar esse problema, vale ressaltar que somente um quarto (1/4) de todo Avesta (livro sagrado zoroastriano) chegou às mãos de pouquíssimos pesquisadores em estudos irânicos. Como podemos ver, o que se tem disponível é muito pouco para esclarecer o que de fato foi atestado e professado por esta religião.

extrema importância nesse estudo,²¹ visto que nele está inserido as concepções a serem tratadas aqui. Desse modo, pretendemos buscar na fonte as crenças escatológicas preconizadas por essa religião.

Sobre a escatologia da religião católica, buscaremos primeiramente o suporte dos documentos oficiais da igreja, a saber: O Catecismo da Igreja Católica (edição típica vaticana), as constituições conciliares *Lumen Gentium* (Luz dos Povos) e *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança), a carta da congregação para a doutrina da fé *Recentiores Episcoporum Synodi*, a constituição apostólica *Benedictus Deus* e outros documentos organizados pelos sínodos e concílios. Vale salientar que estes documentos tratam de questões contemporâneas, contudo, amparados em uma teologia escatológica adotada nos primeiros séculos de fundação da religião. Contaremos também com os valiosos estudos históricos e escatológicos de Crossan, Potestá & Vian, Blank, Le Goff, Daley, Ancona, Collins e mais estudiosos da área. Esperamos encontrar pistas para nosso questionamento, amparados pelos pensamentos desses grandes especialistas, levando sempre em conta, a qualidade e a fidelidade da obra/autor em relação aos documentos oficiais destas religiões.

Nessa perspectiva, para compreendermos melhor algumas religiões do nosso tempo, pensamos ser essencial o estudo sobre suas origens, a busca por sua proto-história. Evidentemente que desconhecemos a origem da religião primordial,²² mas isto não se constitui impedimento de olharmos para o passado e vermos nas religiões antigas, um arcabouço teológico e filosófico inigualável. Precisamos conhecer e entender a cultura primeira desses povos, sua língua, sua formação e migração, as conquistas territoriais, as influências exercidas e sofridas (principalmente as religiosas) nesse processo de expansão. Somente através desse conhecimento prévio

²¹ Além de outros livros contidos no próprio Avesta.

²² Ver ELIADE, M. *Origens: história e sentido na religião*, ed. 70, Lisboa, 1989. Nesta obra, o autor apresenta as várias teorias que contribuiram sobremaneira para a história das religiões. A maioria surgiu na tentativa de explicar a origem da religião primordial, ou seja, seu primeiro estágio de evolução. Entre tantas teorias opostas, destacamos o animismo de Tylor; o pré-animismo mágico de Marett e Frazer; o totemismo de Durkheim e Freud; a crença no Deus supremo de Lang e Schmidt, dentre tantas outras. Enfim, muitas hipóteses foram criadas, algumas aceitas inicialmente, porém rejeitadas ao longo do tempo por representar um comportamento religioso apenas de um determinado povo. “O historiador das religiões sabe atualmente que é incapaz de alcançar a “origem” da religião” (Eliade, 1989, p. 69). Como leitura complementar, ver também o primeiro capítulo da obra de A. Agnolin, *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*, Ed. Paulinas, São Paulo, 2013, especialmente as páginas 27 à 43.

e consistente, conseguiremos refletir e analisar de maneira aproximada, a realidade atual.

No que se refere à civilização iraniana, pensamos ser relevante mostrarmos os desdobramentos mais importantes da cultura indo-europeia, pois que estes esbarrarão em vários povos do Oriente Próximo, dentre os quais estão os arianos ou indo-iranianos. Com um perfil tão distinto, os povos originários da expansão territorial, cultural e linguística adquiriram uma grande importância no cenário histórico-religioso oriental e ocidental. Devemos reconhecer o papel dessas antigas religiões do oriente na composição e formação das grandes religiões universalistas.²³ Com este embasamento, mergulharemos na antiga civilização iraniana que seguia os preceitos zoroástricos, e que foi (e ainda é) ricamente representada por uma multiplicidade de concepções, principalmente as escatológicas.

No Zoroastrismo, algumas “ideias religiosas foram descobertas, revalorizadas ou sistematizadas no Irã”. Na composição destas ideias, encontramos a articulação de vários sistemas dualistas, o mito do salvador (*saoshiant*), a elaboração de uma escatologia otimista (pró-somática), a doutrina da ressurreição dos corpos, dentre outros. A religião de Zaratustra (para os iranianos) ou Zoroastro (para os gregos), traz no seu livro sagrado litúrgico o(a) *Avesta*,²⁴ hinos de culto dirigidos as divindades, além de fazer referências a dualidade bem/mal, as purificações e a luta contra os demônios (LAMBERT, 2011, p. 337, 339).

De acordo com o iranista²⁵ Duchesne-Guillemin (1958, p. 115), ainda hoje esta antiga religião se mantém viva em *Yezd*²⁶ (ou *Yazd*), mesmo sendo uma minoria. Também se verifica entre os persas (parses) que migraram para a Índia (Bombaim) e

²³ Este termo é utilizado por John Goody e Marx Weber para se referir às religiões do livro.

²⁴ Alguns estudiosos se reportam ao livro zoroástrico como “O Avesta”, a exemplo de Duchesne-Guillemin, Eliade e Lambert; já Filoramo e Scarpi se referem “A Avesta”. Acreditamos que os primeiros se reportam dessa forma por estarem se referindo ao termo “livro”, outrossim, este é um substantivo masculino, obviamente que pede um artigo também masculino. Os segundos estudiosos seguem a mesma regra, levando em conta o termo “escritura”. Neste estudo, optamos por seguir a orientação dos primeiros estudiosos, portanto, sempre ao nos referirmos ao Avesta, estaremos nos remetendo ao livro sagrado, “O Avesta”.

²⁵ Especialista em estudos irânicos. Pode-se também chamar de iranólogo.

²⁶ É uma cidade milenar do Irã central, situada em um oásis entre os desertos de *Dasht-e Kavir* e *Dasht-e Lut*. Devido a sua herança zoroástrica, é famosa hoje por ter sido um berço desta cultura. Estima-se que, entre 5 a 10 por cento da população local sejam zoroastrianos. Na periferia da cidade há um Templo do Fogo (que mantém, ininterruptamente, uma chama acesa desde 470 EC) e uma Torre do Silêncio (onde eram expostos ao ar livre os corpos dos mortos). Fonte: (camiranbrasil.com.br). Veremos tudo isso com mais detalhes, logo adiante no segundo capítulo desta pesquisa.

o Paquistão após a conquista islâmica no século VII da nossa era. Filoramo (2005, p. 21), nos fornece uma estimativa mais atualizada quanto ao número dos seguidores de Zaratustra, segundo ele, estima-se que estas minorias estejam em torno de 100 (cem) mil pessoas, dos quais, 25 (vinte e cinco) mil encontram-se no Irã e o restante se concentra na Índia, Paquistão e em várias partes do mundo.

Conforme os iranistas, muitas dúvidas e incertezas pairam sobre esta religião considerada a primeira fundada²⁷ no mundo. Contudo, permanece o problema das fontes disponíveis para interpretação. Elas “são escassas, escalonadas ao longo dos séculos e muitas vezes de interpretação penosa, [...] seu estudo exige tão dura aprendizagem que nenhum iranista pode gloriar-se de conhecê-lo a fundo” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 116). Corroborando com ele, Filoramo (2005, p. 22) salienta que o estado das fontes disponíveis para estudo “constitui um verdadeiro quebra-cabeça da filologia iraniana, que torna particularmente delicado e controverso o estudo do zoroastrismo”.

A maioria dos especialistas acreditam que Zaratustra viveu por volta do século IX AEC, ou até mesmo antes disso, justamente porque a língua que fora escrita os *Gathas*, é bem anterior ao século VIII (LAMBERT, 2011, p. 317). Como este escrito é atribuído à Zaratustra, e como vimos acima, ele contém informações sobre sua vida, é coerente pensar e ao mesmo tempo fazer todas estas deduções. Diante destas evidências, a atividade religiosa de Zaratustra se pautou na implementação de um monoteísmo com conotações dualistas e até politeístas. A princípio, tudo isso adquire uma grande complexidade por apresentar naturezas completamente distintas, pois são princípios antagônicos, numa primeira vista.

Esta combinação de crenças, digamos assim, elege “um” único deus supremo (*Ahura-Mazda*) como aquele que criou todas as coisas (monoteísmo); elege também “dois” espíritos gêmeos, sendo um “bom” (*Spenta Mainyu*) e um “mau” (*Angra Mainyu*) (dualismo); e por fim, elege “seis” espíritos imortais (*Amesha Spentas*) com funções intermediárias entre o “Espírito Benfazejo” (*Spenta Mainyu*) e a humanidade (politeísmo). Como podemos ver, esta síntese teológica constitui “a inovação mais extraordinária de Zaratustra” (ELIADE, 1999, p. 279).

²⁷ Quando os estudiosos se utilizam dessa expressão “religião fundada”, eles querem dizer com isso que a religião teve um fundador de fato, visto que a grande maioria das religiões não foram fundadas.

Decorrente desse complexo sistema teológico, surgem as concepções escatológicas como um meio de recompensar os bons e punir os maus. Para os bons, está reservado não apenas as bem aventuranças terrenas, mas principalmente, as espirituais através da imortalidade da alma, onde esta gozará definitivamente de um mundo renovado. A religião de Zaratustra carrega um forte apelo ético, pautado no livre-arbítrio. A exortação para os bons pensamentos, boas palavras e boas ações é recorrente em sua mensagem religiosa, pois que todos estes estão irremediavelmente atrelados ao anúncio de um mundo novo.

Esse advento de renovação escatológica só é possível para aqueles cujos preceitos forem seguidos. Um julgamento individual está previsto marcando o pós-morte, o qual terá a função primordial de separar os praticantes do bem e os do mal. Dependendo dos atos praticados, uns alcançarão a habitação da luz, enquanto que outros serão subjugados às penas severas do inferno. Neste sistema escatológico também encontramos a doutrina da ressurreição dos corpos, onde estes ressurgirão de suas habitações terrenas e poderão participar do último juízo, antes do “renovamento do mundo” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 121).

Como pudemos ver um pouco, percebe-se claramente que a escatologia zoroástrica goza de uma complexidade e riqueza de concepções, estas expressando parte da revelação recebida do seu deus supremo, *Ahura-Mazda*. A totalidade da revelação converge, de certa forma, para uma grande revolução de cunho religioso, representando assim, apenas um aspecto da religião étnica e tradicional iraniana, o Masdeísmo. Desta forma, o zoroastrismo emergiu da religião vigente com uma proposta salvífica e universal, fazendo uma nova interpretação das crenças, dos rituais, dos costumes e da ética que vigoravam até então.

Assim como Zaratustra, Jesus, o nazareno, também prometeu uma salvação universal e eterna. Detentor de uma herança monoteísta judaica, o cristianismo surge na história carregando traços marcantes de uma religião revelada. Esta religião do livro é possuidora de um vasto e complexo sistema de crenças, de mitologias, de ritos, de doutrinas e dogmas que proporcionam uma boa sustentação à religião. Assim como o zoroastrismo, a escatologia cristã católica também é otimista, pois que a morte do ser humano não representa sua aniquilação, mas sim sua transformação.

O fundador do cristianismo, Jesus de Nazaré, tornou-se conhecido como o “Cristo”²⁸ isto é, aquele “ungido” por Deus para desempenhar a função de salvador da humanidade. De acordo com Crossan (2004, p. 67), sua concepção foi “um milagre de conjunção divina e humana, uma criança concebida de pai divino e mãe humana”. Em várias mitologias verificamos inúmeros casos parecidos com este, isto é, seres concebidos através de uma filiação que une céu e terra. Quantos personagens que vieram ao mundo dessa maneira, possuindo uma essência divina/humana, mortal/imortal, a exemplo de Enéias, filho do troiano Anquises e da deusa grega Afrodite, em *Eneida* de Virgílio.

O cristianismo tem na Bíblia o seu livro sagrado, ela relata desde a criação do mundo até sua consumação final, nos seus setenta e três livros,²⁹ na versão católico-romana. A fonte literária que contém a vida e obra do Jesus histórico está inserida no Novo Testamento, mais precisamente nos evangelhos sinópticos (canônicos) como atesta a tradição, porém, Crossan (2004, p. 61), diz que os evangelhos “Não são história, embora contenham história. Não são biografia, embora contenham biografia. São evangelho – isto é, boa-nova”. Esta Boa Nova é revelada ao povo através dos “ditos” e “feitos” de Jesus. Ele realizava certos prodígios que foram vistos como feitiçaria, crime este que tinha como punição a morte. Ele foi considerado pelos judeus um “exorcista e taumaturgo”, cuja fama perdurou e estimulou uma tradição dos séculos I ou II EC a mencioná-lo como aquele que “praticava feitiçaria e desencaminhava Israel” (ELIADE, 2011, p. 292).

Suas palavras e ações foram interpretadas de modos diferentes pelos sacerdotes judaicos e pelos romanos, o que acarretou em sua condenação à morte. Os primeiros viram-no como blasfemador, visto que “associava a si mesmo ao Deus de Israel”; já os romanos, o condenaram por “lesa-majestade”, porque acreditavam que Jesus queria tomar o lugar do Imperador Tibério César. Logo após sua morte,

²⁸ Do grego *Khristós*, equivalente à “messias” ou “ungido”. Esta denominação denota uma condição, um título que foi concedido por um grupo de judeus (gentios) que acreditavam ser Jesus o messias, o filho de Deus encarnado, aquele profetizado pelo *Tanach*, o livro sagrado dos hebreus (AMBALU et al., 2016, p. 202). Conforme Eliade (2011, p. 297), Jesus aceita este termo concedido à ele, contudo, nunca o emprega para se referir a si mesmo. Ele se definia em suas pregações como o “Filho do Homem”, isto é, como o Filho de Deus.

²⁹ A bíblia protestante ou evangélica é composta por sessenta e seis livros, sete livros a menos que a católica romana. Estes livros são todos do Antigo Testamento (primeira parte), são eles: Tobias, Judite, Macabeus I e II, Baruc, sabedoria e eclesiástico. Estes sete livros foram considerados pelos judeus como “não inspirados” por Deus, e os mesmos não são citados no Novo Testamento (segunda parte), por esta razão, não são aceitos pelos evangélicos.

seus discípulos iniciaram oralmente a propagação de sua mensagem religiosa, aludindo principalmente para algumas profecias feitas em vida terrena, a exemplo de sua natureza divina. Neste aspecto, sua morte passa a ter uma nova interpretação. A morte e ressurreição de Jesus adquire aspectos soteriológicos e escatológicos, que se traduzem na libertação da ira do juízo final de todos aqueles que creem nesta mensagem (FILORAMO, 2005, p. 62-63).

Acreditamos que sua divinização agrega dois aspectos fundamentais: primeiro, as “profecias” que englobam sua filiação divina; sua ressurreição corporal e sua imortalidade espiritual; e segundo, as “promessas metafísicas” à todos seus seguidores. Estes aspectos foram determinantes, ao nosso ver, para a crescente crença religiosa e posterior culto de sua figura. Assim como Jesus, Zaratustra também foi divinizado³⁰ por representar estes aspectos fundamentais que sedimentaram ambas as religiões. Percebemos que as divinizações, principalmente antes da era comum, eram normais, quer sejam de mortais, a exemplo de inúmeros faraós, imperadores e fundadores religiosos (aqui destacamos Zalmóxis), quer sejam também dos próprios deuses, que devido suas ações eficazes, foram divinizados e cultuados em larga escala.

As raízes cristãs também estão situadas no Oriente Médio, precisamente em Belém, na província romana da Judéia em Israel. Não sabemos ao certo a data precisa do nascimento do seu fundador, mas estima-se que ocorreu por volta do século IV AEC. A escritura cristã alude para a profecia de um judeu chamado Isaías³¹ (700 AEC) que “prevê a futura soberania de Deus”, na qual Jesus está inserido no centro de toda história salvífica como o enviado de Deus. Todo o cristianismo está amparado nos ensinamentos de Jesus. Sua mensagem contempla não somente este reino humano, mas principalmente aquele que há de vir, o reino de Deus. O seu ministério faz alusão ao “início do fim”, imprimindo em sua teologia, uma escatologia inaugurada³² (AMBALU et al., 2016, p. 204, 207).

³⁰ Evidentemente resguardadas as devidas proporções, isto é, em menor escala.

³¹ “Eis o meu servo que eu sustento, o meu eleito, em quem tenho prazer. Pus sobre ele o meu espírito, ele trará o direito às nações. [...] com fidelidade trará o direito. Não vacilará, nem desacoçoará até que estabeleça o direito na terra, e as ilhas aguardem seus ensinamentos” (BIBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1318-1319).

³² Na teologia, este termo se refere à mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus, significando que o fim de tudo foi inaugurado por sua mensagem, embora ainda não concluído (AMBALU et al., 2016, p. 207).

A sua morte, naquele contexto, representou a derrota para seus seguidores, assim diz Potestá & Vian (2013, p. 14). Contudo, o túmulo vazio e suas posteriores aparições, sinalizavam o cumprimento de uma de suas profecias, abrindo possibilidades para uma possível ressurreição do seu corpo. Com relação à estes dois eventos, Eliade (2011, p. 295), enfatiza que “Qualquer que seja a natureza dessas experiências, elas constituem a fonte e o fundamento do cristianismo”. A base da fé cristã se traduz pela crença na ressurreição do corpo, dogmatizada pela doutrina como fato inquestionável.

O catolicismo romano contemporâneo, mais do que nunca, se preocupa em garantir o verdadeiro sentido e integridade de sua fé, no tocante a necessidade de uma perfeita fidelidade às verdades fundamentais. A vida eterna, ou seja, tudo que há de acontecer após a morte, se constitui uma das questões teológicas mais delicadas de se tratar. Por serem questões metafísicas, o catolicismo aponta para possíveis acontecimentos humanos e cósmicos, assegurados pela fé na morte e ressurreição do seu fundador, como também pelas promessas religiosas que desencadeiam uma esperança escatológica. Toda esta crença no “que está para além da morte” se ampara numa fé cristã.

Nem a Sagrada Escritura nem a Teologia nos proporcionam luzes bastantes para uma representação da vida futura para além da morte. Os cristãos devem manter-se firmes quanto a dois pontos essenciais: devem acreditar, por um lado, na continuidade fundamental que existe, por virtude do Espírito Santo, entre a vida presente em Cristo e a vida futura [...]; por outro lado, os mesmos cristãos devem saber bem que existe uma ruptura radical entre o presente e o futuro, pelo facto de que à economia da fé sucede a economia da plena luz (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1979).

As escatologias das religiões cumprem o papel de dar respostas coerentes às questões existenciais que afligem o homem desde os primórdios das civilizações. Isso não significa dizer que o que elas prometem após a morte seja de fato a verdade, que o que elas pregam em relação ao destino humano e cósmico é o que efetivamente irá acontecer. São apenas postulações teológicas baseadas em crenças sagradas, pois cada deus se revela aos homens de forma bem peculiar. E essa manifestação sagrada geralmente se configura por revelações de caráter sobrenatural que determinam

parâmetros à respeito da conduta humana. A ética, enquanto um conjunto de regras e preceitos morais, está presente na maior parte das religiões como fator determinante para uma possibilidade de imortalidade.

A maioria das religiões, sejam ocidentais ou orientais; pagãs ou não-pagãs; ressurreicionistas ou reencarnacionistas; enfim, qualquer uma que englobe estas ou outras características identitárias, condiciona uma conduta individual terrena à uma possível condição individual espiritual. Mas o fato é que devemos considerar estes postulados escatológicos apenas em termos de perspectivas, e não de uma verdade absoluta. Nenhuma religião poderá fornecer certezas quanto à condição humana após a morte. Elas apenas lançam mão de uma esperança escatológica, e é sobre esta esperança que o discurso religioso se desenvolve, alimentando as promessas no além túmulo. Nestes termos, é preponderante situarmos a importância e centralidade da escatologia nas teologias das religiões.

Voltando ao cristianismo, será sobre o advento da encarnação de Deus, que toda a história cristã se desenvolverá linearmente rumo a uma salvação eterna. Em consequência disto, suas concepções de pós-morte adquirirão um lugar central na vida dos cristãos, pois que esta salvação está condicionada a uma completa adesão, refletida cotidianamente na boa conduta e nos bons pensamentos.

Na perspectiva destas duas religiões acima citadas, o Zoroastrismo da Pérsia e o Catolicismo Romano, adentraremos em ambas as escatologias deste berço religioso oriental, em busca de suas crenças fundantes que desencadearam um rico sistema de concepções de pós-morte. Neste sentido, de acordo com o que vimos, pretendemos articular no primeiro capítulo desta tese, alguns conceitos imprescindíveis para um bom entendimento quanto à crença no(s) sagrado(s). O politeísmo, o dualismo e o monoteísmo³³ são sistemas de crenças religiosas, que uma vez adotados, determinam e fornecem características identitárias às religiões, tendo em vista que configuram o divino em uma ou mais entidades. A partir dessa identidade, toda a estruturação da religião começa a ser desenhada, tendo como alicerce, a crença sagrada.

³³ Obviamente que existem vários outros sistemas de crenças, ou seja, várias configurações do divino, como o henoteísmo, o panteísmo, o monismo, etc., todavia, nos deteremos nos três acima citados, pois que incidem diretamente no nosso objeto de pesquisa.

Cada um destes princípios religiosos possui certa autonomia, pois que inaugura um modo concreto do homem se relacionar com a(s) divindade(s). Dessa maneira, a religião começa a tomar corpo (forma) a partir do tipo de crença que se estabelece entre o homem e o sagrado. E será justamente em cima da crença em um deus ou em vários, que a religião se erguerá com uma identidade própria, tornando-se mais vigorosa quanto aos seus propósitos. A importância da abordagem e articulação destes princípios é fundamental para nosso trabalho, visto que as duas escatologias em questão, foram determinadas pelo tipo de crença sagrada adotada.

Além dessa articulação entre os três princípios (politeísmo, dualismo e monoteísmo), também dialogaremos com o conceito de paganismo. Veremos o quanto a cultura pagã foi atrelada ao politeísmo, e mais tarde, por volta do período do império romano, foi considerada uma heresia, por seus cultos estarem voltados às divindades da natureza, e não evidentemente, a nova fé monoteísta instaurada e oficializada. Para fecharmos este capítulo, também trabalharemos com o conceito de escatologia, tão necessário e imprescindível para a compreensão do nosso estudo, haja visto que toda nossa pesquisa se desenvolverá em cima deste.

Nesse sentido, no segundo capítulo, a escatologia zoroástrica será ressaltada nos seus aspectos individuais (fim humano), na qual as concepções adotadas e implementadas por Zaratustra, formam um complexo sistema teológico/escatológico bem articulado, a partir da revelação de *Ahura-Mazda*. Desse modo, evidenciaremos as doutrinas relativas à imortalidade da alma, ressurreição do corpo, julgamento, lugar intermediário, céu e inferno. Também não podemos deixar de lado os desdobramentos que culminaram numa cisão dentro da antiga religião iraniana (masdeísmo), dando vida a uma nova expressão religiosa (zoroastrismo) dotada de elementos bem peculiares, em termos de crenças, de rituais, de mitologias, de costumes e valores, dentre outros, os quais desencadearam uma teologia escatológica bem fundamentada.

Assim como no capítulo anterior, traremos no terceiro capítulo, a escatologia cristã católico-romana. Inserida numa teologia sistemática, a escatologia cristã possui também um sistema bem elaborado que articula várias doutrinas que apontam para o fim último humano e cósmico. Nesses termos, procuraremos trazer à tona, os mesmos princípios escatológicos que serão evidenciados no zoroastrismo. A imortalidade da alma e a sua contraparte, a ressurreição do corpo, figuram como doutrinas dogmáticas

por estarem amparadas na ressurreição de Jesus, seu fundador. As concepções relacionadas ao julgamento, ao purgatório, ao céu e inferno, vem como viático para uma retribuição eterna e destinação última da alma. Também neste capítulo pretendemos inserir especificamente a escatologia judaica pós-exílica, de modo que a mesma nos ofereça subsídios para testarmos uma de nossas hipóteses secundárias.

No quarto e último capítulo, faremos uma análise comparativa de todos os elementos escatológicos envolvidos, fazendo emergir as semelhanças entre as concepções apresentadas de ambas as religiões. A partir desta comparação, analisaremos a possibilidade de ter havido ou não incorporação de algumas concepções escatológicas por parte da religião cristã, o catolicismo romano. Aqui acreditamos poder confirmar ou refutar nossa tese, ou em última instância, as hipóteses secundárias. Isto posto, só nos resta dizer que acreditamos firmemente que este percurso traçado nos encaminhará ao alcance dos nossos objetivos, visto que é a meta de todo pesquisador.

PRIMEIRA PARTE

CAPÍTULO I

SISTEMA DE CRENÇAS RELIGIOSAS: CONCEITOS, ARTICULAÇÕES E DESDOBRAMENTOS

[...] os primórdios da cultura tem as suas raízes em experiências e crenças religiosas. Além do mais, mesmo depois de serem radicalmente secularizadas, criações culturais como as instituições sociais, a tecnologia, as ideias morais, as artes, etc., não podem ser corretamente compreendidas se não se conhecer a sua matriz religiosa original [...].

Mircea Eliade, Origens.

1.1 Um olhar fenomenológico

De acordo com o que vimos na introdução, pretendemos realizar nesse primeiro capítulo, a inserção e, ao mesmo tempo, a articulação entre alguns conceitos ou termos imprescindíveis para um entendimento mais refinado sobre a(s) crença(s) no(s) sagrado(s). Com base nos estudiosos aqui presentes, podemos até dizer que o politeísmo e o monoteísmo, e em certa medida, o dualismo cosmológico, são sistemas de crenças religiosas que uma vez adotados, determinam e fornecem características identitárias às religiões. Essas crenças se referem diretamente a atividade e função do sagrado em relação ao homem. Porém, antes de nos determos nestes importantes conceitos, se faz necessário adentrarmos no “problema das origens” religiosas, que suscitou tantas teorias, conjecturas e reflexões, e que hoje, no nosso tempo, ainda se revela com uma grossa camada de obscurecimento.

Nesse sentido, iniciaremos nosso capítulo introduzindo o leitor no universo das origens antropológicas da religião, no qual evidenciaremos as principais teorias que se debruçaram sobre as crenças religiosas primitivas, a partir das considerações de Evans-Pritchard, Malinovsky, Hock, Eliade, entre outros. Esta forma “primeira”

suscitada por grandes antropólogos da religião, abriu espaço para profundas reflexões, como também gerou embates vigorosos. Tudo isso atraiu os olhares das diversas áreas do conhecimento, despertando, sem dúvida alguma, o interesse para o seu estudo. Com o suporte desta abordagem inicial - tão fundamental para o entendimento do próximo tópico deste mesmo capítulo - buscaremos evidenciar algumas formas arcaicas de se relacionar com o sagrado. Estas primeiras expressões foram determinantes para o nascimento dos sistemas de crenças religiosas, ou seja, elas serviram de fio condutor para a geração e desenvolvimento do politeísmo, monoteísmo e o dualismo. E estes, por sua vez, terão suas abordagens devidamente articuladas em consonância e a partir dos valorosos estudos de Hume, Windengren, Scarpi, Velasco, Filoramo, Croatto, Lambert, entre outros.

Também não poderíamos nos eximir de uma abordagem sobre o paganismo e escatologia, num segundo momento do nosso estudo. O intuito de um esclarecimento sobre o paganismo é no sentido de não confundirmos com o politeísmo, o que comumente acontece na área das Ciências das Religiões. No tocante à escatologia, torna-se crucial um entendimento do termo, visto que nessa pesquisa, trataremos de duas teologias escatológicas. Dessa forma, para o alcance dos objetivos pretendidos neste estudo comparado, é necessário e urgente a clarificação de tais noções e conceitos, pois que isto incidirá sobremaneira na nossa análise final.

Nesses termos, os sistemas de crenças – a serem tratados a seguir – formam o corpo das religiões, dando sustentação às suas postulações teológicas, onde a crença em um deus ou em vários, determinará uma identidade religiosa, e decorrente disto, um conjunto de elementos e símbolos específicos de cada religião. Todos estes sistemas partem, *a priori*, de uma escolha humana. O homem faz sua adesão, em sua maioria, porque se identifica com a ação do sagrado. O homem primitivo escolhia seus deuses por questões relativas à sua eficácia e acessibilidade. Os deuses atmosféricos eram largamente cultuados porque eram eficazes em suas ações cotidianas, ao mesmo tempo em que eram acessíveis aos homens por estarem mais próximos. Citamos como exemplo o culto solar, cujo astro ressurgia diariamente com sua luz imprescindível para a manutenção da vida de todo ser vivo, para ao entardecer, morrer, imitando a própria finitude humana, e assim completando um ciclo de vida, e ao mesmo tempo, suprimindo as necessidades humanas mais básicas, como as alimentares.

Podemos perceber que esta ação eficaz dos deuses atmosféricos estava intimamente relacionada aos aspectos utilitários do homem, ou seja, a própria sobrevivência. Já a ação dos deuses uranianos ou supremos tomou uma proporção diferenciada, como podemos conferir:

[...] de uma série de acontecimentos criativos primordiais, só alguns deles são exaltados, em particular aqueles que tem consequências para a vida humana. Por outras palavras, a série coerente de acontecimentos que constitui a *história sagrada* é incessantemente recordada e enaltecida, ao passo que o estágio anterior, tudo o que existia antes dessa história sagrada – em primeiro lugar e acima de tudo a presença majestosa e solitária do Deus criador – se extingue. Se o Deus Supremo ainda é recordado, é porque se sabe que criou o mundo e o homem, mas quase só isto. Um Deus Supremo deste tipo parece ter terminado o seu papel ao realizar a obra da criação. Quase não desempenha qualquer papel no culto, os seus mitos são poucos e algo banais e, quando não está completamente esquecido, é invocado apenas em casos de extrema aflição, quando todos os outros seres divinos se mostraram completamente ineficazes (ELIADE, 1989, p. 103).

Este deus criador que se retirou do mundo e não intervêm diretamente na vida do homem, é o que Eliade (1989, p. 103; 2010, p. 46) chama de deus *otiosus*³⁴. Widengren (1976, p. 103) também alude para essa característica passiva do ser supremo que se recolheu para que uma manifestação mais ativa pudesse aparecer. Este afastamento do mundo abriu espaço para a ação dos deuses atmosféricos, os quais se envolveram ativamente com as questões humanas que eclodiam no cotidiano. De acordo com Velasco (2006, p. 218), essas figuras intermediárias que representam vários poderes – de fecundidade, fenômenos atmosféricos ou símbolos relacionados com as forças vitais – extremamente capazes de intervir na vida do homem, foram determinantes para relegar o deus supremo a uma condição de passividade, de ociosidade religiosa.

Muito se especula sobre o surgimento da crença no sagrado. Neste sentido, alguns estudiosos, dentre eles, Hume e Eliade, dizem que esta crença não surgiu

³⁴ Do latim, *otiosus* significa ocioso, vagaroso. Trata-se de um conceito teológico empregado para descrever a crença em um deus supremo que deixa de se envolver com as necessidades humanas, sejam elas de cunho religioso, econômico e vital (ELIADE 2010a, p. 46; 2011, p. 69-71).

meramente porque o homem contemplava o universo, mas sim e principalmente, por questões emergentes ligadas à sua sobrevivência. Hume (2005, p. 26, 31) afirma que “as primeiras ideias da religião não nasceram de uma contemplação das obras da natureza, mas de uma preocupação em relação aos acontecimentos da vida, e da incessante esperança e medo que influenciam o espírito humano”. Para ele, o sentimento religioso não foi despertado pela regularidade e uniformidade da natureza, pois assim esta se mostraria perfeita demais, levando o homem a se familiarizar, e conseqüentemente, se aquietar e não indagar. Ao contrário, os acontecimentos prodigiosos da vida foram os que aguçaram sua curiosidade e fizeram-no sentir medo, despertando-o para às práticas religiosas, a exemplo dos sacrifícios e preces.

Dessa forma, o homem começou a se relacionar com seus deuses, personificando-os e dando-lhes nomes. A partir desta adesão à ação sagrada, é que a estrutura da religião começa a ser delineada, tendo como alicerce a crença nos deuses e sua relação com o homem através da experiência religiosa. Pensamos que a crença no sagrado seja o princípio mais básico e fundamental para que a religião se erga e se organize enquanto instituição, todavia, acreditamos que seja a experiência religiosa que proporciona o verdadeiro sentido de ser da religião. De acordo com Velasco (2006, p. 106), o conceito do sagrado e sua realidade, ou seja, sua percepção e vivência pelo homem religioso deriva da noção, da realidade e da experiência da potência.

Nesses termos, o sagrado vai adquirindo uma dimensão universal, tendo em vista que se encontra na estrutura da consciência humana, e a sua manifestação dentro de um processo dialético, produzirá um mundo dotado de sentido. Este sentido é adquirido quando o homem imita os modelos primordiais revelados pelos seres sobrenaturais. “A imitação de modelos transumanos constitui uma das características primárias da vida religiosa, uma característica estrutural que é indiferente à cultura e à época”. Sendo assim, diante da noção de uma pluralidade de modos de estar, a experiência religiosa é o resultado da consciência do homem em assumir o seu modo de ser e estar no mundo (ELIADE, 1989, p. 10).

De acordo com Eliade (1989, p. 24-25), as religiões possuem um “centro” real, isto é, uma concepção central de onde emerge suas crenças, mitos e ritos. Entretanto, as modificações implementadas pelas próprias religiões ao longo do tempo, podem, evidentemente, acarretar em obscurecimentos de sua “forma original”. Esta assertiva

desperta para o fato de que nem sempre o centro da religião se mostra aparente, visível à primeira vista. Muitas vezes, a concepção central de uma religião é sufocada por crenças e valores religiosos secundários, que escapam aos olhos daquele pesquisador que nem sequer sabe que existe um centro. Por conta disso, muitas teorias foram criadas e utilizadas para explicar esse “centro” da vida religiosa de diversos povos, onde o interesse se concentrava nas ideias e crenças seminais.

Observamos que sempre há um movimento de retorno ao núcleo da religião, ou seja, uma retroação aos primórdios em busca das crenças mais primitivas. Grande parte dos estudiosos aderiram à esse movimento, construindo a partir disso, suas teorias, a exemplo de Tylor, Müller, Frazer, Marett, Schmidt, Lévy-Bruhl, McLennan, entre outros. Acreditamos firmemente que nas raízes religiosas arcaicas encontraremos subsídios suficientes para uma compreensão moderna da religião. A sua “forma original” fica altamente comprometida com o processo de secularização,³⁵ e mais ainda com às mudanças adotadas internamente. Por isso, o cuidado deve ser redobrado quando da investigação de uma proto-história religiosa.

Sobre esse modo germinal, Eliade tem uma posição bem clara e definida a esse respeito. Ele faz menção a uma “ontologia arcaica”,³⁶ pois que, “uma ontologia tipicamente não ocidental constituiria, [...] um critério de referência para todas as religiões”.³⁷ Em outros termos, a religião arcaica serviria de modelo a toda experiência religiosa, visto que, para ele, o fato religioso é inseparável do modo de vida arcaico (ALLEN,1985, p. 266).

Seguindo essa linha de raciocínio, iniciaremos esse capítulo buscando pistas de uma gênese antropológica da religião através de algumas teorias apresentadas ao longo da história e que trouxeram à tona informações importantes sobre crenças primitivas e comportamento singularmente religioso decorrente destas formas religiosas. Na sequência, abordaremos esta crença no princípio sagrado, enfocando justamente sua função em dialética com as necessidades humanas. Por estarmos tratando de princípios e conceitos relativos às religiões zoroástrica e católica romana,

³⁵ No sentido de devir secular.

³⁶ De acordo com Allen (1985, p. 266-267) e na visão de Eliade, a ontologia arcaica - de onde procedem todas as religiões anteriores à escrita – só conheceu seu mais completo desenvolvimento e sua mais perfeita expressão espiritual no Oriente, especificamente no Hinduísmo, no yoga de Patañjali.

³⁷ “una ontologia tipicamente no occidental constituiría, [...] un criterio de referencia para todas las religionnes” (ALLEN,1985, p. 266).

dialogaremos com o politeísmo, o monoteísmo, e também o dualismo enquanto sistemas de crenças fundamentalmente importantes para a sobrevivência das religiões. Destacaremos suas características mais essenciais e imprescindíveis para uma adesão coletiva, ao mesmo tempo, já fazendo as devidas interlocuções entre si, no que se refere às noções, significados e interpretações do termo.

1.1.1 A gênese antropológica da religião

A maioria das filosofias e ideologias contemporâneas apreendem o homem como um ser “criador de cultura” pelo seu modo específico de estar no mundo. As criações culturais, nos primórdios da civilização – linguagem, ferramentas, artes, instituições, ideologias, etc. – eram tidas notadamente como uma expressão religiosa ou então possuíam uma justificação ou fonte religiosas. Eliade (1989, p. 87-88) ainda salienta que, quanto mais nos aproximamos das “origens”, mais nos deparamos com uma grande quantidade de fatos religiosos. Ele indaga ao mesmo tempo que afirma! Que nas sociedades arcaicas ou pré-históricas, “o que *não é* ou *não foi outrora sagrado* ou ligado ao sagrado”?

Nessa perspectiva, aquele homem que “acredita estar no centro do mundo”, qualquer que seja a abordagem para sua definição – psicológica, sociológica ou existencialista –,

[...] acaba-se, explícita ou implicitamente, por caracterizar o homem como criador de cultura [...]. E todos os métodos de libertação do homem – econômicos, políticos, psicológicos – são justificados pelo objetivo final deles: libertar o homem das suas cadeias ou dos seus complexos de modo a abrir-lhe o mundo do espírito e a torná-lo *culturalmente* criativo (ELIADE, 1989, p. 87).

Dessa forma, qualquer desmistificação do comportamento e das ideologias do homem religioso – por parte do pesquisador das religiões – seria ineficaz. A importância reside no fato destas atividades, enquanto criação cultural, terem adquirido valores religiosos. Este comportamento do *homo religiosus*, segundo Eliade, é decorrente de uma condição existencial, pois que ele realmente crê que está no

centro do mundo. Isto se traduz pela sua compreensão de mundo e pelos valores que atribui à sua própria existência (ELIADE, 1989, p. 87-88).

Este homem religioso que está inserido na história da religião, nada mais é que um ser culturalmente ativo. Hock (2010), ao se referir à religião, nos diz que agora ela é “compreendida como um fenômeno que, sendo uma força dinâmica, forma as culturas e sociedades”. Ele destaca o pensamento de Geertz (2008), que segue o mesmo caminho, quando classifica a religião como um sistema cultural, pois que “sua verdadeira importância deve ser vista no fato de ela representar um sistema de significado social com cuja ajuda os seres humanos comunicam, preservam e desenvolvem seu saber sobre a vida e sua postura em relação à vida” (HOCK, 2010, p. 239).

Sendo a religião parte de um processo cultural historicamente estabelecido na sociedade, cabe-nos agora ressaltar a relação do homem com o sagrado na perspectiva de vários estudiosos clássicos, de diferentes áreas científicas. Estas teorias acerca das crenças religiosas primitivas, trouxe novo ânimo para o campo do estudo das religiões, visto que delas emergiu um substrato religioso bem diversificado quanto à crença sagrada. Só a partir dessa base religiosa fornecida pelas teorias que apresentaremos a seguir, é que teremos condições de trabalhar e compreender bem os conceitos aos quais nos propomos esclarecer neste capítulo. Em suma, é justamente este “mosaico” arcaico de crenças divinas e sobrenaturais³⁸ que guiará nosso entendimento por ora.

Nestes termos, entre os séculos XIX e XX, pudemos constatar que foi um período de florescimento de teorias antropológico-religiosas, tanto culturais quanto sociais, das quais recebemos inúmeras contribuições fundamentais para o surgimento e estabelecimento da área das Ciências das Religiões no cenário europeu. Estes estudos se concentravam nos primórdios das civilizações, isto é, em crenças

³⁸ Quando falamos em crenças “divinas” e “sobrenaturais”, queremos dizer com o primeiro termo, que nos referimos a crença em Deus ou deuses, isto é, em divindades de um modo geral; Por conseguinte, em relação ao segundo termo, queremos aludir para a crença nas coisas consideradas sagradas pelo homem primitivo, como por exemplo, pedras, árvores, montanhas, totem, etc. Estes não foram tidos como deidades, contudo, possuíam uma conotação sagrada por estarem relacionados a acontecimentos extraordinários ou por simplesmente representar a alma de um ancestral, como é o caso do totem. Como Durkheim (1996, p. 54) diz, “o sobrenatural é o mundo do mistério, do incognoscível, do incompreensível”, e é “uma noção tida geralmente como característica de tudo o que é religioso”.

religiosas preliminares. De acordo com Evans-Pritchard (1978, p. 24), estas primeiras teorias tinham por finalidade, além das explicações sobre as religiões primitivas baseadas em fundamentos psicológicos, também colocavam essas religiões numa escala de desenvolvimento social, ou seja, numa gradação evolutiva.

Em consequência disso, eclode um debate entre correntes sobre as teorias da progressão e da degradação, ou como Hock (2010, p. 53-54) as chama, “evolução e decadência (privação)”. A questão se concentrou especialmente na religião, e mais especificamente nas ideias teológicas, onde a corrente que optou pela primeira teoria, atribuía aos povos primitivos formas elevadas de conhecimento, demonstrando assim, um “primeiro lampejo de verdade” que mais tarde, levaria a formas ainda mais altas. A corrente que defendia a segunda teoria, acreditava que estas ideias eram resquícios de estados anteriores mais avançados, ou seja, crenças que sobreviveram de um estágio mais civilizado (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 24).

Uma das primeiras teorias cronologicamente surgidas nesse contexto histórico foi a teoria alemã do “mito natural” de Max Müller, que surge cheia de especulações sobre a origem dos mitos e a evolução das religiões (ELIADE, 1989, p. 73). Contrariamente à teoria inglesa animista (que veremos seguidamente), esta do mito natural trazia em sua base a tese de que todos os deuses da antiguidade eram personificações de fenômenos naturais. Em outras palavras, “as coisas intangíveis, como o sol e o firmamento, dão ao homem a ideia de infinito e fornecem material para a concepção de deidades” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 37).

Mas nem por isso, Müller teve a intenção de afirmar que a religião pudesse surgir de um processo de deificação dos fenômenos. O que ele realmente propunha, era que estes fenômenos (sol e firmamento) despertavam no homem um sentimento de infinitude, de maravilhamento, de surpresa e até de medo, e “o infinito, uma vez nascida a ideia, não poderia ser pensado senão em termos de metáforas e símbolos” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 37). Para ele, a religião se manifesta “naturalmente” no homem, e como representação, “ela remete ao modo de representar-se simbolicamente o Infinito” (FILORAMO & PRANDI, 1999, p. 232).

O homem, na teoria de Müller, concebe o divino em termos de infinito. Essa noção não é produto de revelação e muito menos de instinto religioso, mas sim do contato sensível com a realidade. São as realidades naturais que suscitam no homem

a ideia de infinito, como também fornece material para a formação das divindades. O meio termo de todo esse processo será a linguagem, pois que a análise da mesma é que permitirá explicar o surgimento dos mitos e dos deuses que neles aparecem (VELASCO, 2006, p. 29).

Para Müller, todo conhecimento humano provém dos sentidos, onde nestes o raciocínio se baseia, e em especial no tato, por dar uma maior impressão da realidade. Por isso que, para ele, o homem sempre tivera uma intuição da divindade, da ideia de infinito.³⁹ Sua teoria foi injustamente desacreditada pelos colegas alemães, por parecer ser seu pensamento, ambíguo e opaco.

Outro estudioso a lançar sua teoria ao mundo foi Edward Burnett Tylor, em 1871. Ele publicou o seu *Primitive Culture*, no qual tentara reconstruir a origem e a evolução das crenças e experiências religiosas dos povos primitivos a partir das próprias experiências humanas, tais como a morte, o sono e também o sonho. Sua teoria se baseava na crença em seres espirituais, como primeiro estágio da religião primitiva. Ficou consideravelmente conhecida pelo nome de *Animismo*, cuja concepção atribuía alma à natureza. Para esta teoria, todas as coisas eram universalmente dotadas de alma, isto por si só já explicaria o nascimento dos deuses e o culto dos mortos e dos ancestrais. Tylor atestou que o animismo se configurava como primeira expressão religiosa dos povos primitivos, evoluindo posteriormente para o politeísmo, e em seguida, cedendo lugar ao monoteísmo (ELIADE, 1989, p. 59; 2010b, p. 11; EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 16; HOCK, 2010, p. 51).

A teoria animista surgiu como reação às falsas afirmações de um famoso explorador inglês chamado Samuel Baker, dadas à sociedade etnológica londrina, em 1866. Segundo Baker, os povos primitivos,

Sem qualquer exceção, eles não têm qualquer crença em um Ser Supremo, nem demonstram qualquer forma de culto ou idolatria. Tampouco é a obscuridade de suas mentes iluminada por sequer um raio de superstição. Seu espírito é tão estagnado como o charco que compõe o seu mesquinho mundo (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 18).

³⁹ Müller utilizava a palavra “infinito” para se referir a Deus.

Nesse sentido, Baker atribuía uma incapacidade extrema de raciocínio e de sentimentos religiosos ao homem primitivo, concebendo-o praticamente como um ser inerte, que não interagia com o mundo à sua volta. Evans-Pritchard nos chama a atenção para estes tipos de “observadores” que não possuíam uma mente com hábitos científicos. Esta falta de habilidade na observação pode acarretar em sérias deformações históricas, causando prejuízo não somente a própria comunidade observada, mas também a sociedade que se guia pela historicidade e autenticidade dos fatos. Ele alerta para a falta de cuidado no trato das crenças religiosas, onde a simples observação de nada serve. Para ele,

As afirmações referentes às crenças religiosas de um povo devem sempre ser tratadas com grande cautela, porque nestes casos estamos sempre tratando com o que nem europeus nem nativos podem observar “diretamente”, ou seja, com concepções, imagens mentais, palavras, que, todas requerem para o entendimento, um amplo conhecimento da linguagem deste povo e também boa percepção de todo o sistema de ideias de que qualquer crença participa, pois esta pode se tornar sem sentido desde que divorciada do conjunto de crenças e práticas ao qual pertence (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 18-19).

Mesmo que se fale a mesma língua, na maioria das vezes, o sentido das palavras diverge totalmente entre nativo e observador, acarretando percepções superficiais e distanciadas do contexto real. Devemos levar isso em conta, por se tratar de posturas que foram frequentemente adotadas no passado. Os antropólogos cujas teorias exerceram grande influência no cenário mundial, se basearam em informações fornecidas pelos exploradores, missionários e viajantes. Com isso, não fica difícil concluir porque a maioria delas foi rejeitada ao longo do tempo (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 17). Entretanto, nem por essa razão elas perderam seu valor ou deixaram de expressar um sentimento ou comportamento religioso outrora expressado.

Andrew Lang, um dos pupilos de Tylor, lança fortes críticas ao animismo⁴⁰ tyloriano, pois, apesar de ser um animista,⁴¹ o mesmo rejeita – em parte – esta teoria

⁴⁰ A ideia animista foi rejeitada pela grande maioria dos antropólogos somente enquanto um tipo de religião particular, mas não como característica importante das religiões “primitivas” (LAMBERT, 2011, p. 22).

⁴¹ Somente no sentido de que a crença em espíritos teria sua raiz nos fenômenos psíquicos, a exemplo de sonhos e visões.

através da publicação *Making of Religion*. Lang se recusava a aceitar que a ideia de Deus tivesse partido da crença em almas, fantasmas e espíritos. Para ele, a concepção de Deus não poderia ter se desenvolvido a partir deste tipo de crença, pois que são totalmente distintas. Ao contrário, o monoteísmo teria precedido historicamente o animismo, corrompendo-se no decorrer do tempo e se degradando até abraçar uma ideia animista.⁴² A crença pré-animista em um deus superior, representaria – para Lang – uma crença religiosa primordial na sua forma mais pura, todavia, este monoteísmo original⁴³ teria convivido lado a lado com outras expressões de crenças, como a dos espíritos, das forças impessoais (mana), e várias outras noções de divino (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 50-51; HOCK, 2010, p. 54).

A teoria de Lang teve seu aprimoramento na teoria do monoteísmo primordial de Wilhelm Schmidt, quanto à uma rigidez monoteísta que não teria convivido com outras formas religiosas, mas sim, estas teriam surgido a partir daquela. Esta teoria se baseou na doutrina dos círculos culturais,⁴⁴ na qual Schmidt, através de um ordenamento histórico entre vários tipos de cultura, procurou identificar uma cultura primordial que estivesse na base do desenvolvimento de todas as outras. Nesta cultura primordial, algumas formas particulares estariam presentes, como as formas sociais, políticas ou econômicas, além de particularidades religiosas, que ele chamou de religião primordial. Deste modo, sua teoria afirma que a característica fundamental da religião primordial é a crença em um único deus, e o desenvolvimento de outras formas religiosas teriam se constituído a partir deste monoteísmo primordial (*Urmonotheismus*) (HOCK, 2010, p. 54-55).

Schmidt tentou provar que os primitivos apreendiam a ideia de Deus unicamente através do pensamento causalístico. Para ele, o homem primitivo acreditava em um Deus único, poderoso e criativo, até que as circunstâncias próprias da história, levou este homem a um negligenciamento de Deus, e conseqüentemente,

⁴² Lang bem que tentou achar uma explicação para essa degeneração e desaparecimento dos deuses supremos. Para tanto, ele acreditava que essa deterioração da ideia do deus supremo tinha sido ocasionada pela imaginação mitológica, ou seja, os mitos teriam colaborado para a “morte”, digamos assim, do deus supremo.

⁴³ A concepção de um monoteísmo original é cristã e bem anterior à tese de Lang.

⁴⁴ Esta doutrina visa explicar os paralelos existentes nas diversas culturas provenientes da difusão histórica, i.e., “ela parte do pressuposto de que o comércio, a migração, a navegação, etc., teriam proporcionado um contato e um intercâmbio constantes entre as culturas e que este seria o motivo pelo qual elementos culturais parecidos podem ser encontrados em regiões geograficamente muito distantes” (HOCK, 2010, p. 54).

ao envolvimento com outros tipos de crenças. Sua teoria foi colocada sob suspeita de intenções apologéticas, visto que o mesmo era padre da igreja católica, apesar de ser um “racionalista puro” (ELIADE, 1989, p. 64).

Assim sendo, Lang e Schmidt defendiam a tese evolucionista de uma crença primordial em deuses supremos, que seria um estágio mais arcaico de religião que o animismo de Tylor, onde este contrariamente afirmava que a ideia de Deus era derivada da crença em espíritos da natureza e do culto aos fantasmas dos antepassados, e não o inverso. Para o pensamento evolucionista da época (segunda metade do séc. XIX e primeira do séc. XX), a ideia de espíritos e fantasmas era muito sofisticada para o homem rude, tudo deve ter se desenvolvido a partir de coisas mais simples. Essa era a lógica deste pensamento (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 49; ELIADE, 1989, p. 63).

Outras teorias pré-animistas também se projetaram na história por certo período, a exemplo da “Teoria dos Estágios” de James G. Frazer e a “Teoria do Mana”, também conhecida como a teoria “do dinamismo” ou “animatismo”,⁴⁵ de Robert R. Marett.⁴⁶ A compreensão da teoria de Frazer⁴⁷ passa pela constatação de que o homem visa ter o domínio das coisas a sua volta, e em decorrência disso, ele cria certos tipos de técnicas capazes de atingir seus objetivos, levando em conta, para isso, a relação da lei natural de causa e efeito. A partir dessa constatação, ele afirma que a humanidade passa por três estágios de desenvolvimento intelectual: magia - religião – ciência, ou seja, passa da magia para a religião e em seguida, da religião para a ciência.⁴⁸ Nessa hipótese, a magia precederia a religião como primeira forma de crença e comportamento da raça humana. Sua teoria não diferenciava a magia da ciência, pois que a primeira se pautava num procedimento lógico assim como a segunda, ou seja, ambas guiavam-se por uma lei validamente efetiva. Contudo, por estar baseada num estabelecimento errado de relação entre causa e efeito, a magia teria sido suplantada pelo animismo (HOCK, 2010, p. 52-53; EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 45-46).

⁴⁵ Do latim *animatus* (animado).

⁴⁶ Marett trouxe à tona esta teoria através da publicação de um artigo intitulado “Religião pré-animista”, em 1900.

⁴⁷ Foi apresentada na sua famosa obra *The Golden Bough* (O Ramo de Ouro), em 1890.

⁴⁸ Tanto Evans-Prichardt quanto Hock aludem para a questão de que Frazer poderia ter se inspirado na formulação de Auguste Comte quanto aos três estados consecutivos pelos quais a sociedade deveria passar: o teológico, o metafísico e o positivo.

Velasco (2006, p. 32-33) reforça tudo isso quando diz que a teoria de Frazer representa uma concepção psicológico-intelectualista da magia, pois que a magia é uma atitude que está intimamente relacionada à ciência e diametralmente oposta a religião. Desse modo, “magia e ciência supõem um mundo submetido a leis, enquanto a religião supõe um mundo submetido ao capricho dos espíritos. Ciência e magia são pois, atitudes psicologicamente idênticas, embora uma verdadeira e a outra falsa”.

Referindo-se ao livro *The Golden Bough*, Malinowski (1988) faz uma boa síntese do pensamento de Frazer, quando evidencia a passagem da magia para a religião. Nesses termos, ele salienta que,

[...] o grande códice da magia primitiva, revela manifestamente que o animismo não é a única, nem sequer a crença dominante na cultura primitiva. O homem primitivo procura, acima de tudo, controlar o curso da natureza, tendo em vista os objetos práticos, e fá-lo diretamente através do rito e da fórmula mágica, levando as condições atmosféricas, os animais e as colheitas a obedecerem à sua vontade. Só muito mais tarde, ao descobrir as limitações do seu poder mágico, é que, por medo ou esperança, em súplica ou desafio, apela para seres superiores; quer dizer, para demônios, espíritos ancestrais ou deuses. É nessa distinção entre controle direto, por um lado, e apaziguamento de poderes superiores, por outro, que Sir James Frazer situa a diferença entre religião e magia (MALINOWSKI, 1988, p. 6).

Já a “teoria do mana” de Marett se baseou na crença numa força mágico-religiosa indistinta e impessoal como primeiro estágio da religião. Esta considera o fator emocional um veículo que desperta no homem um misto de pasmo e temor diante de uma força impessoal chamada mana⁴⁹ (ELIADE, 1989, p. 28-29). Nesse sentido, Marett diz que neste estágio, a magia surgiria de tais tensões emocionais, e portanto,

⁴⁹ Mana é uma palavra melanésia que se constitui por ser uma “força misteriosa e ativa que possuem alguns indivíduos e geralmente as almas dos mortos e todos os espíritos” (ELIADE, 2010a, p. 25). Cassirer (1985, p. 82) nos oferece uma definição bem interessante de mana a partir dos estudos de Codrington, cujo conceito enriqueceu a história das religiões através do seu livro *The Melanians: studies in their anthropology and folk-lore* (1881). Para ele, mana é “uma força sobrenatural que penetra todo ser e acontecer e que está presente e que atua ora nos objetos ora nas pessoas, não permanecendo, porém, nunca ligado, de maneira exclusiva, a um objeto ou sujeito determinado e singular como portador, podendo deslocar-se de coisa em coisa, de lugar em lugar, de pessoa para pessoa”. Para Velasco (2006, p. 106), mana significa uma potência misteriosa e ativa, de caráter eminentemente sobrenatural, que encerra em si eficácia, horror e riqueza, podendo aparecer ligada às pessoas, ações ou diversas outras coisas.

não poderia ser diferenciada da religião. Ao se referir com mais detalhes sobre a crença desse povo, Hock (2010) diz que o fundamental,

[...] para a religião dos melanésios seria a fé em um poder, o mana, que entraria numa relação com seres humanos ou com objetos e que, desse modo, seria capaz de desenvolver uma grande atuação. Toda a vida religiosa dos melanésios estaria orientada pelo objetivo de estabelecer relações com esse poder e, na medida do possível, colocá-lo a serviço dos seres humanos (HOCK, 2010, p. 53).

Esse poder chamado “mana” pelos melanésios ou qualquer outro nome por vários povos distintos (wakan, orenda, manitu, aungquiltha, baraka, etc.), de acordo com Malinowski (1988, p. 7), “é uma ideia quase universal, detectável onde quer que a magia prospere”. Essa força sobrenatural e impessoal movimenta todas as atividades importantes do homem primitivo, especialmente os acontecimentos relativos ao domínio sagrado. Assim sendo, o “mana” se constitui a essência da magia, afastando-se totalmente da ciência. A partir destas evidências, Evans-Pritchard (1978, p. 54) acredita que Marett contribuiu muito mais para uma compreensão da magia do que propriamente para uma compreensão da religião primitiva.

Nessa esteira das origens religiosas, a “teoria do totemismo” surge em 1869, por meio do seu formulador John Ferguson McLennan, propondo que a origem da religião estaria na relação desenvolvida entre o homem e um animal, uma planta ou um objeto, denominado de totem. Essa relação levaria o homem a ter um determinado comportamento religioso frente a este totem. Para McLennan, “os primitivos veneravam fetiches⁵⁰ animados por espíritos antropomórficos. O totemismo seria o fetichismo com certas peculiaridades”. Por conseguinte, os homens seriam descendentes dos animais totêmicos, e por isso, os laços matrimoniais só poderiam ser realizados com integrantes de outras tribos, ou seja, de outra descendência (LIRA, 2008, p. 99).

Esta teoria teve dois importantes defensores, Durkheim e Freud, os quais acreditavam que esta teria sido a mais primitiva manifestação da vida religiosa. Após terem adotado o totemismo, estes dois estudiosos reelaboraram esta teoria a partir de

⁵⁰ Animais ou coisas inanimadas.

enfoques particulares explicativos, seguindo Durkheim uma abordagem sociológica⁵¹ e Freud a via psicológica⁵² (HOCK, 2010, p. 51; ELIADE, 1989, p. 30).

Continuando com as contribuições de Malinowski (1988, p. 7-8), ele salienta que o totemismo apresenta duas faces, o de ser “um modo de agrupamento social e um sistema religioso de crenças e práticas”. Quanto a questão social, as tribos são subdivididas em pequenas comunidades chamadas clãs, sibs ou fratrias, e em relação às crenças sagradas, elas (as tribos) se interessam pelo ambiente natural que as permeiam, elegendo assim, espécies de animais e vegetais – utilizados como alimento ou ornamentos – para prestar-lhes um tipo de reverência totêmica, “constituindo tabu para os membros do clã associado à espécie e que, por vezes, executam ritos e cerimônias tendentes à sua multiplicação”.

A “teoria da mentalidade primitiva” de Lucien Lévy-Bruhl, também deixaria sua marca na história por levantar a hipótese de uma mentalidade pré-lógica.⁵³ Ele afirma que, por fazer parte de um tipo de participação mística com mundo a sua volta, o homem primitivo torna-se incapaz de raciocinar corretamente. Este raciocínio incorreto é determinado pelas representações místicas eminentemente coletivas, e estas, por sua vez, estão relacionadas diretamente com forças imperceptíveis (ELIADE, 1989, p. 31; EVANS-PRICHARDT, 1978, p. 118, 121).

Ao contrário de muitos estudiosos da época – que se concentraram em dar ênfase às semelhanças dos primitivos – Lévy-Bruhl adotou um posicionamento teórico distinto dos demais. Ele preferiu se debruçar sobre as diferenças desses povos, sendo por isso, frequentemente criticado por evidenciar justamente as diferenças e deixar na penumbra as semelhanças. Para a teorização do seu pensamento, ele classificou a sociedade humana em dois tipos principais: o primitivo e o civilizado, isto é, uma mentalidade primitiva e uma civilizada diferentes em termos de grau e qualidade. Para Lévy-Bruhl, seria inútil tentar interpretar as mentes primitivas a partir de processos

⁵¹ Através de sua obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912).

⁵² Com sua publicação *Totem und tabu* (1913).

⁵³ “Pré-lógico não quer dizer desprovido de lógica ou anti-lógico. Esta palavra, aplicada à mentalidade primitiva, significa simplesmente que ela não se preocupa, como nós fazemos, em evitar contradições. A mentalidade não mantém sempre presentes as mesmas exigências lógicas. Aquilo que para nossos olhos parece ser impossível ou absurdo é, para a mentalidade primitiva, frequentemente aceito sem dificuldade” (EVANS-PRICHARDT, 1978, p. 116).

individuais, tendo em vista que a mentalidade do indivíduo provém das representações coletivas emanadas da sociedade em que vive.

Nesse sentido, ele recusou seguir a orientação da escola inglesa que se pautava na explicação dos fatos sociais a partir de processos individuais de pensamento. Podemos conferir isso em sua fala a seguir.

Dentre as diferenças que separam a mentalidade das sociedades inferiores da nossa, há uma que chamou a atenção de um grande número daqueles que as observaram nas condições as mais favoráveis, ou seja, antes que elas fossem modificadas por um contato prolongado com os brancos. Eles constataram nos primitivos uma tremenda aversão pelo raciocínio, por aquilo que os lógicos chamam de operações discursivas do pensamento; eles destacaram, ao mesmo tempo, que essa aversão não provinha de uma incapacidade radical, ou de uma impotência natural de seu entendimento, mas que ela se explicava acima de tudo pelo conjunto de seus hábitos mentais (LÉVY-BRUHL, 2015, p. 5).

Tantas outras teorias se destacaram e marcaram seu tempo, trazendo distintas visões sobre a origem da religião e, de certa forma, apoiando-se direta ou indiretamente no animismo de Tylor (ELIADE, 1989, p. 28). Trouxemos à tona as mais conhecidas e, evidentemente, as mais discutidas pelos grandes estudiosos da área. Para não deixar de mencionar, vale lembrar as concepções teóricas de Charles de Brosses, Robert Lowie, Ernest Crawley, Wilhelm Wundt, Paul Radin, dentre muitos outros que teorizaram seu pensamento acerca dos povos primitivos. Em última análise, diante de todas estas teorias histórico-religiosas que procuraram avidamente pela origem e desenvolvimento da religião, não existem provas concretas sobre uma crença primeira, existem apenas pistas, como vimos, mas nenhuma constatação efetiva. Evans-Pritchard (1978, 145) diz que “é inútil procurar por um ‘primordium’ na religião”, e quanto a esse aspecto, Eliade ressalta muito bem essa dificuldade na investigação.

A verdade é que não possuímos qualquer meio de investigar esta “religião primordial”. Os documentos mais antigos que temos são relativamente recentes. Não nos levam além da época paleolítica; ignoramos tudo aquilo que o homem pré-lítico pensou durante muitas

centenas de milhar de anos. É verdade que a crença em Deuses Supremos parece caracterizar as culturas mais antigas, mas também aí encontramos outros elementos religiosos. Tanto quanto podemos reconstruir o passado mais remoto, é mais seguro supor que a vida religiosa foi, desde sempre, bastante complexa, e que as ideias “elevadas” coexistiam com formas “inferiores” de adoração e crença (ELIADE, 1989, p. 41).

1.1.2 O nascimento dos sistemas de crenças no sagrado

Tanto a crença em deuses supremos como em espíritos ou em uma força insólita, parecem configurar, com fortes indícios, uma primeira expressão religiosa *in illo tempore*. Todos os teóricos que levantaram estas hipóteses, julgaram ter encontrado – dentro de suas respectivas abordagens – uma explicação lógica para a origem da religião. Entretanto, temos que levar em conta que todas estas formas religiosas primitivas que vieram à tona, podem não significar o descobrimento de uma origem religiosa, afinal, não se tem provas para afirmar tal feito. Ainda resta-nos saber quais formas religiosas principiaram efetivamente, visto que, unicamente uma forma religiosa não denotaria uma crença e comportamento universal, hipótese amplamente descartada pela grande maioria dos críticos.

Entretanto, tomando como base as teorias apresentadas e a partir desses modos do sagrado se manifestar, seja enquanto deuses, espíritos ou força mágico-religiosa (*mana, orenda, wakan, baraka*, etc.), há que se observar a função que o mesmo exerce nesta experiência, de certa forma, sobrenatural e mística para o homem religioso. É essa função, ou seja, o seu papel desempenhado no processo dialético com o homem que caracterizará efetivamente uma hierofania⁵⁴ ou uma cratofania.⁵⁵ De acordo com Eliade (2010b), o sagrado sempre se manifesta de modo real e autêntico através destas duas modalidades, e estas, por sua vez, “sempre nos revelaram uma *escolha*”, isto é,

⁵⁴ Este termo foi proposto por Eliade, para designar a manifestação do sagrado como algo que se revela como tal, e de uma ordem totalmente diferente, em todos os sentidos, do aspecto profano. Encontramos vários tipos de hierofanias, desde as mais elementares (a manifestação do sagrado em objetos), até as mais elaboradas, a exemplo das supremas, nas quais o sagrado se manifesta através de um deus personificado (ELIADE, 2010b, p. 17). Em suma, as hierofanias nos revelam modalidades e realidades sagradas.

⁵⁵ Assim como a hierofania, a cratofania nos revela algo singular. Ela se constitui por ser uma hierofania onde o sagrado se revela como uma força misteriosa eficiente. Eliade denominou esta hierofania de “cratofania” porque, segundo o mesmo, “nos falta demonstrar o seu caráter sagrado” (ELIADE, 2010a, p. 29).

[...] uma nítida separação do objeto hierofânico relativamente ao mundo restante que o rodeia. [...] faz-se pelo menos *perante ele mesmo*, pois só se torna uma hierofania no momento em que deixou de ser um simples objeto profano, em que adquiriu uma nova dimensão: a da sacralidade. [...] o que é escolhido é implicitamente *forte*, eficaz, temido, ou fértil, ainda que a escolha se faça pela singularização do insólito, do novo, do extraordinário; o que foi escolhido e revelado como tal, por intermédio de uma hierofania ou de uma cratofonia, torna-se frequentemente perigoso, proibido ou poluído (ELIADE, 2010b, p. 13,19-20,29).

A esse respeito, Allen (1985, p. 128), vem nos dizer que, aos olhos de Eliade,

Não existe nada que não seja potencialmente hierofânico. Toda manifestação religiosa revela uma simbiose paradoxal do profano e do sagrado. O sagrado se historiciza de forma ininterrupta, se incorpora em novos suportes e em outras formas que o limitam, ao mesmo tempo que tenta se libertar e encontrar sua própria estrutura. O sagrado, para se manifestar, se dissimula e se mascara⁵⁶ (ALLEN, 1985, p.128, tradução nossa).

Tudo isso retrata e evidencia a complexidade, a totalidade e a ambiguidade do sagrado. O sagrado e o profano se constituem em “dois modos de ser no mundo”, portanto, são categorias que, em princípio, se distinguem por sua própria natureza, são qualitativamente diferentes. Mas, ao mesmo tempo, o profano pode tornar-se sagrado, dependendo de sua manifestação, pois que este sempre implica numa sensação de transcendência (ALLEN, 1985, p. 80,105). Em outros termos, observa-se a manifestação de uma realidade absolutamente diferente, e que ultrapassa o entendimento humano, em objetos que fazem parte da natureza.

A noção de mana vem se enquadrar perfeitamente numa manifestação cratofânica,⁵⁷ uma vez que o sagrado é representado por uma força e eficiência “impessoais”. Quanto à esta impessoalidade do mana melanésio, várias críticas

⁵⁶ “No existe nada que no sea potencialmente hierofânico. Toda manifestación religiosa revela la simbiosis paradójica de lo profano y de lo sagrado. Lo sagrado se historiciza de forma ininterrompida, se encarna en nuevos soportes y en otras formas que lo limitan, ao mesmo tempo que intenta liberarse y encontrar su propia estrutura. Lo sagrado, para manifestarse, se disimula y se enmascara”.

⁵⁷ Ou seja, uma manifestação hierofânica na qual não se tem como comprovar o aspecto sagrado.

emergiram por parte de muitos estudiosos,⁵⁸ no sentido de indagar como uma força pode ser impessoal se está diretamente relacionada a seres pessoais. A experiência dessa manifestação requer uma personificação ou incorporação, portanto, trata-se de algo pessoal, e não impessoal como Marett sempre atestou.

O ser religioso busca incessantemente um vínculo com o sagrado, procura estar unido, ter o sentimento de pertença, seja em qualquer uma das representações citadas, pois que o homem busca um mundo dotado de sentido. Se há uma crença em deuses supremos ou simplesmente em um poder avassalador que invade homens e objetos, há que observarmos a atuação eficaz do sagrado frente às necessidades humanas. Em nenhuma parte encontramos apenas uma modalidade do sagrado, infinitas são suas representações e suas atuações, e sempre esses aspectos estão ligados à uma ordem ou desordem das coisas cósmicas e humanas.

Durkheim (2008) diz que o espírito humano percebe que existe uma ordem constante no seguimento das coisas, e que, frequentemente, esse curso é perturbado ou interrompido, seja por um eclipse solar ou simplesmente por uma chuva que não veio num momento esperado. Ele ressalta que,

Como esses acontecimentos estão fora do curso ordinário das coisas, atribui-se-lhes causas extraordinárias, excepcionais, ou seja, em suma, extranaturais. É sob essa forma que a ideia de sobrenatural teria surgido desde o início da história, e é assim que, a partir de então, o pensamento religioso se viu munido de seu objeto próprio (DURKHEIM, 2008, p. 58).

Além dos acontecimentos imprevistos e inesperados, é necessário que estes sejam concebidos como impossíveis. A ideia de sobrenatural é tida como característica de tudo o que é religioso, pois que o sobrenatural é o próprio “mundo do mistério, do incognoscível, do incompreensível” (DURKHEIM, 2008, p. 54). Somente no campo religioso se consegue detectar e reconhecer algo como sendo puramente sagrado, visto que ele “está vivo em todas as religiões, constituindo seu mais íntimo cerne, sem o qual nem seriam religião” (OTTO, 2007, p. 37-38).

⁵⁸ A exemplo de Codrington, Hocart, Eliade, Capell e Hogbin. As críticas se restringem apenas ao aspecto impessoal, e não propriamente ao mana, enquanto força vital sagrada para os melanésios.

Otto (2007) expõe em sua obra clássica, *O Sagrado*, a imanente experiência humana frente à transcendência do sagrado, do numinoso.⁵⁹ Nas várias modalidades de experiência religiosa, o homem vivencia uma série de sentimentos diversos, e por vezes, controversos, através dos quais se experimenta um misto de devoção, receio, arrebatamento, medo, temor, humildade, fascinação, maravilhamento, dentre outros. Otto chama a atenção para a questão da sensação humana, seja de “receio”, seja do “inquietantemente misterioso”, quando diz:

Desse “receio” em sua forma “bruta”, dessa sensação do “misterioso” alguma vez irrompida pela primeira vez, a emergir estranha e nova nos ânimos da humanidade primitiva é que partiu toda a evolução histórico-religiosa. Sua eclosão deu início a uma nova era da humanidade. Dela provêm os “demônios” bem como os “deuses” e o que mais a “apercepção mitológica” ou a “fantasia” tenha produzido em termo de objetivações dessa sensação. [...] Não é temor natural nem de um suposto e generalizado “medo do mundo” [*Weltangst*] que a religião nasceu. Isso porque o assombro [*das Grauen*] não é medo comum, natural, mas já é a primeira excitação e pressentimento do misterioso [...] (OTTO, 2007, p. 46-47).

Nesse sentido, Otto constata que o sagrado, enquanto categoria estritamente *a priori*, apresenta componentes racionais e irracionais, tratando-se enfim, de uma categoria composta. Por racional, quanto à ideia do divino, Otto entende como “aquilo que nela pode ser formulado com clareza, compreendido com conceitos familiares e definíveis”. Por irracional, ele afirma que “ao redor desse âmbito de clareza conceitual existe uma esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir, mas ao nosso pensar conceitual”. Assim sendo, ele observa que é essencial uma definição clara e nítida do divino, a partir dos seus atributos pensados pelo homem, tais como, espírito, razão, vontade, consciência, onipotência, etc. (OTTO, 2007, p. 33, 97-98, 150-151).

Essa noção do sagrado, a partir da consciência de atributos que representam um poder absoluto e perfeito, refletirá na experiência religiosa do homem. Para Eliade (1989, p. 10; 2010c, p.13,19), “a experiência do sagrado constitui um elemento na

⁵⁹ Termo cunhado por Otto para designar o sagrado enquanto categoria apriorística da religião (Otto, 2007, p. 38).

estrutura da consciência”, pois, nos níveis mais arcaicos da cultura, “*viver como ser humano* é em si um *ato religioso*”. Ele acrescenta que,

O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os “primitivos”, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o *sagrado* equivale ao *poder e*, em última análise, à *realidade* por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia (ELIADE, 2010c, p. 18).

Este poder que Eliade (2010c) associa ao sagrado está atrelado ao simbolismo que o homem arcaico atribui à abóbada celeste. A ideia de céu está relacionada com a tomada de consciência da sua altura infinita. As regiões superiores se revelam pela sua transcendência, força e sacralidade, afinal, são nessas regiões que os deuses fazem suas moradas. O alto também se revela inacessível ao homem porque é “elevado, infinito, imutável e poderoso”. Ao mesmo tempo em que a transcendência divina adquire a representação de uma força criadora e mantenedora do cosmo, contrariamente adquire também a representação de infinitude e inacessibilidade. O sagrado celeste passa a incorporar características que dificilmente suprirão as necessidades humanas e religiosas tão emergenciais. A passividade suprema torna-se o atributo mais evidente dos deuses uranianos, cedendo assim, lugar à novas formas divinas em substituição aos deuses supremos (ELIADE, 2010a, p. 39-41,46,49,51). Como podemos conferir,

[...] a divindade celeste suprema cedeu por toda a parte o lugar a outras formas religiosas. A morfologia desta substituição é variada; mas, em parte, o sentido de cada substituição é o mesmo: a passagem da transcendência e da passividade dos seres celestes às formas religiosas dinâmicas, eficientes, facilmente acessíveis. Poder-se-ia dizer que assistimos a uma “progressiva queda” do sagrado “no concreto”; a vida do homem e o meio cósmico que o rodeia imediatamente cada vez mais se impregnam de sacralidade. As crenças no *mana*, na *orenda* e no *wakan*, etc., o animismo, o totemismo, a devoção para com os espíritos dos mortos e as divindades locais, etc., situam o homem numa posição religiosa diferente da que ele tinha perante o ser supremo celeste. Existe

mudança na própria estrutura da experiência religiosa (ELIADE, 2010a, p. 51).

Tudo isso tem uma significação muito profunda para o homem arcaico, pois que, as forças dinâmicas e eficientes, acessíveis à homens e objetos, agem de forma mais contundente e decisiva quando se trata de questões relativas ao cotidiano desse homem. Esta força e eficácia tão desejada pelo primitivo, segundo Eliade (2010a, p. 51), proporciona uma transferência de culto voltados para os deuses atmosféricos,⁶⁰ demiurgos e outras formas religiosas. Vale lembrar que a passividade é uma característica apenas dos deuses supremos do “céu” ou uranianos, que tornam-se indiferentes às causas humanas mais urgentes.

Foi a própria sacralidade do céu, aliada à crença nos deuses supremos celestes, que contribuíram para o surgimento dessas novas concepções religiosas. Muito já se especulou que essa crença em seres supremos teria sido derivada de um possível “culto dos mortos”,⁶¹ situado numa das camadas etnográficas mais antigas do sudeste da Austrália. Todavia, Eliade (2010a, p. 54) descarta qualquer possibilidade de veracidade, pois que nessa região nunca se verificou a existência de nenhum culto aos mortos.

Achamos importante destacar aqui algumas diferenças existentes entre “deuses supremos celestes” e “deuses celestes”. Eliade (2010a) se refere aos primeiros como deuses “uranianos”, que detém o poder absoluto sobre toda a criação, ou seja, além de criadores, eles mantêm a ordem cósmica; já os segundos, são aqueles deuses personificados, chamados “atmosféricos” ou até meteorológicos, que possuem apenas um campo de jurisdição, isto é, são deuses com atribuições específicas, como por exemplo, os deuses da chuva, cuja função resume-se em fazer chover na época esperada. Dentro dessa segunda categoria hierofânica, existe um processo de “evolução” bastante complexo que se caracteriza por uma “especialização” desses deuses, ou seja, consiste numa delimitação, de modo bastante preciso, dos campos de jurisdição em que atuam os seres divinos. Na

⁶⁰ Os fenômenos naturais representados pelo sol, lua, raio, trovão, vento, tempestade, chuva, dentre outros.

⁶¹ Eliade se refere assim, culto **dos** mortos. Nós preferimos usar a expressão culto **aos** mortos, pois que, desse modo, denota um culto “promovido pelos vivos”, direcionado às almas dos mortos.

verdade, esses deuses tornam-se especialistas em suas funções sagradas, resultando numa melhor atuação, mais rápida e eficaz (ELIADE, 2010a, p. 76-77).

O processo de desenvolvimento dos deuses atmosféricos, que Eliade classifica como “dois tipos divinos”, se resume a classe dos “soberanos e dos guardiões da lei”⁶² e a classe dos “fecundadores”,⁶³ conhecido como deuses da tempestade e da chuva. Estes deuses tem seus mitos enriquecidos e seus cultos, de certa forma, mais elaborados, opulentos e também sangrentos.⁶⁴ E será justamente esses elementos tão específicos nesses cultos que viabilizará novas reformas religiosas, dentre elas, a zoroástrica. A partir dessas revoluções religiosas, boa parte de base monoteísta, que os valores celestes como a interiorização da fé e as preces, se atualizarão em detrimento de valores terrestres fixados na fecundidade, na força e na riqueza (Eliade, 2010a, p. 99-100).

Todas essas formas ou expressões arcaicas de se relacionar com o sagrado, foram fundamentais, e até mesmo, imprescindíveis, para o surgimento dos vários sistemas de crenças religiosas, como o monismo, dualismo, monoteísmo, politeísmo, henoteísmo, panteísmo, entre outros. Não é nossa pretensão dizer qual sistema surgiu primeiro, até porque os próprios especialistas ainda não tem essa resposta – e talvez fiquem sem ter – mas tão somente ampliar nosso conhecimento, e ao mesmo tempo, já apreendendo seus aspectos próprios e inerentes.

1.1.3 A evolução religiosa da humanidade

Como é sabido, o estudo das origens e desenvolvimento das religiões se configuram como principal objeto da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões). Estudiosos dos mais variados campos científicos buscam a ampliação de seus conhecimentos através de estudos mais específicos. Esta especialização do conhecimento teve seu início em

⁶² A exemplo de *Varuna*, o deus védico soberano universal, guardião das normas e mantenedor da ordem cósmica; e também *Ahura Mazda*, o deus iraniano soberano, fiador da inviolabilidade dos contratos, através da criação de *Mithra* (Mithra = contrato).

⁶³ Essa é uma classe morfológicamente mais rica, por suas características constantes, a exemplo da hierogamia céu e terra e as relações rituais e míticas com o touro. Vários deuses possuem uma correlação mítica com o touro, é o caso de Indra, Rudra, Baal, Adad, etc., inclusive o próprio Mitra.

⁶⁴ Através de sacrifícios, orgias, etc.,

meados do século XIX, justamente pelo seu grau de desenvolvimento ao longo da história. Ao nosso ver, esta especificidade no estudo é benéfica no universo religioso até que, a partir de seus resultados, o estudioso não incorra no erro da generalização. Como vimos anteriormente, a maioria das teorias antropológico-religiosas “caíram por terra” quando generalizou seus resultados, ou seja, quando, a partir da investigação de uma pequena amostra, o resultado foi estendido à todos os povos, foi universalizado.

É fato notório que as religiões passaram e continuam passando por um processo de desenvolvimento, de uma evolução histórica a partir das formas primeiras de religiosidade. Nesse sentido, a religião despertou o interesse de grandes estudiosos, a exemplo de Mauss, Malinovsky, Durkheim, Weber, Eliade, entre outros, que contribuíram profundamente para o alargamento do conhecimento das origens da religião, e conseqüentemente, sua evolução.

A partir desses valiosos estudos, Lambert (2011, p. 19, 26) identificou cinco grandes tipos de religiões que correspondem, respectivamente, à cinco fases (períodos axiais) importantes da história da humanidade apontados por Karl Jaspers. Ele também associou cada tipo de religião à um ou mais estudos de caso. O mesmo inicia sua tipologia com as religiões dos povos caçadores-coletores; e segue pelas religiões orais agrícolas; religiões politeístas antigas; religiões de salvação; e por fim, a transformação desta última na modernidade. Para que entendamos melhor, reproduziremos logo abaixo um quadro contendo os períodos axiais e as formas religiosas correspondentes adotadas por Lambert (2011, p. 26).

Períodos axiais conforme Jaspers	Religiões ou formas religiosas típicas, exemplos apresentados no livro
Mesolítico (paleolítico superior).	Xamanismo: os Evenques da floresta siberiana.
Neolítico : início por volta de 10.000 a.C. (Anatólia), ampla difusão a partir de cerca de 5.000 - 4.000.	- Adaptação do Xamanismo: diversos exemplos; - Religiões agropastoris orais; os dogons do Mali.

Reinos antigos: início por volta de 3.000 a.C. (Mesopotâmia, Egito), depois cidades-estado, reinos e impérios antigos.	Religiões politeístas antigas das sociedades dotadas de escrita e de Estado: Mesopotâmia, cidade-estado de Atenas, vedismo (Índia).
Formação dos grandes impérios (séculos VI-I), depois grandes áreas civilizacionais político-religiosas.	Religiões de salvação universalistas: hinduísmo indiano, budismo tailandês, zoroastrismo, hebraísmo, judaísmo, cristianismo, islamismo.
Modernidade: a partir do século XVI no Ocidente.	Transformações das religiões de salvação, novas formas religiosas, sistemas seculares.

Tabela 01: Períodos axiais conforme Jaspers e Lambert

Fonte: LAMBERT, 2011, p. 26

Jaspers observou que na história da humanidade existiu um período de grandes mudanças, de forma até radicais, em diversos setores e segmentos da civilização. Ele situa este período da história entre os anos 800 e 200 AEC, mas chamando a atenção especialmente para o século VI, pelo aparecimento de vários sistemas religiosos e filosóficos, tais como, o zoroastrismo, o confucionismo, o taoísmo, o budismo, o hinduísmo, o Jainismo, o monoteísmo, os upanishads, a democracia e filosofia grega, as poesias de Homero e Hesíodo, a filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles, dentre outros acontecimentos importantes (LAMBERT, 2011, p. 24; PASSOS & USARSKI, 2013, p. 502). Essa demarcação temporal foi caracterizada principalmente por uma...

[...] consciência profunda do sofrimento, necessidade de uma religião mais espiritualizada que não dependesse preponderantemente dos rituais e práticas exteriores, preocupação com a consciência individual e a moralidade, repúdio à violência, busca de uma ética de compaixão e justiça e da verdade dentro de si, postura crítica diante dos antigos valores⁶⁵ (PASSOS & USARSKI, 2013, p. 502).

⁶⁵ Se realmente o zoroastrismo é datado dessa época (ou até um pouco antes) e diante de características tão contundentes, não fica difícil imaginar o “porque” de sua reforma. Zoroastro deve ter

Para Jaspers, esse período foi marcadamente distinto dos demais pela autonomia que o aspecto espiritual adquiriu, desprendendo-se de amarras étnicas ou nacionais até então imperantes. Ele o denominou de “idade axial”,⁶⁶ por ver nesse período o “nascimento espiritual do homem” e seu mais rico desenvolvimento. Conforme Lambert (2011, p. 24), essa constatação de um período axial na história humana, suscitou vários debates entre muitos sociólogos quanto às suas origens e desenvolvimento. Por sua vez, essas reflexões auxiliaram na compreensão da grande revolução espiritual que marcou “a passagem das religiões politeístas nacionais para as religiões universalistas de salvação”.

A tipologia adotada por Lambert propõe colocar os períodos axiais jasperianos (mesolítico, neolítico, antigo, universalista e moderno), diretamente em correspondência com formas religiosas ou até mesmo com religiões típicas. Para exemplificar os dois primeiros períodos mais antigos (mesolítico e neolítico), ele se utilizou de alguns povos contemporâneos⁶⁷ por conter configurações análogas aos da época, levando em conta o conceito sociológico weberiano de “afinidades eletivas”. Ele questiona, e ao mesmo tempo também afirma, que toda essa perspectiva se encaminha a um evolucionismo, por certo com algumas características interessantes.

Se existem certamente etapas significativas de evolução histórica e religiosa, materializadas nesses períodos axiais, inexistente por outro lado uma evolução linear, única, necessária. Por exemplo, o xamanismo “atravessou” toda essa evolução, a mudança axial universalista abriu caminhos bem diferentes: religiões monoteístas, religiões cármicas (supondo a existência do carma, como o hinduísmo e o budismo), religiões chinesas. Civilizações “queimaram etapas”, outras consagraram a coexistência de religiões pertencentes a idades axiais diferentes (xintoísmo e budismo no Japão). Ao longo de quase toda essa evolução encontram-se numerosas formas religiosas em geral, mas nem sempre assumindo conteúdos diferentes (oração, peregrinação, sacrifício, por exemplo). A modernidade não produziu qualquer religião nova de grande amplitude (LAMBERT, 2011, p. 26).

seu movimento por todos esses sentimentos quando propôs uma cisão dentro do macedônio, condenando alguns excessos e algumas ultrapassadas práticas rituais.

⁶⁶ Segundo Lambert (2011, p. 24), Jaspers toma de empréstimo a ideia de Hegel quanto a um eixo, uma direção na história da humanidade.

⁶⁷ Os xamânicos da Sibéria e os dogons de Mali.

Essa análise lambertiana chama-nos à atenção para uma evolução que tomou vários rumos, caracterizando-se por continuidades, extinções⁶⁸ e aberturas de novas vias espirituais contemporâneas, sem contudo, romper com um fundamento original. O campo religioso foi fermentado, em larga medida, pelas religiões de salvação, mas também pelas novas formas que surgiram decorrentes de um novo modo de se relacionar com o sagrado, frente à modernidade. Evidentemente que devemos levar em conta que boa parte destas expressões contemporâneas são remodelações de formas antigas, e é nesse sentido que Lambert diz que não foi criada nenhuma nova religião na atualidade de grande repercussão.

Aos povos caçadores-coletores do mesolítico, Lambert nos oferece o Xamanismo Evenque (figura abaixo), que, conforme alguns estudiosos, era praticado na sua forma mais autêntica. Este tipo de xamanismo suscitou o interesse de muitos estudiosos, a exemplo de R. Hamayon, Éveline Lot-Falck, Laurence Delaby e Alexandra Lavrillier (LAMBERT, 2011, p. 25, 43).



Figura 01: Xamã Evenque

Fonte: <https://allevents.in>. Acesso em 03 de março de 2018.

Aos povos agricultores e criadores do neolítico, faz a correspondência com as religiões orais agrárias, exemplificada em sua tipologia com os *Dogons* de Mali, da

⁶⁸ Um bom exemplo de extinção é a cultura halafiana, que desapareceu (ou foi destruída) em meados de 4.400 AEC. A região de Tell Halaf fica situada na Síria, no Oriente Médio (ELIADE, 2010b, p. 56).

África (figura abaixo). Estes povos foram uns dos mais estudados pela etnologia francesa, tendo à frente Marcel Griaule (p. 97).



Figura 02: Dogons de Mali

Fonte: <http://www.catalyzingchange.org>. Acesso em 03 de março de 2018.

Aos reinos e impérios antigos, ele faz corresponder as religiões politeístas. Esse período antigo foi marcado pela transição das religiões primitivas orais para as politeístas de cidades-estado que utilizam a escrita. As religiões politeístas, que dominaram todo esse período e se desenvolveram no seio das civilizações, são representadas nessa tipologia pelas religiões mesopotâmica, grega e védica (p.155). Abaixo, a ilustração de dois importantes deuses mesopotâmicos, Enki e Enlil, respectivamente.



Figura 03 e 04: Deuses mesopotâmicos *Enki* e *Enlil*

Fonte: <https://br.pinterest.com>. Acesso em 03 de março de 2018.

À formação de impérios continentais, as religiões de salvação.⁶⁹ Este período axial abrigou grandes religiões com sistemas de crenças bem distintos, como é o caso do hinduísmo e do Judaísmo. Foi uma época marcada pela diversidade religiosa e cultural, bem como pela emergência de um forte apelo salvífico supramundano.⁷⁰

⁶⁹ As religiões de salvação ou universalistas possuem algumas características bem marcantes, como por exemplo, seu nascimento em um determinado momento da história (à exceção do hinduísmo, por sua herança védica), e não em um período mítico primordial. Elas também trazem princípios universais, ou seja, estão abertas à todos que buscam salvação, diferentemente das religiões anteriores que eram específicas de um determinado povo (vale ressaltar que o hinduísmo e o judaísmo, apesar de suas raízes étnicas precedentes, “são universalistas por seus princípios, mas não em seu modo de transmissão”. Por fim, as religiões de salvação “concedem uma ampla autonomia ao universo e à natureza”, no sentido de que funcionam segundo suas próprias leis (LAMBERT, 2011, p. 300).

⁷⁰ Este período traz a expectativa de uma salvação plena e eterna em outro mundo, seja pela via monoteísta, almejando o usufruto do paraíso, seja através da iluminação última (parinirvana) no budismo, jainismo e hinduísmo.

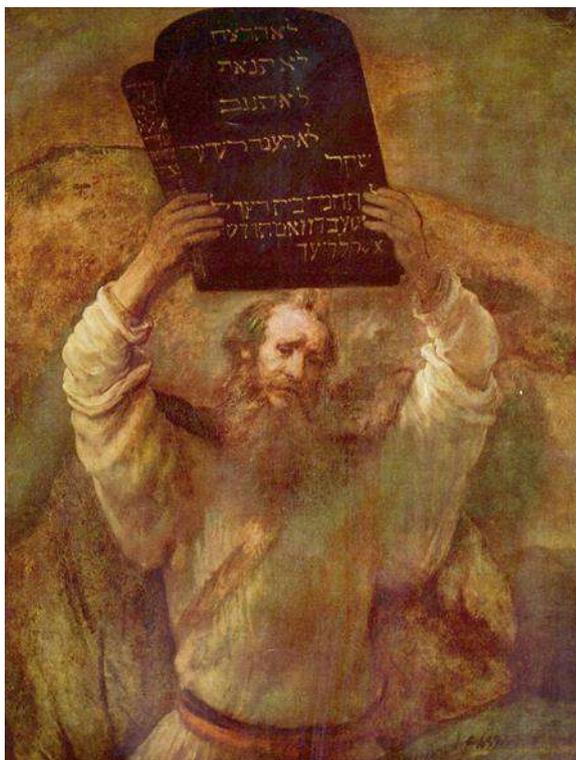


Figura 05: Moisés e a lei sagrada (Judaísmo e Cristianismo)

Fonte: <https://sumateologica.wordpress.com>. Acesso em 03 de março de 2018.

Através da tipologia lambertiana, pudemos ter uma noção mais clara da grande evolução (e revolução)⁷¹ religiosa, pela passagem de cada período axial. No processo próprio de uma evolução histórica, é normal o surgimento de concepções que suscitem preocupações humanas ligadas diretamente a vida em sociedade, sejam elas de cunho biológico, religioso, político, econômico, enfim, de qualquer natureza. Como vimos em tópicos anteriores, inúmeras teses foram colocadas à prova na tentativa de descobrir – ou pelo menos apontar pistas – de uma proto-história religiosa. De acordo com Lambert (2011, p. 20), duas teses importantes emergiram e se defrontaram em fins do século XIX, trazendo à tona, por um lado, a concepção de um

⁷¹ A revolução do mesolítico e neolítico, através do domínio do fogo, da invenção e desenvolvimento da agricultura, da domesticação dos animais, etc., despertou o homem primitivo para o seu aspecto espiritual, e conseqüentemente suscitou a criação dos mitos, as crenças em deuses e espíritos da natureza, as práticas mágico-religiosas, entre outras.

“Monoteísmo primitivo”,⁷² que no decurso do tempo se perdeu, para ser novamente encontrado através da revelação divina no cristianismo. E por outro, a concepção de uma evolução religiosa progressiva, ou seja, um deslocamento que vai de uma crença politeísta até uma crença monoteísta.

A primeira concepção possui origem eminentemente cristã e atesta o monoteísmo como fundamento religioso original. Já a segunda afirma o oposto, diz que o politeísmo está nas raízes religiosas da humanidade, portanto, a tese é de um “Politeísmo original”,⁷³ tendo à frente seu representante e defensor máximo, David Hume. Ainda no século XIX, algumas correntes romantistas vão se contrapor a esses dois pensamentos, aludindo para uma outra perspectiva, que seria a de que a humanidade primitiva era detentora de uma “Sabedoria primordial”, que uma vez perdida, foi transmitida em parte por algumas tradições esotéricas e(ou) pelas religiões indianas, tibetanas, egípcias e do Oriente Médio (LAMBERT, 2011, p. 20).

Reforçando o que dissemos anteriormente, a evolução humana, de um modo geral, instiga o homem a buscar explicações para suas investidas científicas. Darwin se empenhou no estudo biológico da evolução das espécies, assim como Comte se empenhou na distinção dos três estados (teológico, metafísico e científico) da evolução da história humana, e como também os inúmeros antropólogos da religião buscaram, dentro de suas perspectivas, explicações quanto à uma primeira forma religiosa da humanidade.

Uma tese contemporânea bastante interessante foi a de Marcel Gauchet. Em sua obra *Le désenchantement du monde*, o autor se utiliza do termo “saída da religião” para se referir à religião moderna. De acordo com Couchouron-Gurung (2006, p. 136), Gauchet se opõe aos estudiosos progressistas quanto à uma visão da história religiosa baseada numa evolução ascendente desde formas mais confusas (primitivas), até as formas mais racionais (monoteístas). Para Gauchet, a religião se apresenta em sua forma mais pura e completa na sua origem, onde a heteronomia

⁷² Esta concepção surgiu no âmbito da igreja cristã, sendo posteriormente reafirmada e desenvolvida por Schmidt e Lang, através da aplicação de novos métodos. A ideia de um Deus na origem da história foi muito bem trabalhada na obra Schmidtiana *Ursprung der Gottesidee*, não é à toa que a mesma conta com mais de 11 mil páginas (ELIADE, 1989, p. 28, 39).

⁷³ Desenvolveremos essa tese de Hume no próximo tópico deste capítulo, onde trataremos especificamente sobre o politeísmo.

está em seu grau máximo. Portanto, nesse sentido, a religião primitiva está longe de ser essa “forma confusa”.

Para ele, o monoteísmo veio introduzir e estabelecer uma nova relação entre o homem e a divindade, onde através do cristianismo, houve uma ruptura entre o mundo humano e divino possibilitado pela comunhão com o próprio Deus (encarnação). Assim sendo, Couchouron-Gurung (2006) salienta que esta ruptura,

[...] dá nascimento a uma instituição para guiar os homens em sua busca pessoal. A partir daí, agora é possível estar fora desta instituição estabelecendo uma relação mais direta com Deus ou mesmo recusando a ideia da divindade. Assim, passamos de um mundo de heteronomia para um mundo de autonomia, um mundo no qual os homens se dão as suas próprias regras. Desse ponto de vista, o cristianismo é, portanto, "a religião da saída da religião", o que não significa para tanto "saída da crença religiosa", mas "saída de um mundo onde a religião é estruturante, onde ela comanda a forma política das sociedades e define a economia do vínculo social"⁷⁴ (COUCHOURON-GURUNG, 2006, p. 136, tradução nossa).

Obviamente que o pensamento de Gauchet está ancorado numa definição própria de religião, onde ele considera, para tanto, o laço social como um fator importante, daí a religião primitiva ser a mais completa em sua visão. Talvez se ele tomasse como base outros elementos, como por exemplo a conduta moral, sua visão poderia se voltar para as religiões universalistas como ápice de uma evolução religiosa, ou quem sabe, se levasse em conta a liberdade religiosa, poderia ver nas religiões politeístas uma via evolutiva considerável. Tudo vai depender do ponto de referência adotado.

O que podemos considerar é que as religiões, desde a mais remota e ingênua forma até a mais racionalizada, desempenharam um papel específico e determinante na história humana. As várias fases e períodos axiais foram marcados por profundas transformações religiosas, a exemplo da revolução neolítica, onde vimos a importante

⁷⁴ [...] donne naissance à une institution pour guider les hommes dans leur quête personnelle. À partir de là, il est désormais possible de se situer en dehors de cette institution en établissant une relation plus directe avec Dieu ou, même, en refusant l'idée de la divinité. On passe ainsi d'un monde de l'hétéronomie à un monde de l'autonomie, un monde dans lequel les hommes se donnent leurs propres règles. De ce point de vue, le christianisme est donc bien "la religion de la sortie de la religion", ce qui ne signifie pas pour autant "sortie de la croyance religieuse", mais "sortie d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et définit l'économie du lien social".

passagem da religião oral agropastoril para o letramento e burocracia das cidades-estado. Dos vastos panteões de deuses das religiões politeístas, aos quais foram-lhes conferido transcendência. Das religiões universalistas, que transformaram radicalmente o cenário religioso com suas várias formas de expressão e crença, trazendo noções importantes como o pecado, o carma, a imortalidade da alma, etc.

De um modo geral, podemos dizer que tudo isto foi proveniente de uma grande revolução religiosa que transcorreu em vários momentos da história, sendo fundamental para dar os delineamentos específicos à religião, para que ela fosse concebida e se apresentasse como ela é hoje na modernidade. Nestes termos, e com suas várias formas contemporâneas inabituais,⁷⁵ fazemos nossa a pergunta de Lambert (2011, p. 502): “a modernidade não seria a origem de uma mudança religiosa radical cujos contornos nesse momento permanecem nebulosos e confusos?”.

1.1.4 As configurações do divino

Para uma melhor compreensão da abordagem dos sistemas de crenças no sagrado que virá nos próximos tópicos, optamos por fazer um breve esclarecimento acerca do uso do termo “configurações do divino”. Quando optamos utilizá-lo, ao invés dos termos, “noção” ou “ideia”, estamos seguindo o pensamento de Velasco, e ao mesmo tempo, corroborando com sua justificativa para a utilização do mesmo, devido sua maior extensão. Segundo Velasco, esse termo engloba realidades expressivas muito distintas, como conceitos, ideias, figuras, símbolos, mitos, ritos, e muitas outras realidades que ultrapassam as dos conceitos de noção e ideia puramente. Ele se utiliza desse termo para designar fundamentalmente os traços essenciais do divino, visto que essa configuração tem evidenciado o lugar central e determinante que o sagrado ocupa no mundo (VELASCO, 2006, p. 205-206).

De acordo com Velasco (2006, p. 206), ao longo da história, o homem religioso tem representado essa realidade misteriosa de infinitas formas, que vai desde uma variedade de multiplicação de símbolos naturais até o silêncio absoluto e a total ausência de formas, nomes e figuras. Desse modo, a impossibilidade de realizar uma

⁷⁵ “[...] exploração de novas vias espirituais, religiosidades difusas, noção do divino no interior de cada pessoa, ideia de uma consciência cósmica, etc.” (LAMBERT, 2011, p. 502).

tipologia adequada de todas as formas que revestem essas representações é uma realidade.

Croatto (2001, p. 130-131), nos diz que mesmo em uma dada cultura, a representação do divino não é igual. Isso “se explica precisamente pela diversidade de experiências do sagrado em relação às diversidades das situações vividas pelo ser humano”. Desse modo, em cada contexto religioso, o transcendente será configurado a partir de determinadas representações divinas, estas relacionadas aos vários aspectos da vivência religiosa.

Com esse (breve) entendimento prévio, poderemos compreender que o politeísmo, o monoteísmo e o dualismo não são conceitos que abarcam tão somente uma quantificação do sagrado ou de um princípio – isso seria de um reducionismo extremo –, mas ultrapassa essa fronteira pois que estão atrelados aos mitos, aos símbolos, ao próprio cotidiano das pessoas, através de suas necessidades e experiências religiosas, enfim, de uma série de fatores conectados entre si.

1.1.4.1 Politeísmo: as múltiplas expressões do sagrado

O politeísmo, enquanto construto histórico, nasceu no século XVI em meio às guerras das religiões. Citando Sabbatucci, Agnolin (2013) diz que esse termo foi criado e posto em uso pelo filósofo francês Jean Bodin, que partiu do termo grego *polytheotes*,⁷⁶ que significa divindade múltipla. A princípio, possuía a conotação de um desconhecimento de Deus (único), mesmo sendo todos os deuses conhecidos pelo homem, contudo, mais tarde, esse termo “adquiriu a conotação de um sistema positivo, como se se tratasse de uma religião; de expressão lexical, o termo “politeísmo” passou a caracterizar um sistema filosófico e teológico” (AGNOLIN, 2013, p. 270-271).

Quanto à questão emblemática da interdependência entre o politeísmo e o monoteísmo, Pettazzoni foi o primeiro a evidenciar e enfrentar esse problema, segundo Sabbatucci. A noção que nos chega é a de que o politeísmo seria a

⁷⁶ Esse termo era utilizado por autores cristãos como definição da natureza divina (*theotes*), em face da repartição desta em uma multiplicidade de deuses pelos pagãos.

“contrafação diabólica do monoteísmo”, isto é, da religião revelada por Deus. Esse problema foi evidenciado por Pettazzoni tomando como ponto de partida o pensamento filosófico de várias épocas, como a Apologética, a Patrística e a Escolástica. Nesse sentido, o politeísmo seria entendido como uma degeneração do monoteísmo.

Scarpi (2004) também vem se referir ao politeísmo como um termo culto de construção moderna, que provém das expressões gregas *polýs* e *theos*, que significam respectivamente, “muitos” e “deus”, e que no sentido teológico, seria simplesmente a oposição ao monoteísmo (único deus). No campo histórico-religioso, “o termo politeísmo determina um “tipo” de religião e, portanto, classifica e descreve formas religiosas que admitam a coexistência de mais de uma divindade, às quais devota-se culto” (SCARPI, 2004, p. 12).

O politeísmo, enquanto conceito histórico, é caracterizado pela crença numa pluralidade de deuses, ou simplesmente, pela prestação de culto a mais de um deus. De acordo com Silva (2009),

Tratar do politeísmo hoje, sobretudo para o Ocidente majoritariamente cristão ou agnóstico, pode constituir interessante oportunidade para discutir a diversidade cultural e as diversas formas como os povos lidaram com o espiritual, com o desconhecido, e transmitiram significados a fenômenos cuja explicação lhes escapava. Por sua atualidade – milhões de pessoas no mundo são politeístas –, o politeísmo adquire *status* de tema fundamental no contexto em que a globalização tem a pretensão, talvez ilusória, de homogeneização cultural (SILVA, 2009, p. 331).

Essa diversidade de crenças e formas religiosas arcaicas, demonstravam como os antigos povos administravam o seu lado espiritual. Não existia uma forma pré-determinada de conduta, e muito menos regras rígidas e universais de crença. Apenas existia a crença em deuses com as mais variadas características, desde deuses cósmicos (celestes, telúricos, subterrâneos, etc.) até seres humanos divinizados (heróis, governantes, profetas, etc.). O politeísmo contemporâneo continua ainda sem regras rígidas e definidas por se apresentar tão plural – como em sua origem – no campo religioso. A multiplicidade de crenças em inúmeros deuses, vem para compor

na atualidade, uma reafirmação deste sistema, que ainda hoje, continua a ser tachado como um sistema ultrapassado e inferior ao monoteísmo. Hinnels (1991, p. 205), ao se reportar ao politeísmo, diz que “Alguns estudos comparativos erraram nesse sentido, mas qualificar de inferior ou mau o que se rotula de politeísmo, não se coaduna com a RELIGIONSWISSENSCHAFT nem com o trabalho fenomenológico”. Croatto (2001) segue na mesma linha quando diz que o politeísmo possui uma lógica própria, sendo assim, “Não é correto atribuir a multiplicação das figuras divinas a algum tipo de deficiência na captação do transcendente” (CROATTO, 2001, p. 162).

Nessa perspectiva, Croatto (2001, p. 159-161) vem indagar a seguinte questão: “Por que o ser humano religioso “repartiu” o divino em tantas configurações, espaciais e funcionais?”. “Por que o politeísmo multiplica tanto o divino?”. Em outros termos, Croatto quer saber o que motivou as civilizações antigas para a criação de tantos panteões de deuses dotados de atributos específicos para cada fim em determinadas épocas. Para isso, ele oferece uma resposta simples e clara:

[...] o transcendente mostra-se pela mediação das hierofanias; ora elas não podem ser amorfas, indeterminadas e difusas, mas devem ter ligação com a realidade em que o ser humano vive. E toda realidade é concreta, como são concretas as coisas do mundo. *Se a modalidade das coisas as distingue umas das outras, também o sagrado está diferenciado.* Cada hierofania tem suas especificidades (CROATTO, 2001, p. 161).

Esse pensamento, ao nosso ver, reflete uma dialética entre o homem religioso e a divindade suprema, sendo essa relação bem definida entre as partes, contudo diferenciada entre si, pois é estabelecida na concretude do cotidiano. A partir dessa relação, cada manifestação sagrada apresenta-se de modo peculiar e separado, visto que o sagrado é distinto qualitativamente de todas as coisas. Essa maneira peculiar vem para atender as inúmeras aspirações desse homem religioso, que cria e se apropria das inúmeras faces do sagrado. De certa forma, a ação sagrada se amplia pelas diversas esferas da realidade, das quais o homem se locupleta por demandas emergenciais. Nesse sentido, cada experiência será distinta uma da outra, porque cada deus adquire uma função diferente dentro do panteão, evidentemente, o transcendente é experimentado de diferentes formas.

Com relação à raiz do politeísmo,⁷⁷ Hume (2005, p. 29-30) salienta que esse sistema foi “a religião primitiva dos homens incultos”, no sentido de que se o homem primitivo contemplasse racionalmente o universo, ele seria levado a reconhecer um poder único invisível e inteligente como autor da criação, diante da uniformidade de todas as coisas. Pois que,

A tendência universal para acreditar num poder invisível e inteligente, se não é um instinto original, é pelo menos uma coisa que geralmente acompanha a natureza humana e pode ser considerada uma espécie de sinal ou marca que o artífice divino colocou sobre sua obra; [...] (HUME, 2005, p. 125).

Todavia, para Hume (2005, p. 9, 35), o homem primitivo se concentrou essencialmente nos acontecimentos da vida humana, sem deixar-se impressionar pelas obras da natureza. Com isso, se entregou a poderes invisíveis que regem cada situação do seu cotidiano, reconhecendo nestes poderes várias divindades limitadas e imperfeitas, mas com diferentes domínios de intervenção. Ele descarta a tese de um fundamento racional para a religião, tendo em vista que atribui fatores psicológicos independentes deste como base da religião. Para ele, as religiões populares tiveram seu início a partir de “paixões humanas mais primitivas e básicas, de instintos naturais como o medo e a esperança”.

Essa visão um tanto limitada e egoísta do homem primitivo, de acordo com Hume (2005, p. 35, 71), não o impediu de enxergar e descobrir que sua sorte estava nas mãos de forças ocultas que operavam de modo inesperado e inexplicável, cujas causas eram desconhecidas. A vida e a morte, a saúde e a doença, a saciedade e o desejo, o prazer e a dor, o bem e o mal, todas essas coisas faziam parte da condição humana advindas de causas secretas e desconhecidas. É seguindo essa linha que Hume aponta para uma origem, tanto da religião, como do politeísmo.

⁷⁷ Ou idolatria, é assim que Hume se expressa em sua obra “História natural da religião”. Na sua época, o politeísmo era entendido como sinônimo de idolatria.

Essas causas desconhecidas também são invocadas em todos os momentos difíceis; e essas formas gerais e imagens confusas constituem o objeto eterno de nossas esperanças e temores, de nossos desejos e apreensões. Pouco a pouco, a imaginação ativa dos homens, incomodada por essa concepção abstrata dos objetos, dos quais constantemente se ocupa, começa a torná-los mais precisos e a revesti-los com formas mais adequadas a sua compreensão natural. Ela os representa, então, como seres sensíveis e inteligentes, semelhantes aos homens, movidos pelo amor e pelo ódio, suscetíveis às oferendas e às súplicas, às pregações e aos sacrifícios. Eis aqui a origem da religião e, conseqüentemente, da idolatria ou politeísmo (HUME, 2005, p. 71-72).

Nesse sentido, gradativamente o homem vai evoluindo a ideia dessas forças invisíveis que nutrem seus anseios. Nesse processo de evolução, Hume enfatiza que o homem não se contenta em conceber essas forças ocultas como seres poderosos, embora limitados, que governam toda a sorte humana, mas cativos ao seu próprio destino e ao curso da natureza. Ao contrário, os homens dirigem a esses seres espirituais honrarias exageradas – ultrapassando a ideia que possuem destes – que os elevam a altos níveis de perfeição, concedendo-lhes atributos de unidade e infinitude. De acordo com Hume, esses conceitos sutis perderão sua pureza original por ultrapassarem uma compreensão comum e precisarão ser amparados pela noção de agentes intermediários, onde estes terão seu campo de intervenção situados entre os homens e a divindade suprema. Assim sendo,

Esses semideuses ou seres intermediários, como participam mais da natureza humana e nos são mais familiares, convertem-se no principal objeto de devoção e, pouco a pouco, reintroduzem a idolatria que havia sido desterrada pelas ardentes pregações e panegíricos dos temerosos e míseros mortais. Mas como essas religiões idólatras caem continuamente nos erros mais grosseiros e nas concepções mais vulgares, destroem-se finalmente a si mesmas e, graças às toscas representações que forjam de seus deuses, levam a corrente a mudar novamente em direção ao monoteísmo (HUME, 2005, p. 72-73).

Podemos perceber que existe uma linha bastante tênue entre a idolatria (politeísmo) e o monoteísmo. A oscilação de culto entre um ser supremo e uma infinidade de deuses se constitui uma verdadeira “revolução dos sentimentos humanos”, como diz Hume (2005, p. 73). O homem tem uma forte tendência de retorno

à idolatria pelas formas precisas e o vasto poder que ele mesmo adotou para esses deuses. A máxima precaução para se prevenir desse fenômeno não é eficazmente seguro, visto que o homem tem dificuldades em “conceber sua divindade sob a forma de um puro espírito ou de uma inteligência perfeita”. Algumas religiões monoteístas, como o judaísmo, o cristianismo reformado e o islamismo, tem seus olhos atentos a essa questão quando proíbe qualquer tipo de arte escultórica e pictórica, temendo a fraqueza humana para a idolatria.

Nessa perspectiva, movidos por sentimentos ambíguos, o homem tende a transitar de um lado para o outro (dentro da própria hierarquia panteônica), como também e principalmente, fazendo movimentos de cima para baixo e seu inverso. O homem tende a mudar a direção do culto, passando de “uma divindade onipotente e espiritual para uma divindade corpórea e limitada”; e desta para o culto de estátuas ou outras representações visíveis. No seu movimento inverso, o culto passará “de uma estátua ou de uma imagem material para um poder invisível”; e deste para um “deus infinitamente perfeito, criador e soberano do universo”. Esses movimentos retratam, respectivamente, a descida para a idolatria e a subida ao monoteísmo (HUME, 2005, p. 73).

Como traços característicos do politeísmo, encontramos no homem a consciência da transcendência desses deuses, bem como sua heterogeneidade de formas e funções, visto que também se apresentam em par (bissexualidade)⁷⁸ ou em tríade, como é o caso dos deuses egípcios Osíris, Isis e Hórus, que possuem funções diferentes, todavia complementares. Todos os deuses possuem nomes, representam algo e tem uma ou mais funções dentro do panteão. Geralmente sua função está atrelada à sua figura,⁷⁹ mas pode também ser originada a partir de uma relação hierofânica, e portanto, não corresponder a uma representação atual (CROATTO, 2001, p. 160-161).

⁷⁸ No mito ugarítico, Anat – a deusa do amor e da guerra – é dotada também de atributos masculinos, e portanto, considerada bissexual em decorrência de seu comportamento brutal e sanguinário diante do corpo inanimado de Baal, seu irmão – esposo (ELIADE, 2010b, p. 155).

⁷⁹ A exemplo de Baal, cuja figura se apresenta com um raio na mão direita e uma planta na mão esquerda, simbolizando um deus da chuva, da fertilidade terrena, da abundância e do equilíbrio das estações.

Tendo-se em conta as considerações evolucionistas sobre o politeísmo de E. Garrie⁸⁰ e K. Goldammer,⁸¹ Velasco nos oferece uma definição de politeísmo.

[...] o politeísmo é uma forma de religiosidade referente a uma realidade dotada de traços próprios do divino – se trata de um verdadeiro teísmo – e representado por uma multiplicidade de figuras que encarnam a condição divina dessa realidade. Dizer que o politeísmo é uma forma de teísmo é dizer que nele a realidade divina é concebida como um “ser pessoal que é honrado no culto e tem o poder de intervir nas situações de seus fiéis. [...]”⁸² (VELASCO, 2006, p. 217, tradução nossa).

Para o sujeito religioso, aos deuses deve-se sua existência, pois as ações divinas, diferentemente das humanas, não estão limitadas às suas funções. De acordo com Velasco, eles não são simples manifestações de poder ou gênios protetores, mas verdadeiros deuses. Assim como Croatto, Velasco (2006, p. 218), também indaga em que consiste essa forma tão estendida de configuração da divindade. Para ele, esse aspecto teísta do politeísmo – com uma multiplicidade de figuras revestidas de poder – por si só, não define uma denominação politeísta para a religião, mas certamente o que nela se é produzido.

Essas múltiplas figuras divinas apresentam-se de várias formas nas inúmeras narrativas míticas, desde um antropomorfismo bem delineado contendo traços e valores humanos até um zoomorfismo,⁸³ teriomorfismo, cosmomorfismo e dendromorfismo tomados da natureza e do mundo animal. Nos muitos e variados politeísmos, encontramos deuses do céu, do mar e da terra, deuses do dia e da noite, deuses que representam as várias fases da vida, e até “deuses especiais”, cuja função

⁸⁰ Garrie situava o politeísmo entre o polidemonismo e o monoteísmo, ou seja, o politeísmo sucedia e se diferenciava do polidemonismo pela natureza da adoração (culto), e antecedia e se distinguiu do monoteísmo pelo número de deuses aos quais se rendia votos de veneração. O polidemonismo é a crença em uma multiplicidade de demônios, cujos poderes são limitados a um campo estreito de ação. Esse termo foi criado e introduzido nos estudos a partir da perspectiva evolutiva. <http://www.treccani.it/enciclopedia/polidemonismo/>

⁸¹ Goldammer situava o politeísmo numa sucessão de estágios, começando pelo polidemonismo, seguido pelo politeísmo, henoteísmo e por fim, o monoteísmo. O henoteísmo é a crença em um só deus em meio a existência de tantos outros, ou seja, “é a concentração da atenção num só Deus quando muitos deuses figuram na crença e no mito” (HINNELS, 1991, p. 115).

⁸² [...] *el politeísmo es una forma de religiosidad referida a una realidad dotada de los rasgos propios de lo divino —se trata de un verdadero teísmo— y representada por una multiplicidad de figuras que encarnan la condición divina de esa realidad. Decir que el politeísmo es una forma de teísmo es decir que en él la realidad divina es concebida como «un ser personal que es honrado en el culto y tiene el poder de intervenir en las situaciones de sus fieles. [...]».*

⁸³ Geralmente as espécies animais dos deuses zoomórficos são consideradas sagradas, como é o caso do falcão, do escaravelho e do íbis no Egito.

resume-se a uma atividade específica. Foram essas representações, segundo Velasco, que viabilizou ao homem um acesso muito mais fácil até a divindade. Esses deuses estavam disponíveis em qualquer circunstância da vida (VELASCO, 2006, p. 220, 222).

Por constituir-se uma forma religiosa de ser e se comportar, o politeísmo é característico das grandes culturas, a exemplo da Iraniana (antes de Zaratustra), da indiana e da japonesa. Como já vimos em Lambert, Velasco também agrega um nível cultural ao politeísmo. De acordo com o mesmo, na maioria dos casos ele está ligado a populações que possuem escrita e uma economia desenvolvida.⁸⁴ Nestes termos, Velasco concebe o politeísmo mais como uma forma determinada de religiosidade do que simplesmente um estágio da história religiosa da humanidade (VELASCO, 2006, p. 216-217, 223).

Scarpi (2004, p. 14), segue na mesma linha quando diz que “O politeísmo é expressão e produto das assim chamadas civilizações evoluídas ou superiores, que conhecem a escrita, as especializações, a distribuição do trabalho, a articulação, a estratificação, a hierarquia social, etc.”. Portanto, o politeísmo é o resultado de uma sociedade já bem organizada e hierarquizada, assim como seu panteão, que vai refletir esse mesmo modo de ser do homem. As divindades politeístas estão hierarquicamente agrupadas em um sistema unitário (*pantheon*), o qual está situado num plano superior ao mundo humano.

Esse panteão é em geral produto de um percurso do mundo que parte de uma situação de desordem ou caos, onde tudo é indiferenciável, para uma condição de ordem cósmica, feita por deuses vindos progressivamente ao mundo, em que cada elemento da realidade assume uma identidade específica, de caráter prevalentemente antropomórfico. Logo, o politeísmo é um modo de pensar o mundo de forma sistemática por intermédio dos deuses (SCARPI, 2004, p. 14-15).

Cada divindade possui uma identidade própria, portanto, são seres personificados, dotados de atributos sobre-humanos que os distingue entre si. Cada

⁸⁴ Vale salientar que Velasco nos alerta para o cuidado com as generalizações evolucionistas, visto que nem todas as culturas desenvolvidas foram politeístas, ademais, algumas culturas primitivas podem ter desembocado em outras formas religiosas que não tenha sido o politeísmo.

deus requer um culto e um rito específico, dependendo do seu campo de atuação, pois que nenhum deles pode interferir ou invadir a jurisdição do outro. Em outros termos, sua atividade é completamente limitada, restringindo-se apenas a função no qual foi estabelecida hierarquicamente dentro do panteão.⁸⁵ Nesses termos, podemos conferir em Vernant (2009) que,

Todo panteão, como o dos gregos, supõe deuses múltiplos; cada um tem suas funções próprias, seus domínios reservados, seus modos particulares de ação, seus tipos específicos de poder. Esses deuses que, em suas relações mútuas, compõem uma sociedade do além hierarquizada, na qual as competências e os privilégios são alvo de uma repartição bastante estrita, limitam-se necessariamente uns aos outros, ao mesmo tempo que se completam. Tal como a unicidade, o divino, no politeísmo, não implica, como para nós, a onipotência, a onisciência, a infinidade, o absoluto (VERNANT, 2009, p. 4).

De fato, para uma religião se enquadrar como politeísta, ela deve, antes de mais nada, admitir a noção de divindade, ou, como diz Scarpi, “pressupor uma noção análoga a esta e por ela assimilável”. É ter bem claro a noção de transcendência desses poderes celestes em relação a realidade humana, assim como sua participação ativa nessa mesma realidade (SCARPI, 2004, p. 12,15).

Nesse sentido, Lambert (2011, p. 260) diz que uma das principais funções do politeísmo é classificar e hierarquizar os fenômenos naturais segundo seus atributos divinos. Devido a essa hierarquização, o politeísmo auxilia na atribuição de transcendência aos grandes deuses (supremos), aqueles que estão no topo da escala de importância e grandeza, aqueles que regem todas as coisas, inclusive os próprios deuses que representam poderes menores de ação, e que de alguma forma, estão subordinados. E por fim, se reveste de um novo sentido quando impregna de um poder especial um chefe, um soberano, que representa um deus de sua comunidade ou cidade e age em nome desse deus, intervindo na vida daqueles que lhes são subordinados e reivindicando-lhes culto.

⁸⁵ É interessante destacarmos que essa limitação se refere apenas a atividade de cada deus dentro do panteão de acordo com sua função e seguindo uma hierarquia pré-estabelecida, contudo, quanto aos seus poderes enquanto deuses, de um modo geral, estes são ilimitados.

Quanto a essa última função do politeísmo, Hume (2005) afirma que esse processo de divinização de homens remonta ao mundo antigo e era decorrente de um sentimento de admiração e afeto provenientes do povo. Não obstante,

As divindades do vulgo⁸⁶ são tão pouco superiores às criaturas humanas que, quando os homens experimentam um forte sentimento de veneração ou de gratidão em relação a algum herói ou benfeitor público, nada parece mais natural que convertê-lo em um deus e povoar o céu com contínuos recrutamentos entre os homens (HUME, 2005, p. 55-56).

1.1.4.2 Um dualismo de princípios e crenças

O dualismo ou ditheísmo, em seu significado mais singular, é a “oposição de dois princípios”. De acordo com Eliade (1999, p. 133), essa oposição implicará em dois aspectos importantes: um juízo de valor (bom/mau) e uma fragmentação hierárquica da realidade em todos os níveis (cosmológico, antropológico, ético, ontológico, religioso, etc.). Dentro dessa perspectiva, podemos situar o dualismo religioso como aquele que está relacionado estritamente à crenças religiosas. Nesse sentido, são reconhecidos dois tipos ou formas de dualismo religioso: o “radical” e o “atenuado ou monárquico”. O dualismo radical “afirma a existência de dois princípios coeternos responsáveis pela criação”, isto é, um princípio bom e o outro mau; enquanto que o dualismo atenuado ou monárquico, a manifestação desse segundo princípio (mau) só acontece posteriormente, e em geral, a partir de um “erro do sistema iniciado pelo primeiro princípio” (bom). De acordo com Eliade, esse segundo princípio reconhece a soberania do primeiro enquanto criador supremo.

Esses dois tipos de dualismo são classificados como dualismo “absoluto” ou perfeitamente simétrico, no qual o bem e o mal, além de serem coeternos, ou seja, situados no mesmo nível, são opostos de maneira absoluta, a exemplo de *Ohrmazd*

⁸⁶ Hume constantemente se utiliza desse termo para se referir a falta de conhecimento e instrução dos homens (com exceção de poucos).

(espírito bom) e *Ahriman* (espírito mau) do zurvanismo; e o dualismo “não absoluto”, no qual o princípio do mal pode ter sua origem de forma independente e indeterminada, ser produzido pelo princípio do bem, ou simplesmente ser sua emanção (CROATTO, 2001, p. 171; VELASCO, 2006, p. 230).

No universo do dualismo religioso podemos encontrar uma infinidade de mitos com conteúdo dualista,⁸⁷ como também religiões propriamente ditas e algumas correntes de ideias. Todos estes costumam se posicionar diante das coisas do mundo e também dos homens, denotando posturas que abraçam concepções que variam desde um anticosmismo (onde o mundo é visto como um princípio mau) e um anti-somatismo (o corpo como um princípio mau) até um pró-cosmismo (o mundo é bom) e um pró-somatismo (o corpo é bom). Como exemplos, podemos citar o próprio zoroastrismo – que se enquadra no rol das religiões dualistas – como pró-cósmica e pró-somática (veremos com detalhes no segundo capítulo) e também o platonismo – corrente filosófica com forte influência nas religiões – que apesar de ser absolutamente anti-somático, não é anti-cósmico (ELIADE, 1999, p. 134).

Em relação ao conceito de religião dualista ou dualística, Hinnells (1991, p. 88) vem nos dizer que esse perfil religioso “envolve a crença em dois princípios eternamente conflitantes”, principalmente no plano cosmológico da criação do universo, como diz Filoramo (2005, p. 167). Acrescenta ainda que, de um ponto de vista tipológico, o dualismo se coloca “na metade do caminho entre as crenças politeístas e monoteístas”. No campo religioso, a questão do dualismo está intimamente relacionado ao problema da origem do Mal, visto que ele é o “resultado de uma mudança fundamental pela qual em diferentes tradições religiosas se consolida um crescente pessimismo cósmico e antropológico que vê no Mal um componente essencial da ordem constituída” (FILORAMO, 2005, p. 168; AGNOLIN, 2013, p. 204). Dessa forma, por religiões dualistas,

⁸⁷ Ugo Bianchi, um grande estudioso italiano das religiões, principalmente as dualistas, concluiu que os mitos que apresentam um personagem Trapaceiro (Trickster) como protagonista, geralmente são dualistas. O Trapaceiro (enganador) pode se apresentar na forma humana ou animal, masculino ou feminino e tem a capacidade de se transformar até em deuses e semideuses, como é o caso de Set (religião egípcia), Prometeu (grega), Loki (escandinava), etc. Muitas vezes o Trapaceiro age como um segundo criador do universo, ou pelo menos de uma parte dele, no qual introduz todos os males que hoje existe, como a mortalidade humana, a doença, a velhice, as dores do parto, etc. (ELIADE, 1999, p. 133-134). Esses episódios míticos pertencem ao dualismo radical, como vimos.

[...] se entendem aquelas religiões que, mesmo buscando um modo de preservar a transcendência e a unicidade do princípio divino na tentativa de conciliar a existência de um Deus absolutamente bom e a existência de um Mal radical pelo qual Ele não é de modo algum responsável, recorreram a um esquema teológico tipicamente dualístico, que pressupõe a existência de dois princípios divinos, um dos quais é a causa e a origem do Mal (FILORAMO, 2005, p. 168).

Diferentemente do politeísmo e do monoteísmo, o dualismo é sedimentado na crença em dois princípios, que apesar de antagônicos, podem se complementar, como o ying e o yang, o céu e a terra, o masculino e o feminino, etc. O princípio mau, que deu origem ao mal, ocupa um lugar relevante na mitologia, pois inúmeras são as narrativas que apresentam deuses que o representam ou o originam, em contrapartida, apresentam também deuses cuja função é justamente a libertação desse mal. Esse dualismo tem coexistido tanto com o politeísmo quanto com o monoteísmo criacionista, tendo em vista seu florescimento em ambiente tipicamente monoteísta, especificamente da tradição judaico-cristã.⁸⁸ Podemos conferir no próprio sistema zoroátrico, e posteriormente na derivação deste, o zurvanismo,⁸⁹ no sistema gnóstico, principalmente no maniqueísmo; e em alguns grupos sectários historicamente interpretados como heresias cristãs, como o paulicianismo, o bogomilismo, o catarismo, entre outros (CROATTO, 2001, p. 169; AGNOLIN, 2013, p. 201; ELIADE, 1999, p. 134). Nessa perspectiva, Widengren (1976) enfatiza que,

Naturalmente, no mundo da religião o princípio do mal ocupa um lugar considerável e assustador. Porém se alguém tentar fazer uma ideia das concepções de um ser maligno, mas de algum modo divino, encontradas nessas concepções, somente será alcançada uma representação realmente concreta em certas religiões, de maneira que se pode falar de um representante pessoal do princípio mau como verdadeiro adversário de Deus. Este adversário de Deus está cercado de seres e exércitos espirituais subordinados a ele, e o reino do bem e do mal estão confrontados como dois mundos distintos. Embora a religião tenha por si só uma disposição monoteísta, adquire desse

⁸⁸ A seita ascética judaica dos essênios também era dualista, visto que em suas crenças concebiam a existência de dois espíritos, um bom e um mau, apostando na vitória do espírito do bem, dos “filhos da luz” (ELIADE, 1999, p. 223).

⁸⁹ O zurvanismo (ou zervanismo), é uma doutrina ortodoxa datada do século III (E.C), que tem como principal mito a narrativa de um ser existente antes de todas as coisas, provavelmente andrógino, chamado Zurvan, que significa sorte ou fortuna. Concebe dois filhos, *Ohrmazd*, que criava tudo que era bom e reto, e *Ahriman*, que criava o que era mau e tortuoso (ELIADE, 1999, p. 280-281).

modo um cunho claramente dualista⁹⁰ (WIDENGREN, 1976, p. 117, tradução nossa).

Velasco (2006, p. 231) nos fornece um dado muito importante quando diz que se pode estabelecer uma distinção entre os próprios sistemas dualistas de acordo com o princípio do mal, este sendo ou não objeto de culto. Entre os povos primitivos, o princípio do mal se reduz à uma ação demiúrgica perturbadora, já em outros povos, em uma figura forte, tirânica e exigente, ao qual deve dirigir-se com respeito e temor. Como exemplo, temos o culto ao deus *Ahriman* (do mal) no zurvanismo (dualista), o mesmo não podemos dizer do zoroastrismo, que apesar de se configurar claramente como uma religião dualista (*Spenta Mainyu* (espírito bom) e *Angra Mainyu* (espírito mau)), não há registro de culto ao espírito que representa o mal.

Na história das religiões, o dualismo é um fenômeno religioso de grande extensão, principiando no Irã através do zoroastrismo e percorrendo séculos por ambientes medievais, podendo ocorrer nos mais variados contextos religiosos e culturais, como em um solo monoteísta criacionista ou em um politeísta de povos dotados de cultura. Todavia, o dualismo religioso não se confunde com nenhum destes, visto que trata-se de um fenômeno extremamente específico na história das religiões, diferente do sentido adotado pela filosofia e teologia.⁹¹ De acordo com a fenomenologia de Velasco, o dualismo religioso se constitui em uma forma peculiar de religião, que comporta, evidentemente, uma forma particular de experiência ou atitude religiosa, amparadas por um conjunto de mediações próprias e um modo distinto de representação do divino (VELASCO, 2006, p. 226-227).

Nesse sentido, Alvar et al. (1995, p. 58, 201) vem nos dizer que o dualismo é uma peculiaridade mais do gnosticismo, pois que este particularmente se caracteriza por uma concepção dualista de existência, a exemplo das oposições: Deus e Belial

⁹⁰ *Naturalmente, en el mundo de la religión el principio del mal ocupa un lugar considerable y atemorizante. Pero si uno intenta hacerse una idea de las concepciones de un ser maligno, pero de algún modo divino, se encuentra con que esas concepciones sólo han alcanzado una plasmación realmente concreta en ciertas religiones, de forma que se pueda hablar de un representante personal del principio malo como verdadero adversario de Dios. Este adversario de Dios está rodeado de seres y ejércitos espirituales subordinados a él, y el reino del bien y el del mal están enfrentados como dos mundos distintos. Aunque la religión tenga de por sí propiamente una disposición monoteísta, adquiere de ese modo un cuño claramente dualista.*

⁹¹ O sistema dualista religioso, no sentido filosófico e teológico, é entendido como aquele que concebe a divindade como transcendente em oposição ao monismo, que tende a identificá-la com o conjunto ou a totalidade da realidade.

(demônio); anjos bons e anjos maus; homens bons e homens maus, o mundo presente e o mundo futuro, entre outros. Essas polaridades denotam uma visão pessimista da existência, quando nos apócrifos, se concebe o mundo sempre dominado por forças do mal. No gnosticismo fica evidente os vários tipos de dualismos, tais como: o espacial (céu/terra); o ético (bem/mal), o antropológico (corpo/alma), o cosmológico (mundo real/mundo superior), etc. De modo geral, a maioria dos sistemas gnósticos acreditam que tanto o cosmo visível como o homem são governados pela luta dos princípios bem e mal, concebendo a realidade material em que vive e seu próprio corpo como algo mal.

1.1.4.3 A unicidade da crença monoteísta

O monoteísmo é um dos sistemas de crenças religiosas que concebe a existência de um Deus único e pessoal. A crença em apenas um ser divino, supremo e criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, é atestada principalmente pelas religiões do livro, o judaísmo, o cristianismo⁹² e o islamismo. Das três religiões, o cristianismo foi o que percorreu um caminho mais heterodoxo em relação a unicidade divina. Essa heterodoxia se deu por sua expansão em territórios dominados por crenças politeístas, e obviamente, por possíveis concessões (REEBER, 2002, p. 177; HINNELS, 1991, p. 177; SILVA, 2009, p. 304-305).

Do grego *mónos* (único) e *theos* (deus), o termo monoteísmo designa a prática cultural a uma única divindade, com exclusão total e categórica de qualquer outra (FILORAMO, 2005, p. 39). Muitos historiadores, arqueólogos e exegetas concordam que o monoteísmo de Israel foi antecedido por um sistema parecido, ou seja, um monoteísmo relativo ou monolatria – também conhecido como henoteísmo –, que mesmo honrando unicamente o Deus Javé, admitiam a existência de outros deuses. Somente num judaísmo pós-exílico, é que Javé teria efetivamente se transformado

⁹² A questão da doutrina da Trindade no monoteísmo (modificado) cristão-católico será discutida no terceiro capítulo deste trabalho.

em deus soberano e universal por meio das interpretações dos profetas⁹³ (LAMBERT, 2011, p. 319, 321).

Não podemos, de modo algum, delimitar ou reduzir o termo monoteísmo, tendo em vista que vários são os monoteísmos, e cada um deles com uma estruturação, morfologia e significado próprio. Os monoteísmos diferem entre si, pois que, cada religião, seja monoteísta ou não, também difere entre si. É preciso levarmos em conta características básicas como a etnia, o sistema de vida adotado pelos adeptos e principalmente, a especificidade da crença no deus único amparado pela história religiosa, entre outros. Mesmo que muitas religiões adotem a crença numa única divindade, ainda assim essa crença será divergente em vários pontos teológicos e(ou) filosóficos, e essa divergência será a tônica de cada monoteísmo. Outro dado importante reside na concepção da história de cada religião a partir da ação do deus único.

As peculiaridades do monoteísmo ético judaico, por exemplo, são determinadas por sua forte característica étnica, que por sua vez, determina também sua concepção da própria história religiosa. Em outras palavras, a ação de Javé no mundo recai sobre um povo escolhido, que ao mesmo tempo, se constitui como modelo e como meio para a realização da salvação de todos os povos. No que concerne ao monoteísmo cristão – cujas raízes estão situadas no monoteísmo judaico –, adquiriu um aspecto profundamente modificado (em relação ao judaísmo), quando incorporou crenças bem distintas desta, a exemplo da concepção de Jesus como messias e sua encarnação como filho de Deus. Agnolin (2013, p. 202-203), ainda acrescenta outra distinção fundamental, quando diz que,

[...] mesmo que os primeiros cristãos tenham assumido como fonte de revelação as escrituras judaicas – que passaram a ser consideradas as testemunhas da “antiga aliança” (Antigo Testamento) –, eles identificaram na mensagem de Jesus uma “nova aliança”. Esta última não se configurava mais enquanto aliança com um Povo Eleito, mas com a Comunidade Cristã, isto é, tratava-se de uma aliança destinada a “todos os homens de boa vontade”. A “revolução” do Cristianismo consiste, de fato, na profunda transformação de uma religião étnica para uma religião universal. O universalismo característico dessa nova

⁹³ Alguns profetas bíblicos (Ezequiel e Segundo Isaías), interpretaram a provação do exílio como castigo divino diante da infidelidade de Israel para com seu Deus. Portanto, o restabelecimento desse povo dependeria exclusivamente do culto voltado unicamente a Javé.

religião desloca, portanto, a centralidade da Lei (mosaica), para uma nova ética (realmente universalista e universalizante) fundamentada na nova aliança (evangélica) (AGNOLIN, 2013, p. 202-203).

Nesses termos, a história cristã e a da humanidade se fundem, parecendo se deslocar de forma linear, em direção à uma realização final, que é a salvação de todos os povos por meio da “fé “católica” (universal) do Cristo”. Já o monoteísmo islâmico irá se diferenciar destes dois modelos anteriores – de maneira rígida –, a partir do “sistema de vida completo” adotado pelos muçulmanos, ou seja, a crença na unicidade de Alá vai interferir diretamente na vida ordinária dos fiéis, estabelecendo de certo modo, um ordenamento em toda a sociedade, seja na vida pessoal e familiar, por meio de regras alimentares, vestuárias e higiênicas, seja na vida profissional, por meio dos negócios, das legislações, entre outros. Em suma, no islam “todo ordenamento social tem que refletir a vontade de Deus” (AGNOLIN, 2013, p. 203).

A crença em um deus supremo não significa necessariamente a crença num deus único. Isso é um ponto muito importante e que devemos levar em consideração, pois como já vimos no politeísmo, um deus supremo pode também conviver com uma infinidade de deuses subordinados. Uma das características mais marcantes do monoteísmo é justamente a ausência de um panteão. Nesse sentido, Widengren (1976, p. 115), faz referência a uma afirmação de Soderblöm, que diz que o monoteísmo não é a palavra correta para caracterizar a crença em um deus supremo, “Nem ‘mono’ nem ‘teísmo’ são adequadas” em se tratando de uma estrutura hierarquizada, na qual outros deuses superiores são também objetos de fé e veneração.

Na história das religiões, o problema da formação do monoteísmo e seu lugar na evolução religiosa da humanidade, sobretudo na época moderna, se constitui um ponto de divergência. Temos Hume, em sua *História natural da religião*, que afirma ser o monoteísmo derivado do politeísmo; em contrapartida, Lang, como já vimos, abraça a ideia de um monoteísmo primordial, que antecede qualquer outra forma religiosa. Dentro dessa perspectiva, Schelling defende que o processo religioso da humanidade passaria de um monoteísmo relativo, natural e cego – não consciente para o homem – a uma relação consciente com o absoluto, onde nesta, se supõe uma configuração do divino em várias formas (politeísmo), para finalmente terminar num “monoteísmo consciente” como estado definitivo (VELASCO, 2006, p. 270).

As teorias sobre a origem da religião – que transitam pelo politeísmo e monoteísmo – possuem um caráter evolucionista, no sentido de uma evolução histórico-religiosa da humanidade, todavia, algumas delas seguem uma linha mais progressista (que situa o monoteísmo como último estágio da humanidade) ou regressista (situa o mesmo no princípio da história). Para Velasco (2006, p. 271), em se tratando de monoteísmo, é imprescindível observar criteriosamente o conteúdo que se atribui ao mesmo, para que qualquer afirmação em torno deste adquira clareza, visto que o termo possui vários sentidos e formas. Desse modo,

Para que um fenômeno religioso possa qualificar-se de monoteísmo se requer, em primeiro lugar, que o fim da atitude religiosa seja um deus. Quer dizer, que está configurado com uma série de traços precisos que o tornam possível fim de uma referência efetiva do sujeito religioso. Esta primeira condição exclui, sem dúvida, a aplicação do termo do monoteísmo a esses fenômenos religiosos em que o divino é considerado como uma força ou poder sobre-humano difuso acima ou através do universo e da vida, ou como uma realidade superior ao universo, e que o abarca e o compreende, mas a qual se nega qualquer forma e figura que seja suscetível de uma relação efetiva com o homem⁹⁴ (VELASCO, 2006, p. 272, tradução nossa).

A partir desse pensamento, Velasco diz que não basta o fim de uma atitude religiosa ser representado por um deus, precisa necessariamente ser um deus uno, ser único e absoluto. Nessa unicidade da representação do divino cabe múltiplos graus que determinam a existência de várias formas de monoteísmo, umas mais rigorosas que outras. Ele cita o exemplo do henoteísmo,⁹⁵ que é uma forma de representação da divindade onde se observa, de modo claro, o reconhecimento imperfeito da unicidade do ser supremo, podendo ser enquadrado como um monoteísmo relativo. Para uma forma mais perfeita de monoteísmo, além da crença em um deus único, é necessário a atitude de reconhecimento desse deus único. Esta

⁹⁴ *Para que un fenómeno religioso pueda calificarse de monoteísmo se requiere, en primer lugar, que el término de la actitud religiosa sea un Dios. Es decir, que esté configurado con una serie de rasgos precisos que lo hagan posible término de una referencia efectiva del sujeto religioso. Esta primera condición excluye, sin duda, la aplicación del término de monoteísmo a aquellos fenómenos religiosos en los que lo divino es considerado como una fuerza o poder sobrehumano difuso por encima o a través del universo y de la vida, o como una realidad superior al universo, y que lo abarca y lo comprende, pero a la que se niega cualquier forma y figura que la haga susceptible de una relación efectiva con el hombre.*

⁹⁵ É um fenômeno religioso de larga extensão na história das religiões, particularmente ligado às religiões politeístas. Do grego *hén* (um) + *theos* (deus) + *ismo* (indica doutrina).

seria uma primeira forma de monoteísmo, que de algum modo, reúne essas condições mínimas, ou seja, um só deus e seu reconhecimento.

Uma segunda forma de monoteísmo agrega, além do reconhecimento de apenas um deus, também a negação expressa e consciente de todos os outros deuses. Nessa forma, a unicidade da representação de deus é absoluta e sua configuração é perfeita, pois que esses dois elementos expressam uma atitude de reconhecimento perfeito. Essa forma de monoteísmo é encontrada em algumas expressões do Oriente Médio, a exemplo das religiões proféticas de Israel e do Islam. Essas duas formas fundamentais de monoteísmo contêm subdivisões estabelecidas em critérios variados, como o tipo de atitude religiosa, que pode ser fundamentalmente mística ou profética (VELASCO, 2006, p. 272-274).

Velasco (2006, p. 275) enfatiza ainda que a distinção entre essas duas formas de monoteísmo, ajudam a entender o problema de sua origem de modo mais claro. Nesse sentido, ele vai contra as teses de R. Pettazzoni sobre o monoteísmo primitivo. Estas teses defendem que o monoteísmo sempre vem como fruto de uma revolução religiosa, isto é, se desenvolveu posteriormente ao politeísmo, contudo, não procede deste por evolução, mas sim por revolução. A tese de Pettazzoni pode responder a questão da pequena quantidade de religiões monoteístas, tendo em vista que poucas foram essas revoluções no decorrer da história, as quais indicaram uma plenitude da vida religiosa. Para Velasco, nem todo monoteísmo procede de uma revolução religiosa que suplanta um estado anterior politeísta. O monoteísmo pode ter surgido como um desenvolvimento pacífico de uma determinada forma de experiência religiosa.

A segunda forma de monoteísmo exposta por Velasco, Evans-Pritchard (1978, p. 144) vai chamar de monoteísmo explícito. Segundo o mesmo, para se ter essa forma monoteísta, é necessário “que haja ou tenha havido o politeísmo”. Acrescenta que o verdadeiro monoteísmo, no sentido histórico da palavra, “poderia ser considerado uma negação do politeísmo, e assim não poderia precedê-lo”. Nessa perspectiva e seguindo a mesma linha de Pettazzoni, Pritchard acrescenta à sua lista de hipóteses insustentáveis,⁹⁶ a teoria schmidtiana do monoteísmo primordial.

Nesses termos, talvez possamos situar o monoteísmo egípcio como uma forma religiosa que emergiu do politeísmo por revolução, como afirma Pettazzoni, só que na

⁹⁶ Essa lista de Pritchard se completa com o fetichismo, manismo, animismo, mito-natural, totemismo, magismo, entre outros.

condição de uma reforma religiosa provocada por um monarca, o faraó *Amenófis IV*, e não por meio de uma plenitude religiosa por parte do povo egípcio. Só para que entendamos melhor, *Amenófis IV*, também conhecido como *Akhenaton*,⁹⁷ como tantos outros reformadores, implementou uma reforma como reação aos excessos no seu império. Os egípcios já tinham tendências monoteístas, tendo em vista que *Amon* era concebido como único deus da capital Tebas. Juntamente com o deus *Rá* de Heliópolis e *Ptah* de Mênfis, forma-se a trindade egípcia a partir da unidade de *Amon* e dos dois principais deuses, onde “*Mon* é seu nome enquanto oculto [essência], ele é *Rá* pelo rosto e seu corpo é *Ptah*” (LAMBERT, 2011, p. 287).

Só que *Amenófis IV* irá prolongar uma tendência monoteísta, de modo mais restrito e em consonância com a tradição egípcia, tendo como pano de fundo algumas questões relacionadas a poder (políticas). Como o clero de Tebas tinha se tornado um Estado dentro do Estado propriamente dito, com poderes para nomear até faraós, *Amenófis*, na condição de soberano, se alia a cleros rivais, destituindo o deus *Amon* e edificando um grande templo em honra ao novo deus *Aton*, o deus da luz, um disco solar de onde são emanados raios (LAMBERT, 2011, p. 287-288).

Croatto (2001, p. 164), interpreta esse fato político-religioso como um “mal definido monoteísmo”, tendo em vista que no Hino a *Aton*, este é celebrado como deus único, embora os demais não sejam negados. É interessante notarmos como esse conceito é amplo e complexo ao mesmo tempo, dificultando provavelmente uma classificação mais pormenorizada, sem cair no erro de uma redução. Classificar uma religião como verdadeiramente monoteísta, no sentido estrito do termo, pode se tornar uma tarefa hercúlea para o cientista da religião, tendo em vista os traços marcadamente politeístas inseridos na mesma. O contrário também seria desastroso, pois como afirma Croatto, em “todo politeísmo está latente alguma forma de monoteísmo, que pode chegar a expressar-se como tal ou não”.

Toda essa problemática que envolve a multiplicidade ou a unidade de Deus dependerá exclusivamente da forma como este é concebido. Evans-Pritchard (1978) nos diz que:

⁹⁷ O nome *Amenófis* significa “que evoca *Amon*”, como esse deus foi destituído pelo faraó e em seu lugar colocou o deus *Aton*, *Amenófis* passa a adotar o nome *Akhenaton*, que significa “aquele que agrada a *Aton*”.

[...] em algumas sociedades Deus é concebido como o uno e o múltiplo, sendo o uno considerado quando relacionado a todos os homens ou a uma sociedade inteira e o múltiplo quando considerado na forma de uma variedade de espíritos relacionados a um ou outro segmento da sociedade. Um conhecimento adequado da estrutura social é aqui obviamente necessário à compreensão de alguns dados do pensamento religioso (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 154).

Se fôssemos analisar algumas religiões de fundo monoteísta, talvez encontrássemos muitas delas que concebem deus como uno enquanto criador do universo, todavia, múltiplo no seu aspecto espiritual. Como diz Pritchard, é necessário um conhecimento mais apurado dessas sociedades para podermos ter uma noção do seu pensamento acerca do divino. Esse deslocamento de concepção de deus, ou seja, do deus uno ao deus múltiplo ou vice-versa, está intrinsecamente ligado à maneira de como o homem religioso configura o divino. Através dessa configuração é que podemos identificar a cosmovisão religiosa adotada pela religião.

No Hinduísmo, por exemplo, os muitos e variados deuses são manifestações de um Uno primordial, o *Brahman* absoluto. De acordo com Croatto (2001, p. 165), essa cosmovisão monista – na qual o divino é entendido como um princípio absoluto – progride da multiplicidade à unidade. O verso 46 do hino 164 do livro I do Rig Veda (I:164:46) evidencia isso com clareza, eis que: “Eles o chamam de Indra, Mitra, Varuṇa, Agni, e ele é celestial Garutmān alado magnificamente. Ao que é Único, os sábios dão muitos títulos, eles o chamam de Agni, Yama, Mātariśvan”.⁹⁸ O poeta diz que Garutmān (ou Garuda) é a Ave Celestial, o Sol, e que todos esses nomes são do mesmo Ser Divino, o Único Espírito Supremo sob várias manifestações.

1.2 Religião e teologia

As primeiras formas religiosas propiciaram um solo humoso no campo religioso, de onde nasceria os sistemas de crenças de configuração do divino, que se solidificaram dentro das religiões e sobreviveram até os dias atuais, sendo reinterpretados à luz da contemporaneidade. Ante uma base de crenças religiosas discutida acima, iniciaremos os próximos tópicos dessa pesquisa evidenciando

⁹⁸ <http://www.shri-yoga-devi.org/textos.html>

algumas faces e noções do paganismo, visto que este conceito foi – e continua sendo – bastante confundido com o conceito de politeísmo. Em detrimento disso, tentaremos esclarecê-los com base no estudo em questão, ou pelo menos, apontar pistas para uma boa reflexão.

Seguidamente, adentraremos no conceito de escatologia a partir de reflexões filosóficas e teológicas modernas, visto que dela nos serviremos para evidenciar as concepções de pós-morte humana nas duas religiões: Zoroastrismo e Catolicismo. Um esclarecimento mais pormenorizado desse termo facilitará bastante nossa compreensão, não somente quanto às concepções adotadas pelas referidas religiões, mas principalmente, pelo papel desempenhado e posição ocupada dentro de ambas as teologias.

1.2.1 Paganismo: a centralidade do culto à natureza

A maioria dos estudiosos da religião partem do princípio de que toda religião pressupõe uma experiência religiosa, e Eliade, em especial, atribui uma extrema complexidade que reveste o fenômeno religioso, devido, justamente, a uma dialética entre o sagrado e o profano. Para o homem religioso, somente o sagrado importa, o profano não tem nenhuma significação, a não ser que este se revele sagrado na experiência religiosa (ALLEN, 1985, p. 78,106). Como vimos anteriormente, a natureza, por si só, se revela como sacralidade, onde uma simples contemplação, pode contribuir para uma experiência religiosa. “Para a mentalidade arcaica, a natureza nunca é exclusivamente natural” (ELIADE, 2010a, p. 39-40).

Foi essa natureza sacralizada que se impôs ao homem religioso, e que teria despertado uma devoção centrada na terra. A observação por parte do homem arcaico de um ciclo contínuo, no qual os fenômenos naturais através das mudanças das estações, emergiam e desapareciam progressivamente fertilizando a terra, despertou-o e estimulou-o a reverenciar a natureza. O alimento e a água para sua subsistência dependia da ação eficaz dos fenômenos naturais. Desse modo, sua vida dependia de forças misteriosas e poderosas, as quais ele tentava controlar através de expressões devocionais e rituais (O’HARA, 2004, p. 13).

Embalados por estas crenças, representantes dos princípios masculino e feminino despontaram como deuses e deusas. A divindade da caça⁹⁹ - muitas vezes representada como um deus de chifres - garantia o sustento humano durante o inverno. O princípio feminino estava atrelado à fertilidade da terra, aquela que gera frutos em seu útero e nutre o ser humano com seus alimentos. Essa correlação da mulher com a terra, se deve ao fato, da mulher ser também geradora da vida. Segundo O'HARA (2004, p. 13-15), dependendo das épocas e das culturas, isso teria determinado a tendência para uma sociedade mais patriarcal ou matriarcal, variando de acordo com a ação de cada divindade.

Em Çatal Hüyük¹⁰⁰ – um dos maiores sítios neolíticos situados na península anatoliana (Turquia) no Oriente Próximo – os arqueólogos encontraram inúmeras estatuetas femininas e algumas poucas masculinas, o que indicaria provavelmente que teriam sido objetos de culto. Eles acreditam que isso pode denotar uma comunidade matriarcal, centrada no culto à deusa mãe, visto que nas paredes das habitações, foram encontradas também imagens femininas em posição de parturiente, e numa delas, uma cabeça de carneiro parida. Puderam achar também nas paredes, além de reproduções em baixo relevo de touros, os próprios crânios de bois. Sobre esses achados arqueológicos, Scarpi (2004) acredita que essas pistas fazem...

[...] entrever um culto da fertilidade, sob a égide de uma grande “deusa mãe” e de seu par masculino. Porém, talvez seja mais prudente pensar no tipo histórico-religioso da Mãe Terra, associado a uma figura masculina fecundadora, o touro ou o bode, que pode remeter a um Ser Supremo celeste, típico das civilizações de criadores de animais. Dessa maneira, o masculino e o feminino, a terra e o céu, vêm constituir, num processo de transfiguração simbólica, os pólos cosmológicos de orientação entre os quais se encontrariam a

⁹⁹ A caça era responsabilidade do homem primitivo. A sua estrutura física (músculos e velocidade) proporcionava uma boa locomoção em busca dos animais, por isso, essa divindade estava atrelada à figura masculina.

¹⁰⁰ Bastante antiga, é datada entre 7.100 e 6.300 AEC. Esta aldeia neolítica tinha algumas peculiaridades bem interessantes, para não dizer curiosas, como casas geminadas construídas em dois andares sem portas e com o acesso pelo teto através de escadas de mão. Como não tinha ruas, as pessoas andavam pelos tetos interligados das casas. Alguns ambientes eram diferentes dos outros em termos de decoração, por isso, acredita-se que nesses, eram desenvolvidos rituais religiosos. Também se verificou que as sepulturas desses espaços eram mais suntuosas que as outras situadas nas casas comuns, visto que os mortos eram enterrados dentro das mesmas. Apesar de representar uma rica e significativa cultura, a civilização neolítica ainda continua sendo uma incógnita até os nossos dias.

existência e os interesses dos habitantes de Çatal Hüyük (SCARPI, 2004, p. 20-21.)

Acrescenta ainda que se deve evitar imputar a esses povos primitivos uma noção de divindade, afinal, trata-se de uma cultura situada bem antes do III milênio, portanto, provavelmente, a elaboração de uma ideia de divindade ainda não havia adquirido consistência. Com efeito, é uma ideia improvável no neolítico. Ele acredita que esses povos colocavam a fertilidade da terra no centro de suas vidas, porque dela dependia sua sobrevivência. Também alude para uma provável associação com a reprodução sexual, em que a terra, concebida como um princípio feminino, teria se unido ao touro ou bode, enquanto formas masculinas, ou, como diz Scarpi, “mais abstratamente do falo, ainda que não sempre conectado a uma figura feminina, como no caso de alguns falos descobertos em tumbas em Tell es-Sawwan, na planície mesopotâmica” (SCARPI, 2004, p. 21-22).

Sobre essa questão fálica, Carpenter (2008, p. 8) diz que, após todas as teorias antropológicas (já citadas no primeiro tópico desse capítulo), “se tornou popular a explicação fálica para tudo”, na qual “as divindades tinham nomes discretos para os órgãos e os atos de procriação”.¹⁰¹ Também veio à tona para compor esse repertório teórico, a explicação de que os deuses em épocas passadas, eram figuras humanas que se distinguiram dos demais por seus feitos históricos e religiosos, sendo assim divinizados, a exemplo de vários reis e heróis.¹⁰²

Fica evidente a complexidade e amplitude do universo que envolve a origem religiosa. Nesse sentido, Carpenter (2008) evidencia três linhas principais de raciocínio, nas quais os estudos e as especulações se amparam.

- a) a primeira ligando os ritos e as observações religiosas aos movimentos do Sol e dos planetas no céu, e levando à invenção e à crença no Olimpo, com deuses habitando o céu e regendo a Terra à distância;
- b) a segunda relacionando a religião com as mudanças das estações na Terra, e com coisas simples como o crescimento das plantas e dos

¹⁰¹ Sobre esse assunto, ver *Ancient Art and Mythology* (1818), de R. Payne Knight e *Ancient Faith and Ancient Names* (1868), de Thomas Inman.

¹⁰² Chamada de Evemerismo, por ser atribuído à Evêmero, escritor e hermeneuta grego do século IV AEC, cuja explicação está em sua obra *Hiera Anagrafe* (História Sagrada). Se configura mais como um meio hermenêutico de explicação do mito.

alimentos, e voltada a, ou possuidora de uma vaga crença em espíritos terrenos e métodos mágicos de influenciar tais espíritos;
c) a terceira ligando a religião ao próprio corpo do homem e à grande força do sexo dentro dele – símbolo de vida eterna, fertilidade e poder (CARPENTER, 2008, p. 9).

Ele salienta que os estudos apontam, possivelmente, para que a terceira fase tenha antecedido todas as outras anteriores. Em outros termos, seria a fase “que conecta a religião com os desejos de procriação e com os fenômenos da fisiologia humana”. Desse modo, a mente primitiva teria tido essa compreensão primeira a partir desses desejos e fenômenos fisiológicos, antes mesmo de perceber o fluxo contínuo do sol e a mudança nos ciclos das estações. Levando em conta as formas religiosas atuais de cultos à figuras divinas que moram no céu, parece provável que primeiro tenha surgido o culto fálico, em seguida o culto à magia a partir da crença nos espíritos e na percepção das divindades ligadas à natureza, e por último, o culto aos deuses celestes (CARPENTER, 2008, p. 9-10).

Muito se fala que o medo teria proporcionado o surgimento dos deuses no mundo através da estimulação da imaginação do homem primitivo. Otto (2007), vai se referir à manifestação primitiva e rudimentar desse medo como um receio numinoso, todavia, na forma primeira de receio demoníaco, visto ser próprio da religião dos primitivos, “enquanto primeiro sentimento ingênuo e tosco”. Acrescenta ainda que,

Ele [o receio demoníaco] e seus produtos fantasiosos posteriormente são superados e expulsos pelos estágios e formas mais desenvolvidas daquele misterioso impulso que neles se manifesta pela primeira vez e de forma rudimentar, que é o sentimento numinoso. Porém, mesmo onde esse sentimento há muito já alcançou sua expressão mais elevada e pura, suas excitações primais sempre podem voltar a irromper ingenuamente na alma para novamente ser vivenciadas (OTTO, 2007, p. 47-48).

Ele afirma que esse primeiro receio (demoníaco) é qualitativamente diferente da sensação do numinoso em seus níveis mais elevados, contudo, foi esse o tipo de receio que esteve na base de um sentimento primitivo, elevando-se posteriormente para uma crença em deuses, esses enquanto numes com características de fantasma. Geralmente fantasmas denotam algo de “inquietantemente misterioso e terrível”, o

que segundo Otto (2007, p. 49), contribuiu para o caráter “excelso”, em sua forma mais desenvolvida.

Carpenter (2008, p. 10-11,189) vem dizer que, “*primus in orbe deos fecit timor*, ou seja, o medo foi o primeiro a criar os deuses no mundo”, e concomitantemente, esse mesmo medo deu asas ao homem para criar também os demônios, e em decorrência disso, os ritos de propiciação. Ele ressalta que esse poder imaginativo originou-se de uma autoconsciência¹⁰³ humana, conseqüentemente, dando margem à criação dos deuses, ritos e credos das religiões. Segundo o autor,

De alguma maneira, parecemos perceber que desde o começo (na idade da pedra) da autoconsciência do homem há um desenvolvimento gradual – da superstição pura, sem sentido e acidental, à observação rudimentar e à crença na magia; e daí ao animismo e personificação de forças da Natureza em formas mais ou menos humanas, como divindades terrenas ou deuses do céu, ou espíritos de uma tribo; e a adoração a essas forças por meio de rituais como sacrifício e a eucaristia, que, por sua vez, se tornaram as bases da moralidade (CARPENTER, 2008, p. 11).

Essa evolução religiosa ao longo do tempo não conseguiu desfigurar as crenças pagãs primordialmente concebidas em torno da natureza. É essa mesma natureza que agrega os dois princípios – masculino (deuses) e feminino (deusas) – e que é reverenciada até nossos dias por ser a manifestação física de uma realidade absoluta invisível. A crença dos povos antigos na “estreita dependência da terra para com o céu” (DUCHESNE-GUILLEMIN,1958, p. 65), encontramos ainda hoje, na face contemporânea do paganismo¹⁰⁴ (ou neopaganismo), que traz em sua base, a crença numa interconexão entre todas as partes do universo.

Nesses termos, a tradição pagã proclama a crença de que todo o universo é conectado com suas partes, em níveis muito profundos e para além das fronteiras

¹⁰³ A autoconsciência é um estado mental que foi antecedido por um estado chamado de consciência simples. Nesse, o medo já existia, porém, caracterizava-se mais como um ato instintivo de proteção.

¹⁰⁴ É necessário esclarecermos que não há um conceito definido e muito menos pré-estabelecido do termo “paganismo”. Sempre quando tentamos definir “algo” a todo custo, corremos o sério risco de reduzirmos esse “algo”, danificando assim, sua verdadeira natureza, visto que uma definição fechada, provavelmente moldaria e limitaria a ação desse fenômeno, impedindo o seu alcance teórico. Como acreditamos na manifestação e ação do fenômeno religioso em suas inúmeras formas, não incorreremos nesse risco.

espaciais e temporais. Desse modo, “muitos pagãos¹⁰⁵ acreditam que são capazes de interagir com o Universo e o Divino como co-criadores”. Creem que o Universo é perfeito, assim como é perfeito também o homem em sua essência, por isso, buscam um crescimento espiritual através dessas conexões (HIGGINBOTHAM, 2003, p. 20-21).

O mundo natural é concebido como um espaço coeso e sagrado, no qual todos os seres, animados e inanimados, estão totalmente integrados uns aos outros. A “Antiga Religião” ou “Religião da Terra”, como o paganismo também é chamado, reverencia e devota respeito à natureza, por ela se manifestar sagrada, por conter uma centelha de inteligência. Ao contrário das religiões tradicionais, nas quais a transcendência divina é uma das características mais importantes, nesta, a imanência do sagrado se constitui como marco religioso. A divindade está na natureza e dela é parte essencial no processo de sacralização. Assim sendo,

A cosmovisão pagã valoriza e celebra o mundo físico vendo-o como manifestação de uma realidade invisível, porém real, um princípio criador que está presente em tudo e que a tudo unifica. Concebidas como parte da Terra e da natureza, as divindades pagãs acrescentam uma dimensão espiritual à Ecologia. O modelo da divindade imanente estimula o respeito pelo espírito sagrado que habita em todas as coisas vivas e o compromisso com os seus plenos desenvolvimento e expressão. Nesta perspectiva, o meio ambiente é visto como sagrado, inteligente, habitado por um poder místico e dotado de uma vitalidade criadora (OLIVEIRA, 2009, p. 7).

Quando se fala que o paganismo é uma religião “centrada na terra”, significa que seus devotos adotaram (e ainda adotam) o ano litúrgico ou sagrado fundado nos ciclos das estações. O transcorrer das quatro estações, além de indicar a passagem do tempo, também e principalmente, marca momentos de grande significação espiritual. Este ciclo é comumente chamado de “Roda do ano” (figura abaixo). Nela, cada passagem das estações é celebrada coletivamente e de maneira distinta, pois que cada estação representa um ciclo de vida que requer reflexão e mudança interior em vários aspectos (HIGGINBOTHAM, 2003, p. 34, 225).

¹⁰⁵ O termo “pagão” é derivado do termo latino *paganus*, que significa “habitante do campo”, ou seja, é aquele que vive na terra e segue uma das religiões que cultua a natureza, desde tempos imemoriais.

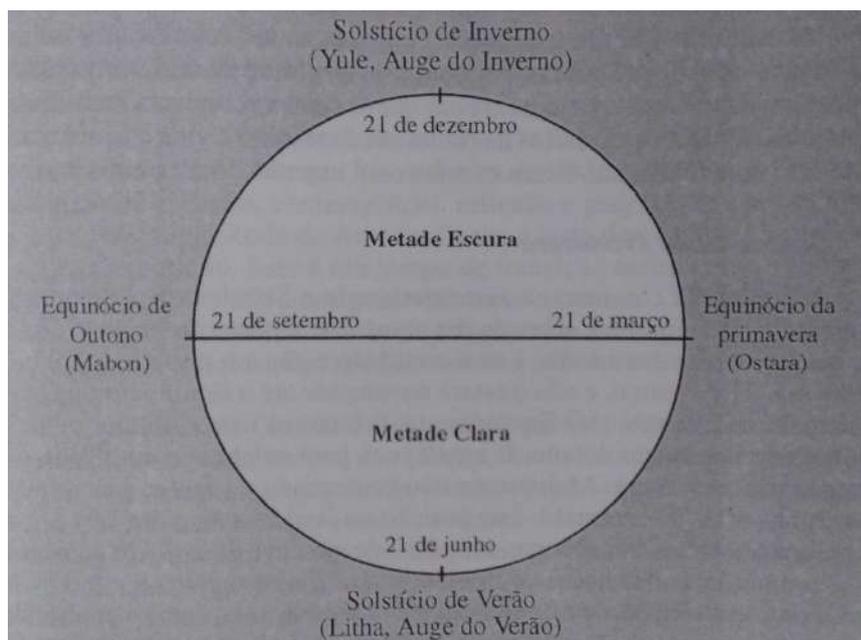


Figura 06: Os Quadrantes do ano

Fonte: HIGGINBOTHAM, 2003, p. 35.

A figura acima nos mostra os quatro quadrantes da “Roda do ano”, representando quatro celebrações específicas. Cada celebração é comemorada como um dia sagrado, pois carrega em si forte simbolismo religioso. Os quatro quadrantes representam feriados solares, ou seja, neles, a força e a posição do sol vai caracterizar e fornecer sentido a cada estação. São denominados de “Quadrantes do ano”. A Roda do ano inicia-se com o Solstício de Inverno (Yule ou alto inverno), e representa “a terra de noites escuras e o poder gelado do inverno”. É tempo de se despir de velhos conceitos e atitudes e seguir atravessando a escuridão rumo à luz da próxima estação. O inverno, se refere a “tempos difíceis, épocas em que enfrentamos a perda de entes queridos, doença, ferimento, um emprego perdido, um período de depressão”. É o momento certo para refletir sobre a velhice e a morte. Esse quadrante representa o “silêncio, descanso, recuperação, simplicidade e abertura para a mudança”. Pode-se dizer que do inverno se tira muitas lições espirituais, como “fé, perda, mudança e descanso” (HIGGINBOTHAM, 2003, p. 34-35).

No Equinócio da Primavera (Ostara), a luz começa a se intensificar, tornando os dias mais equilibrados em relação a escuridão. Este período está relacionado “à

fertilidade e à renovação da força da vida”¹⁰⁶. No Solstício de Verão (Litha ou auge do verão), o sol impera com toda sua energia e vitalidade, celebrando um tempo de crescimento, frutificação, abundância e força. E por fim, no Equinócio de Outono (Mabon) encontramos também um equilíbrio perfeito entre a luz e a escuridão. Aqui, trata-se de “um tempo de colheita, contemplação, reflexão e preparação para o inverno” (HIGGINBOTHAM, 2003, p. 36-37).

Além dessas quatro divisões da roda da vida, temos mais quatro pontos adicionais chamados de “Quadrantes Cruzados”, totalizando oito celebrações litúrgicas no decorrer do ano. Essas celebrações denominadas de *Imbolg*, *Beltrane*, *Lammas* e *Samhain* (esta última é a festa dos mortos ou o encontro do mundo), estão inseridas entre as quatro estações na Roda do ano, e inclina-se “a marcar momentos-chave no plantio, cultivo e colheita das culturas”, em suma, são feriados da agricultura. De acordo com Higginbotham (2003, p. 34), em algumas tradições pagãs estas celebrações recebem o nome de Sabás, do hebraico *Shabath*, que significa, “um dia reservado para descanso e culto”.

Quando a crença pagã era associada à heresia,¹⁰⁷ era indispensável manter segredos sobre os preceitos da Antiga Religião através de alguns símbolos, sem ter que, obrigatoriamente, fazer uso de palavras. Dessa forma, a Roda cumpria o importante papel de comportar os ensinamentos pagãos através do seu simbolismo. Os vários significados da Roda, fez com que ela se tornasse ao mesmo tempo, um “livro ritual à comunidade, um texto teológico e um calendário”. Como enfatiza O’Hara (2004),

Um símbolo universalmente aplicado, a roda é usada para representar muitos dos preceitos pagãos, e para registrar muitas áreas de estudos e observações. Ela é uma forma que nos faz lembrar dos oito Sabás pagãos tradicionais, das antigas influências planetárias astrológicas e dos oito caminhos sagrados da espiritualidade. Fases do Sol e da Lua podem ser representadas nos raios, para que possamos nos lembrar de seus constantes ciclos e relacionar sua passagem às condições da humanidade. A roda pode ser uma ferramenta, um símbolo sagrado de doutrina religiosa, um calendário ou um manual para aquele que busca a vida pagã (O’HARA, 2004, p. 113-114).

¹⁰⁶ Um costume pagão que está relacionado a esta estação é a pintura dos ovos. A deusa da fertilidade Ostara (germânica), traz em sua mão esse símbolo que representa a vida, a renovação, o renascimento.

¹⁰⁷ Essa associação com a heresia ficou mais latente e claramente evidenciada quando o cristianismo se torna a religião oficial do império romano.

A Roda¹⁰⁸ guarda também a doutrina das “Oito Virtudes Pagãs”¹⁰⁹ (figura abaixo), na qual cada raio comporta uma virtude.

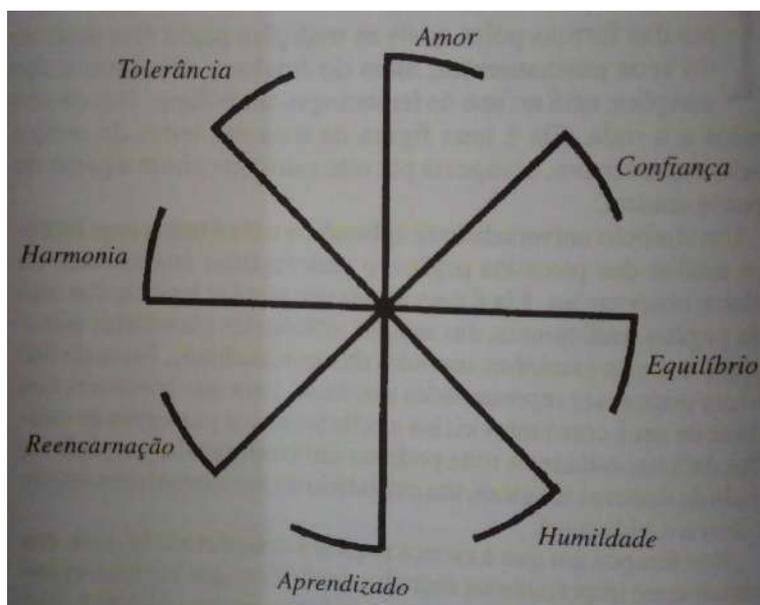


Figura 07: A Roda das Oito Virtudes Pagãs

Fonte: O’HARA, 2004, p. 114.

Cada virtude da roda traz em si um ensinamento sagrado e o devoto pagão, deve se esforçar para praticá-las no seu cotidiano. A busca e o alcance dessas virtudes influenciará decisivamente na vida comunitária do pagão, se estendendo, obviamente, na sua relação com o próprio universo. O amor, a confiança, o equilíbrio,

¹⁰⁸ A roda é composta por oito raios que giram em sentido horário a partir de um eixo central. Segundo O’Hara (2004, p. 113), “ela é uma figura de uma das letras do antigo alfabeto escandinavo”. Notemos que a Roda pagã está centrada em aspectos da “existência” que precisam ser bem trabalhados e desenvolvidos em cada indivíduo. Não podemos deixar de compará-la com a Roda da Vida do budismo tibetano, que diferente dessa pagã, retrata todo o percurso a ser cumprido pelo homem no ciclo de “renascimentos”. É interessante percebermos como o homem religioso ou espiritualizado, procura imitar o próprio cosmo e seu movimento, através das inúmeras “rodas” criadas, o que nos faz pensar que carregamos, de certo modo e em certa medida, uma paganidade dentro de nós, quando tomamos como modelo o mundo natural.

¹⁰⁹ Aqui também não podemos deixar de correlacionar essas “oito virtudes pagãs” com os “oito caminhos corretos do budismo” (caminhos óctuplos), cujo ensinamento búdico estabelece a visão, o pensamento, o discurso, a ação, a subsistência, o esforço, a consciência, e a concentração como aspectos da vida que precisam ser reorientados para um melhor equilíbrio de si, e conseqüentemente, uma melhor relação com o outro e com o mundo, visando uma libertação espiritual.

a humildade, o aprendizado, a reencarnação,¹¹⁰ a harmonia e a tolerância, são caminhos a serem percorridos visando o aperfeiçoamento espiritual do indivíduo.

Segundo Higginbotham (2003, p. 21-22), o paganismo moderno pode ser identificado através de algumas características gerais, as quais o atesta como uma religião como tantas outras, contudo, com uma identidade religiosa fortemente marcada pela crença primordial em divindades da natureza. Por sua vez, também é considerado uma forma de espiritualidade, pois que consiste num modo de viver buscando uma conexão com o fluxo do Universo, e ao mesmo tempo, voltando-se para uma interiorização de si, visando um equilíbrio espiritual.¹¹¹ Dentre muitas características, e ao contrário do que se costuma pensar, a religião pagã é: a) formada por um corpo sacerdotal que preside as muitas celebrações, inclusive as de casamento e as funerárias, contudo, não possui uma hierarquia (poder) central, nem tampouco, dogmas como as grandes religiões.

É uma religião que: b) observa fielmente o ano litúrgico, composto por dias feriados sagrados; c) possui vários rituais, onde cada um é dotado de sentido próprio e fins específicos; d) agrega uma comunidade de fiéis e oferece uma visão de mundo diferenciada quando incorpora “novas perspectivas da ciência, metafísica e misticismo em sua espiritualidade” e rompe definitivamente com uma visão mecanicista de mundo; e) apesar da liberdade que usufruem, é atribuído a cada um, uma responsabilidade pessoal no que se refere às crenças, ao comportamento e ao desenvolvimento espiritual. Quanto à questão de conversões de fiéis, Higginbotham (2003, p. 22-23) diz que o paganismo vai diferir de muitas religiões, pois nesta, a pessoa torna-se pagão por convicções próprias, e não pelo sistema tradicional, que envolve atitudes e posturas eminentemente apologéticas e proselitistas.

O paganismo moderno é classificado como uma religião “nova” pelos cientistas sociais, no sentido de que ela apresenta as seis peculiaridades que caracterizam os “novos movimentos religiosos”.

¹¹⁰ Na roda, a reencarnação figura como uma virtude a ser assimilada no sentido de uma compreensão mais profunda a respeito do ciclo da vida, isto é, “aceitar e entender o ciclo do nascimento, da morte e da renovação é o mesmo que aprender a contemplar a constância das mudanças no Universo e do elemento sempre presente da esperança em cada dia de vida – a promessa da vida renovada e desenvolvida” (O’HARA, 2004, p. 117).

¹¹¹ Acreditamos que o paganismo enquanto religião, possui fundamentalmente todas as camadas estruturantes necessárias para ser configurado como tal, pois se insere nas quatro perspectivas de Greschat: 1) tem uma comunidade formada; 2) tem um sistema de atos ou ritos; 3) tem um conjunto de doutrinas; e por último, tem a experiência dos devotos a partir do contato com o sagrado. Essas perspectivas se ajustam como elementos indispensáveis a qualquer corpo religioso, sem as quais não se consegue identificar como sendo uma religião (GRESCHAT, 2005, p. 24-25).

São eles: (1) um individualismo religioso pronunciado, (2) uma ênfase na experiência em vez da crença e da doutrina, (3) uma perspectiva prática a respeito de assuntos de autoridade e prática, (4) uma aceitação e tolerância em relação a outras religiões e visões de mundo em geral, (5) uma visão de mundo holística e (6) um plano organizacional flexível, aberto (HIGGINBOTHAM, 2003, p. 22).

Desse modo, a “Antiga Religião” vem sendo constantemente revigorada no devir secular, tomando novas formas e contornos, agregando elementos que a diferenciam entre si, mas sempre preservando seu “centro real”, que são suas crenças primordiais. Com o advento dos movimentos de contracultura dos anos 60, o paganismo adquiriu uma face mais moderna e, ao mesmo tempo tradicional, quando se auto define como “um continuador das tradições religiosas dos antigos povos pré-cristãos europeus, particularmente os celtas, gregos, germânicos e nórdicos” (OLIVEIRA, 2009, p. 2). De acordo com O’Hara (2004),

[...] a antiga religião está constantemente se renovando e se revitalizando. Assim como o mundo ao nosso redor muda, as antigas virtudes adotam muitas formas e expressões novas, mas permanecem tão cheias de vida nos dias de hoje como nos dias de nossos ancestrais pagãos (O’HARA, 2004, p. 121).¹¹²

Nesse sentido, não podemos conceber o paganismo como uma religião que traz em sua base religiosa apenas um único postulado que sirva para todas as suas formas de expressão, isso seria de um reducionismo sem precedentes, pelo contrário, devemos tê-lo como uma religião que agrega inúmeras espiritualidades conectadas a uma forma primeira enquanto fundamento religioso. O novo paganismo é percebido por seus adeptos como uma crença que abarca várias tradições e ramificações¹¹³ sob

¹¹² Existem autores que defendem diferentes pontos de vista, como aqueles que tratam o neopaganismo como uma reinvenção. Isso não significa dizer que seja uma tradição “falsa”, mas sim que é na verdade um resgate da antiga tradição reinventada na contemporaneidade, incorporando novos elementos, ou seja, se transformando. Como temos também aqueles que concebem o paganismo contemporâneo como uma face moderna da antiga religião, aquela praticada pelos ancestrais pagãos.

¹¹³ A exemplo da Wicca, que é a maior tradição do paganismo, agregando mais da metade de todos os pagãos, saindo dela várias ramificações, como a Wicca Gardneriana (iniciada em 1939 por Gerard Gardner); a Wicca Alexandrina (iniciada nos anos 60 por alunos de Gardner, o Alex Sanders e sua

sua égide, como visto na figura abaixo, representado simbolicamente por um “guarda-chuva”.

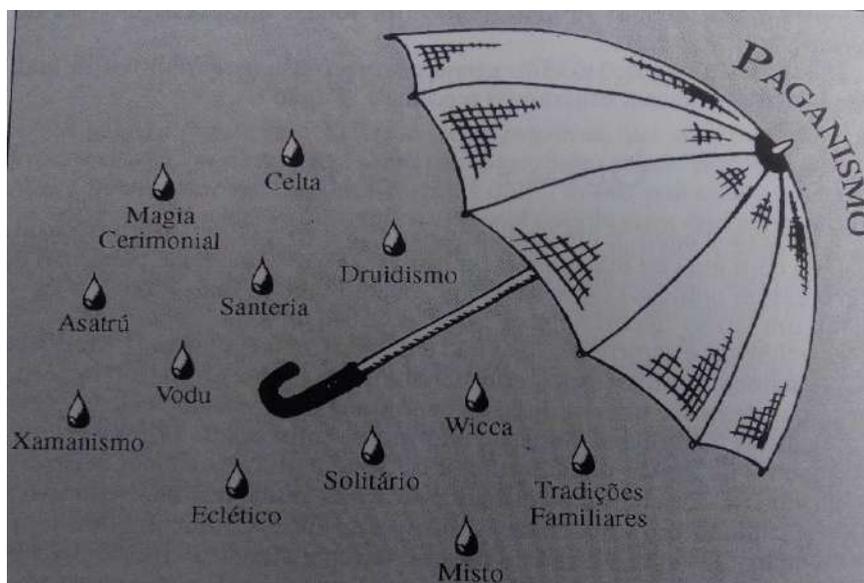


Figura 08: Guarda-chuva pagão

Fonte: HIGGINBOTHAM, 2003, p. 26.

Como podemos perceber, existem várias formas de paganismo cujas denominações seguem por caminhos diferentes, adaptando-se à novas realidades, porém, mantendo-se segura à uma base seminal. Todas essas expressões pagãs adquiriram uma identidade moderna, agregando novas características e novos valores que respondem melhor às necessidades deste novo homem religioso. Sabemos que toda religião tem uma função social, e esta pagã, assim como qualquer outra religião, também vem cumprir o papel fundamental de fornecer respostas às questões que estão intrinsecamente ligadas ao homem e ao cosmo. Sendo assim, tais tradições se reatualizam com credos e elementos pagãos que variam entre si, adotando rituais, meditações, êxtases, cantos, danças, práticas de curas, adivinhações, etc., conforme novas percepções da realidade. Filoramo (2005) sintetiza muito bem esse processo de evolução e adequação aos novos tempos, quando diz que:

esposa); a Wicca Diânica (que se concentra na divindade feminina Diana); a Wicca das fadas (que trabalha com os espíritos da natureza); e a Strega (que é uma tradição italiana).

O confronto sistemático com a modernidade, por isso, longe de se traduzir, como desejava uma leitura muito rígida e unilateral da tese da secularização, em um declínio irreversível das diferentes tradições, se traduziu na realidade em um complexo processo de adaptação e mudança que, segundo os processos identitários das diferentes tradições religiosas, deu lugar a respostas articuladas de maneira diversa. Disso se pode deduzir que a modernidade, enquanto corrói aspectos significativos, ao mesmo tempo cria as premissas para que práticas e crenças se recomponham, ainda que em um nível diverso, que leve em conta o novo cenário criado pelo momento (FILORAMO, 2005, p. 192).

Observamos também outra ênfase a esse movimento de adequação da religião aos moldes modernos, quando O'Hara (2004) salienta que,

Há alguns pagãos dos tempos modernos que encontram um certo conflito em viver suas vidas de acordo com os antigos costumes, e, na verdade, talvez exista uma necessidade de reinterpretação de alguns costumes e tradições pagãos, como intuito de adaptar-se à estrutura social dos dias de hoje (O'HARA, 2004, p. 129).

Essa modernização do paganismo, de certa forma, colaborou para uma maior organização interna da religião, com vários princípios norteadores que servem de bússola para a caminhada espiritual dos pagãos. Não existe um código rígido de preceitos a serem seguidos visando o alcance da salvação, como prescrevem as religiões universalistas, mas ao contrário, existe apenas alguns direcionamentos adotados pelas mais variadas tradições, que visam facilitar o caminho do aperfeiçoamento espiritual. Temos de nos lembrar sempre que uma das características mais marcantes dos novos movimentos religiosos é justamente a liberdade de escolhas e a ausência de regras e práticas rígidas. Nesses termos, Higginbotham (2003) dá um bom esclarecimento a respeito de alguns princípios pagãos encontrados em várias tradições.

Esses princípios não são uma lista de crenças que uma pessoa deve adotar a fim de tornar-se pagã; em vez disso, eles são afirmações que fortalecem a visão global do paganismo que aponta para o desenvolvimento de um tipo de relacionamento com o Universo e o

Divino mais do que qualquer outro, e que traça a direção na qual o crescimento espiritual e pessoal deve prosseguir para um pagão. As verdadeiras crenças adotadas pelos pagãos sobre esses assuntos não são tão importantes quanto o processo interno de crescimento espiritual e desenvolvimento pessoal que esses princípios representam (HIGGINBOTHAM, 2003, p. 54).

No rol dos princípios, o paganismo acredita que cada pessoa é responsável pelas crenças que escolhe adotar, pois que estas crenças servirão de moldes na construção da realidade de cada um. A pessoa também é responsável pelas suas próprias ações e desenvolvimento espiritual e pessoal, visto que a maturidade espiritual dependerá exclusivamente do esforço pessoal cotidiano. Cada pessoa é responsável pela escolha da divindade que estará ao seu lado, bem como o vínculo que se formará com ela a partir desta adesão. Outro princípio pagão diz respeito a consciência, onde “tudo contém a centelha da inteligência, desde o menor átomo até o maior sistema planetário”. Também considera que tudo é sagrado, nada pode ser separado do solo divino, visto que este permeia todo o universo físico e não-físico, sendo assim, nada pode ser dualizado nem dicotomizado (HIGGINBOTHAM, 2003, p. 54-57).

Temos mais um princípio que vem determinar uma identidade pagã, trata-se daquele que atesta uma interconexão entre todas as partes do universo, e por se comunicarem entre si, irão cooperar para o alcance de fins específicos. Aqui entra a magia, que nada mais é do que “um processo completamente natural, o qual, em sua forma mais simples, é a comunicação e a cooperação de muitas consciências”. E finalmente, temos o princípio que declara que a consciência ultrapassa as fronteiras da morte, sobrevivendo à uma realidade física, visto que, a maioria dos pagãos acreditam que há vida em outras dimensões (HIGGINBOTHAM, 2003, p. 54-57). Como pudemos ver, o mais importante para o paganismo é mostrar o caminho da perfeição espiritual no uso da liberdade pessoal, cabendo a cada um decidir de acordo com sua consciência.

Diante de uma expressão tão ampla e heterogênea, em diversos contextos espaciais e temporais, o termo “pagão” assumiu significado negativo quando atrelado à heresia. De acordo com Filoramo (2005, p. 72), o termo “heresia” deriva do termo grego *háiresis*, o qual era usualmente empregado no âmbito filosófico para designar um tipo de pensamento, uma escola, ou uma corrente ou seita, assim como também

era entendido no Novo Testamento (NT),¹¹⁴ sem nenhum sentido pejorativo. Foi somente a partir de Paulo, discípulo cristão, que o termo começa a tomar contornos negativos.

Numa das cartas apostólicas, precisamente na Carta aos Romanos, Paulo descreve como pagãos todos aqueles que vivem por seus próprios instintos egoístas,¹¹⁵ adorando “estátuas de homem mortal, de pássaros, animais e répteis” (BIBLIA SAGRADA, 1990, p. 1376). Desse modo, para Paulo, a sociedade pagã é alicerçada na idolatria, a qual sobrepuja falsos valores ao verdadeiro Deus. Nesse contexto histórico, os termos idolatria, politeísmo¹¹⁶ e paganismo se confundiam mutuamente, tornando-se mais claro a partir da descrição de Paulo, onde o pagão era aquele que cultuava vários ídolos, sendo considerado idólatra por esta prática, e a idolatria, por sua vez, seria o mesmo que politeísmo, pois que ambos compartilham a mesma ideia quanto ao culto à várias divindades. Apesar de conterem certa semelhança à primeira vista, evidentemente que são conceitos históricos diferentes. Assim sendo,

Quando Constantino consagrou o Cristianismo como a nova religião do Império Romano, os não cristãos foram chamados de pagãos, generalizando-se tanto os politeístas propriamente ditos como os monoteístas não cristãos. O paganismo, por seu politeísmo, passou então a ser considerado pelos cristãos algo pecaminoso, fruto da ignorância da humanidade. Os antigos cultos pagãos foram virtualmente apagados pela Igreja de Roma usando uma combinação de atuação social, propaganda e violência (SILVA, 2009, p. 332).

Nesses termos, aqueles que não professavam a nova fé cristã – politeístas, judeus, muçulmanos, ateus e os próprios pagãos da Antiga Religião - eram considerados hereges, sendo, portanto, denominados genericamente de pagãos. Conforme Potestá & Vian (2013, p. 77) e Alvar et al (1995, p. 281), o paganismo será

¹¹⁴ Em várias partes do NT, a exemplo dos atos dos apóstolos, o termo herege é concebido enquanto seita derivada de ruptura religiosa, professando a partir desta, uma fé diferente daquela tida como vigente na época, como foi o caso dos Nazoreus, que acreditavam na mensagem de Jesus e foram considerados hereges pelos judeus.

¹¹⁵ Paulo os descreve como homens que “estão cheios de todo tipo de injustiça, perversidade, avidez, e malícia; cheios de inveja, homicídio, rixas, fraudes e malvadezas; são difamadores, caluniadores, inimigos de Deus, insolentes, soberbos, fanfarrões, engenhosos no mal, rebeldes para com os pais, insensatos, desleais, gente sem coração e sem misericórdia” (CNBB, 1990, p.1376).

¹¹⁶ Na época em que David Hume escreveu “A história natural da religião”, obra esta que fazia parte de um volume bem maior, o *Five Dissertations* (1757), o politeísmo continuava a ser entendido como sinônimo de idolatria (HUME, 2005, p. 129).

duramente perseguido e sofrerá seu grande impacto proveniente do Império Romano. Em decorrência da oficialização do cristianismo como religião imperial, o Imperador Teodósio (379-395), através do Édito de Tessalônica, declara a proibição de qualquer outro tipo de crença religiosa. Desse modo, no ano de 392, todas as formas de paganismo, incluindo as privadas, foram condenadas e, conseqüentemente, tendo seus sacrifícios proibidos e seus templos destruídos. A partir de então, o cristianismo passa a ser a única religião do império.

Apesar de tal decreto, o paganismo ainda se mantinha itinerante, pois que, várias “culturas, crenças e cultos não cristãos eram ainda vivos e não se resignaram a desaparecer silenciosamente”. Ao contrário, muitos conflitos entre cristãos e pagãos eclodiram em várias regiões, culminando, entre outros eventos, com a destruição do grande templo de Serápis em Alexandria, bem como, alguns anos mais tarde, com a grotesca morte de Hipácia, filósofa, matemática e astrônoma grega por parte de cristãos (POTESTÁ & VIAN, 2013, p. 84).

Esse contexto histórico foi marcado por sérios conflitos de ajustes religiosos, no qual passaram a coexistir práticas antigas com novas formas, sendo aos poucos, as primeiras suplantadas, mas só em parte. A proibição das práticas pagãs nos primeiros séculos da era comum, não foi suficiente para findar o milenar culto à natureza, visto que, ainda hoje, presenciamos tal reverência nos mesmos moldes arcaicos, no entanto, abastecida com uma vigorosidade moderna. Muitos autores aludem para as influências recíprocas incorporadas entre o cristianismo e o paganismo. Para eles, o cristianismo absorveu elementos pagãos, adotando-os em sua doutrina e rituais, como foi o caso das imagens esculpidas. Do mesmo modo, o paganismo cedeu lugar à elementos cristãos em sua nova forma de expressão, a exemplo do Cristo-paganismo inserido no Paganismo misto, no qual “pagãos podem rezar o rosário e trabalhar magicamente com anjos, arcanjos e outros espíritos” (HIGGINBOTHAM, 2003, p. 29).

Acreditamos que essas reflexões discutidas nos ajudam a discernir, e ao mesmo tempo, identificar no espaço religioso, o lugar do politeísmo e do paganismo enquanto sistemas de crenças amplos e complexos. Desse modo, conceberemos nesse estudo o politeísmo como a configuração do divino em múltiplos poderes e formas; e o paganismo, por sua vez, como uma religião politeísta antiga, na qual a crença sagrada está dirigida a pelo menos um deus da natureza, podendo se estender à vários.

1.2.2 Escatologia: o amparo nos postulados transcendentais

“Em toda a história conhecida da espécie humana, constatamos, como traço cultural permanente, a convicção de que, depois da morte, haveria algo mais, a morte não seria o fim último; a vida do ser humano continuaria” (BLANK, 1998, p. 9). Esse tipo de declaração sobre a questão emblemática da morte acarreta em muitas dúvidas e indagações que consome cada vez mais o homem, quando este pensa como seria a vida após a morte. Mas de fato, existe vida depois da morte? Que garantias temos quanto a esse viver eterno? “Quem” ou “o que” nos garante a existência de uma felicidade eterna em outra dimensão?

É por estas e outras tantas indagações que a escatologia surgiu para preencher essa lacuna existencial. O homem quer e precisa de respostas que supram estas necessidades mais básicas, aquelas que se referem a sua existência. As religiões, através de suas teologias escatológicas, se esforçam para dar tais respostas, contudo estas precisam de um respaldo de caráter sagrado. Com base nisso, entendemos que a religião possui uma base, um alicerce, que é a crença no sagrado,¹¹⁷ pois sem esta não seria religião. A partir dessa crença, cada religião ergue seus próprios pilares que darão sustentação aos seus postulados teológicos.

Dessa forma, os postulados teológico-escatológicos cumprem uma importante função social, que é a de confirmar as convicções que o homem deposita em sua crença religiosa. Como Moody (2013), salienta a seguir, o ser humano sempre projeta para outro mundo uma crença na imortalidade.

[...] algum aspecto do ser humano sobrevive mesmo depois que o corpo físico cesse de funcionar e seja finalmente destruído. A esse aspecto persistente muitos nomes têm sido dados, entre os quais "psique", "alma", "mente", "espírito", "eu", "ser" e "consciência". Não importando o nome por que seja chamado, a noção de que se passa para outro reino da existência depois da morte física é das mais veneráveis entre as crenças humanas (MOODY, 2013, p. 16).

¹¹⁷ Aqui nos referimos as várias modalidades do sagrado, como Deus ou outras divindades que despertam um sentimento religioso no ser humano (Sobre as concepções do sagrado, cf. ELIADE, 1992).

Nesses termos, a escatologia envolve crenças em verdades eternas, dogmatizadas e tidas como irrefutáveis para a maioria das religiões, mesmo aquelas que não possuem uma estrutura religiosa tão sistematizada. Estas crenças possuem caráter embrionário, pois que são concebidas a partir de um fundamento primeiro. Esse fundamento é o que chamamos de teologia e cada religião tem a sua própria. Toda religião emerge da ligação do homem com o sagrado e o cosmo, e a partir disso, todas as bases e pressupostos teológicos são formulados. Com a teologia são estabelecidas as doutrinas que embasam e sustentam a religião, e estas por sua vez, regem um conjunto de princípios teológicos, filosóficos e éticos, nas quais se agrupam cânones sagrados, normas de conduta, valores, entre outros.

Dentro de cada teologia floresce uma escatologia. Da mesma forma que toda religião tem sua teologia, toda teologia tem sua escatologia. Engano pensar que somente as grandes religiões¹¹⁸ do mundo possuem escatologias. A escatologia está no centro da religião – seja ela de que tamanho for – porque trata das crenças relativas ao fim humano e do cosmo. Só para ilustrar, tomemos como exemplo o Zoroastrismo (discutiremos detalhadamente no segundo capítulo), religião milenar que conta com uma riquíssima escatologia, onde comporta sua própria noção de ressurreição, bem como um julgamento após a morte e as noções de paraíso e inferno a serem experimentados no além (LAMBERT, 2011, p. 317, 362).

O termo “escatologia” (em grego *éschaton/a* + *lógos*), de acordo com Ancona (2013, p. 15), teria sido introduzido no universo teológico no século XVII, pelo teólogo luterano Abraham Calov, com a pretensão de tratar das questões relativas à morte. Ainda não há entre teólogos cristãos uma unanimidade quanto ao conceito, sujeito a pluralidade de enfoques, e que para além disso, “manifestam alguma incerteza de natureza epistemológica”. Questões à parte, o conceito de escatologia remete para as coisas que estão no “fim”, que serão “definitivas” para o homem e para o mundo, cuja aplicação está correta se...

[...] de uma parte, a escatologia consegue justificar de modo compreensível e, portanto, de modo crível a sua “pretensão” de dizer o “definitivo” como superação radical e absoluta do “provisório” e se, de outra parte, o homem realmente considera sensata a pergunta

¹¹⁸ Sempre quando falamos em grandes religiões, estamos tomando como parâmetro o número de adeptos.

sobre o futuro e julga que possa se dar uma resposta verdadeira e, portanto, tranquilizadora para si, para a sua história e para o seu mundo (ANCONA, 2013, p. 16).

Nessa perspectiva, a escatologia vai se configurar como o tratado das “últimas coisas”, ou seja, o estudo do fim, quer seja humano ou do universo. De acordo com Lambert (2011, p. 337), há dois tipos de escatologia: a individual (ou pessoal) que é o “conjunto de doutrinas e crenças relacionadas ao fim último do homem” e a universal ou coletiva (também chamada cósmica), que está relacionada ao fim último do universo. Portanto, a morte humana e o fim cósmico fazem parte desta ciência que comporta crenças transcendentais. Comumente se tem discutido na sociedade a escatologia individual, pois que, de certo modo, procura responder às questões existenciais que afligem o homem. Todavia, conforme Sesboüe (2004, p. 147), a escatologia universal não pode ser apartada daquilo que acontece ao homem na escatologia individual, pois “o homem é um ser corporal e membro de uma coletividade histórica”. Desse modo, ambas possuem uma relação intrínseca, no sentido de que uma está inserida na outra rumo ao grande desfecho final.

A escatologia prima em dar respostas condizentes para as questões transcendentais, nesse sentido, o mundo espiritual é objeto de especulações, de dúvidas e de incertezas. As religiões se apoderam de suas escatologias como verdade eterna, pois que estas concepções são fundamentadas em crenças sagradas, geralmente contidas em livros sagrados ou mantidas pela oralidade através da tradição. Portanto, o fim humano e seu destino transcendente é objeto da escatologia.

Segundo Eliade (2007, p. 42, 46), inúmeros são os mitos que se referem ao fim do mundo, geralmente esses mitos implicam na recriação de um novo mundo, de uma nova humanidade, após um cataclismo final. Eles “exprimem a mesma ideia arcaica extremamente difundida da “degradação” progressiva do Cosmo, requerendo sua destruição e sua recriação periódicas”. Nesse sentido, os mitos diluvianos são os mais conhecidos e mais numerosos, pois narram a destruição do mundo e a aniquilação da humanidade - à exceção de alguns sobreviventes – seguida de uma nova criação. Eliade (2007) salienta que:

Em grande número de mitos, o Dilúvio está relacionado a uma falha ritual, que provocou a cólera do Ente Supremo; algumas vezes, resulta simplesmente da vontade de um Ente divino de acabar com a humanidade. Mas, ao examinar os mitos que anunciam o Dilúvio próximo, constatamos que uma das causas principais reside nos pecados dos homens, assim como na decrepitude do Mundo. O Dilúvio abriu o caminho para uma recriação do Mundo e, simultaneamente, para uma regeneração da humanidade (ELIADE, 2007, p. 42).

Ele ressalta o pecado como uma das causas que motivou a concretização do dilúvio, e em consequência disso, a regeneração da humanidade através de uma nova criação. Pois bem, não podemos deixar de vislumbrar em alguns mitos escatológicos, principalmente nos diluvianos, uma consumação final de cunho soteriológico. Esse mundo recriado saído do caos e esta nova humanidade livre do pecado, se constituem a partir de um ato de salvação. Nesses termos, Alvar et al (1995, p. 211), enfatiza a estreita e íntima relação entre a escatologia e a soteriologia. Em grande parte das religiões, percebe-se que a história humana está atrelada à um futuro, à uma escatologia otimista, e esta, por sua vez, engloba quase sempre, uma noção de salvação universal.

Widengren (1976, p. 405), nos fala que a ciência emprega dois vocábulos para se referir ao destino último do homem e da humanidade. A escatologia e a apocalíptica são conceitos que precisam ser muito bem delimitados, pois se faz necessário uma máxima precisão conceitual. A escatologia, portanto, se constitui de um apanhado de concepções que trata das últimas coisas, ou seja, tudo o que vem após a morte. Nesses termos, ela compreende a escatologia individual e a geral, pois que abarca a sorte póstuma tanto do homem, enquanto indivíduo, como da humanidade inteira, enquanto coletividade.

Por outro lado, a apocalíptica vai abarcar o curso completo do mundo, desde sua criação até sua aniquilação. O termo “apocalíptico (a)” significa “descobrimiento, manifestação”, portanto, trata-se de um conceito mais amplo, cujo interesse se concentra especialmente no fim do mundo e nas catástrofes que o prenunciam, manuseando material escatológico ao descrever esses tempos. Desse modo, por apocalíptica se entende a especulação sobre o futuro, se concentrando mais especificamente sobre todo o fim do mundo. “A apocalíptica é uma espécie de reflexão sobre a história, que enquadra o acontecer em um marco determinado, com diversos

períodos, cada um dos quais tem sua característica especial”¹¹⁹ (WIDENGREN, 1976, p. 405, 419).

No que se refere às concepções sobre a existência do homem após sua morte, Widengren (1976, p. 407), nos diz que, praticamente em toda parte no mundo da religião, há concepções relativamente concretas dessa existência. A vida não termina com a irrupção da morte, e nessa outra vida, muitas vezes se é atribuído um valor superior a vida terrena. Contudo, para se entrar nessa nova vida, os mortos terão que ser submetidos à duras provas, passar por um juízo sobre sua vida no mundo e em consequência disso, sofrer o castigo por suas más ações.

Nesse entendimento, teremos a morte como ponto de partida para se pensar em escatologia, pois a partir dela, doutrinas são postuladas com base numa vida imaterial e atemporal. Esses postulados residem na esperança de uma vida pós-morte. Tais concepções vislumbram noções de estados (condições) a serem assumidos pelo homem após sua morte, quer seja através de uma ressurreição do corpo, quer seja por um renascimento, por uma reencarnação ou por outras formas escatológicas. A escatologia vai mais além quando associa os aspectos imanentes aos transcendentais, isto é, quando atrela condutas morais do plano físico à condição a ser assumida num plano espiritual.

De certa forma, as concepções escatológicas procuram fazer uma ponte com as ações humanas. O destino transcendental do homem está intrinsecamente relacionado com sua natureza humana, isso é indiscutivelmente postulado pela maioria das religiões. As concepções escatológicas vêm atenuar um pouco a angústia do homem frente ao seu destino, pois como diz Becker (2010, p. 115), “a angústia é o resultado da percepção da verdade de nossa condição”.

A condição mortal do homem faz com que ele aspire benefícios após seu fim. Uma teologia escatológica deverá corresponder a todas essas expectativas humanas, e nesse sentido, ela deverá ser otimista para cumprir tal objetivo. É natural determinada religião modificar alguma concepção que possa dar margens à falsas interpretações, visando responder de modo mais coerente as indagações, anseios e temores humanos. Nesses termos, algumas concepções escatológicas podem ficar

¹¹⁹ *La apocalíptica es una especie de reflexión sobre la historia, que encuadra el acontecer en un marco determinado, con diversos períodos, cada uno de los cuales tiene su característica especial.*

comprometidas, chegando a perder completamente seu alcance junto aos fiéis. Isso merece um olhar especial por parte do cientista religioso, pois que este fenômeno merece uma análise mais detalhada de “como” e “porquê” acontece esse processo.

Em decorrência da realidade da mortalidade humana, a imortalidade da alma se apresenta, *a priori*, como uma fonte de alívio. Como diz Morin (1997, p. 188) a promoção da alma à imortalidade abre caminho para uma salvação pessoal e também cósmica. Ela assegura a perpetuação do homem em outra dimensão, contudo, é e sempre será, uma grande incógnita, até mesmo para a própria religião. Estas, por sua vez, não poupam esforços em alimentar as esperanças escatológicas dos fiéis, pois que nisso, reside sua eficiência enquanto sistema social de crenças religiosas.

A busca por essa imortalidade persegue o homem desde tempos remotos, como reflete Sitchin (1980), em sua obra “A escada para o céu”. Esses povos antigos percorriam caminhos a procura do paraíso na ânsia de se tornarem imortais. Essa imortalidade sempre estava atrelada a cada indivíduo, e não a um grupo. E foi a partir da contemplação do céu, e conseqüentemente, da constatação de sua grandeza, que o homem se viu impelido a atingir sua imortalidade, a construir sua própria escada para o céu.

Como diz Bauman (1998), “o conhecimento da mortalidade significa, ao mesmo tempo, o conhecimento da imortalidade. [...] Estar ciente da mortalidade significa imaginar a imortalidade, sonhar com a imortalidade, trabalhar com vistas à imortalidade” (BAUMAN, 1998, p. 191). Nesse sentido, a compreensão da transcendência da imortalidade passa primeiramente pela experiência concreta da mortalidade. A busca pela imortalidade pressupõe que o homem não consegue ser indiferente a morte, visto ser ele um mortal e ter conhecimento desse fato. Borges (1999) por meio do seu conto “o imortal”, transita entre essa ambigüidade humana acerca da vida e da morte.

Ser imortal é insignificante. Exceto o homem, todas as criaturas são imortais, pois ignoram a morte. O divino, o terrível, o incompreensível, é se saber imortal [...] A morte (ou sua alusão) torna preciosos e patéticos os homens. Estes comovem por sua condição de fantasmas; cada ato que executam pode ser o último; não há rosto que não esteja por dissolver-se como o rosto de um sonho. Tudo, entre os mortais, tem o valor do irrecuperável e do inditoso. Entre os Imortais, ao contrário, cada ato (e cada pensamento) é o eco de outros que no

passado o antecederam, sem princípio visível, ou o fiel presságio de outros que no futuro o repetirão até a vertigem. Não há coisa que não esteja como que perdida entre infatigáveis espelhos. Nada pode ocorrer uma só vez, nada é preciosamente precário (BORGES, 1999. p. 11-12).

Ser imortal para o homem é primordialmente importante, visto que ele não consegue ignorar a morte. Esse pensamento vai coadunar com o de Conche, quando este diz que “o fato de ser consciente de si implica o fato de se pensar mortal”. Essa lógica pressupõe um “saber constitutivo” ou um “pré-conhecimento” da mortalidade, pois que está apoiada numa “consciência de materialidade”, isto é, o homem enquanto ser mortal é profundamente atingido pelo princípio da dissolução (SCHUMACHER, 2009, p. 123-124).

Aqui finalizamos o primeiro capítulo, no qual trouxemos à tona algumas noções e conceitos fundamentais para o desenvolvimento do nosso estudo. Conceitos como politeísmo, monoteísmo, dualismo, paganismo e escatologia foram devidamente tratados aqui com o intuito de destacar cada um a partir de suas especificidades, visto que, essa abordagem nos servirá para uma melhor compreensão das duas religiões a serem apresentadas. Para isso, introduzimos o leitor primeiramente no problema das origens religiosas através das principais teorias antropológicas que se empenharam no estudo das crenças religiosas arcaicas, a exemplo do animismo, animatismo, totemismo, monoteísmo primordial, mentalidade primitiva, entre outras.

Na sequência, procuramos evidenciar algumas formas arcaicas de se relacionar com o sagrado através das hierofanias e cratofanias, visto a importância para o nascimento dos sistemas de crenças religiosas, tão fundamentais para configurar esse sagrado em um, dois, ou mais deuses ou espíritos. Nesse sentido, as múltiplas manifestações do sagrado foram apresentadas na face do politeísmo, enquanto que a unicidade divina refletiu a base da crença monoteísta, sem esquecer do dualismo de princípios e crenças que permeiam todo o universo das religiões. Tratamos ainda na sequência sobre os termos paganismo e escatologia. Quanto ao paganismo, nosso intuito maior foi destacá-lo do politeísmo, pois como já dissemos, são termos confusos no campo das CR. Quanto à escatologia, a destacamos enquanto campo da teologia que trata dos fins últimos humanos e

cósmicos. Com esta base conceitual, que se configura como essencial para o desenvolvimento da nossa pesquisa, adentraremos a seguir no universo escatológico das religiões zoroástrica e católica.

CAPÍTULO II

ZOROASTRISMO DA PÉRSIA: UMA FACE DA RELIGIÃO IRANIANA

2.1. Pródomos da história religiosa iraniana

Uma reconstrução histórico-cultural e religiosa do Irã pré-zoroastriano se configuraria em um esforço inútil, do ponto de vista das fontes arqueológicas e documentais. Qualquer tentativa esbarraria no problema da escassez de material, bem como na difícil decifração dos elementos presentes nesse contexto histórico, devido aos traços comuns com a Índia védica. Portanto, dificilmente uma reconstituição poderia ser ordenada de forma orgânica e sistemática (SCARPI, 2004, p. 79; ELIADE, 1999, p. 277; 2010b, p. 289).

De acordo com Scarpi (2004, p. 79), vários indícios de natureza arqueológica, bem como numerosos elementos linguísticos, fazem entrever que, iranianos e indianos formavam uma única comunidade cultural de aspecto homogêneo, em um período que antecedeu à formação da civilização védica. Para Scarpi, é difícil determinar o momento exato em que se deu a separação desses dois ramos indo-europeus.

Os indo-europeus são um povo que, provavelmente, provêm de uma região comum. Conforme os arqueólogos, eles teriam partido da bacia inferior do rio Volga (Rússia), se dispersando por diversas outras regiões, pelo próprio processo natural migratório, em meados do quinto milênio AEC. Essas tribos indo-europeias possuíam características bem peculiares que denotava um seminomadismo de guerreiros patriarcais. Segundo a teoria da renomada arqueóloga Marija A. Gimbutas, deste povo seria formada a cultura dos *Kurgans* (túmulos),¹²⁰ que por sua vez, esta cultura guerreira e patriarcal indo-europeia suplantaria uma cultura uniforme, pacífica e matriarcal, estabelecida há vinte mil anos na Europa antiga (ELIADE, 1999, p.189-190).

Ao norte do mar Negro se desenvolveu a cultura dos *Kurgans*, que a partir do quarto milênio, inicia uma fase de expansão ocidental. Em torno do terceiro milênio eles avançaram em direção à Europa Central, Península balcânica, Transcaucásia,

¹²⁰ A cultura *kurgan* se caracteriza por tumbas ricamente ornamentadas em formato de casa.

Anatólia e ao norte do Irã. Também chegaram ao norte da Europa, a zona do Egeu (Grécia e litoral da Anatólia) e o Mediterrâneo oriental (ELIADE, 2010b, p. 185).

Gimbutas acredita que os *Kurgans* provavelmente teriam sido os protoindo-europeus, que mais tarde, ao final do processo de expansão, viriam a ser os próprios indo-europeus. Houve uma ramificação desses povos na medida em que regiões eram conquistadas. Segundo Lambert (2011, p. 231), a partir de 2.000 AEC e por todo o período destes dois milênios, “povos não deixaram de se precipitar desde as vastas estepes da Ásia Central (da Ucrânia até o norte do Irã e do Afeganistão atuais) até o Paquistão, a Índia, o Afeganistão, o Irã e a Europa atuais. Deve-se notar que esta expansão não foi somente em termos territoriais, foi principalmente uma expansão linguística e cultural. A similaridade entre as línguas derivadas desses povos aparentados demonstra-se facilmente através do sânscrito, do latim e do grego, por exemplo.

Provenientes da Europa Central, os povos chamados arianos ou indo-iranianos (do avéstico *airya*, do sânscrito *arya*, que quer dizer “(homem) nobre”),¹²¹ migraram para duas áreas afins no início do segundo milênio. Um ramo seguiu para a conquista da região dos vales do Indo e depois do Ganges,¹²² e foi através desse ramo ariano, que o Vedismo surgiu provavelmente por volta do século XV AEC. O outro ramo se enveredou rumo ao Afeganistão e o Irã atuais (Oriente Médio), de onde surgiria mais tarde, o Zoroastrismo.

Com o fundo indo-europeu, todos estes povos influenciaram as regiões conquistadas como também foram influenciados tomando por empréstimo elementos culturais e religiosos de outras civilizações. Como suas migrações eram de modo contínuo, submetem vários povos sedentários agrícolas em seu percurso. Numa dada proporção, também foram submetidos por estes no sentido de terem assimilado muitos traços destes povos, o que contribuiu para algumas modificações de caráter religioso. Como diz Eliade, “bem cedo em sua história, os indo-europeus tiveram de conhecer as tensões espirituais provocadas pela simbiose de orientações religiosas heterogêneas ou até antitéticas”. Esses povos possuíam traços bem definidos em sua

¹²¹ De acordo com Hinnells (1991, p. 133), foram os mesmos que se auto denominaram “arianos, os nobres”. Os estudiosos costumam se referir aos antepassados dos iranianos como os “proto-indo-iranianos” e aos arianos que se estabeleceram na Índia, denomina-os de “indo-arianos”. Amirian (1999, p. 12) diz que o termo *arya* significa “amigos, irmãos ou companheiros”.

¹²² É importante lembrar que existem importantes controvérsias históricas acerca da teoria da invasão ariana no norte da Índia, que passa a ser refutada por importantes historiadores nas últimas décadas do século XX. A este respeito (cf. BIANCHINI, 2012).

sociedade, a exemplo da estrutura patriarcal, do nomadismo pastoril e da organização militar para as guerras e conquistas. Eram grandes desbravadores territoriais, contudo faziam razias em suas migrações (ELIADE, 2010b, p. 186-187).

Nesse sentido, a tradição religiosa indo-europeia passa a conviver com diversas tensões de natureza espiritual. Isso se deve a um processo natural de ajustamento (acomodação) decorrente da relação entre orientações religiosas distintas.¹²³ Quanto às crenças desse povo, sem dúvidas está o papel desempenhado pelas hierofanias celestes e atmosféricas, onde o deus supremo e criador do mundo dividia espaço e convivia com outros deuses. Com concepções e rituais próprios, eles praticavam sacrifícios, consagravam o espaço, cosmizando¹²⁴ as novas terras conquistadas. A ausência de santuários erguidos denota provavelmente cultos celebrados ao ar livre. A transmissão oral da tradição¹²⁵ é um dos sinais característicos desse povo, diante da proibição de utilizar a escrita quando do contato com outras civilizações do Oriente Próximo.

De origem celeste, o fogo era considerado sagrado por ser provocado pelo relâmpago e seu culto se configuraria como um forte traço característico das religiões indo-europeias,¹²⁶ pois que sugere uma prática original comum. Sua personificação como *Atar* (no Irã) e *Agni* (na Índia),¹²⁷ ocupam uma centralidade simbólica e cultural nestas civilizações, pois que associam seus rituais e mitologias às três classes funcionais (sacerdotes, guerreiros e agricultores), parecendo expressar simbolicamente, a ideologia tripartite de Georges Dumézil¹²⁸ (SCARPI, 2004, p. 81; HINNELLS, 1991, p. 133). Nesses termos,

Uma cultura indo-europeia é mais um postulado que os estudiosos se propuseram a demonstrar do que uma realidade histórica, para a qual faltam quase todas as confirmações arqueológicas. Sua reconstituição

¹²³ Vale observar aqui o caráter natural, plural e universal do sincretismo religioso.

¹²⁴ Essa cosmização tem o sentido de consagrar, de dedicar aquele espaço para a realização de rituais às suas divindades. Através de encenações mítico-rituais, periodicamente o mundo era renovado.

¹²⁵ Possuíam uma rica tradição oral, a qual se preservou, em grande parte, no Rig-veda (hindu) e no Avesta (zoroástrico).

¹²⁶ Conforme Eliade (2010b, p. 201), “O papel cultural do fogo doméstico já era importante na época indo-europeia. Trata-se, por certo de um costume pré-histórico, amplamente atestado aliás em muitas sociedades primitivas”.

¹²⁷ *Agni* é celebrado em 200 hinos no Rig-veda tamanha sua importância. Ele é a personificação do fogo primordial presente no centro do ritual védico. “Agni dá início aos rituais, e por isso representa o arquétipo do sacerdote védico” (FERREIRA; GNERRE & POSSEBON, 2016, p. 32).

¹²⁸ Etnólogo e linguista, Dumézil, em suas pesquisas, renova radicalmente o estudo comparado das mitologias e das religiões indo-europeias através de um sistema ideológico e religioso bem estruturado, no qual a sociedade é distribuída em funções. Nessa estrutura tripartite, busca-se compreender o real significado social (CROATTO, 2001, p. 55-56).

começa na hipótese plausível de que um certo número de línguas europeias e asiáticas derivam de uma origem comum, tendo em vista a possibilidade de identificar um parentesco indiscutível entre elas. Por meio da comparação linguística e com base na noção de que toda cultura tende a estabilizar-se em um sistema, reconstruiu-se a ideologia tripartite ou a tripartição funcional ou, simplesmente, o trifuncionalismo dos indo-europeus como antecedente ideológico e sistêmico em que teriam confluído e teriam se organizado os vários elementos constitutivos do conjunto da cultura indo-europeia (SCARPI, 2004, p. 83).

Nesses termos, os indo-europeus teriam articulado um sistema social próprio a partir de três funções (classes) que correspondia a uma ideologia religiosa: A primeira função exprime-se pelo exercício de poder, pois implica uma função de autoridade política, dotada de privilégios econômicos e cerimoniais, de cunho sagrado (função de soberania mágica e jurídica). A segunda função tem relação com a atividade bélica, ou seja, é a função guerreira cuja responsabilidade é a proteção do grupo. Essa classe comportava principalmente jovens que assumiam a função através de provas iniciatórias (função dos deuses da força guerreira). Finalmente, a terceira função agregará todas as atividades econômicas e produtivas, constituindo-se, de certa forma, um suporte para as outras duas primeiras (função das divindades da fecundidade e da prosperidade econômica) (SCARPI, 2004, p. 84; ELIADE, 2010b, p. 189).

Para manter uma relação estrutural entre as três funções, esse sistema dinâmico, coerente e flexível deve interagir entre si em qualquer sociedade. Tendo como base essa estrutura trifuncional, os indo-europeus criaram um panteão organizado em torno dessa tríade de funções, as quais comportam uma diversidade de formas divinas, ideias e práticas religiosas. Portanto, os indo-europeus edificaram sua civilização e sua religião a partir dessa ideologia tripartite. Depois de ramificados, cada povo elaborou seu próprio modelo de sistema social adequando-se às próprias exigências culturais e religiosas (SCARPI, 2004, p. 85; ELIADE, 2010b, p. 191).

No caso do Irã, essas tríades geralmente estão dispostas em pares. Na função sagrada temos o par *Ahura* e *Mithra* (este último sendo o deus das vastas pastagens), homólogos do par védico *Varuna* e *Mitra*. A cor dessa função é o branco, a cor das vestes dos sacerdotes. Na função guerreira temos *Verethraghana* e *Vayu*.¹²⁹

¹²⁹ *Vayu* é o deus dos ventos, aquele que governa o caminho dos mortos até a passagem para o outro mundo. Já o seu par, o deus *Verethraghana*, conhecido como o vitorioso, aquele “que derruba o

Verethraghana também é chamado de *Indara* (homólogo de *Indra*). A cor da função guerreira é o vermelho. Na função econômica, temos os gêmeos *Násatya* e a deusa das águas *Anâhita* (homóloga de *Sarasvatî*). A cor é o amarelo (LAMBERT, 2011, p. 341).

Pouco se sabe a respeito da religião iraniana pré-zoroastriana quanto aos costumes, crenças e rituais praticados nos cultos dirigidos às várias divindades. É possível que os indo-iranianos tivessem mantido o caráter pré-urbano e nômade da raça, muito embora não se saiba precisar cronologicamente a manutenção desse modo de vida até o período zoroástrico. Nesse sentido, Scarpi (2004) nos dá uma pista, quando diz que,

Provavelmente esses grupos indo-iranianos eram organizados em “comunidades cultuais de homens”, talvez baseadas em uma ética aristocrática e guerreira, de caráter iniciático, que dedicavam seu culto a uma ou mais figuras extra-humanas ou divinas. [...] Nesse quadro incerto e nebuloso, parece quase segura a dimensão guerreira da sociedade iraniana antiga, que provavelmente reproduzia a estrutura tripartite dos indo-europeus (SCARPI, 2004, p. 79-80).

Especificamente em relação aos persas, Heródoto (I, CXXXI, p. 94-95) relata algumas características desse povo, ressaltando que eles não tinham o costume de erguer templos, estátuas e altares, e os que assim procediam, eram chamados de insensatos. Diz ainda que os persas faziam sacrifícios a Júpiter, e dava o nome desse deus a abóbada celeste. Sacrifícios também eram feitos ao Sol e a Lua, à Terra, ao Fogo, à Água e aos Ventos, “e juntam a isso o culto de Vênus Urânia, que herdaram dos Assírios e dos Árabes. Os Assírios dão à deusa o nome de *Milita*; os Árabes, o de *Alita*, e os Persas chamam-na de *Mitra*”.

Quanto aos ritos de sacrifício aos deuses, Heródoto (I, 95) diz que os persas não fazem libações, não fazem uso de flautas nem de ornamentos sagrados, e nem usam aveia misturada com sal. Desse modo, quando se vai oferecer um sacrifício,

[...] conduz a vítima a um lugar puro e, com a cabeça coberta por uma tiara, ordinariamente de mirto, invoca o deus. Não é permitido a quem

obstáculo”, o “afastador do obstáculo”, que deixou as águas escoarem, retirando o obstáculo que impedia sua fluência (SCARPI, 2004, p. 87; LAMBERT, 2011, p. 341).

oferece o sacrifício fazer votos apenas para si; deverá pedir pela prosperidade do rei e de todos os outros Persas em geral, pois a sua própria pessoa se inclui nesse voto comum. Depois de cortar a vítima em pedaços e cozinhar-lhe a carne, estende no chão uma erva muito delgada, de preferência o trevo, coloca ali os pedaços da vítima, arrumando-os com muito cuidado, feito o que um mago, que se acha presente (sem mago não há sacrifício), entoa uma teogonia, reputada, entre eles, como o mais poderoso motivo de encantamento. Em seguida, o que ofereceu o sacrifício leva as carnes da vítima e dispõe delas como julgar melhor (HERÓDOTO, I CXXXII, 2006, p. 95).

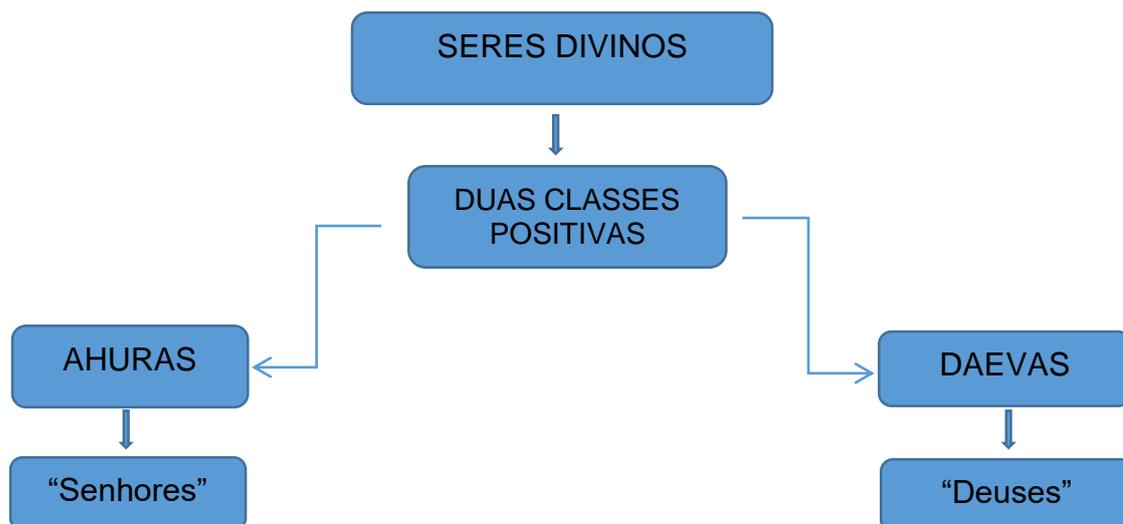
Apesar desses relatos, a dificuldade de informações é demonstrável pelo exemplo dos Medas, antigo povo iraniano, cuja primeira informação histórica foi fornecida através de uma inscrição do rei Salmanassar III (Assíria), datada de 835 AEC.¹³⁰

Além de possuírem culturalmente elementos originais, os iranianos possuem seguramente uma ligação com a Índia védica por meio de muitos traços comuns evidenciados, entre os quais, o sacrifício de animais e o uso da bebida alucinógena *haoma* (sânschr. *soma*). Tanto na época indo-iraniana comum como na pré-zoroastriana, os seres divinos pertenciam à duas classes positivas: os *ahuras* (sânschr. *asuras*)¹³¹ que significa “senhores”; e os *daivas* (sânschr. *devas*), que significa “deuses”. Na tradição zoroástrica, vai ocorrer justamente uma evolução inversa à da Índia, adquirindo uma conotação positiva e negativa, pois que “os *ahuras* são os deuses que escolhem *asha* (verdade) e os *daivas* ou *daevas* são os demônios que escolhem *druj* (mentira)”¹³² (Ver esquemas abaixo) (SCARPI, 2004, p. 80-81); ELIADE, 1999, p. 277, 279).

¹³⁰ “As mais antigas referências aos medas são dos assírios, onde Salmanassar III relata que passou a receber tributos dos ‘madai’ (médias). Os assírios sempre que podiam fustigavam esse povo, que estava disperso em tribos, sem uma chefia nacional” (SMITH, 2000, p. 239).

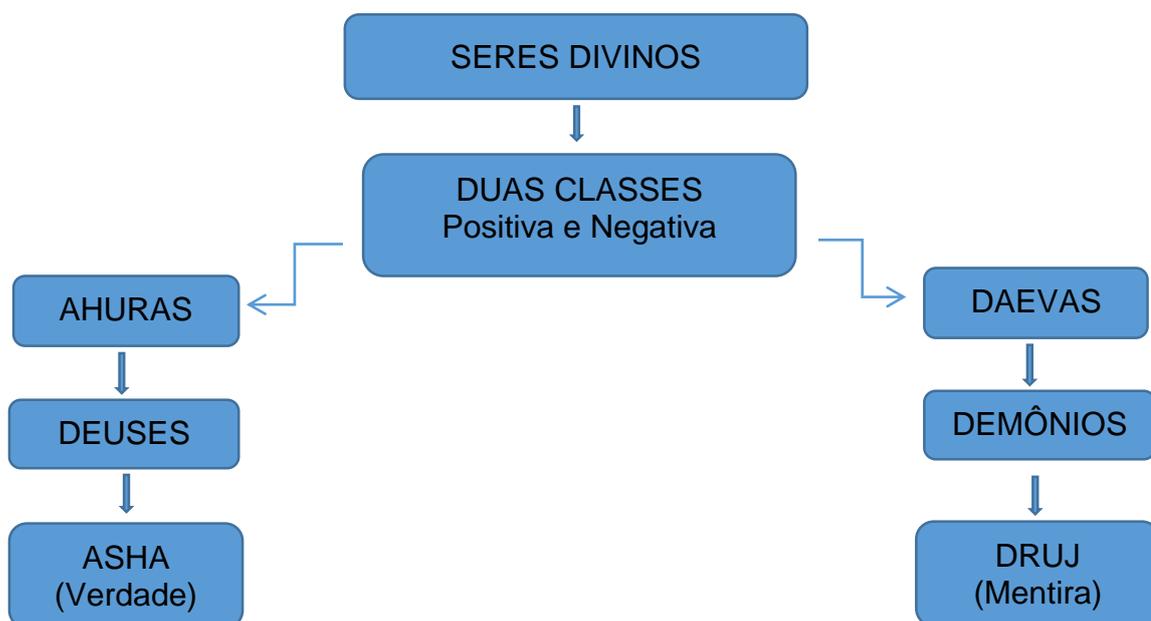
¹³¹ Calazans (2010, p. 15) nos diz que essas duas acepções (*ahura* e *asura*), provavelmente remonta a uma época pré-histórica quando essas entidades “eram partilhadas ao nível da cosmogonia comum indo-europeia”.

¹³² Bianchi acredita que o caráter negativo adquirido pelos *daevas*, foram realmente através da reforma zoroástrica, ao contrário de Duchesne-Guillemin que “prefere admitir que a decadência dos deuses arianos ‘era anterior a Zaratustra’, o que não nos parece provável, dado que este tem um caráter revolucionário, supondo assim [...] uma vontade explícita, uma decisão pessoal que não é fruto de uma evolução semântica. Se a significação negativa de *daiva* – em Xerxes implica o vocabulário avéstico, não saberíamos imaginar um dado avéstico de origem extra-zoroastriana, de fato que os *daivas* no sentido negativo da palavra são mesmo apresentados nos Gathas no sentido de “deuses renegados” (BIANCHI, 1977, p. 22, tradução nossa). “*Prefere admettre que la déchéance des dieux aryens ‘était antérieure à Zaratustra’ ce-qui ne nous paraît pas vraisemblable, étant donné que celle-ci a une caractere revolutionnaire, donc supposant [...] une volonté explicite, une décision personnelle qui n’est pas le fruit d’une évolution sémantique. Si la signification négative de daiva – chez Xerxès implique le*



Esquema 01: Época indo-iraniana e pré-zoroastriana

Fonte: Elaborado pela autora



Esquema 02: Época zoroastriana

Fonte: Elaborado pela autora

vocabulaire avestique, on ne saurait imaginer une donnée avestique d'origine extra-zoroastrienne, du fait que les daivas dans le sens négatif du mot sont déjà présents dans les gathas dans le sens de "dieux reniés".

No esquema acima, fica evidente o processo de demonização dos *daevas* no zoroastrismo, no qual passam a ser representados pelos demônios. Essa representação negativa obviamente é decorrente do monoteísmo adotado por Zaratustra. Boyce (1975, p. 184, 192) nos diz que os *Gathas* e os Vedas sugerem que alguma oposição foi sentida entre os cultos dos *daevas* e *ahuras*, no que se refere às questões de ética e adoração, surgindo vigorosas discussões e controvérsias, contudo, esta última, provavelmente não se originou com Zaratustra.

Foi em um quadro sociocultural e religioso marcado pelas confrarias iniciáticas e aristocracia guerreira – cujas práticas violentas os levavam a um estado extremo de furor – pelos sacrifícios sangrentos de animais (boi) e pela ingestão do *haoma*, que a “reforma” ou “revolução” zoroástrica insurge na história iraniana. O zoroastrismo emergiu nesse campo conflitante e fragmentado no que se refere às crenças e práticas religiosas, onde a religião tradicional (Masdeísmo) se expressava através de um politeísmo latente, cujas divindades personificavam os fenômenos naturais. Tomando como ponto de partida esse contexto indo-iraniano, inseriremos o leitor, a partir desse momento, no complexo universo religioso da tradição zoroástrica.

2.2. Contexto religioso: a emergência do zoroastrismo

O zoroastrismo emergiu de um campo religioso masdeísta. Esta religião – caracterizada pela crença em um deus supremo chamado *Ahura Mazda*, daí a justificativa para seu nome – possuía uma identidade religiosa aparentada com o vedismo. Muitas crenças, mitos e costumes demonstram certa similaridade, ao mesmo tempo em que trazem algo bem peculiar pertencente ao próprio povo iraniano. *Ahura Mazda* era cultuado do mesmo modo que outras divindades da natureza, pois que ele se configurava apenas como deus supremo e não como único.

O masdeísmo traz em sua essência algumas noções, entre elas, uma de cunho moral (*asha* ou *arta*) que equivale ao *rta* védico,¹³³ inclusive com o mesmo sentido de ordem, justiça e verdade, expressando uma estrutura justa e ordenada. Uma noção que vai se opor a esta primeira será a de *druj*, a mentira, o erro. A questão da pureza

¹³³ *Rta* se relaciona com o próprio conceito de *Dharma*.

ritual é um elemento essencial na religião, visto a importância dada ao rito e a palavra sagrada, que para os masdeístas, estes agem sobre o mundo. Igualmente importante é o culto ao fogo, que se desenvolve ao ar livre diante de três altares dedicados ao mesmo. Os rituais de sacrifício de animais (bois e cavalos) eram acompanhados do uso do *haoma* (bebida sagrada) e se constituíam o ponto alto das celebrações (SCARPI, 2004, p. 82-83; LAMBERT, 2011, p. 341).

A ingestão do *haoma* no masdeísmo está ligada, como já vimos, a uma matriz indo-iraniana. O suco dessa bebida era extraído de uma planta não identificada e misturado ao leite e a um suco de outro vegetal. Como um dos elementos principais do culto, de acordo com Scarpi (2004), “O *haoma* deveria ter poderes alucinógenos e inebriantes e era considerado a fonte da força dos guerreiros, assim como a fonte do saber dos sacerdotes e da inspiração poética”. Assim como o *Soma* na Índia torna-se uma divindade, ao *Haoma* iraniano também é devotado culto no Avesta (ELIADE, 1999, p. 309; SCARPI, 2004, p. 80).

De acordo com Duchesne-Guillemin (1958), a ingestão do soma védico proporcionava êxtase e conduzia o sacrificante a realizar não somente ritos de fertilidade, mas também ritos de sacrifício de animais, nos quais ele procurava transcender sua própria condição humana, adquirindo a imortalidade. Esse rito sacrificial de animais era associado ao sacrifício do boi. No masdeísmo, esse ritual possuía aspectos orgiásticos nas confrarias iniciáticas dos guerreiros. Zaratustra repudiou os dois tipos de ritos, tendo-se em conta que nestes estavam inseridos a ingestão da bebida extática, as formas orgiásticas e o sacrifício de animais (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 120; ELIADE, 1999, p. 278).

Quando Guillemin salienta que as duas espécies de ritos foram condenadas pelo profeta, ele diz que: “embora tolerando talvez uma forma não orgiástica do segundo”. Isso significa dizer que se não houvesse a presença da “orgia” neste ritual, Zaratustra toleraria o sacrifício animal? Então será que o “problema” não estaria concentrada no fato do culto ser “sangrento”, mas sim “orgiástico”? Parece bem mais provável essa última indagação, quando levamos em conta a reforma puritana de costumes proporcionada por Zaratustra. Contudo, acreditamos que ele também tenha se indignado com o sacrifício sangrento de um animal, no caso o boi, tão importante para a subsistência do homem do campo.

O Yasna¹³⁴ 29, conhecido como o gatha da “Queixa do Boi”, retrata o aspecto inquietante e queixoso da alma do boi quando se dirige a *Ahura Mazda*. Vejamos a tradução de Duchesne-Guillemin (1958, p. 123-124):

A alma do boi se queixa junto de vós:
 Por que me criastes? Quem me formou? O furor, a violência, a crueldade e a tirania me oprimem. Sois meu único pastor, não tenho outro: procurai-me, pois, boas pastagens.
 Então aquele que formou o boi interrogou a justiça: Tens tu um patrono para o boi, para que lhe possas dar, com o alimento, os cuidados da criação bovina? Quem lhe deste por amo, quem põe em fuga o furor dos maus?

Então *Ahura* diz a alma do boi:

Só conheço este: Zaratustra Espitama o único que ouviu nossos ensinamentos; Ele deseja, mui sabiamente, recitar-nos hinos, a nós e à Justiça. É preciso dar-lhe a doçura e a palavra.

Essa queixa do boi reflete a situação de desordem instalada na sociedade iraniana (naquele contexto histórico), frente aos sacrifícios sangrentos praticados pelos sacerdotes masdeístas e pelos ataques nômades dos beduínos às comunidades assentadas. Nesse sentido, a alma do boi pede à Mazda que envie alguém que ponha fim a essa situação. Entretanto, quando o nome de Zaratustra é recomendado, a alma do boi o rechaça pela debilidade física e posicional (AMIRIAN, 1999, p. 57), como podemos conferir:

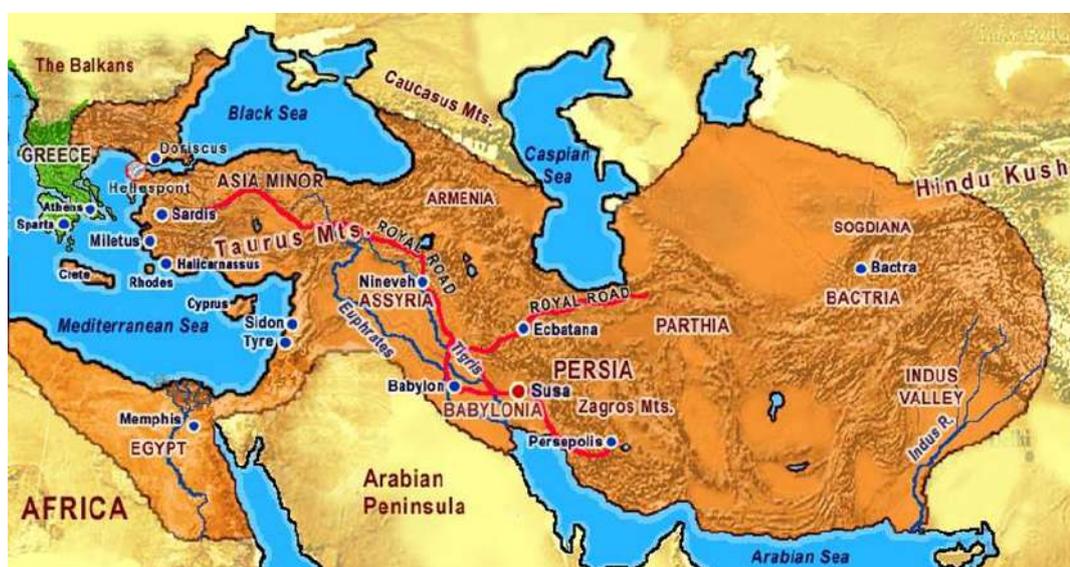
E então a alma do boi geme: “E dizer que eu devo contentar-me com um realizador impotente, com o verbo de um homem sem heroísmo, Eu que suspiro por um Senhor poderoso! Existirá porventura quem o ajudará com suas mãos?”

No zoroastrismo, o mito da Queixa do Boi vai substituir o mito de origem do sacrifício do Boi. A proteção pedida ao criador será concedida, livrando-o das incursões dos nômades e dos sacrificadores. Desse modo, combatendo os rituais outrora praticados, Zaratustra vai afirmar que o único meio de uma união com *Ahura*

¹³⁴ São textos litúrgicos zoroástricos que veremos mais adiante neste mesmo capítulo.

é se unir a sua Justiça, e no ritual, esta união é simbolicamente representada pelo fogo. Assim sendo, o sacrifício do fogo vai subsistir nessa nova religião como símbolo da Justiça e da luta contra o mal.

A região do Irã antigo - Pérsia¹³⁵ (ver mapa abaixo) será o berço do zoroastrismo, cujo surgimento ocorre provavelmente por volta do século VI AEC e se configura como a religião oficial em períodos ulteriores¹³⁶ até sua retração final em consequência da conquista islâmica. O fundador da religião (Zaratustra) pertencia a um povo que habitava o leste dessa região, provavelmente a Bactria, e nela houve o nascimento e a primeira expansão da religião zoroastriana. Uma das cidades mais conhecidas e importantes dessa região foi Persépolis, projetada e construída por Dario I para ser uma capital sagrada. Ela foi palco de grandes celebrações, a exemplo do *Nawroz*, uma festa que celebrava o ano novo através de uma encenação ritual de renovação da criação do mundo (cosmogonia). Não era considerada capital política e nem tampouco tinha importância estratégica (LAMBERT, 2011, p. 290, 340; ELIADE, 2010b, p. 303; DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 117).



Mapa 01: Irã antigo

Fonte: Slideplayer.com. Acesso em 10 de abril de 2018.

¹³⁵ O território do Irã foi chamado de Pérsia até 1935 EC, quando por meio de um decreto real datado de 21 de março, transforma-se oficialmente em Irã.

¹³⁶ Em 522-486 AEC, Dario I adotou o zoroastrismo como religião oficial do império persa. Em 224-651 EC renasce o zoroastrismo tornando-se a religião nacional.

O zoroastrismo vai partir de uma revolta interna do seu fundador contra algumas situações limites que caracterizava a sociedade daquela época, como a injustiça, a opressão, o sacrifício sangrento e os falsos deuses (LAMBERT, 2011, p. 341). Nesse sentido, “Zaratustra rejeitou amargamente os sacrifícios sangrentos, e nisso seguiu fielmente sua comunidade – até nossos dias – quando permaneceu livre de tendências sincretistas”¹³⁷ (WIDENGREN, 1976, p. 299, tradução nossa). Sua mensagem original iria se opor, de várias formas, à religião tradicional, principalmente no que diz respeito à todos esses aspectos acima mencionados, propondo uma reforma completa do panteão vigente – que se configurava como politeísta – para um monoteísmo com tendências dualistas (ELIADE, 1999, p. 277).

Rafaelle Pettazonni (1920), num texto pioneiro na formação da própria história das religiões como a conhecemos hoje, diz que a religião de Zaratustra foi verdadeiramente uma reforma, pois que queria ser e foi, essencialmente, uma reforma da religião pré-existente. Nesse sentido, ela não foi criada do nada, mas aplicou-se ao que já existia, ou seja, partiu da religião tradicional masdeísta. Despontou com uma ideia nova e central, diferente de qualquer crença religiosa até então concebida, quando adotou o monoteísmo. Numa perspectiva histórico-religiosa, o problema das origens do zoroastrismo se concentra em como se formou a ideia monoteísta de Zaratustra. Pettazonni indaga se esse pensamento teria sido original e independente ou teria sido uma ideia transmitida de outra fonte? É importante ressaltar que Zaratustra nasceu numa religião politeísta tradicional, e conviveu com esta praticamente durante toda sua infância e juventude, até o momento da ruptura, que se deu por meio da revelação. Pettazonni nos chama a atenção para o grande evento que marca a crise na história religiosa do Irã, que seria a passagem de um “paganismo politeísta” a um “monoteísmo moral” (PETTAZONNI, 1920, p. 24, 38, 54, 76).

Também temos que levar em conta que outras escolas de pensamento apresentam um panorama bem diferente da visão de estudiosos como Widengren e Pettazonni, sejam porque elas consideram o zoroastrismo um momento no desenvolvimento da mesma religião e não como uma forma religiosa diferente ao ponto de constituir uma outra, seja porque elas interpretam o zoroastrismo como um movimento de reforma social ou propaganda filosófica.

¹³⁷ *Zarathustra rechazó con acritud los sacrificios sangrientos, y en esto le ha seguido fielmente su comunidad —hasta nuestros mismos días— cuando se ha mantenido libre de tendencias sincretistas.*

Widengren e Pettazonni evidenciam com muita clareza que a doutrina de Zaratustra emerge da religião masdeísta. Do mesmo modo que o cristianismo emerge de um berço judaico e se firma como uma religião autônoma, com alguns fundamentos religiosos (textos sagrados) herdados e também adquiridos, o zoroastrismo emerge similarmente de um berço masdeísta, herdando elementos religiosos e se afirmando a partir de uma reinterpretação das crenças, mitos, ritos, costumes e valores até então vigorados.

Nesse sentido, George Dumézil nos diz que “Zaratustra teria querido substituir o politeísmo pelo monoteísmo conservando tudo o que fosse possível, ainda que reinterpretado”. Essa sua fala nos conduz a questão da tripartição funcional, pois que, segundo o mesmo, a reforma zoroástrica teria como um dos objetivos, destruir a moral da classe (função) dos guerreiros e dos criadores-agricultores em proveito da moral “repensada e purificada” da classe (função) sacerdotal. Assim sendo, a mensagem de Zaratustra teria conduzido a uma ruptura considerável com as crenças vigentes (LAMBERT, 2011, p. 347).

Nessa perspectiva, Lambert (2011) destaca oito aspectos principais que emergiram a partir do rompimento da tradição vigente, configurando-se como o resultado da reforma: 1) Se constitui pela “fundação de uma religião” pois que, trata-se de “um fato novo na história humana, fato do qual só existe um equivalente, a religião hebraica; nos dois casos, trata-se de uma revelação interior percebida como divina”. 2) É o “início da individualização religiosa”. Isso se constitui como fato novo, pois que, até então, a pertença religiosa estaria associada a etnia, e agora passaria por uma adesão “pessoal”, sob o signo da livre escolha entre o bem e o mal. 3) É um “monoteísmo”, mesmo que nesta configuração outras entidades (como os *Ameshas* e o *Spenta*) emanem do próprio *Ahura Mazda*, e mesmo que exista um espírito do mal. “Pode-se dizer que se trata de um monoteísmo incompleto, mas o mesmo poderia ser dito do cristianismo, que compreende Deus Pai, Deus filho e Espírito Santo [...]” (LAMBERT, 2011, p. 347-348).

4) É a “desnaturalização da religião”. No zoroastrismo não se tem mais nenhum deus encarnando o sol ou a fecundidade, por exemplo; como também nenhum deus evocando o sacrifício animal. Os males e as benesses não são vistos como castigo ou recompensa divinos, mas antes de tudo, resultado da boa conduta individual e coletiva. 5) É a “espiritualização” que marca a vida ritual, ou seja, os sacrifícios animais

e o culto do haoma (deus e bebida) são abandonados, o culto do fogo é reinterpretado, passando a ter um sentido ético-espiritual e a liturgia é simplificada. Permanece o poder espiritual do culto, no que tange ao reforço da Justiça e do Bom Pensamento. 6) É uma “religião ética”, assim como a religião dos israelitas. É edificada em cima dos princípios do bem e do mal, sendo estes determinantes para uma sanção ou recompensa escatológica. 7) É uma “religião de salvação”, não apenas espiritual (alma), mas também material (corpo). 8) Trata-se de uma “mensagem semiuniversalista”, visto que parece ser dirigida apenas aos iranianos (contexto pastoril), sem a pretensão de conversão de outros (LAMBERT, 2011, p. 348-349).

Quanto ao seu fundador, Van der Leeuw (1964), referindo-se à Zaratustra, nos diz que,

Desde muito tempo conhecia Ahura Mazda, o ser supremo, mas só mais tarde vivenciou este deus como uma realidade viva, próxima. Na linguagem das religiões irânicas: viveu a Ahura Mazda como spenta. O yasna 43 fala disso com palavras de uma claridade transparente: “Te experimentarei como o (deus) atuante e forte, oh Ahura Mazda...Te experimentei como o (deus) atuante, oh Ahura Mazda, quando o (divino) me cercou...e me perguntou: ‘Quem és? De quem és?’...Como o (deus) atuante te experimentei, oh Ahura Mazda! quando o (divino) me cercou...; a sua pergunta: ‘A quem queres dedicar tua adoração?’ (respondi): ‘Obviamente quero, em tanto que possa, dirigir meus sentidos a...adoração de teu fogo’.” “O que tem experimentado...nos rostos de sua própria vida e de sua vocação, na magia (exercício extático) e na provação, na luta da tribo por seu rebanho, o tenho experimentado como deus pessoal”¹³⁸ (VAN DER LEEUW, 1964, p. 629).

Como um masdeísta, Zaratustra experimentou Mazda como um deus entre tantos outros. Até que a revelação foi um divisor de águas na vida desse profeta, quando teve uma visão inicial aos trinta e dois anos de idade. Somente aos quarenta anos, é que efetivamente ele começa sua pregação, atestando a santidade e unicidade de *Ahura Mazda*, o “Senhor Sábio”. Zaratustra sofreu grande perseguição

¹³⁸ *Desde mucho tiempo antes conocía a Ahura Mazda, el ser supremo, pero sólo más tarde vivenció a este dios como una realidad viva, cercana. En el lenguaje de las religiones iránicas: vivió a Ahura Mazda como spenta. El Yasna 43 habla de ello con palabras de una claridad transparente: “Te experimentaré como al (dios) actuante y fuerte, oh Mazda...Te experimenté como al (dios) actuante, oh Mazda Ahura, cuando lo (divino) me rodeó...y me pregunté: ‘¿Quién eres? ¿de quién eres?’...Como al (dios) actuante te experimenté, ¡oh Mazda Ahura!, cuando lo (divino) me rodeó...; a su pregunta: ‘¿A quién quieres dedicar tu adoración?’ (respondí): ‘Obviamente quiero, en tanto que pueda, dirigir mis sentidos a la ...adoración de tu fuego’.” “Lo ha experimentado...en los rostros de su propia vida y de su vacación, en el maga (ejercicio extático) y en la ordalía, en la lucha de la tribu por su rebaño; lo ha experimentado como dios personal”.*

em sua atividade pregadora, sendo expulso de sua própria terra, em virtude do seu discurso teológico ir de encontro com as crenças dominantes. Ele inflamava as pessoas a se voltarem contra os seguidores de Mitra,¹³⁹ ao culto sangrento e também a vida nômade. Disposto a seguir em frente com seu ideal de justiça, conseguiu converter o rei *Vistaspa*¹⁴⁰ e alguns membros de sua corte, a exemplo de *Jamaspa*, cuja filha desposaria, tendo com ela dois filhos, dos quais a mais nova, chamada *Puruchista*, perpetuaria a obra começada por seu pai (VAN DER LEEUW, 1964, p. 629; DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 119-120).

Sua mensagem religiosa traz como centro real a crença em um deus soberano e único. *Ahura Mazda*, que já fazia parte do panteão iraniano como deus supremo, no zoroastrismo é elevado à condição de uno. Essa crença monoteísta, a princípio, ganhará contornos dualísticos, todavia, esse dualismo não será apenas de cunho ético, mas também metafísico, visto que um espírito maléfico se oporá ao deus *Ahura*. Nesses termos, Filoramo (2005), se refere a Zaratustra como,

[...] um reformador religioso que dá um conteúdo fortemente ético à oposição indo-iraniana entre *Asha* (“verdade”) e *Druj* (“mentira”) e, em nome da fé de Ahura Mazda, renega a religião do tipo politeísta e fortemente ritualista em que se formara. O indivíduo é agora posto diante de uma escolha radical, que deverá cumprir com a própria consciência e liberdade, negando o mal para escolher o bem (FILORAMO, 2005, p. 24).

A centralidade da ética e da escatologia na religião zoroástrica se afirma como atitudes a serem levadas em conta por meio do livre-arbítrio. O sistema de retribuição individual – tão característico das religiões de salvação e cármicas – se constituirá como um elemento fundamental para as aspirações escatológicas dos fiéis. Nesse fundamento se erguerá a religião de Zaratustra, em bases bem definidas e de característica vital, do ponto de vista teológico.

¹³⁹ Cumont (2004, p. 13), diz que os ancestrais dos persas já adoravam Mitra, em época remota, quando ainda eram unidos aos ancestrais hindus.

¹⁴⁰ A tradição diz que este foi o último rei de uma casta e provavelmente reinou para uma aglomeração de povos denominada “Grande Corasmia”, que se estendia do mar de Aral e do Cáspio até o Beluchistão (atual Paquistão) (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 119).

A existência de Zaratustra chegou a ser posta em dúvida por alguns estudiosos, entre eles, Jean Kellens.¹⁴¹ Essa nuvem em torno de sua figura foi dissipada por meio de dezessete hinos (*Gathas*), escritos em velho avéstico,¹⁴² cuja autoria foi atribuída ao próprio Zaratustra. Grande parte das religiões e seitas situadas antes da era comum ficaram às margens – em relação ao avanço nos estudos – devido sua tradição oral de transmissão, bem como a escassez de vestígios arqueológicos, históricos e epigráficos, muito embora algumas dessas religiões, séculos depois, tivessem seus ensinamentos compilados (LAMBERT, 2011, p. 316, 318).

O período cronológico do nascimento e atividade religiosa de Zaratustra se constitui como uma questão emblemática geradora de opiniões bem diversas. Vários nomes de projeção no cenário irânico apresentam suas datas a partir de convicções respaldadas em suas próprias pesquisas, como é o caso da renomada iranista Mary Boyce,¹⁴³ cujo surgimento de Zaratustra situa no século XII AEC; Gherardo Gnoli atribuiu ao século X AEC, a emergência do zoroastrismo; Karl Jaspers demarcou o século VI AEC, corroborando com o grande iranista Duchesne-Guillemin, que diz que Zaratustra “viveu, segundo a tradição iraniana (que nada permite refutar) 258 anos antes de Alexandre; quer dizer que, 258 anos antes da vinda de Alexandre ao Irã (330)” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 119; LAMBERT, 2011, p. 317-318). Portanto, levando-se em conta a tradição, o nascimento de Zaratustra se enquadraria, provavelmente, em torno do ano de 588 AEC (século VI) no Irã Oriental.

Nesse sentido, a tradição iraniana acrescenta que Zaratustra pertenceu ao clã *Spitama*, que significa “de ataque brilhante”, e cuja tribo subsistia da criação de cavalos. Proveniente de uma família de *zaotars*, dá continuidade à tradição sendo também um *zaotar* (sâns. *hotar*), isto é, um sacerdote de oferenda (sacrificador) e de louvor (*chantré*). Foi um homem sem muitas posses, mas tinha um pequeno rebanho e uns poucos escravos. Essa informação tão precisa sobre sua vida foi extraída do *Yasna* 46:2, contido nos *gathas*, cuja frase expressa uma exortação ao deus *Ahura Mazda*: “Eu sei, ó sábio, por que não tenho poder: é porque poucos são os meus rebanhos e poucos os homens de que disponho [...]” (LAMBERT, 2011, p. 341; ELIADE, 2010b, p. 291).

¹⁴¹ Estudioso da língua avéstica e da religião iraniana.

¹⁴² Essa língua é anterior ao século VIII AEC, é também conhecido como dialeto gáthico.

¹⁴³ Renomada estudiosa do zoroastrismo, Boyce foi professora de estudos iranianos na Universidade de Londres, entre outras instituições.

Outras tradições dizem que Zaratustra pertenceu à tribo Meda, e que foi nesta que teve início sua atividade de pregação. Duchesne-Guillemin (1958, p. 119) combate essa afirmação recorrendo à inexistência de provas que ateste tal fato. Conforme o mesmo, “nada prova que ele seja oriundo da Média. Todas as tradições que indicam a Média como terra natal de Zaratustra (e também de sua pregação) são tardias e refletem a situação política na época sassânida”.

Inspirado pela grande visão, Zaratustra se preparou para a árdua tarefa de pregar algo novo ao seu povo. Em torno dessa mensagem original, surge a seguinte questão: devemos procurá-la apenas nos *gathas*? Podemos utilizar os escritos avésticos posteriores? Eliade (2010b) afirma que estes escritos posteriores se referem diretamente às concepções contidas nos *gathas*, ao mesmo tempo em que as desenvolve, portanto, deve-se buscar por essas fontes, visto que “Não há como provar que os *gathas* nos transmitiram toda a doutrina de Zaratustra” (ELIADE, 2010b, p. 294; BOYCE, 1975, p. 185).

No que se refere a duração da existência de Zaratustra, Boyce (1975) nos diz que a tradição atesta, em números precisos, que ele viveu até os 77 anos e 40 dias, apesar dela achar essa precisão duvidosa. Ele foi assassinado quando estava num templo do fogo durante um ataque nômade, pelo turaniano *Bratvarxsh* e seus companheiros. De acordo com Eliade (2010b), certa fonte tardia diz que os assassinos do profeta se disfarçaram em lobos. “A lenda exprime admiravelmente a significação do destino de Zaratustra; pois os ‘lobos’ eram os membros das ‘sociedades de homens’ arianas, tão corajosamente estigmatizadas pelo profeta” (BOYCE, 1975, p. 188; LAMBERT, 2011, p. 347; ELIADE, 2010b, p. 301).

Desde a sua fundação,¹⁴⁴ o zoroastrismo passou por três principais fases históricas. A primeira fase se configurou por sua origem marcada pela mensagem religiosa do seu fundador; a segunda, pelos três impérios estabelecidos (Aquemênida, Partos ou Arsácida, e Sassânida) marcados profundamente sob vários aspectos por essa mensagem; e a terceira fase, foi a fase que se seguiu à conquista islâmica do Irã, marcada pela sobrevivência da religião através de uma minoria de adeptos (parses) (FILORAMO, 2005, p. 21).

A primeira fase do zoroastrismo, como já vimos, não possui datação precisa, sabemos apenas que foi de extrema importância para os iranianos, pois que desse

¹⁴⁴ De acordo com Filoramo (2005, p. 21), “O zoroastrismo é a mais antiga das religiões fundadas”.

período viria os ensinamentos divinos, os *Gathas*. Acredita-se que a mensagem de Zaratustra tenha sido impactante para a época, visto que as três dinastias sucessivas – da segunda fase histórica – sofreram certa influência, cada uma a seu tempo,¹⁴⁵ convertendo-se à nova religião, chegando o zoroastrismo a tornar-se a religião oficial, muito embora dividindo espaço com antigas crenças politeístas.

No caso dos Aquemênidas, supõe-se que possuíam uma fé zoroástrica por meio de algumas inscrições da época (a exemplo da inscrição de *Behistun*¹⁴⁶ – figura abaixo). Eles cultuavam *Ahura Mazda* como o deus criador, e isso já seria um grande indicador da adesão ao zoroastrismo, porém, eles devotavam cultos também a outras divindades já estabelecidas no panteão indo-iraniano. Apesar do zoroastrismo figurar como a religião dominante no Irã desde a instauração do império aquemênida, não houve qualquer referência ao mesmo por parte de Ciro I (640-600), nem de seus sucessores, nem tampouco por Ciro II, O Grande (559-530), pois que este deixava à critério de cada povo a escolha da própria religião (LAMBERT, 2011, p. 358).

Somente em Dario I(522-486), o zoroastrismo é adotado como religião oficial concebendo *Ahura Mazda* como o deus supremo. O sucessor de Dario I, seu filho Xerxes (486-465) dá continuidade a essa devoção, que fica evidente por meio de uma inscrição que diz: “Quem respeitar a lei de *Ahura Mazda* e o adorar com reverência no momento prescrito será feliz enquanto vivo, bem-aventurado depois de morto”. Em Artaxerxes (405-359) vai crescendo a importância dada a outros deuses, a exemplo de *Mithra* e *Anâhita* (LAMBERT, 2011, p. 358-359).

¹⁴⁵ Hinnells (1991, p. 292) e Filoramo (2005, p. 24-25) enquadram os três impérios nos seguintes períodos respectivamente: Aquemênidas: (549-331 AEC), (Séc. VII-331 AEC); Arsácidas/Partos: (Séc.II AEC-224 EC), (246 AEC-226 EC); e Sassânidas: (224-642 EC), (226-633/642 EC).

¹⁴⁶ Este relevo retrata o Rei Dario a frente dos inimigos, tendo acima uma representação simbólica pertencente ao zoroastrismo, chamada *Fravahr* (falaremos dessa representação mais adiante neste capítulo).



Figura 09: Inscrição de *Behistun* (Persépolis)

Fonte: <https://www.pinterest.co.uk/pin/480407485221218119>.

Acesso em 16 de abril de 2018.

Eliade (2010b, p. 302) nos chama a atenção para uma controvérsia existente acerca do zoroastrismo de Dario e seus sucessores e que divide a opinião de estudiosos. Alguns argumentos estão disponíveis à reflexões, a exemplo de Zaratustra não ser citado em nenhuma inscrição; nomes e termos característicos da fé zoroástrica como *Spenta Mainyu*, *Angra Mainyu* e *Amesha Spenta* também não aparecem; além disso, a descrição feita por Heródoto a respeito dos persas difere das práticas da tradição zoroastriana. O que se tem presente e de certa forma bem definido, é a menção e representação de *Ahura Mazda* como deus supremo. Entretanto, se eles não eram zoroastrianos, possuíam uma teologia do mesmo nível da teologia dos *gathas*, pois que “está cheia de expressões abstratas, comparáveis àquelas dos *gathas*, e toda ela é fértil de preocupações morais”.

Na dinastia dos Partos, *Ahura* dividia culto com *Mithra*, deus muito antigo e bem conhecido do panteão indo-europeu. Esse período vai se caracterizar por “um zoroastrismo aberto ao sincretismo”, e também pela inclinação à divinização dos imperadores (LAMBERT, 2011, p. 359). Como Eliade (2011, p. 270) diz, “a religião iraniana viu-se arrastada no amplo e complexo movimento sincretista que caracteriza a época helenística”, a exemplo dos deuses gregos estampados nas moedas arsácidas. Nesse período, crenças e ideias foram mais bem articuladas ou

valorizadas, e novas formas religiosas surgiram embasadas em crenças mais antigas. De acordo com pesquisas recentes, a criatividade religiosa dessa dinastia pode ser melhor compreendida em textos tardios.

Eliade (2011) nos fornece uma síntese a partir dessas fontes contemporâneas.

1) Mithra era adorado em todo o Império e tinha vínculos especiais com os reis; 2) os magos constituíam a casta dos sacerdotes imoladores que efetuavam sobretudo sacrifícios cruentos (vacas e cavalos); escreve Estrabão que os magos adoravam Anahita, mas há indícios de que também participavam do culto de Mithra (tinham uma função nos seus mistérios); 3) o culto do fogo era muito popular; 4) nos séculos II e I a.C., circulava sob o título de *Oráculos de Histapes*¹⁴⁷ um apocalipse escrito em grego (Histaspes é a forma grega de Vishtaspa) dirigido contra Roma (cuja queda se anuncia), mas solidário da literatura escatológica iraniana (ELIADE, 2011, p. 270-271).

Também nessa época arsácida, se desenvolveu no Irã a teologia zurvanita, com elaborações de ideias que se referem ao tempo e a eternidade, a um dualismo absoluto e a precedência de uma criação espiritual em relação a uma física. Essas concepções foram melhor organizadas posteriormente na época sassânida. Guillemin (1956) diz que o “aparecimento de um fatalismo astral”, séculos depois do zoroastrismo, “parece devido uma influência greco-babilônica que veio dar novo vigor à velha crença no deus do Tempo”. O surgimento do zurvanismo (zervanismo) vai inquietar a religião predominante (oficial) da época, o masdeísmo, que contra a primeira trava uma longa luta até o período sassânida. Acontece que o masdeísmo está agora frente a frente com esses novos deuses zurvanitas, desse modo, passará a incorporá-los em sua teologia, mas subordinados e sob a tutela de *Ahura Mazda*. Isso vai se refletir mais adiante no livro do *Videvdāt* (Avesta), no qual Zurvan aparecerá mais como um príncipe do que como um deus, carregando os atributos de “imperecível e infinito”. Ele aparecerá também como “deus das três idades do homem” e “deus da morte”, sempre relacionado ao tempo ou ao destino (ELIADE, 2011, p. 271; DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 140).

¹⁴⁷ Esses oráculos trazem de volta concepções escatológicas antigas, provavelmente de origem indo-iraniana, como “o encurtamento do ano, a decadência universal, a batalha final, etc.”, os quais serão elaborados posteriormente (período sassânida) nos apocalipses pálvais (ELIADE, 2011, p. 271).

Nesse sentido, uma síntese mazdaico-zurvanista se desenhava num contexto iraniano. Podemos ver isso no mito de Zurvan, apresentado em fontes tardias como notadamente zurvanista e citado pelo padre armênio *Ezrik* de Kolb, no século V EC, como segue abaixo:

Quando nada ainda existia, dizem os iranianos, nem os céus, nem a terra, nem quaisquer das criaturas que estão nos céus ou sobre a terra, existia aquele que se chamava Zruã, que se traduz por “Sorte” ou “Glória”.

Durante mil anos ele oferecera sacrifício afim de obter um filho, que se chamaria Ormuzde e que faria os céus, a terra e tudo o que eles contêm. Ele vinha oferecendo sacrifícios já desde há mil anos, quando se pôs a refletir e disse: “Que utilidade pode ter o sacrifício que ofereço? E terei um filho Ormuzde? Ou quem sabe são inúteis esses esforços?”

E enquanto assim refletia, Ormuzde e Arhmn foram concebidos no seio de sua mãe. Ormuzde em virtude do sacrifício oferecido, e Arhmn em virtude da dúvida que lhe viera.

Então, vendo isto, Zruã disse:

“Dois filhos estão neste seio: qualquer dentre os dois que vier depressa a mim, eu o farei rei”.

Ormizde, conhecendo os desígnios do pai, revelou-os a Arhmn, dizendo: “Zruã, nosso pai, formou este desígnio: qualquer de nós dois que for depressa a ele, será constituído rei”.

E Arhmn, ouvindo isto, atravessou o seio, saiu e apresentou-se diante do pai.

E Zruã, ao vê-lo, perguntou-lhe, pois não sabia quem ele era: “Quem és tu?”

Ele respondeu: “Eu sou teu filho”.

Zruã disse-lhe: “Meu filho é perfumado e luminoso, e tu és tenebroso e fétido”.

E enquanto trocavam essas palavras, Ormuzde nasceu por sua vez, luminoso e perfumado, e veio apresentar-se diante de Zruã.

E Zruã, ao vê-lo, conheceu que aquele era o seu filho Ormuzde, em vista do qual oferecera sacrifício. Tomando então as varinhas que estavam perto dele, com as quais oferecia o sacrifício, deu-as a Ormuzde e disse: “Até o presente ofereci sacrifício por ti; doravante és tu quem o oferecerá por mim”.

Enquanto Zruã dava as varinhas a Ormuzde e o abençoava, Arhmn se apresentou diante de Zruã e disse-lhe: “Não fizeste um voto, dizendo: “Qualquer de meus dois filhos que vier primeiro a mim, eu o farei rei?”

E Zruã para não violar seu juramento, disse a Arhmn: “Ó pérfido e malfetor! Ser-te-á concedida a realeza por nove mil anos e Ormuzde, eu o estabeleci rei acima de ti, e depois de nove mil anos Ormuzde reinará, e tudo o que ele quiser fazer ele o fará”.

Então Ormuzde e Ahrmn puseram-se a fazer criaturas. Tudo o que Ormuzde criou era bom e reto, e o que Ahrmn fez era mau e tortuoso (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 141).

Eis o mito de criação do zurvanismo, onde podemos encontrar o dualismo absoluto e metafísico através da existência de dois deuses que se contrapõem, um bom e outro mau. Em relação a origem desse mito, Eliade (2011, p. 272) evidencia dois fatos que pode conduzi-lo a uma época bem mais antiga: 1) Ele diz que o arqueólogo Roman Ghirshman acredita ter identificado Zurvan num bronze do Luristão (Irã ocidental), representado por um “deus alado e andrógino dando à luz os dois gêmeos” que saem dos seus ombros, bem como três procissões, que representam simbolicamente as três idades do homem (juventude, maturidade e velhice). 2) Segundo Eliade, Eudemo de Rodes (filósofo da segunda metade do século IV AEC) diz que “Zurvan era adorado pelos magos, [...] originariamente, na terra dos medos”. Isso implica dizer que, no pensamento eliadiano, que se as informações e interpretações forem corretas, o mito de Zurvan remontaria a uma época muito anterior aos primeiros testemunhos escritos. Como também convém pensar que já no fim da época Aquemênida, o mito de zurvan já era familiar aos iranianos.

A especulação zurvanita acerca do “tempo como origem e controlador de todas as coisas”, acarretou em ensinamentos contrários aos de Zaratustra, visto que, se o tempo controla todas as coisas, então o homem não dispõe da prerrogativa do livre-arbítrio, traço tão característico do zoroastrismo, como podemos ver no *Gatha* 4,9: “O ser humano possui a faculdade de eleger entre o Bem e o Mal, em consequência, é responsável por seus atos”¹⁴⁸ (HINNELLS, 1991, p. 293; AMIRIAN, 1999, p. 32).

Os Sassânidas almejavam e conseguiram restaurar a tradição religiosa (zoroástrica) dos Aquemênidas, transformando-a na religião de Estado. Para tanto, tiveram que eliminar o cristianismo e o maniqueísmo¹⁴⁹ do seu caminho, consideradas religiões rivais. De acordo com Eliade (1999), esse período de renascimento religioso do zoroastrismo acontece em meio ao signo da intolerância, da ortodoxia, embora não se possa identificar com certeza se isso partia de uma posição masdeísta ou

¹⁴⁸ *El ser humano posee la facultad de elegir entre el Bien y el Mal y, en consecuencia, es responsable de sus actos.*

¹⁴⁹ Fundado por Mani (216-276 EC), profeta mesopotâmico, cuja atividade pregadora foi exercida na Pérsia. Foi a religião gnóstica mais influente da época, caracterizando-se por um dualismo radical (Trevas e Luz), por um otimismo anti-cósmico e ascetismo severo (ELIADE, 1999, p. 136-137).

zurvanista (HINNELLS, 1991, p. 292; FILORAMO, 2005, p. 24-25; ELIADE, 1999, p. 280).

Os magos desempenharam um importante papel nesses períodos, visto que constituíam a casta dos sacerdotes imoladores no ritual de sacrifício sangrento de bois e cavalos. Heródoto nos diz que:

Os magos diferem muito dos outros homens e particularmente dos sacerdotes do Egito. Estes têm as mãos sempre puras do sangue de animais e não matam senão os que imolam aos deuses. Os magos, ao contrário, matam com as próprias mãos toda espécie de animais, com exceção do homem e do cão (HERÓDOTO, I CXL, p. 98).

Eles também exerciam as funções de juízes, escribas, conselheiros reais e capelães, e na época sassânida, era nomeado um sumo sacerdote dos sumos sacerdotes chamado *mobadan mobad*, para dar assistência a toda comunidade. Os magos, segundo Hinnells (1991), tornaram-se transmissores oficiais do zoroastrismo, visto que nos registros oficiais do Estado, os mesmos aparecem como sacerdotes da religião, muito embora Zaratustra e seus discípulos não pertencessem a essa tradição. Eles foram bastante comentados pelos escritores ocidentais (gregos e romanos) a respeito de sua disciplina, ética, cultos, regras de pureza, vestimentas, práticas de adivinhação e profecia, entre outros. Não obstante a palavra magia provenha dos magos, não se tem conhecimento de práticas do clero iraniano que justifiquem tal proveniência (ELIADE, 2011, p. 270; HINNELLS, 1991, p. 158).

De acordo com Duchesne-Guillemin (1958, p. 117-118), o país dos Medos se situava ao sul do mar Cáspio e região do Cáucaso. O seu rei chamado Dejoces foi o fundador do primeiro império iraniano. Citando Heródoto, que descreveu os costumes dos medos, Duchesne-Guillemin diz que esse povo tinha características bem particulares. “Eles não enterravam nem incineravam seus mortos, mas expunham-nos às aves”. Realizavam casamentos consanguíneos e praticavam oniromancia,¹⁵⁰ astrologia e magia, tendo desta última arte, a procedência do seu nome. Eles distinguiam entre os animais, aqueles que podiam ser sacrificados em rituais religiosos. Possuíam uma concepção dualista do mundo.

¹⁵⁰ Segundo o Aurélio (1986, p. 1225), oniromancia é a “Adivinhação pela interpretação dos sonhos”.

Os magos, com sua crescente influência, finalmente conseguiram o monopólio da religião no estado.¹⁵¹ Nesse sentido,

A religião do Avesta é o resultado da fusão da reforma zoroástrica com as doutrinas e os costumes dos magos, misturadas aos cultos e usos populares. Os magos apresentaram Zaratustra como um dos seus, fazendo-se passar desse modo pelos herdeiros diretos dos primeiros convertidos. De fato, o termo “*magu*” – mago – não é atestado nos gathas e só o é uma vez no Avesta. Mas os gathas tinham uma palavra, *magavan*, que parecia com o primeiro e era-lhe talvez, em última análise, aparentado. Parece que ele significava: “tendo parte na aliança, no dom místico”. A existência desse termo facilitou sem dúvida a apropriação do zoroastrismo pelos magos (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 118).

Por ter emergido de um ambiente tribal e por ter a ética como um de seus aspectos basilares, de acordo com Gnoli (1986, p. 206), a religião de Zaratustra foi adquirindo historicamente uma representação religiosa mais racionalizada, o que, de certa forma, comprometeu o estudo de sua essência pelos pesquisadores contemporâneos. Ele enfatiza esse prejuízo que obscureceu, em certa medida, um entendimento de sua verdadeira natureza.

A imagem do zoroastrismo como religião voltada para a afirmação da vida em todas as suas manifestações tem geralmente prejudicado uma compreensão mais equilibrada e completa de sua essência. Com efeito a tendência prevaleceu para apresentar o zoroastrismo primitivo como uma doutrina religiosa essencialmente consagrada a defesa dos interesses de uma sociedade de criadores-agricultores, para assegurar a evolução material, para exaltar valores como a riqueza, a prosperidade, a fecundidade. E, além disso, vimos quase uma forma de racionalismo moderno. Desse modo, o zoroastrismo é frequentemente apresentado como uma religião não mística, essencialmente “mundana”, pouco “espiritual”, que foge aos aspectos extáticos, esotéricos, etc.¹⁵² (GNOLI, 1986, p. 206, tradução nossa).

¹⁵¹ No início do reinado de Dario, quando ele seguia para a conquista do Egito, o mago Gaumata se apoderou do seu trono, e no seu retorno, Dario mata Gaumata como também outros magos. Este acontecimento ficou conhecido como o “Morticínio dos Magos” e se transformou numa festa comemorada a cada ano (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 118).

¹⁵² *L'image du zoroastrisme comme religion visant à l'affirmation de la vie en toute ses manifestations a souvent nui à une compréhension plus équilibrée et complète de son essence. En effet la tendance a prévalu à présenter le Zoroastrisme primitif comme une doctrine religieuse essentiellement consacrée à la défense des intérêts d'une société d'éleveurs-agriculteurs, à assurer l'évolution matérielle, à exalter des valeurs comme la richesse, la prospérité, la fécondité. Et, de plus, on y a vu presque une forme de rationalisme moderne. De cette façon, le zoroastrisme est souvent présenté comme une religion non mystique, essentiellement “mondaine”, peu “spirituelle”, qui fuit les aspects extatiques, ésotériques, etc...*

Nesse sentido, o zoroastrismo é apresentado, como diz Gnoli, como uma religião “mundana” e pouco “espiritual”. Isso pode ter como justificativa, a nosso ver, a importância do comportamento ético-religioso da religião. Podemos constatar isso nesse preceito contido nos *gathas*, no qual Zaratustra se reporta à *Ahura* dizendo: “A violência deve ser reprimida! contra a crueldade, deve-se tomar uma posição, pois será assegurada a recompensa do Bom Pensamento através do Direito, para aqueles cuja companhia dos homens santos pertence. Esta morada será sua casa, Ó Ahura”¹⁵³ (Y 48:7, tradução nossa). Neste pequeno trecho fica evidente a ligação entre as ações terrenas e a condição a ser assumida pelo homem após sua morte. A conduta ética pautada nos preceitos zoroástricos é primordialmente importante para se obter a salvação.

2.3. Avesta: Os fundamentos da doutrina zoroástrica

O surgimento de uma literatura sagrada zoroástrica – que podemos chamar de cânon – se desenvolveu em meio a um processo histórico extremamente complicado. De acordo com Widengren (1976, p. 527-528), há duas versões oficiais encontradas no *Arda Viraf Namag*¹⁵⁴ e no *Denkard*,¹⁵⁵ que se refere à destruição do Avesta e do Zand¹⁵⁶ por parte de Alexandre Magno, “O Grande” (rei da Macedônia) durante a conquista do Irã, e sua posterior recompilação por parte de sacerdotes zoroastrianos.

¹⁵³ Y 48:7. *Violence must be put down! against cruelty make a stand, ye who would make sure of the reward of Good Thought through Right, to whose company the holy man belongs. His dwelling place shall be in thy House, O Ahura.*

¹⁵⁴ O livro de *Arda Viraf* é considerado um dos textos religiosos mais populares entre os zoroastristas, pois que narra a visão que Viraf (O Justo) teve do céu e do inferno em um sonho. Nesse livro constam comentários sobre a destruição do Avesta, que pode ter sido feito por algum erudito religioso (HINNELLS, 1991, p. 199); <http://www.avesta.org/mp/viraf.html>. (Ver capa em anexo, p. 273).

¹⁵⁵ É a obra mais extensa da literatura pálvavi, cuja compilação final se deu no século IX EC. Constitui-se como a fonte mais valiosa de informação sobre a religião zoroastriana, além do próprio Avesta. O primeiro autor do *Denkard* foi *Adurfarnbag i Farroxzadan*, o mais alto líder da comunidade ortodoxa de Zoroastro na época. A versão final do texto foi editada por *Adurbad Emedan*. <http://www.avesta.org/denkard/denkard.html>. (Ver capa em anexo, p. 274).

¹⁵⁶ Termo originário do dialeto médio-partá e significa propriamente “saber, conhecimento”. Esse termo foi usado pelos sacerdotes zoroastrianos para designar a tradução pálvavi. Tanto o Avesta, como também outras obras originais da literatura religiosa zoroástrica, foram enriquecidas com comentários (pelos sacerdotes). Esses comentários traziam o nome “Zenda”, portanto, a expressão “Avesta u Zenda” (Avesta e Zenda), se referia ao livro (Avesta) acompanhado de seus comentários (Zenda). “É por engano que os sábios ocidentais falaram outrora Zenda-Avesta, ou de língua zenda” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 128).

O Avesta foi escrito originalmente em avéstico,¹⁵⁷ uma antiga língua iraniana. Foi redigido em couro de boi tratado, utilizando-se letras na cor dourada, o qual estava depositado em *Stakhar Papakan (Istaxr)*, quando no período arsácida, foi retirado e queimado por Alexandre.

Uma versão evidencia que, depois desses eventos catastróficos, uma nova compilação do Avesta foi realizada até a época do reinado de Sápór (350 EC). A outra versão diz que o cânon avéstico destruído foi recompilado por um rei arsácida Valaxs (não se sabe qual), mas provavelmente se refere à Vologeses III (148-191 EC). Depois deste, outros reis teriam estabelecido novamente uma coleção completa de escritos avésticos, que estavam dispersos pela Índia, por Roma e por outros países, recolhendo-os e anexando ao novo Avesta. Desse modo, toda a tradição avéstica foi submetida a exame. Mesmo com isso, a história do cânon ainda não estaria finalizada, pois que seria recompilado pela última vez,¹⁵⁸ tanto a tradução avéstica como a tradução pálvavi.¹⁵⁹ Nesses termos, Widengren acrescenta que,

[...] as circunstâncias concretas da formação do cânon sassânida nos são desconhecidas. Porém, acreditamos que podemos dizer pelo menos que a expressão de um cânone avéstico foi produzido pela confluência de dois tipos de tradições: a tradição escrita dos magos de Siz, em Adhurbaidjan, chamada nipék, e a tradição oral dos sacerdotes “herbads”, de Istaxr [...]. O conjunto recebeu o nome de Avesta, e provavelmente ao transcrevê-lo foi dotado de uma tradução interlinear para o “pahlevi”, a língua persa média literária. Assim estão escritos pelo menos os manuscritos mais antigos¹⁶⁰ (WIDENGREN, 1976, p. 529, tradução nossa).

¹⁵⁷ De acordo com Duchesne-Guillemin (1958, p. 127-128), a língua avéstica deixou de ser uma língua viva desde o século IV AEC. Nesse sentido, os comentários e as paráfrases acrescentados posteriormente aos textos sagrados foram em pálvavi, a língua usual. A literatura profana (a exemplo do *Livro dos Reis* e a epopeia nacional), também escrita em pálvavi, foi quase totalmente perdida, subsistindo em parte por meio de traduções e adaptações em persa, árabe e outras línguas.

¹⁵⁸ Por Cosroes Anosarvân (531-578 EC).

¹⁵⁹ O pálvavi (ou pélevi) é uma língua ancestral do persa moderno, datada da época sassânida.

¹⁶⁰ [...] *las circunstancias concretas de la formación del canon sasánida nos son desconocidas. Sin embargo, creemos poder decir por lo menos que la plasmación de un canon avéstico se produjo por confluencia de dos tipos de tradiciones: la tradición escrita de los magos de Siz, en Adhurbaidjan, llamada nipék, y la tradición oral de los sacerdotes «herbads», de Istaxr [...]. El conjunto recibió el nombre de Avesta, y probablemente ya al transcribirlo fue dotado de una traducción interlineal al «pahlevi», la lengua persa media literaria. Así están escritos al menos los manuscritos más antiguos.*

As partes mais antigas do Avesta foram, em princípio, transmitidas oralmente. Isso se deu pelo fato da escrita ser considerada uma arte estrangeira, dessa forma, ela era inadequada para as palavras sagradas. A primeira redação do Avesta seria efetuada no século VI AEC, durante o período Aquemênida, quando nessa época e nesse império, a escrita fora introduzida e utilizada para resguardar os preceitos sagrados. Esse texto original sofreria, no decorrer da história, significativas e profundas mudanças, através de interpolações e acréscimos literários, como também pela destruição de seus textos. “Dos vinte e um livros que provavelmente o compunham, só um conservou-se íntegro, enquanto dos outros restaram apenas fragmentos” (BOVO, 2008, p. 58; HINNELLS, 1991, p. 36).

Noutros termos, foi de um campo religioso pouco conhecido e especialmente fragmentado que surgiu o Avesta, o “livro litúrgico do zoroastrismo”. Apenas uma quarta parte deste livro chegou até os nossos dias, o restante se perdeu na história, não se sabe ao certo o que aconteceu com os mesmos, mas acredita-se (como vimos acima) que foram destruídos ou perdidos no período das conquistas árabe, turca e mongólica (LAMBERT, 2011, p. 339). Trazido da Índia, o Avesta chega à Europa pelas mãos do orientalista francês Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron, numa tradução publicada em 1771.¹⁶¹ Por meio do esforço de outro francês, Eugênio Burnouf, seu estudo científico só ocorreria muito tempo depois, precisamente no ano de 1833. Atualmente, a única tradução completa (em francês) do Avesta foi feita por James Darmesteter, em 1892-1893, compilados em três volumes, chamado *Le Zend-Avesta* (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 156).

O Avesta antigo está subdividido em várias partes, totalizando 21 (vinte e uma) divisões (*nasks*), das quais apenas 1 (uma) divisão se manteve inalterada, que é o *Videvdat* ou *Vendidad*. Esta parte do Avesta se refere às prescrições relacionadas à pureza ritual quanto à sua manutenção e seu restabelecimento, ou seja, é um texto composto não somente de regras de pureza, mas reúne também prescrições sobre os agentes do bem e do mal e a luta contra os demônios, por isso que também é chamado “código demoníaco”.

¹⁶¹ Essa tradução de Anquetil é composta por extratos selecionados e reunidos para as necessidades de duas antologias litúrgicas distintas. A primeira é a recitação de um longo sacrifício que associava, na versão máxima, os três livros *Yasna*, *Vispered* e *Videvdat*, e a segunda reúne os hinos sacrificiais consagrados às outras divindades, além de *Ahura Mazda* (*Yashts*) e os que acompanham qualquer liturgia privada (*Khorda Avesta*). É provável que essas antologias utilitárias tenham sido constituídas antes do cotejo do cânone sassânida (KELLENS, 1991). (Ver capas em anexo p. 275).

A parte mais importante do Avesta é o *Yasna*,¹⁶² a liturgia sagrada composta por 72 capítulos de hinos, que se referem aos rituais de sacrifícios (culto, louvor). O *yasna* assemelha-se ao missal romano,¹⁶³ no tocante ao grau de importância dado, isto é, do mesmo modo que a missa (cuja liturgia encontra-se no missal) se constitui como a principal celebração para os católicos, o ritual do sacrifício do fogo e do haoma (contidos no *yasna*) é a principal cerimônia da religião dos parses. A recitação deste texto litúrgico vem acompanhada do rito sacrificial. Dos setenta e dois capítulos que formam o *yasna*, três deles são considerados hinos em honra a Haoma, deus que personifica o licor sacrificial (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 121, 123, 126; ELIADE, 1999, p. 278; LAMBERT, 2011, p. 339).

No coração do *yasna*, encontramos os *gathas* (cantos), que é composto por dezessete¹⁶⁴ hinos grafados em velho avéstico, e por essa razão, sua escrita “remontaria ao próprio Zaratustra” (ELIADE, 1999, p. 278). Encontramos também um texto contendo sete hinos, chamado de “*Yasna* em sete capítulos”, atribuído à primeira geração de fieis do zoroastrismo, provavelmente são textos originais devido sua escrita também em velho avéstico. Quanto aos *gathas*, a maioria dos iranistas acredita realmente ter sido Zaratustra o autor desses versos, por estes denotarem uma escrita num dialeto muito arcaico e um pouco diferente do restante do Avesta. Todavia, os outros textos escritos em um avéstico mais recente, foi descartada qualquer possibilidade de uma mesma autoria (LAMBERT, 2011, p. 339).

Nos *Gathas* – “cuja leitura, não obstante suas obscuridades, constitui sempre uma recompensa” – consta as indagações de Zaratustra dirigidas à *Ahura-Mazda*, o deus supremo do panteão iraniano. Estas indagações se referem a questões diversas,

¹⁶² Ver alguns fragmentos em anexo p. 279.

¹⁶³ É um livro utilizado durante a missa pelo clérigo que a preside. Contém todas as instruções necessárias para sua realização, em suas diversas formas aprovadas pela igreja. O missal traz em seu conteúdo toda a estruturação da missa, dando enfoque aos elementos e as partes que a compõe, tais como: leituras bíblicas, orações sacerdotais, várias fórmulas utilizadas, os cânticos, a ritualística de acordo com as várias formas de celebração, entre outros.

¹⁶⁴ Essa quantidade de hinos atribuídos a Zaratustra é atestada pela grande maioria dos estudiosos, todavia, Filoramo (2005, p. 23), se reporta a cinco composições em versos. Acreditamos que essa quantificação se refere aos cinco grupos que contém os 17 capítulos, como vemos no próprio Avesta, na seção do *Yasna* e também em Duchesne-Guillemin (1958, p. 123). Nestes, os capítulos referentes aos *Gathas* são: do 28 ao 34 (chamados de *Ahunavaiti Gâthâ*); do 43 ao 51 há uma subdivisão tripla: do 43 ao 46 (*Ushtavaiti Gâthâ*); do 47 ao 50 (*Spentamainyush Gâthâ*); e o 51 (*Vohukhshathra*), por fim, o último capítulo, que é o 53 (*Vahishtoishiti*) <http://www.avesta.org/yasna/index.html>. Quanto à formação desses grupos, Soares (2011, p. 124), nos esclarece dizendo que “O agrupamento em cinco se deve às cinco diferentes métricas sob as quais eles são constituídos. É bem possível que o arranjo puramente formal dos hinos de acordo com suas respectivas métricas reflita a ordem original de composição conforme teria sido planejada pelo próprio escritor (Zoroastro), apesar de a procura por uma linha temática (por exemplo, moral, ou ética) ao longo dos *Gathas* ter se revelado infrutífera”.

variando desde a origem da criação até as punições para os maus e recompensas para os bons. Zaratustra recorre ao seu deus com certa urgência e tensão existencial, rogando-lhe respostas para suas inúmeras indagações com vistas a obter revelações para o futuro (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 125; ELIADE, 2010b, p. 289, 292). Vejamos abaixo algumas estrofes do *Yasna* 44.

3. Quem foi, no princípio, o primeiro pai da Justiça?
 Quem assinou ao sol e as estrelas o seu caminho?
 Quem é aquele, a não ser tu, por quem a lua cresce e minguar?
 Eis o que desejo saber, ó Sábio, e outras coisas!

4. Quem fixou a terra em baixo, e o céu das nuvens, para que ele não caia?
 Quem fixou as águas e as plantas?
 Quem atrelou ao vento e às nuvens os dois corcéis?
 Quem é, ó Sábio, o criador do Bom Pensamento?

5. Que artista fez a luz e as trevas?
 Que artista fez o sono e a vigília?
 Quem fez a manhã, o meio-dia e a tarde?
 Para indicar ao inteligente a sua missão?

18. Se é certo que eu irei ganhar a recompensa, mesmo dez éguas com um garanhão e um camelo, que me foi prometido, ó Mazda, bem como através de ti, o futuro presente do Bem-Estar e da Imortalidade (Y 44:3-5,18) (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p.125).¹⁶⁵

Zaratustra sempre se reportava a *Mazda* com a seguinte frase: “Eis o que te pergunto, Senhor, responde-me bem”. Das vinte estrofes contidas neste *Yasna*, apenas a última (a vigésima) ele não usa essa expressão. Nesse sentido, Duchesne-Guillemin (1958, p. 123), diz que os *Gathas* são a “fonte principal e quase única de nosso conhecimento do profeta e de sua doutrina, e mais ou menos a única obra iraniana antiga que apresenta um interesse literário”. Diante dessas evidências, os especialistas não tiveram como duvidar da historicidade de Zaratustra pelos detalhes autobiográficos contidos nos *gathas*. Atualmente, não restam mais dúvidas quanto à existência e mensagem religiosa desse profeta que recebeu uma revelação de *Ahura-Mazda*.

¹⁶⁵ Disponível também em: <http://www.avesta.org/yasna/index.html>

Na seção do *Yasht*, cujo termo significa “hino a uma divindade individual”, também conhecido por “preces”, encontramos 21 hinos dedicados aos *yazatas* (“veneráveis”), os quais denotam cultos às várias divindades, refletindo nitidamente “uma volta ao politeísmo, do qual se desfizera Zaratustra”. Dentro destes 21 *Yashts*, encontramos o hino de culto ao Haoma (como vimos, esse hino está inserido no *Yasna*). Esses “seres dignos de adoração” têm seus hinos recitados de acordo com o dia do mês, ou seja, são próprios do tempo. São considerados de caráter poético e narrativo, chegando a ser épico algumas vezes. Dentre todos os hinos, cinco são os mais importantes: o 5º hino dedicado à *Anahita* (deusa das águas e da prosperidade); o 8º a *Trístria* (deusa doadora de chuva); o 10º a Mitra (antiga e importante divindade indo-iraniana); o 13º aos *Frávartis* (as almas),¹⁶⁶ e o 19º, à “Glória Real”, símbolo da autoridade dinástica¹⁶⁷ (BOYCE, 2001, p. xvii; DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 126; FILORAMO, 2005, p. 23; HINNELLS, 1991, p. 289).

Na época sassânida haviam *Yashts* dedicados as principais divindades, e em especial, aquelas cujos nomes eram atribuídos os trinta dias do mês do calendário persa, ou seja, cada dia do calendário estava relacionado a um deus, e este por sua vez, gozava de atenção e prestígio por meio de hinos de louvor. No curso do tempo, alguns dos *yashts* se perderam ou foram destruídos, restando atualmente, vinte e dois e mais alguns fragmentos (KANGA, 2001, p. viii; BOVO, 2008, p. 58). De acordo com Hinnells (1991, p. 36), algumas partes do Avesta remontam a uma origem pré-zoroastriana, e os *yashts* são essencialmente desse período, com isso, torna-se mais clara uma compreensão acerca da grande quantidade de divindades e dos respectivos cultos de louvor que lhes são dirigidos.

Como vimos anteriormente, com exceção dos *Gathas*, todos os outros escritos sofreram alterações ao longo dos séculos, sendo feitas diversas adições. A codificação dessas partes foi denominada *Apastak* (pálavi), de onde derivaria o termo Avesta, que significa “prescrição” ou “fundamento”. Para Wikander,¹⁶⁸ o *apastak* representaria a tradição oral (rituais), enquanto que o *Zand*, a tradição escrita

¹⁶⁶ *Fravashi*, *fravahr* ou *fravard* significa espírito pré-existente a esta vida e que sobreviverá após a morte; muitas vezes um sinônimo para alma (BOYCE, 2001, p. xvi).

¹⁶⁷ Boyce salienta que essas divindades foram criadas pelo próprio *Ahura Mazda* (SOARES, 2011, p. 125).

¹⁶⁸ Iranista, comparatista e historiador das religiões, foi contemporâneo de Widengren, ambos discípulos de Nyberg. <http://www.iranicaonline.org/articles/wikander-oscar-stig>

(cosmológica, mitológica, etc.) (BRUCE & RUPP, 1968, p. 39; DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 127).

Além destes textos sagrados, o Avesta comporta outros de menor importância, embora essenciais para a religião. O *Vispered* ou *Visperad* é o serviço de todos os mestres, em outros termos, o culto. Contém 23 capítulos (hinos) “dedicados cada um a um ser ou grupo de seres sobre-humanos”. O *Khvartak Apastak* (*Khorda avesta* ou Pequeno Avesta) contém as orações cotidianas, ou seja, as orações comuns (os *yashts*, as ladainhas, as orações para cada período do dia, as orações curtas, etc.). A literatura zoroástrica inclui também, além das fontes avésticas, os escritos em pálvavi (persa médio). O *Bundahishn*, também chamado *Zand-agahih* que é a gênese zoroastriana, traz em sua cosmologia *Ohrmazd* (*Ahura Mazda*) e sua criação original (BOYCE, 2001, p. xvii; BOVO, 2008, p. 58).¹⁶⁹

As principais obras originais em pálvavi são o *Denkart*, que encerra, capítulo por capítulo, o resumo das partes perdidas do Avesta tal como ainda existia naquela época, isto é, no século IX de nossa era, e o *Bundahishn*, ou narração das origens, que utiliza partes perdidas do Avesta. [...] É preciso ainda assinalar o livro de Arda Viraf, espécie de revelação obtida pelo sábio desse nome durante uma viagem ao céu, para a restauração da fé; [...] (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 128).

Existem muitos outros escritos sagrados (em pálvavi) que compõem o cânon zoroástrico, inclusive textos escatológicos e apocalípticos, a exemplo do *Dadestan î Denig* (decisões religiosas); *Wizidagiha î Zadspram* (um pouco de escatologia em seus capítulos finais 34 e 35); *Pálvavi Rivayat accompanying the Datedan î Denig* (entre outros assuntos, a escatologia); *Zand-î Vohuman Yasht* (apocalipse zoroastriano), entre outros. Nesse sentido, teremos que levar em conta a questão da língua, que infelizmente nos limitará nesta pesquisa, pois que grande parte desse material, e aqui vale salientar, são bastante extensos, e como diz Guillemin, com estilo muito denso.

¹⁶⁹ Ver também <http://www.avesta.org/ka/index.html>.

2.4. A sistematização de uma teologia monoteísta

A teologia zoroastriana se sustenta, *a priori*, num monoteísmo ético com tendências dualistas, conforme alguns estudiosos, a exemplo de Duchesne-Guillemin, Bianchi e Pettazzoni. Contudo, esta teologia “não é dualista no sentido estrito do termo, uma vez que Aúra-Masda não é confrontado com um antideus; a oposição declara-se, na origem, entre os dois espíritos” (ELIADE, 2010b, p. 296). Nesse sentido, o bem e o mal, o santo e o demônio procedem de *Ahura* – o bom e santo espírito criador do mundo – embora ele não possa ser responsabilizado pelo surgimento do mal, levando-se em conta o livre-arbítrio, tão característico dessa religião.¹⁷⁰

Para compreendermos melhor o sistema teológico zoroástrico, iniciaremos com uma descrição mais detalhada desse deus celeste, *Ahura Mazda*, elevado a mais alta categoria panteônica. Do grupo dos *ahuras* “senhores” – assim como *Váruna* e *Mitra* védicos – se caracterizam pela escolha da verdade e da moralidade. O termo “Mazda”, que significa “sábio”, foi unido ao termo “Ahura” no zoroastrismo para designar *Ahura Mazda* como o Senhor Sábio e deus único (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 129). Todavia, *Mazda* já era um deus bem conhecido dos iranianos, visto que fazia parte do panteão masdeísta. Neste, ele dividia culto com vários outros deuses, sem a prerrogativa de unicidade. Somente nos *gathas*, *Ahura Mazda* ocupará a centralidade de todos os cultos, pois que ele é o único digno de adoração. “O que desejas como louvor, como culto?” (*Yasna* 34:12),¹⁷¹ pergunta o profeta!

Zaratustra não apresentou nenhum novo deus na sua religião, apenas elevou um *ahura* do masdeísmo à condição de deus supremo, de deus único e criador, merecedor de adoração absoluta. Esse deus criou o mundo por meio do pensamento,¹⁷² que segundo Eliade, evidencia uma criação a partir do nada (*creatio*

¹⁷⁰ Eliade desperta para os termos do problema da teodiceia, dizendo que estes permanecem os mesmos em todas as religiões, porém, o dualismo vem representar uma de muitas soluções possíveis.

¹⁷¹ Ver <http://www.avesta.org/yasna/index.html>

¹⁷² Ver Y 31: 7,11. <http://www.avesta.org/>

Y 7. *About which he in the beginning thus thought, "let the blessed realms be filled with Light", he it is that by his wisdom created Right. (Those realms) that the Best Thought shall possess those dost Thou exalt, O Mazda, through the Spirit, which, O Ahura, is ever the same.*

Y 11. *When Thou, O Mazda, in the beginning didst create the Individual and the Individuality, through Thy Spirit, and powers of understanding - when Thou didst make life clothed with the body, when (Thou madest) actions and teachings, whereby one may exercise one's convictions at one's free-will.*

ex nihilo), denotando que só um poder divino para criar algo do nada. Nesse sentido, *Ahura Mazda* é auxiliado por sete espíritos (ou arcanjos, entidades), os *Amesha Spentas* ou “Imortais Benéficos”, são os intermediários entre Mazda e a humanidade. Pettazonni (1920, p. 56) diz que os *Ameshas* são abstrações puras, são conceitos, como que apresentados em forma personificada. Zaratustra os reconhece como seres divinos que fazem cortejo a *Ahura Mazda*, e por isso, são invocados e exaltados (mas não cultuados) pelo profeta nos *gathas*. Os *Ameshas* são: *Vohu Manah* (Bom Pensamento, Bom Propósito); *Asha Vahishta* (Verdade Perfeita, Justiça); *Khshathra Vairya* (Senhoria Desejável, Poder); *Spenta Armaiti* (Devoção Benfazeja, Piedade), *Haurvatat* (Plenitude, Integridade, Saúde) e *Ameretat* (Imortalidade). Eles são, ao mesmo tempo, “atributos de *Ahura Mazda* e das realizações interiores dos que seguem a ordem de verdade” (ELIADE, 1999, p. 279, 291; 2010b, p. 295-296; DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 132; HINNELLS, 1991, p. 18).

As primeiras criações de Mazda foram os *Amesha Spentas*, seus auxiliares, que refletem a natureza divina e unem o homem a deus, os *yazatas* (seres dignos de adoração), e finalmente as sete criações, que juntas formam o todo da Boa Criação (a saber: o homem, o gado, o fogo, a terra, o céu, a água e as plantas) (HINNELLS, 1991, p. 23).

Hinnells (1991) ainda nos oferece uma síntese que agrega todo esse sistema criacional por intermédio de um quadro autoexplicativo, que segue:

OS AMESHA SPENTAS

Forma avéstica	Forma ulterior	“Nome” em português	Criação protegida
Ahura-Mazda	Ormazd	Sábio Senhor	O homem
Spenta Mainyu	...	Espírito Santo	O homem
Vohu Manah	Bahman	Bom propósito	O gado
Asha	Ardvahist	Retidão	O fogo

Khshathra	Shahrevar	Poder, Reino	O céu
Armaiti	Spendarmad	Devoção	A terra
Haurvatat	Hordad	Saúde	As águas
Ameretat	Amurdad	Imortalidade	As plantas

Tabela 02: Os *Amesha Spentas* e suas criações protegidas

Fonte: HINNELLS, 1991, p. 23.

Conforme o quadro acima, Os Imortais sagrados ou Benéficos são tradicionalmente sete, contando com *Spenta Mainyu*, que é o Espírito Santo. Cada Imortal se configura como guardião de uma das sete criações divinas, denominada a Boa Criação. Notemos que os nomes dos Imortais não estão relacionados a nomes pessoais, mas sim aos atributos divinos, os quais devem ser imitados pelo homem, com exceção do Espírito Santo. Em outros termos, se o fiel incorporar o bom propósito, ou seja, o bom pensamento, se for virtuoso e levar uma vida devotada a religião de Mazda, terá saúde, partilhará do reino e atingirá a imortalidade. Em suma, a obrigação religiosa do fiel é fazer viver dentro de si os Imortais Sagrados.

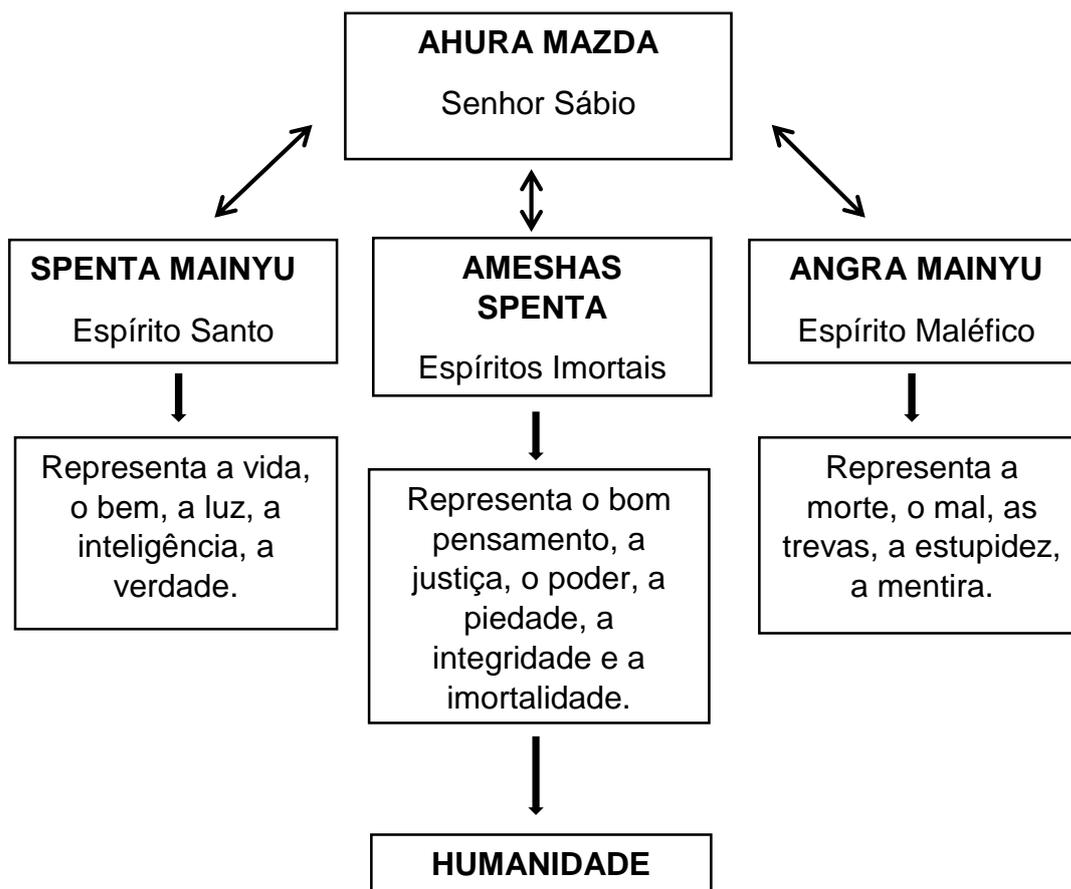
A mitologia zoroástrica diz que *Ahura Mazda* gerou dois filhos gêmeos: *Spenta* e *Angra Mainyu*. Estes possuem toda a liberdade de escolha – atributo tão central nessa doutrina – para escolherem entre o bem, a luz e a verdade (*asha*) ou o mal, as trevas e mentira (*druj*). *Spenta* escolhe o caminho da verdade, da justiça e do bem, por isso, é chamado de “Espírito Benéfico ou Benevolente”, ele é o próprio “Espírito Santo” do zoroastrismo. Já *Angra*, se decide pelo caminho oposto, onde a enganação e o mal caracterizarão o seu “Espírito Destruidor”. Dessa forma, *Ahura* se isenta da responsabilidade pelo mal no mundo, porém, e antes de tudo, foi uma opção de *Angra*, sua própria criação. Será contra esse mal, que está presente em sua criação desde um primórdio, que o seguidor de Mazda terá de combater durante toda sua vida por meio das boas escolhas.

Aúra-Masda é o pai de várias entidades (Asha, Vohu Manah, Armaiti) e de um dos dois espíritos gêmeos, Spenta Mainyu (o espírito benfazejo). Mas isso implica que ele gerou igualmente o outro gêmeo, Angra Mainyu (o espírito destruidor). Originalmente, aparece escrito num gatha célebre¹⁷³ (Yasna, 30), um desses dois espíritos escolheu o bem e a vida, preferindo o outro o mal e a morte. Spenta Mainyu declara ao espírito destruidor, no “começo da existência”: “Nem nossos pensamentos, nem nossas doutrinas, nem nossas forças mentais; nem nossas escolhas, nem nossas palavras, nem nossos atos; nem nossas consciências, nem nossas almas estão de acordo” (Yasna, 45:2) O que mostra que os dois espíritos são diferentes – um é santo; o outro, mau – mais por opção do que por natureza (ELIADE, 2010b, p. 295-296).

Angra Mainyu, que é o espírito hostil, é considerado por Zaratustra a fonte de todo mal. Assim como *Mazda*, *Angra* cria suas próprias forças espirituais, os demônios, os *daevas* e os *drujs*, cuja representação se dá de várias formas, como animais, monstros, insetos e seres humanos. O mal é eminentemente negativo e destrutivo, pois representa o caos, a violência, a mentira e a falsidade. Desse modo, o mundo é bom por sua natureza, por sua essência, o mal que nele há representa as armas que *Angra* se utiliza para destruí-lo, através do pecado, da doença, da sujeira, da decadência e da morte, conforme o *Bundehish*. Portanto, o dever religioso do seguidor de *Mazda* é erradicar o mal do mundo, deixando *Angra* totalmente impotente (HINNELLS, 1991, p. 25; DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 130). Nos textos tardios, isto é, na literatura pálavi, *Ahura Mazda* é chamado de *Ormazde* e *Angra Mainyu* de *Ahriman*.

Como vimos, Zaratustra vai imprimir ao seu sistema teológico a marca monoteísta e dualista, ao mesmo tempo. Podemos conferir no esquema abaixo que nós produzimos para um melhor entendimento.

¹⁷³ Denominado o “Gatha da Escolha”.



Esquema 03: Sistema teológico do Zoroastrismo

Fonte: Elaborado pela autora

No sistema zoroástrico, o homem tem total liberdade de escolha, assim como os dois espíritos gêmeos tiveram no princípio. Se estes puderam escolher livremente seu caminho, do mesmo modo, o homem também poderá. Nesse sentido, a “escolha dos dois espíritos é o modelo da escolha que se impõe a todo homem, e a qual corresponderá, quando da grande prova que está próxima – uma retribuição” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 121). Essa escolha exemplar foi feita na gênese do mundo, porém, trazendo grandes implicações para o fim. Caberá ao fiel imitá-la para adquirir a melhor recompensa, como podemos conferir, logo abaixo, em algumas estrofes no *Yasna* 30, conhecido como o “Gatha da Escolha”.

(3) Ora, no princípio, os dois espíritos que são conhecidos em sonho como gêmeos,
Foram: um, o melhor, e o outro, o mal,
Em pensamento, palavra e ação. E entre eles,
Os inteligentes fazem boa escolha, não os insensatos.

(4) E quando esses dois espíritos se encontraram,
Estabeleceram no princípio a vida e a não-vida,
E (dispuseram) que, quando vier o fim, a pior existência será para os maus,
Mas para o justo o Melhor Pensamento.

(5) Desses dois espíritos, o mau decidiu fazer as piores coisas;
Mas o Espírito benéfico vestiu-se dos mais firmes céus e uniu-se à Justiça;
E assim fizeram todos aqueles que se compraziam em fortificar, por ações honestas, o Senhor Sábio.

(6) Entre eles dois, os daevas tampouco escolheram o bem,
Porque o erro se apoderou deles enquanto deliberavam,
De sorte que escolheram o Pior Pensamento.
Então correram para se unir ao furor, pelo qual os homens corrompem a existência.¹⁷⁴

Para a boa escolha, aquela que agrega a vida e o bem, o justo adquire o bom pensamento, que será fator determinante, visto que refletirá diretamente no seu comportamento religioso. O Bom Pensamento provém dos *Ameshas*, dessa forma, eles se constituem em verdadeiros e eficazes intermediários entre *Ahura* e a humanidade. Cada *Amesha* aponta o caminho da imortalidade, e todos reunidos, conduz o justo ao reino dos imortais. Cada caminho é, na realidade, um atributo divino, que uma vez incorporados e adotados, representa uma adesão e um reconhecimento da supremacia divina.

No sistema teológico de Zaratustra, o “monoteísmo” se define pela onipotência e onisciência de *Ahura*, a partir das invocações recorrentes do profeta em algumas estrofes nos *gathas* (Y 28: 2-3; 31: 8, 21), como podemos conferir abaixo, em português, inglês e avéstico. Nestes, o reconhecimento da supremacia e unicidade de Mazda se tornam evidentes.

¹⁷⁴ Ver Y 30: 3,4,5,6 em Duchesne-Guillemin (1958, p. 124).

(2) Eu que vos servirei, Ó Ahura Mazda e Vohu Manah, fazeis através de Asha as bênçãos de ambos os mundos, o corporal e o do Espírito, que colocam os fiéis em felicidade.

(2) I who would serve you, O Mazda Ahura and Vohu Manah, do ye give through Asha the blessings of both worlds, the bodily and that of the Spirit, which set the faithful in felicity.

(2) (zôt,) ýê vâ mazdâ ahurâ pairî-jasâi vohû mananghâ maibyô dâvôi ahvâ astvatascâ hyatcâ mananghô âyaptâ ashât hacâ ýâish rapañtô daidît hvâthrê.

(3) Eu que os louvarei como nunca antes, o Correto e Bom Pensamento e Ahura Mazda, e aqueles para quem a Piedade faz um Domínio imperecível crescer; vem para mim, ajuda ao meu chamado.

(3) I who would praise ye as never before, Right and Good Thought and Mazda Ahura, and those for whom Piety makes an imperishable Dominion to grow; come ye to me help at my call.

(3) ýê vâ ashâ ufyânî manascâ vohû apaourvîm mazdâmcâ ahurem ýaêibyô xshathremcâ akhzhaoonvamnem varedaitî ârmaitish â-môi rafedhrâi zavêñg jasatâ.

(8) Eu te reconheço, ó Mazda, em meu pensamento, que Tu és o primeiro (também) o último - que és o pai de Vohu Manah; - quando eu Te prender com o meu olho, que Tu és o verdadeiro Criador do Direito [Asha], e que Tu és o Senhor para julgar as ações da vida.

(8) I recognize Thee, O Mazda, in my thought, that Thou the First art (also) the Last — that Thou art Father of Vohu Manah; -- when I apprehend Thee with mine eye, that Thou art the true Creator of Right [Asha], and art the Lord to judge the actions of life.

(8) at thwâ mêñghî pourvîm mazdâ ýezîm stôi mananghâ vanghêush patarêm mananghô hyat thwâ hêm cashmainî hêñgrabem haithîm ashahyâ dāmîm anghêush ahurem shyaothanaêshû.

(21) Ahura Mazda, em virtude de seu absoluto senhorio, concederá uma perpetuidade de comunhão com Haurvatat e Ameretat, e com Asha, com Khshathra, e com Vohu Manah, para quem em espírito e em ação é seu amigo.

(21) Mazda Ahura by virtue of His absolute Lordship will grant a perpetuity of communion with Haurvatat and Ameretat, and with Asha, with Khshathra, and with Vohu Manah, to him that in spirit and in action is his friend.

(21) *mazdâ dadât ahurô haurvatô ameretâtascâ dà bûrôish â ashah'yâcâ hvâpaithyât xshathrahyâ sarô vanghêush vazdvarê mananghô yê hôi mainyû shyaothanâishcâ urvathô.*¹⁷⁵

Notemos a presença da crença, do culto e do reconhecimento de *Ahura Mazda* como deus absoluto e único por parte de Zaratustra. Essas características bem específicas serão fundamentais para identificar e sustentar seu monoteísmo. Contudo, o dualismo moral expresso no sistema teológico zoroástrico toma corpo quando se impõe uma escolha. A partir da oposição e confronto entre o bem e o mal,¹⁷⁶ se faz necessário uma decisão, e conforme a religião de Zaratustra, só o “bem” conduz a felicidade terrena e também celeste. Aqui já vemos um prenúncio de uma escatologia otimista, por meio de uma teologia com vistas numa felicidade eterna, sem, contudo desprezar a felicidade temporal, tendo-se em conta a vida hostil e precária das comunidades pastoris, as quais Zaratustra dirigiu suas pregações. Nessa perspectiva, Velasco diz que,

U. Bianchi, num artigo dedicado ao problema do surgimento do dualismo em uma religião fundamentalmente monoteísta e criacionista como a de Zaratustra, sustenta a tese de que o dualismo do Gatha, de origem Zaratustriana, é fundamentalmente ético, não absoluto nem simétrico, e, portanto, não comprometeria o monoteísmo estrito – pelo menos subjetivo – de Zaratustra. Sem entrar nos detalhes de sua argumentação, parece claro que, na religião de Zaratustra, não se pode falar de um dualismo absoluto. Ahura-Mazda está certamente acima da contradição representada pelos espíritos gêmeos; o espírito maligno, Ahra-Mainyu, certamente não se opõe a ele, mas sim a seu correspondente Spenta Mainyu. Mas o dualismo ético hipostasiado nesse duplo princípio termina por comprometer o monoteísmo de Zaratustra. Este "tem combinado monismo e um dualismo estrito", de modo que a tendência monoteísta, certamente presente na doutrina de Zaratustra, não pode ser imposta porque o dualismo - que se opõe absolutamente a ela - a retém¹⁷⁷ (VELASCO, 2006, p. 230, tradução nossa).

¹⁷⁵ Y 28: 2,3; 31: 8,21. A tradução em inglês é de C. Bartholomae; Irach J.S. Taraporewala, *The Divine Songs of Zarathushtra*, Bombaim, 1951. Em algumas partes, há inserções de BOYCE, M. *Zoroastrians: their religious beliefs and practices*. London: Routledge, 2001. A versão em avéstico (avestan) é baseada na edição de Karl F. Geldner, *Avesta, the Sacred Books of the Parsis*, Stuttgart, 1896. Edição digital de Joseph H. Peterson, disponível em <http://www.avesta.org/>.

¹⁷⁶ Vale aqui lembrar o (Y 45:2) anteriormente citado, que demonstra de forma clara essa oposição entre os dois espíritos.

¹⁷⁷ U. Bianchi, en un artículo consagrado al problema del surgimiento del dualismo en una religión fundamentalmente monoteísta y creacionista como la de Zaratustra, sostiene la tesis de que el dualismo de los Gatha, de origen zaratustriano, es fundamentalmente ético, no absoluto ni simétrico, y, por tanto, no comprometería el monoteísmo estricto —al menos subjetivo— de Zaratustra. Sin entrar en los detalles de su argumentación, parece resultar claramente de ella que en la religión de Zaratustra no se

É importante extrair primeiramente desse argumento a questão do dualismo ético e não absoluto de Bianchi. De fato, um dualismo dessa natureza não comprometeria a unicidade monoteística de Zaratustra. Entretanto, quando se atribui um valor excessivo e uma existência substancial a uma realidade abstrata (no caso, os dois espíritos), acaba comprometendo seriamente esse monoteísmo, pois que, de certa forma, encobrirá a atuação do deus supremo *Mazda*. Como já vimos no capítulo anterior, um deus sem atuação está fadado a ser um deus *otiosus*. Esse fato pode descaracterizar, a princípio, o monoteísmo de Zaratustra, só que *Mazda* está acima da oposição representada pelos dois espíritos, e todos que elegem o bem, buscam na verdade *Ahura*.

Levando-se em conta o dualismo acentuado do zoroastrismo, Pettazzoni (1920, p. 2) assegura a unicidade dessa crença como característica marcante da religião. Demonstra que a oposição feita a *Ahura Mazda (Ormazd)*, não é proveniente de outro deus, visto que *Angra Mainyu*, não é um “deus”, mas sim a antítese dualista do deus verdadeiro e supremo. Quando Pettazzoni enfatiza que Angra não é um deus, ele assume a posição que concebe este apenas como um espírito. Desse modo, Widengren (1976, p. 119), reforça que o espírito do mal (*Angra Mainyu*) é o adversário de *Spenta Mainyu*, o Espírito Santo, como mostra um trecho do *yasna* 32, anteriormente citado. Desse dualismo, surge a ideia de um monoteísmo zoroástrico proporcionalmente menor que o monoteísmo cristão, se levarmos em conta o sistema trinitário.

Dualismo à parte, podemos pensar na possibilidade de um politeísmo “subjacente” quando se trata dos *Ameshas*, haja vista que são entidades, espíritos ou seres sagrados, com funções bem delimitadas, eficazes e de grande alcance religioso. Mas com base na discussão conceitual do primeiro capítulo, descartamos essa possibilidade respaldada nas próprias características do politeísmo, pois como vimos, falta-lhes o ingrediente principal – além de outros secundários – para se configurar na crença em vários deuses, que é a existência de culto. Eles são invocados e louvados nos *gathas*, não enquanto deuses, mas sim como atributos de *Ahura Mazda*, isso é

puede hablar de un dualismo absoluto. Ahura-Mazda está ciertamente por encima de la contradicción representada por los espíritus gemelos; el espíritu malo, Ahra-Mainyu, no se opone ciertamente a él, sino a su correspondiente Spenta Mainyu. Pero el dualismo ético hipostasiado en ese doble principio termina por comprometer el monoteísmo de Zaratustra. Este «ha combinado el monismo y un dualismo estricto», de forma que «la tendencia monoteísta, ciertamente presente en la doctrina de Zaratustra, no puede imponerse porque el dualismo — que se le opone absolutamente — la retiene.

perceptível nos *gathas*, no qual os nomes dos *Ameshas* estão sempre atrelados ao de Mazda. Por não serem deuses, no sentido estrito do termo, também não são dispensados cultos em seu favor.

2.5. A criação de um sistema escatológico salvacionista

Introduziremos neste tópico algumas concepções que dizem respeito às questões escatológicas que incidem diretamente em sua construção religiosa. Começaremos esclarecendo um termo, que consideramos essencial para compor um arcabouço escatológico, que é a noção de *Frávashi* (suprema essência humana). Em seguida, enquadraremos também nesse mesmo universo, a noção de *Ashavan* (homem justo) e por consequência, a divisão zoroástrica entre os bons (justos) e os maus a partir da liberdade de escolha dos fiéis. Para finalizar, traremos a escatologia zoroástrica propriamente dita, ou seja, o percurso da alma humana com base nos *Gathas* e outros escritos sagrados.

2.5.1. *Frávashi*: a verdadeira essência humana

Frávashi (em pálavi, *Fravahr*), é “o eterno espírito do homem, que de acordo com o zoroastrismo, permanece no céu mesmo durante sua vida material”. Nesse sentido, o mito de criação do masdeísmo (zoroastrismo), contido no *Bundehish* (tratado pálavi das Origens), relata que quando *Ormazde* criou o mundo material, consultou todas as *frávashis* dos homens sobre adquirir uma forma material e assim poder lutar contra as forças do mal, ou então permanecer como entidades espirituais, sem nenhum envolvimento com o conflito. De modo coletivo, todas as *frávashis* acataram a primeira opção e decidiram assumir a forma material, e assim intervir no combate ao mal (HINNELLS, 1991, p. 106).

Esse drama cósmico masdeísta entre as forças do bem e do mal, representado por *Ormazde*, o espírito de luz (criador) e *Arimã*, o espírito das trevas (destruidor), introduz em sua teologia dois termos com significações bem distintas. *Menok e Getik* são termos que se referem a criação do universo, portanto, uma criação *menok* é aquela “ideal” ou “espiritual”, já a *getik*, é a “material”. Ambos são estados (que podem

também ser entendidos como modos de ser) de caráter celeste e terrestre.¹⁷⁸ Nesse sentido, quando *Ormazde* vai transportar a criação de um estado a outro, isto é, de um estado espiritual a um estado material, ele pergunta as *frávashis* – que são espíritos celestes preexistentes, ou seja, “são as almas preexistentes dos homens” – se elas querem tomar forma corpórea na terra para lutar contra as forças do mal ou continuar em sua condição original (ELIADE, 2011, p. 277, 309).

Abaixo podemos conferir um pequeno trecho do *Bundehish* que trata justamente dessa escolha, cuja tradução é de Duchesne-Guillemin.

Ele (Ormazde) uniu o pensamento à consciência e à frávashi dos homens, e produziu neles o espírito clarividente. E disse: “Que vos parece mais proveitoso: que eu vos crie no mundo visível afim de lutardes sob a forma corporal com o Engano e o destruídes, e que, no fim, eu vos restabeleça sãs e imortais e vos restitua ao mundo visível onde sereis imortais para sempre, sem velhice nem adversários; ou que vos conceda eterna proteção contra o adversário?” As Frávashis dos homens viram, em seu espírito clarividente, que lhes adviriam, é verdade, misérias do Engano e de Arimã no mundo visível, mas que finalmente seriam libertadas dos embustes de seus inimigos; e por causa do restabelecimento em integridade e imortalidade para sempre no corpo futuro, elas aceitaram descer ao mundo visível (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 136).

Nesses termos, as *frávashis* escolheram a encarnação no mundo visível e a luta contra o Engano, a permanecer no mundo celeste. De acordo com Eliade (2011, p. 277), essa encarnação vai atestar o apego à vida, à matéria e ao labor, traço bem característico da mensagem do profeta. Nesse sentido, Zaratustra concebe o corpo como algo bom (pró-somatismo),¹⁷⁹ pois que o corpo proporciona ao homem sua sobrevivência através do trabalho.

Guillemin diz que esse termo “*frávashi*” designava – numa antiga religião iraniana – os “manes, gênios dos ancestrais ou heróis protetores”. Conforme a crença popular, esses espíritos, ou seja, as benéficas *frávashis* dos justos, voltavam à terra

¹⁷⁸ Para entendermos melhor, Eliade (2011, p. 277) nos oferece um bom exemplo contido no *Pand Namak i Zartusht* (O livro de conselhos de Zaratustra): “Eu vim do mundo celeste (*menok*) [...] não foi no mundo terrestre (*getik*) que comecei a ser. Fui originariamente manifestado no estado espiritual, meu estado originário não é o estado terrestre”.

¹⁷⁹ Crossan se utiliza do termo “Sarcófilia” para expressar o amor (*philia*) pelo corpo (*sarx*). “Assim sendo, a Sarcófilia se refere ao monismo do espírito encarnado, ou seja, se refere à unidade de substâncias, onde corpo e alma constituem uma única essência” (HENRIQUES, 2018, p. 60).

em determinado período do ano, mais especificamente nos últimos dez dias, pois que lhes eram consagrados estes dias para um retorno às suas casas. As *frávashis* eram invocadas nos combates para defender sua pátria, e isso parece demonstrar que pertenciam a função guerreira, portanto, seriam espíritos guerreiros e protetores. Na condição de “anjos da guarda”, sua função é lutar contra o mal. Foram associadas à noção de fecundidade, pois que presidiam à gravidez e ao parto, como também associadas à irrigação das plantas, visto que elas buscavam água para suas famílias, sua aldeia, seu país (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 135-136; ELIADE, 2010b, p. 314).

No contexto zoroastriano, *frávashi* representa a “suprema essência humana, um raio de luz vindo de *Ahura*, depositado no interior de todos os seres existentes, especialmente no ser humano, para guiar a alma das pessoas para as virtudes”.¹⁸⁰ Possui uma significação e representação que contempla o bom e o mal (pensamento, palavra e ação). Ainda de acordo com Amirian (1999, p. 34), a *frávashi* é descrita nos textos masdeístas como um ancião com duas asas abertas e um aro cruzado no centro (ver figura abaixo). Carrega uma representação simbólica que agrega noções opostas quando a figura é dividida em duas partes. A parte superior do ancião, incluindo suas asas, representam o bom pensamento (*Humet*), a boa palavra (*Hukhet*), e a boa atitude (*Hurshet*). O aro que está localizado na parte central do corpo do ancião insinua o amor para com a vida mundana. E na parte inferior, assim como a superior, encontramos uma divisão que alude para o mal pensamento, a má palavra e a má atitude.

¹⁸⁰ *Suprema esencia humana, un rayo de luz venido de ahura, depositado en el interior de todos los seres existentes, especialmente en el ser humano, para guiar el alma de las personas hacia las virtudes* (AMIRIAN, 1999, p. 34).



Figura 10: *Frávashi* - Símbolo do Zoroastrismo

Fonte: <https://www.flickr.com/photos/iranview/7678205262>

Acesso em 27 de julho de 2018.

A *frávashi* (*fravahr*, *farvahr*, *faravahar*) tem sido associada a figura de *Ahura Mazda* por alguns iranólogos ocidentais. Entretanto, no Avesta, *Mazda* é descrito como uma entidade abstrata, isto é, um deus impessoal, e em nenhuma parte do livro sagrado ele é descrito com atributos físicos. No período aquemênida tentaram dar a essa noção uma forma material através da confecção de uma bandeira, na qual estampava a figura de uma águia em voo. Eles acreditavam com isso, que estariam protegidos de ataques externos. Esse símbolo foi então batizado de *Farvahr* (AMIRIAN, 1999, p. 34).

De um modo geral, a noção de *frávashi* já existia bem antes de Zaratustra, denotando os espíritos ancestrais que voltavam periodicamente à terra com uma função bem específica, a de lutar e proteger os seus. O zoroastrismo pós-gathas adotou essa concepção, porém modificando-a e levando em conta somente as *frávashis* dos justos. Zaratustra foi o primeiro a ter uma, quando seus discípulos falavam de uma “*frávashi* de outrora”. Em seguida, essa noção se estendeu à todos os homens, e a partir do seu nascimento, cada um adquiriu sua *frávashi*. Nesse sistema zoroástrico, esse termo adquiriu uma conotação de corpo astral celeste,

sendo assim, nem as divindades ficaram de fora, cada uma tinha a sua, inclusive o próprio *Ahura Mazda*. Como vimos no início deste tópico, foi imputado às *frávashis* uma ideia de escolha entre o bem e o mal, contudo, Guillemin diz que essa é uma concepção equivocada adquirida graças a uma falsa significação etimológica (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 136).

A tradição pálavi enquadra as *frávashis* em acontecimentos importantes que refletem o drama cósmico e humano anualmente renovado na liturgia. O ano se constitui simbolicamente como a totalidade do tempo, no qual os últimos dez dias representam a renovação escatológica por meio do retorno das almas dos justos à terra. Num sistema mais amplo, dentro da tradição pálavi, as *frávashis* estão situadas desde a criação do homem (*Ormazde* conclui a criação do homem nestes dez últimos dias do ano), quando descem à terra até o advento da ressurreição dos corpos, quando retornam para se unirem aos corpos gloriosos no final dos tempos (ELIADE, 2010b, p. 314). O ato de descida das *frávashis* à terra visa dotar o homem de alma, pois que elas chegam no exato momento da criação deste. Assim também acontece na ressurreição dos corpos, o retorno das *frávashis* à terra objetivará reencontrar os corpos ressuscitados.

2.5.2. A divisão zoroástrica entre os justos e os maus

Como já vimos, a doutrina de Zaratustra é bem demarcada por um dualismo ético, o qual preconiza a existência do bem e do mal no mundo. Diante dessas duas vias antagônicas, o seguidor da religião deve se esforçar para seguir o caminho do Bem através dos bons pensamentos, das boas palavras e das boas ações, aspirando a recompensa imanente e transcendente. Esse perfil de seguidor é o que Zaratustra chama de *Ashavan* (o justo, o direito, o bom), para este, ele oferece as bem aventuranças, não somente as celestes, mas também as terrenas.

A liberdade de escolha, ou seja, o livre-arbítrio, estará na base dessa religião, visto que, o triunfo do Bem sobre o Mal no final da história dependerá da boa escolha. Quando se escolhe o Bem, o seguidor pode contar com a ajuda de *Ahura Mazda*, de *Spenta Mainyu* e dos seis *Ameshas* nessa luta contra o Mal que existe no mundo. O Bem fortalece “*asha*, a ordem fundamental do universo”, pois que essa ordem encontra-se em permanente ameaça pelo caos (*druj*), através dos pensamentos, palavras e ações negativas. Nesses termos, o justo terá sua recompensa prometida

ainda no plano terreno, quando este será cumulado de descendência, longevidade, prosperidade e felicidade espiritual. A prática do bem vai consistir na “verdade, na equidade, no cuidado dedicado à criação (especialmente aos bovinos), na perseguição dos perversos, na rejeição dos ‘falsos deuses’ e dos sacrifícios sangrentos e na oferenda e no louvor a Ahura” (AMBALU et al., 2016, p. 63; LAMBERT, 2011, p. 342).

Aos maus, a doutrina de Zaratustra reserva o castigo ou a danação. O seu destino está atrelado a “Longa duração das trevas, alimentação ruim, lamentações” e também “as torturas para sempre” (Y 31:20; 45:7). Numa passagem gáthica (Y 30: 8,10-11), a partir da tradução de Gherardo Gnoli, já podemos vislumbrar alguns desses destinos.

(8) Ora, quando virá seu castigo, a esses pecadores,
Então, ó Sábio, teu império (poder, reino) será repartido, com o Bom Pensamento,
Àqueles que entregaram o Mal às mãos da Justiça, Senhor! [...]

(10) Então virá para o Mal o fim do sucesso,
Enquanto obterão a recompensa prometida
Na feliz morada do bom Pensamento, do Sábio e da Justiça,
Àqueles que tiverem adquirido boa reputação.

(11) E vocês, os homens, compreendam os conselhos que o Sábio deu: Bem estar e [ou] suplício, longo tormento para os mentirosos e salvação para os justos,
Tudo, doravante, será para o melhor
(LAMBERT, 2011, p. 343).

De acordo com Eliade (2010b, p. 297), a reforma zoroástrica possibilitou uma melhor compreensão da religião masdeísta na história religiosa iraniana. Zaratustra aceitou muitas crenças e ideias tradicionais, embora fornecendo-lhes novos valores a partir de sua realidade. Nessa perspectiva, ele anuncia aos seus seguidores o advento definitivo que culminará com um novo mundo a partir do triunfo do bem sobre o mal. No seu sistema escatológico ele retoma a noção de viagem dos mortos – proveniente da tradição indo-iraniana – persistindo na importância da questão do julgamento. Esse julgamento se baseará na escolha que cada um fez no plano terreno, portanto, parece tratar-se de um julgamento individual, no qual será levado em conta a conduta humana.

Zaratustra anuncia uma “transfiguração radical e definitiva”, descartando a renovação periódica do mundo através das encenações arcaicas mítico-rituais que aconteciam anualmente. Para ele, o mundo será renovado pela vontade de *Ahura Mazda*, e não mais pela reatualização cosmogônica. Ele se esforçou, segundo Eliade (2010b, p. 298), para “abolir essa ideologia arcaica do ciclo cósmico periodicamente renovado e proclamou o *éskhaton* iminente e irrevogável decidido e efetuado por Aúra-Masda”.

Ao escolher Aúra-Masda, o masdeísta escolhe o bem contra o mal, a *verdadeira* religião contra aquela dos *daevas*. Por conseguinte, todo masdeísta deve lutar contra o mal. Nenhuma tolerância com relação às forças demoníacas encarnadas nos *daevas*. Essa tensão não tardará a solidificar-se em dualismo. O mundo será dividido em bons e maus, e acabará por assemelhar-se a uma projeção, em todos os níveis cósmicos e antropológicos, da oposição entre as virtudes e os seus contrários (ELIADE, 2010b, p. 298).

De um lado estão as almas dos adoradores dos *daevas*, as quais está reservado a “Casa do Mal”, onde estas serão hóspedes para sempre no inferno; e do outro, as almas dos adoradores de Mazda, as quais encontrarão repouso na “Casa do Canto”, o paraíso. A separação desse rebanho acontecerá na Ponte *Chinvat*, e em seguida está previsto um “juízo individual” ou “primeiro juízo”. A Ponte *Chinvat*, também conhecida como ponte do “Julgador” ou do “Retribuidor” será o meio pelo qual haverá essa separação de forma temporária até o advento final da ressurreição do corpo. O trajeto da alma rumo ao além passa, indubitavelmente, pela passagem da ponte. Zaratustra promete passar por ela na companhia de todos os que adoram Mazda. “Em companhia de todos eles, eu atravessarei a ponte do julgador!” (Y 46:10) (ELIADE, 2010b, p. 297).

Hinnells (1991, p. 206), se refere a Ponte *Chinvat* (*Chinvat Puhl*, em pálvavi), como a “Ponte do Separador”, a “Ponte do Juízo” adotada pelo Zoroastrismo. Duchesne-Guillemin (1958, p. 137) alude para essa questão da adoção por parte de Zaratustra desse “velho mito da ponte”. Segundo o mesmo, o mito da ponte se encontra num contexto indo-iraniano, portanto, bem anterior ao advento do zoroastrismo. Essa concepção primitiva iraniana enfatiza que “a bem-aventurança do além só é acessível àqueles que são bastante hábeis, bastante destros para atravessar determinada ponte”. Desse modo, Zaratustra vai imprimir sua marca nesse

velho mito fornecendo-lhe uma nova roupagem, dando-lhe uma nova interpretação a partir da sua exigência de justiça.

Quando Zaratustra promete acompanhar homens e mulheres na travessia da ponte (Y 46:10),¹⁸¹ demonstra fazê-lo como prêmio para todos aqueles que seguem Mazda, rumo à “Terra Eterna”,¹⁸² em cumprimento da promessa de imortalidade da alma. No *Yasna* seguinte (46:11),¹⁸³ para os que caíram na corrupção, se prevê uma vida eterna de torturas, tormentos, e desde a ponte, estes cairão na terra da mentira. Zaratustra diz também no (Y 50:4), que seus adeptos cruzarão a Ponte do Separador acompanhados de *Asha*, *Vohu Manah* e *Khshathra*, e que todos entrarão no paraíso.

2.5.3. Escatologia zoroástrica

Num período pré-zoroastriano, existia a crença em uma escatologia universal que se baseava no retorno aos tempos áureos, ou seja, a idade de ouro. Tanto os iranianos, como outros povos antigos, acreditavam que um inverno catastrófico se abateria sobre toda a terra. Entretanto, a terra não seria destruída graças a *Yima*,¹⁸⁴ que construiria um refúgio seguro para abrigar a raça humana, as espécies animais e vegetais, e também os fogos sagrados, os quais sobreviveriam como “outrora” a essa catástrofe e repovoaria a nova terra (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 137). A questão dessa sobrevivência na terra como outrora nos faz pensar que eles tivessem conhecimento, e portanto acreditavam, que já tivesse existido uma catástrofe similar anterior, e que os seres vivos envolvidos nessa nova catástrofe, seriam seus remanescentes.

Guillemin (1958) diz ainda que, paralelamente a crença nesta escatologia geral, se desenvolveu a crença numa sobrevivência individual após a morte, como no Veda, por exemplo, no qual “a felicidade *post mortem* aparece aí como um privilégio dos grandes, dos heróis”. Nesse sentido, o desenvolvimento e uma melhor articulação do

¹⁸¹ *¡Oh Mazda, haced felices a los hombres e mujeres que os sigan! ¡Como premio, hacedles entrar en la Tierra Eterna, para que yo pueda acompañarles y cruzar el puente de Chanvat!*

¹⁸² Podemos interpretar também como um mundo eterno, um mundo perpétuo, uma terra para sempre...

¹⁸³ *Los Kavíes y los Karpán encaminan a las gentes hacia la corrupción, para que sufran una vida eterna de torturas. Sus conciencias padecerán miedo y tormento y, desde el puente de Chanvat, caerán en tierra de Dorug.*

¹⁸⁴ *Yima* foi o primeiro rei e sacrificador que o Irã conheceu. Ele é conhecido como o “esplêndido”, o filho do Sol (*Vivasvant*), cujo reino expressava uma idade de ouro. Foi pelo caráter de sacrificador, que posteriormente, *Yima* foi repudiado por Zaratustra, pois que fazia seu povo comer pedaços de boi (Y 32:8). O Avesta pós-*gathas* honra *Yima* como aquele “soberano da idade de ouro e o construtor do abrigo no qual os vivos sobreviverão” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 134; ELIADE, 2010b, p. 296).

sistema escatológico zoroástrico pode ser encontrado na literatura pálvavi, mais precisamente no Avesta pós-*gathas*. Isso deveu-se à duas concepções além túmulo que passaram por uma melhor interpretação e deslocamento a partir do pensamento de Zaratustra. A primeira se refere a cronologia da iminente transfiguração do mundo que o profeta parece ter acreditado e anunciado para breve. No *Yasna* 30:9, ele exclama a *Ahura*: “Quem nos dera sermos aqueles que renovarão esta existência”. Porém, a partir da nova interpretação, essa cronologia sofreu uma elasticidade para um longínquo futuro. A outra concepção se refere ao “Renovamento do Mundo”, posteriormente organizada em conjunto e harmonizada num sistema com outras crenças que lhe deram melhor sustentação, como a doutrina do julgamento individual das almas, seguida da ressurreição do corpo, do último julgamento e por fim, do triunfo definitivo do bem (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 121, 137; ELIADE, 2010b, p. 298).

De acordo com Hinnels (1991), os zoroastrianos acreditam que a alma (*urvan*; em pálvavi: *ruvan*), medita sobre sua vida durante os três primeiros dias após sua morte. Boyce (1979, p. 13) diz que esse ritual dos primeiros dias é considerado de vital importância para que a alma possa se proteger dos poderes do mal, antes de prosseguir a partida. Acompanhada de três *yazatas* (*Mithra*, *Sraosha* e *Rashnu*), a alma se dirige ao primeiro julgamento. Nessa etapa, os bons e maus pensamentos, palavras e atos serão pesados em uma balança.¹⁸⁵ Se os bons prevalecerem, sua alma será levada para atravessar a ponte em direção ao céu na companhia de uma “formosa donzela”,¹⁸⁶ que nada mais é que a personificação de sua própria consciência (*daena*). Em contrapartida, se os maus imperarem, a alma trêmula do morto será conduzida pela estreita ponte na companhia de uma “velha e feia megera” até sua queda no inferno. A permanência no céu e no inferno possui um caráter provisório, pois que se constituirá como recompensa ou punição corretiva até o dia da ressurreição do corpo, “quando a pessoa inteira pode ser julgada integralmente” (HINNELS, 1991, p. 206). Essa descrição do julgamento da alma assistido pelos três

¹⁸⁵ Aqui lembramos que na escatologia egípcia também encontramos a crença na balança como símbolo da pesagem dos bons e maus atos e pensamentos. Na presença de Osíris, o coração do morto é posto num dos pratos da balança e no outro uma pluma, que pertence a deusa Maat, devendo, portanto, o coração ser mais leve que a pluma para desfrutar da eternidade. De acordo com Piñero & Segura (2010, p. 45), a balança como instrumento de pesagem já aparecia em fragmentos dos *Textos dos Sarcófagos*. A simbologia da balança também está presente no sistema escatológico islâmico, na qual todos os atos, bons ou maus, praticados na vida terrena serão minuciosamente pesados.

¹⁸⁶ Encontramos também presente na escatologia islâmica a alusão a uma donzela formosa que vive no paraíso.

yazatas, munidos de uma balança não consta nos *Gathas*, trata-se de textos pálavis, portanto, são escritos posteriores (ELIADE, 2010b, p. 312).

Sobre a sorte da alma nesse percurso no além, Guillemin (1958) nos oferece essa narrativa:

No fim da terceira noite, quando aparece a aurora, a alma do justo julgar estar no meio de plantas a respirar-lhes os perfumes.

Parece que lhe vem das regiões do meio dia o sopro de um vento balsâmico, mais perfumado que qualquer outro.

E a alma do justo parece respirar esse vento pelo nariz e dizer consigo mesma: “Donde vem esse vento, que é o mais perfumado de todos os que tenho respirado até aqui?”

E com a aproximação desse vento, sua própria Essência lhe aparece sob a forma de uma donzela formosa, brilhante, robusta, esbelta, com seus braços brancos, seu belo rosto, seus seios erguidos, sua aparência nobre; de nascimento ilustre e gloriosa linhagem, aparentando quinze anos e mais bela de forma que a mais bela das criaturas.

E a alma do justo lhe pergunta: “Quem és, donzela, ó tu a mais bela de todas as donzelas que tenho visto?”

Então sua própria essência lhe dirá: “Ó tu, jovem de bons pensamentos, de boas palavras, de boas ações, de boa essência, eu sou a tua própria essência!”

“E quem te amou por essa majestade, essa bondade, essa beleza, esse perfume, essa força vitoriosa, esse poder sobre os inimigos com que me apareces?”

“Ó jovem de bons pensamentos, de boas palavras, de boas ações, de boa essência, foste tu que me amaste pela majestade, a bondade, a beleza, o perfume, a força vitoriosa, o poder sobre os inimigos com que me vês aparecer!”

Quando vias alguém queimar os mortos e adorar os ídolos, oprimir o próximo e abater as árvores, tu te sentavas, cantando os *gathas*, e sacrificavas às boas águas e ao fogo Ahura Mazda, e acolhidas o homem justo, viesse ele de perto ou de longe.

Assim, amável, tu me fizeste ainda mais amável; bela, fizeste-me ainda mais bela; desejável, tornaste-me mais desejável; sentada em lugar elevado, fizeste-me sentar em lugar ainda mais elevado” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 137-138).

Guillemin (1958, p. 137) acrescenta que além dos dois lugares – o céu e o inferno – existe também um lugar intermediário como destino para a alma daquele que teve um equilíbrio entre os bons e maus pensamentos, palavras e ações. Hinnells (1991, p. 105) diz que a alma participa desse primeiro julgamento, mas pela questão do homem ser criação de *Ahura Mazda* em sua totalidade, o “Segundo Julgamento” ou “Juízo Final”, que acontecerá após a ressurreição do corpo, no fim dos tempos, será destinado ao homem por completo, isto é, ele será julgado, recompensado ou

corrigido de forma integral, corpo e alma.

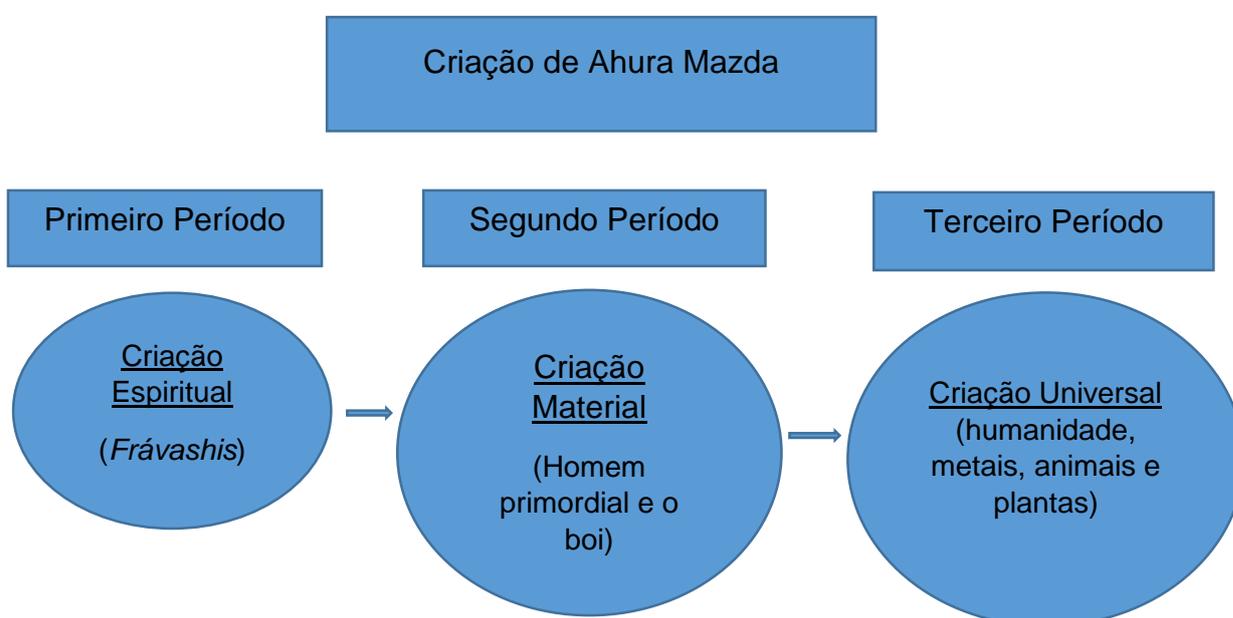
A centralidade desses dois julgamentos está na moralidade de pensamentos e de ações. As falhas morais serão punidas no inferno, contudo, essas punições não são eternas, visto que, uma vez corrigidas essas falhas, a alma poderá usufruir do paraíso com *Ahura Mazda*. A moralidade e a responsabilidade pessoal se constituem valores fundamentais para os zoroastrianos na sua prática diária. As virtudes humanas, tais como, a capacidade de perdoar, de respeitar o outro, de ser sincero e leal, figuram como aspectos importantes da religião de Zaratustra. Em compensação, sentimentos negativos como a raiva, a cobiça, a sede de vingança, a arrogância, a pronúncia de palavrões, entre outros, são condenados pela religião, sob penas severas no inferno (AMBALU et al., 2016, p. 64-65).

Por conceberem o mundo como algo bom (pró-cosmismo), visto que o mesmo é criação de *Mazda*, os zoroastrianos não procuram o fim desta criação. Ao contrário, esperam o tempo em que todas as impurezas deixadas pelo mal serão expurgadas por completo. De acordo com Hinnells (1991, p. 105), as primeiras tradições iranianas dividiram o tempo em três grandes eras: a primeira se referia a “Criação” (*Bundehishn*); a segunda se caracterizava pela “mistura do bem e do mal” (*Gumezishn*), e a terceira, a “separação do bem e do mal” (*Wizarishn*) após a renovação do mundo. As tradições ulteriores (escritos pálavis), também dividiram o tempo em eras, fixando o “último juízo” no final das mesmas, só que demarcados por períodos trimilenares, ou seja, períodos cuja duração chegam a três mil anos cada.¹⁸⁷ Hinnells (1991, p. 105) e Lambert (2011, p. 354) falam em quatro períodos de três mil anos cada, totalizando um ciclo de doze mil anos, enquanto Guillemin (1958, p. 138), se reporta apenas a três períodos trimilenares, isto é, nove mil anos. De acordo com Eliade (2011, p. 273), isso acontece porque o “zoroastrismo exclui a ideia de um período governado por Arimã”. A crença de que o mundo durará 9 mil anos está num texto tardio chamado *Menok i Khrat* (VII:11), e este por sua vez, contém muitos elementos zurvanitas inseridos.

Conforme Guillemin, os três períodos se caracterizam da seguinte forma: No primeiro período, “o mundo material não existe ainda. Todas as coisas existem somente em estado celeste; é o período da criação das frávashis”. No segundo

¹⁸⁷ Notemos que esse segundo sistema cósmico, articulado nos textos pálavis, adquire uma elaboração bem mais detalhada se compararmos com o sistema das primeiras tradições iranianas, o qual demonstrava concepções mais abrangentes.

período, o homem primordial (*Gaiomart*) chamado “Vida Mortal” e o boi, tomam forma corporal aparecendo como os primeiros criados. Nesse segundo período, a literatura pálvavi diz que Arimã produz uma contra-criação (planetas) em resposta a esta de *Ormazde* que, além da criação de *Gaiomart* e do boi, criou também as estrelas. O terceiro período é marcado pela manifestação de Arimã contra a criação de *Ormazde*. Arimã mata *Gaiomart*, o homem primordial, dando origem a humanidade e os metais. Mata igualmente o boi, de onde surgem os animais e as plantas (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 138). Abaixo segue ilustração das três criações.



Esquema 04: Períodos trimilenares da criação

Fonte: Elaborado pela autora

O início do terceiro e último período assinala o surgimento da boa religião na terra por meio do nascimento de Zaratustra. Ao fim de cada milênio se prevê o aparecimento (vinda) de um novo salvador, um *Saoshiant*, um “Salvador futuro”, sucessor e descendente de Zaratustra. O próprio Zaratustra se auto designa um *saoshiant*, quando exclama: “Pudéssemos nós ser aqueles que renovarão esta existência” (Y 30:9) e também em (Y 46:3; 48:8; 53:2). No entanto, Boyce (1979) diz que Zaratustra parece ter percebido que ele próprio não viveria para ver o *Frashokereti* (renovação do mundo), e que portanto, teria ensinado aos seus seguidores que

depois dele viria outro homem bom, isto é, outro *saoshiant*. Essa noção de sentido escatológico fomentará mais adiante na tradição pálvavi, uma mitologia bem elaborada, onde no *Yasht*, o *Saoshiant* chamado *Astvat-arta*, que significa a “Ordem ou a Justiça encarnada”, virá para consumir o final dos tempos. Este “nascerá de uma virgem e da semente de Zaratustra, miraculosamente conservada num lago sob a guarda de 99.999 frávashis”. Juntamente com este, outros dois salvadores, *Ukshiat-arta* “Aumentando a justiça” e *Ukshiat-namah* “Aumentando a reverência”, aparecerão respectivamente, 1.000 e 2.000 anos após Zaratustra. O último salvador fará parte do último juízo, que antecederá o advento do renovamento do mundo, cabendo-lhe restaurar o mundo perfeito, em última análise, um mundo sem morte, sem velhice, sem decadência nem putrefação, um mundo bom regido por sua própria vontade (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 139; ELIADE, 2010b, p. 310; BOYCE, 1979, p. 42; PIÑERO & SEGURA, 2010, p. 60).

Na teologia masdeísta, o tempo é fundamentalmente importante porque ele marca o início, o meio e o fim da história religiosa iraniana. O tempo é indispensável não somente à criação do cosmo, mas também para se fazer cumprir o triunfo do bem na consumação da história. Nesses termos, a “cosmogonia já pressupõe uma escatologia e uma soteriologia. Eis por que o tempo cósmico não é mais circular, mas linear: tem um começo e terá um fim”. O combate entre as forças do bem e do mal se desenvolverá em um tempo limitado, e esse tempo será a tônica da história santa masdeísta. Eliade ressalta que “a grande originalidade do pensamento masdeísta é, [...] interpretar a cosmogonia, a antropogonia e a pregação de Zaratustra como momentos constitutivos de uma única e mesma história santa” (ELIADE, 2011, p. 276).

A narrativa de uma salvação futura no final dos tempos será uma reprodução de acontecimentos da narrativa do começo da história, só que em sentido inverso. Assim sendo,

[...] o primeiro casal humano¹⁸⁸ alimentou-se primeiramente de água,

¹⁸⁸ Na mitologia masdeísta, o primeiro casal humano se chama *Mashye* e *Mashyane*. Eles nascem do ancestral mítico *Gaiomart* e da Terra-Mãe. *Ormazde* ordena para que o casal primordial pratique o bem, não renda culto aos demônios e não coma nenhum alimento. Muito embora proclamem que *Ormazde* é o Criador, eles não escapam das investidas de Arimã e cedem à tentação deste, proclamando-o autor das águas, das plantas e da terra. Em decorrência dessa desobediência (primeira mentira), a alma do casal permanecerá no inferno até o dia da ressurreição. A segunda mentira diz respeito ao alimento. Eles conseguem viver sem alimento durante 30 dias, após esse período, mamam leite numa cabra e fingem não gostar. Em seguida abatem um animal e assam-no, oferecendo ao fogo e também aos deuses. Apesar de não sentirem desejo sexual, se unem carnalmente e geram dois filhos gêmeos, os quais são devorados pelos pais por serem apetitosos. Em consequência disso, *Ormazde* faz com que

e em seguida de plantas, de leite, e finalmente, por favor de Yima, de carne. E os homens dos últimos milênios, quando do advento de cada um dos três Saoshants, renunciarão em ordem inversa, à carne, ao leite, às plantas, conservando no fim somente a água. A matança cosmogônica, notadamente do boi, renovar-se-á na escatologia. O boi Hadaiosh será sacrificado: de sua gordura ou tutano, assim como do Hom (haoma) branco, será fabricada a bebida da imortalidade. O dragão Azhi Dahaka será morto por Feridum (Traetaona), como o fora no começo. Gaiomart, enfim, reaparece também num papel escatológico: como ele foi o primeiro homem, será o primeiro ressuscitado (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 139).

Como podemos ver na citação acima, a bebida haoma vai adquirir toda sua força e vigor enquanto um meio extático garantidor da imortalidade humana. Os exegetas modernos, entre eles Unvala e Nyberg acreditam que Zaratustra não condenou o uso do haoma em sua totalidade, mas sim na sua forma fermentada, inebriante e excitante que proporcionava alguns excessos. Guillemin segue em sentido contrário, quando expressa que Zaratustra não deixou registrado em seus hinos gáticos, nada que se possa comprovar essa hipótese, e portanto, para Guillemin, é importante aceitar essa condenação do haoma por parte do profeta. Nesse sentido, Lambert (2011) salienta a indignação de Zaratustra ao denunciar também, o que ele chama de “imundice licorosa”, uma bebida feita a partir da urina dos sacerdotes que ingeriram o haoma. Essa bebida possui “um efeito ligeiramente alucinógeno e efeitos purificadores (antissépticos) e vitalizantes (fertilizantes)”. De fato, não há um consenso entre estudiosos quanto à condenação total ou parcial do haoma. O que podemos dizer é que seu uso foi proscrito no período gático, ou seja, no período de pregação do profeta,¹⁸⁹ sendo mais tarde readmitido pelo zoroastrismo posterior aos *gathas*, constituindo uma dentre tantas outras concessões feitas à antiga religião (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1988, p. 128, 130; LAMBERT, 2011, p. 346).

De qualquer modo, interpretações opostas à parte, a bebida haoma representará nessa religião um viático para a imortalidade da alma. No *Yasna* de Sete Capítulos (como já vimos, foi composto pelos primeiros discípulos (clero) de Zaratustra), é reintroduzido o culto do Haoma e outros cultos naturalistas, através de

os filhos não tenham mais nenhum sabor, desse modo, os próximos filhos gêmeos serão os ancestrais de toda a raça humana (ELIADE, 2011, p. 278-279).

¹⁸⁹ No Y 48:10, Zaratustra investe contra o haoma, interrogando à *Ahura Mazda*: “[...] Quando será destruída essa mortífera bebida”? (¿Cuándo será destruída esa mortífera bebida?) (AMIRIAN, 1999, p. 205).

um hino escrito num avéstico menos antigo. Após essa reintrodução da divindade Haoma na liturgia zoroástrica, é provável que o uso da bebida tenha reaparecido devido a recitação do seu hino no início dos rituais de sacrifício à esse deus. Segue o hino:

Sacrificamos às fontes da água [...], às montanhas [...] à abundância dos grãos e sacrificamos ao deus protetor e formador [...] a Mazda e a Zaratustra; sacrificamos ao céu e à terra [...] ao poderoso vento [...] a Haoma o Revigorador, que faz o mundo crescer [...] a Haoma que afasta a morte [...] (Y 42:1-5) (LAMBERT, 2011, p. 346).

O haoma, assim como o soma védico, convida a alma à tornar-se imortal. “Bebemos soma, tornamo-nos imortais”, diz o Rig Veda (VIII, 48). No *Hôm Yasht* (*Yasht* 20) capítulo célebre do Avesta, se encontra a justificativa do culto do Haoma.

Zaratustra santificava o fogo e recitava os *gathas*, o Haoma aproximou-se dele e convidou-o a colhê-lo e a espremê-lo. Interrogando-o, o profeta soube que Vivahvant foi a primeira pessoa a espremer o *haoma*, alcançando como recompensa o nascimento de um filho, o rei Yima, o mais religioso dos humanos (ELIADE, 2010b, p. 307).

A exaltação do rito do haoma na literatura pós-*gathas*, bem como o ritual do sacrifício sangrento, suscitaram fortes resistências, culminando mais tarde, na supressão definitiva desses ritos. Posteriormente, a bebida haoma foi substituída por uma mistura de suco de ervas, água e leite¹⁹⁰ (ELIADE, 2010b, p. 307). A concepção da imortalidade da alma permaneceu, apenas a ritualística foi alterada em detrimento da grande oposição no cumprimento dos mesmos.

Percebemos que a crença numa vida eterna, ou seja, na imortalidade da alma no plano espiritual, está vigorosamente presente nos *Gathas*. Alguns hinos trazem em

¹⁹⁰ No que se refere à identidade da planta haoma, em recentes escavações arqueológicas, descobriu-se tecidos de lã bordados há dois mil anos. “O bordado representa uma antiga cerimônia zoroastriana centrada em torno de um cogumelo. No meio da composição, à esquerda do altar, está o rei ou sacerdote, vestido com um longo *caftan* bordado e focado no cogumelo em suas mãos”. De acordo com a pesquisadora Polosmak, “o ‘cogumelo divino’ se parece com a conhecida espécie psicoativa *Psilocibo cubensis*. O peso da evidência sugere que a soma, antiga bebida ritualística, era preparada a partir de cogumelos da família strophariaceae, que contém psilocibina, um estimulador do sistema nervoso” (Fonte: Agência Gazeta Russa, artigo publicado em 26/02/2017). <https://g1.globo.com/mundo/noticia/arqueologos-russos-decifram-o-soma-antiga-bebida-sagrada.ghtml>

seu conteúdo essa preocupação no pós-morte. Contudo, é importante ressaltar que essa preocupação vem precedida de alguns questionamentos feitos à Mazda,¹⁹¹ no que tange a recompensa dos benfeitores e dos malfeitores. Nesse entendimento, a religião ética de Zaratustra vai atrelar as boas recompensas celestes ao comportamento reto terreno. No Y 31:6, Mazda responde às preocupações do profeta dizendo:

Aquele que difunde minhas boas palavras e ao povo adverte a mensagem, alcançará a imortalidade, compartilhará a melhor felicidade e desfrutará da retidão.¹⁹² (AMIRIAN, 1999, p. 91, tradução nossa).

Aos buscadores da verdade, Zaratustra exorta ao Sábio,¹⁹³ a companhia do Bom Pensamento, Bom Propósito ou Pensamento Virtuoso (*Vohu Manah*), da Retidão (*Asha*), da Devoção, Piedade ou Pureza (*Armaiti*) e do Reinado Desejado (*Khshathra*) para vencer as forças do mal. Já os que estão mergulhados na mentira,¹⁹⁴ estes não encontrarão o caminho da verdade, pois que não levam uma vida reta. Nesse sentido, quando os mesmos forem atravessar a Ponte de *Chinvat*, “[...] sua consciência os rechaçará. Suas palavras e suas obras os desviarão da senda da Retidão”.¹⁹⁵ Quanto à esses dois grupos – os que buscam a verdade e os que vivem na mentira – Zaratustra diz que ambos passarão pela prova do metal ardente (fogo escatológico), e mediante esse fogo vermelho, que o mal venha para os destruidores e a felicidade para os puros (Y 51:9) (AMIRIAN, 1999, p. 229, 233).

O fogo já ocupava um importante espaço na história religiosa indo-iraniana, quando este foi cultuado como um deus dentre muitos outros. Na separação desses dois ramos, ambos continuaram atribuindo poder e função ao mesmo. No Masdeísmo anterior ao zoroastrismo, o altar do fogo se tornou e se manteve no centro do culto, ao qual convergiam os sacrifícios e oferendas realizadas pelos sacerdotes. Zaratustra

¹⁹¹ Quando Zaratustra recorre à *Ahura Mazda*, ele está recorrendo ao Deus supremo e único, muito embora, na maioria dos hinos Zaratustra mencione o nome dos *Ameshas* (espíritos celestes). Quanto à essas menções nos *Gathas*, elas denotam os vários atributos de *Mazda* que o bom fiel deve incorporá-las no seu cotidiano para serem merecedores das recompensas celestiais.

¹⁹² *Aquel que difunde mis Buenas Palabras y a la gente advierte la Menstra, alcanzará Amortat, compartirá la mejor felicidad y disfrutará de Ashá.*

¹⁹³ Zaratustra se reporta muitas vezes à Mazda como o “Deus da Sabedoria”.

¹⁹⁴ Aqueles que escolheram o pior caminho, os seguidores dos daevas. Em uma passagem dos *Gathas*, Zaratustra os chama de “ignorantes”, como podemos conferir em Y 30:5.

¹⁹⁵ “[...] su conciencia lo rechazará. Sus palabras y sus obras lo desviaron de la senda de Ashá (Y 51:13) (AMIRIAN, 1999, p. 233).

introduz um novo sentido ao fogo, pois que agora este já não é mais um deus, e sim um símbolo da justiça. Além de purificar, o fogo agora irá espiritualizar o mundo. O profeta chamará “fogo de *Ahura Mazda*”, ou, “alegria de *Ahura Mazda*”. No zoroastrismo pós-*gathas*, o fogo se transformará em filho de Mazda, será proclamado um equivalente de *Asha* (Arta), ou seja, representará a ordem, a justiça e a verdade, mantendo a estreita relação com o Senhor Sábio (ELIADE, 2010b, p. 300; DUCHESNE-GUILLEMIN, 1953, p. 57-58; AMIRIAN, 1999, p. 35).

A centralidade do fogo na vida dos zoroastrianos culminou para a fundação de santuários nos quais os ritos religiosos encontraram o espaço ideal para serem executados. Os santuários ou templos do fogo (*atashkadeh*) (ver figura abaixo), constituem espaços que abrigam a chama que arde perpetuamente. De acordo com Amirian (1999, p. 36), na época de Artaxerxes II (404-358 AEC), foram construídos templos para abrigar estátuas de *Mazda*, *Mithra* e *Anahita*. Todavia, os partos e selêucidas combateram esta inovação, substituindo as estátuas por um altar do fogo, onde sua chama arderia ininterruptamente até os dias de hoje nos vários templos zoroastrianos espalhados pelo mundo (Irã, Índia, Canadá, Estados Unidos, Austrália, etc.).



Figura 11: Templo do fogo *Atash Behram*, o “Fogo da Vitória” em Yazd, Irã

Fonte: <https://travel.sygic.com/pt/poi/yazd-atah-behram-poi:7827123>

Acesso em 15 de agosto de 2018.

Como uma das sete criações de *Ahura Mazda*, o fogo é protegido por *asha*, um dos *Amesha Spentas* que representa a retidão. O grande papel que o fogo (*Adur*, antigo *Atar*) desempenha até os dias atuais no zoroastrismo, deve-se em grande parte, a herança indo-iraniana. O fogo sagrado representa o próprio Deus. Ele pode ser levado de um santuário a outro, porém, nunca pode ser extinto. Existem três tipos de graus de fogos rituais que diferem entre si, sendo determinados pelos ritos de consagração.

O grau mais alto de fogo é *Atash* (= fogo) *Bahram*, cuja instalação, muito complexa, demora um ano. Depois de instalado e entronizado, é servido com dignidade real. Dois desses templos existem no Irã, oito na Índia. O segundo grau é o fogo de *Adaran*, usado em templos “ordinários”, não raro chamados pelo nome persa *dar-i Mihr* (Corte de *Mitra*), ou na Índia pelo termo guzerate “*Agiary*”, que quer dizer “casa do fogo”. O grau mais baixo de fogo, *dadgah*, pode arder no lar, mas para arder num templo terá, como os outros, de ser servido ritualmente. [...] Adorando o fogo, considerado filho ou representante de Deus, os zoroastrianos acreditam estar adorando a Deus. Em todos os ritos zoroastrianos será notada a presença de um fogo (HINNELLS, 1999, p. 105).

O fogo também desempenhará um papel importante no zoroastrismo por meio dos ritos funerários, não somente no ato da cremação, mas simbolicamente no sentido de purificação. De acordo com informações provenientes de textos avésticos e pálavis sobre a época pré-zoroastriana, Eliade (2010b, p. 311) destaca principalmente a incineração dos corpos e o sepultamento das cinzas em urnas. Esta prática funerária difundiu-se por outras religiões do Irã ocidental através do zoroastrismo. Amirian (1999, p. 43), enfatiza que a destinação do corpo, pode estar relacionada a situação geográfica dos vários povos. Os que viviam em regiões costeiras, entregavam seus cadáveres às águas; os que viviam nos bosques, os incineravam; e os dos desertos, os enterravam.

Ele acrescenta que o objetivo dessas formas de destinação do corpo era evitar a contaminação do meio ambiente. Essas práticas funerárias – com exceção da água – eram executadas pelos iranianos, diante da diversidade da natureza do seu extenso território. Na região de *Kakhra*, situada ao norte do país, era comum a incineração dos corpos; ao sul, os habitantes de *Harahvait* tinham o costume de enterrar seus mortos;

no oeste da região, costumavam depositar em covas os restos mortais (AMIRIAN, 1999, p. 43).

Desse modo, o clima (bastante frio) e a geografia (montanhosa) da região parece ter contribuído para a prática de exposição dos corpos no alto dos cumes e longe dos povoados. Eliade (2010b) diz que essa prática é bastante arcaica e se constitui em expor os corpos em local determinado e afastado para que os mesmos servissem de alimento para abutres e cães. Esse costume era praticado na região das estepes da Ásia Central, e parece que não havia nenhuma organização por trás dessa prática¹⁹⁶ (ELIADE, 2010b, p. 311; HINNELLS, 1991, p. 81). Duchesne-Guillemin (1958, p. 142) diz que antes de praticarem a exposição dos corpos – atestada entre os magos na antiguidade – os iranianos praticavam a incineração dos corpos. Todavia, os reis persas (Ciro, Dario, entre outros), não tiveram seus corpos incinerados nem tampouco expostos às aves, mas sim embalsamados e enterrados.

Os corpos dos zoroastrianos eram levados ao *Dakhma* (*daxma*, *dokhma*), conhecida popularmente como “Torre do Silêncio”¹⁹⁷ (ver figura abaixo), local este em que os corpos ficavam expostos ao ar livre para serem devorados pelas aves de rapina (HINNELLS, 1991, p. 81). Trata-se de uma construção funerária circular com a finalidade de dar destinação aos corpos dos praticantes. Sua estrutura física comporta também ossuários, isto é, depósitos para guardar os ossos que restaram dos corpos.¹⁹⁸ O ritual funerário, de minucioso e rigoroso rito, é executado levando-se em conta as prescrições de manutenção e restabelecimento da pureza ritual contidas no *Videvdāt*.

¹⁹⁶ Encontramos esse costume também no budismo tibetano, no qual a prática de expor o corpo para ser devorado pelos abutres, é chamado “funeral no céu”. Neste está implícito uma vontade de que o corpo, enquanto agregado dos elementos da natureza, retorne ao elemento ar, embora a carne e ossos sejam constituintes sólidos pertencentes ao elemento terra (HENRIQUES, 2015, p. 188-189).

¹⁹⁷ A prática de exposição dos corpos (*dokhmenashini*) nas torres do silêncio foi proibida no Irã desde 1970, por questões de saúde pública, portanto, esta em *Yazd* está desativada. Em consequência do crescente processo de urbanização do século XX, a proximidade dos grandes centros acarretou na inatividade dessas torres. Na Índia, Apesar do problema da falta de abutres, a prática de expor o corpo ainda existe entre os parses, mas em processo de declínio. Desde a década de 1990, o número dessas aves vem reduzindo consideravelmente devido à ação de uma substância (fármaco) administrada ao gado. Os abutres, por sua vez, se alimentam desses cadáveres, conseqüentemente, morrem em decorrência da contaminação. Quando os cientistas descobriram tal fato, a substância foi proibida, contudo, a população das aves não conseguiu se recuperar do impacto. Tudo isso levou a instalação de potentes concentradores solares com o objetivo de desidratar os corpos com maior rapidez. Obviamente que o problema continua, pois em dias nublados, os mesmos não funcionam (Fonte: <http://lavozdelmuro.net/>; <http://www.jornalciencia.com>).

¹⁹⁸ Amirian (1999, p. 43), diz que os depósitos de ossos (*ostothekai*) – prova certa da exposição dos corpos – não aparecem antes da época arsácida.



Figura 12: Torre do Silêncio (Yazd, Irã)

Fonte: https://quintinlake.photoshelter.com/image/I0000TGLjMyJ_zu8

Acesso em 22 de agosto de 2018.

De acordo com Hinnells (1991, p. 81), na “crença zoroastriana, a morte é a arma principal de *Angra Mainyu*”. Desse modo, eles acreditam que o mal está poderosamente presente no local onde os corpos ficam expostos. Para combater esse mal, assim que os corpos chegam às torres, passam previamente por uma lavagem, em seguida por uma encomendação do corpo por um sacerdote, e posteriormente, ficam sob a guarda de um cão e do fogo sagrado. Essas medidas visam afastar as forças demoníacas do local. Antes do ritual de exposição do corpo, há outro ritual que é chamado de procissão funerária. Neste, o corpo é transportado pelos *Nasasalars*,¹⁹⁹ os carregadores de cadáveres que caminham aos pares como um modo de se proteger do mal, acompanhados do cortejo fúnebre.

É importante salientar que o zoroastrismo não concebe o corpo humano “vivo, animado” como algo ruim ou impuro. Não esqueçamos que, quanto ao corpo, esta

¹⁹⁹ Os *nasasalars* são aqueles que estão em estreito contato com as impurezas da morte, pois que tem a função de transportar e lavar os cadáveres, por isso eles vivem separados da sociedade. Para retornar ao convívio social, é necessário passar por um processo de purificação (*bahashnum*), que é a cerimônia dos nove dias. Podemos comparar os *nasasalars* com os intocáveis hinduístas, que também ficam com esse encargo impuro junto aos defuntos, e decorrente disso, vivem à margem da sociedade.

doutrina é pró-somática. A impureza é somente constatada no corpo “morto”, isto é, no cadáver. Este torna-se impuro a partir da constatação da morte e subsequente processo de decomposição. A questão da não-inumação do cadáver como prescrição religiosa, visa a não contaminação da terra – considerada sagrada pelos indo-europeus e também por outros povos – constituindo pecado para a religião, como podemos conferir logo abaixo num fragmento do *Fargard 3: IV* do *Videvdāt*, a partir da tradução de Guillemin (1958).

Se os adoradores de Mazda, semearem no decorrer do ano, ou irrigarem o terreno no qual tenham morrido cães ou homens, os adoradores de Mazda tornar-se-ão culpados para com a água, a terra e as plantas, do pecado que consiste em inumar os cadáveres (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 122).

Nesse sentido, enterrar os mortos se constitui uma ação pecaminosa, como prevê o *Videvdāt* e também o *Denkard* (*Nask* 19). Este último até alude para a questão do tempo de inutilidade (descanso) do solo quando se enterra homens ou cães.²⁰⁰ O ato de enterrar, cremar ou jogar o corpo ao mar, se configura no zoroastrismo, uma profanação às criações protegidas e sagradas (terra, fogo e ar). Noutro fragmento do *Videvdāt*, pergunta-se a *Ahura Mazda* onde se deve colocar os corpos dos mortos (nos lugares onde não haja *dakhmas*). Mazda responde dizendo que se deve colocar nos cumes mais altos (cimo das montanhas), onde tenham aves e cães devoradores de cadáveres (*Fargard 6:V*).

De fato, no zoroastrismo, a morte é a principal ferramenta das forças do mal, portanto, deve ser derrotada. A ressurreição dos mortos vem combater a morte no final dos tempos, restaurando a vida corpórea perdida. O *Saosyant*, que foi “destinado a consumir o fim do mundo”, será o restaurador da vida. Nessa batalha escatológica, é muito importante reconhecer e recompensar os bons pensamentos, palavras e ações dos fiéis. “Como consequência da ressurreição e do juízo final, o ser humano retornará ao estado que merecia, cercado de bem e de vida, sem morte, alimentado

²⁰⁰ *About the sin of burying a corpse through sinfulness, and for how much time is the uselessness of the ground in which the burial may be performed.*

eternamente por um elixir de imortalidade”²⁰¹ (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958, p. 139; PIÑERO & SEGURA, 2010, p. 60).

Eliade (2010b) salienta que a crença na ressurreição dos corpos parece ser muito antiga. Esta crença já estava presente no *Yasht*, livro anterior à reforma zoroástrica, e permanece até hoje devidamente proclamada. O *Zamyad Yasht* 19 diz o seguinte:

De fato, eles (são os Amesha Spentas) que farão de acordo com sua vontade de (este) mundo novo, sem envelhecer, nunca morrendo, nunca apodrecendo, nunca decaindo, sempre vivo, sempre lucrativo e vibrante à vontade; (e naquele tempo) os mortos ressuscitarão, a vida e a imortalidade virão e o mundo inteiro se tornará próspero à sua vontade²⁰² (KANGA, 2001, p. 259; tradução nossa).

O *Zamyad Yasht* 89 vem confirmar essa assertiva, quando diz:

Qual (Glória Divina) se associará com o vitorioso Saoshyant (ou seja, o futuro Profeta) e (seus) outros companheiros. Quando (ele, ou seja, o Saoshyant) tornará (todo) o mundo novo, sem envelhecer, nunca morrendo, nunca apodrecendo, nunca decaindo, sempre vivo, sempre lucrativo (e) governando por vontade própria. Quando os mortos virem (e todo) o mundo será renovado por vontade própria²⁰³ (KANGA, 2001, p. 292-293; tradução nossa).

Nessa perspectiva, a ressurreição dos mortos vai se enquadrar na renovação final de um modo totalmente novo, completo e definitivo, e esta renovação, por sua vez, implicará numa nova criação, livre das impurezas ocasionadas pela ação do mal. Na ressurreição, o *Saoshyant* será o grande artífice que promoverá o renovamento do mundo e a recriação dos corpos. Também encontramos nos *Gathas* uma ideia de

²⁰¹ *Como consecuencia de la resurrección y del juicio final, el ser humano volverá al estado que se merecía, rodeado de bien y de vida, sin muerte, alimentado eternamente por un elixir de inmortalidad* (PIÑERO & SEGURA, 2010, p. 60).

²⁰² *Indeed they (are the Amesha Spentas) who will make according to their will (this) world fresh, without growing old, never dying, never rotting, never decaying, ever-living, ever-profitting and ruling at will; (and at that time) the dead will revive, life and immortality will come and the entire world will become prosperous at its will* (KANGA, 2001, p. 259).

²⁰³ *Which (Divine Glory) will associate with the victorious Saoshyant (i.e.the future Propher) and (his) other companions.*

When (he, i.e., the Saoshyant) will make (the entire) world fresh, without growing old, never dying, never rotting, never decaying, ever-living, ever-profitting (and) ruling at one's own will. When the dead will come (and the entire) world will be fresh a tis own will.

ressurreição, quando no Y 30:7, Zaratustra fala: “Quem possui o Bom Pensamento, se dota da honestidade e da pureza, e o amor da devoção e da força para resistir na grande prova da vida, e, como metal fundido, triunfante sairá”.²⁰⁴

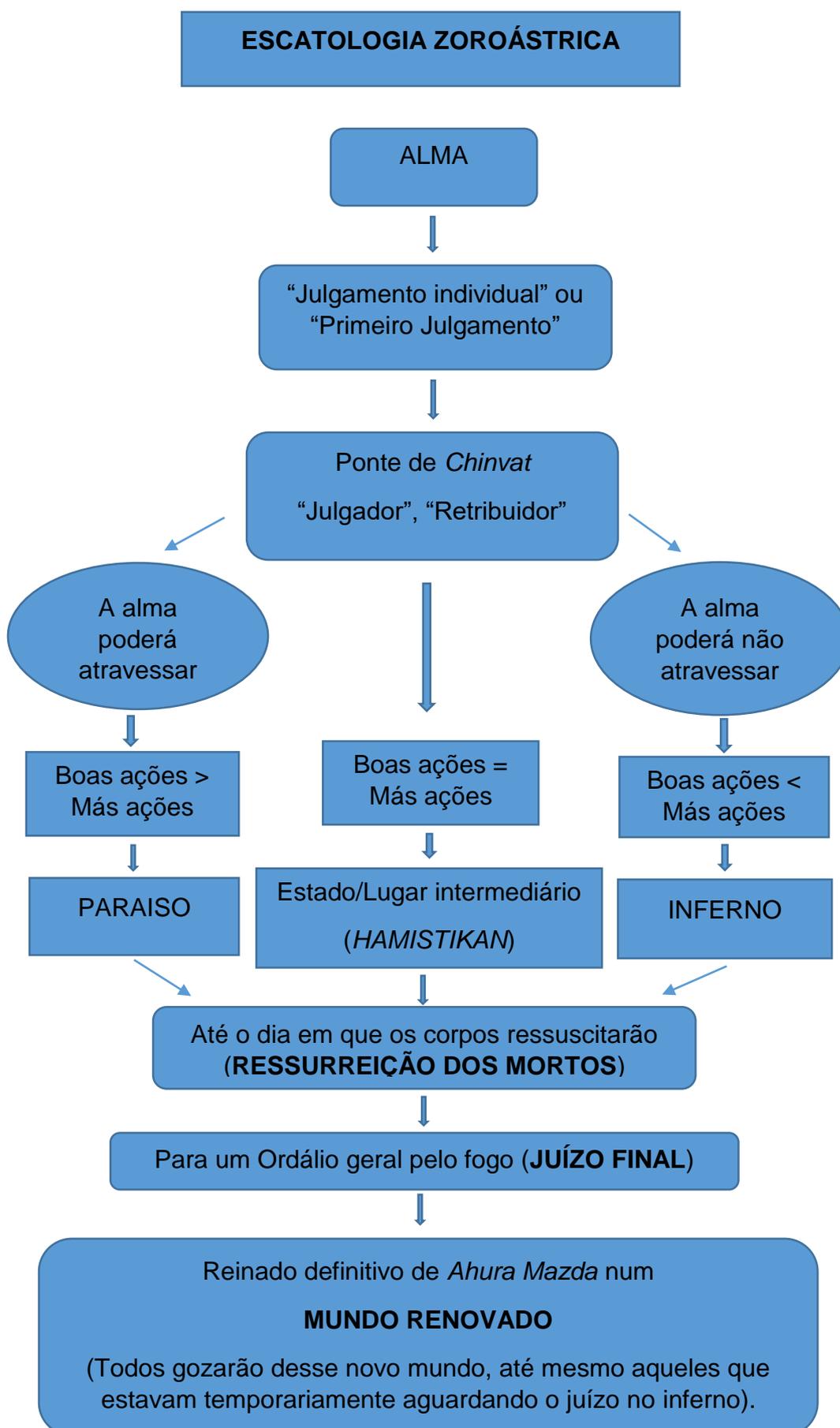
Nesse sentido, Amirian (1999) vai sintetizar, de uma maneira clara, esse evento final que se constitui como um dos ensinamentos fundamentais da fé zoroástrica.

No final dos tempos, os corpos humanos se despertarão para participar do que se chama “corpo final”, o macrocosmo restaurado. A transformação é levada a cabo pelo salvador Saoshyant, quem aparece no final dos tempos para iniciar o reino da beatitude final, depois de haver cumprido uma purificação definitiva de todas as almas, justas ou pecadoras, e quando os residentes do inferno, já sofrido o castigo temporal devido a seus pecados, terão emergido novamente para participar da vida e da felicidade perenes²⁰⁵ (AMIRIAN, 1999, p. 44).

No esquema abaixo, para facilitar nosso entendimento, fizemos o percurso escatológico da alma humana a partir do momento da morte. Nestes termos, a escatologia zoroástrica vai agregar várias concepções relativas ao fim último, com o intuito de recompensar os justos e castigar os maus pelas faltas cometidas durante a existência terrena.

²⁰⁴ *Quien posea a Vahumán se dota de la honestidad y de la pureza, y el amor de Aramití le da fuerza para resistir en la gran prueba de la vida, y, como hierro forjado, triunfante saldrá* (AMIRIAN, 1999, p. 83).

²⁰⁵ *A final de los tiempos, los cuerpos humanos se despertarán para participar de lo que se llama “cuerpo final”, el macrocosmos restaurado. La transformación es llevada a cabo por el salvador Sushiyans, quien aparece al final de los tiempos para iniciar el reino de la beatitude final, después de haberse cumplido una purificación definitiva de todas las almas, justas o pecadoras, y cuando los residentes del infierno, sufrido ya el castigo temporal debido a sus pecados, hayan emergido nuevamente para participar de la vida y la felicidad perennes*



Esquema 05: Sistema Escatológico Zoroástrico**Fonte:** Elaborado pela autora

Nesse esquema escatológico, após a morte, a alma do indivíduo será submetida a um julgamento particular, no qual será levado em conta os bons pensamentos, as boas palavras e as boas ações do fiel. Dependendo do acúmulo de atitudes ou posturas positivas ou negativas durante a vida material, a alma atravessará ou não a Ponte do Retribuidor. Se ela praticou mais ações boas, ela atravessará a ponte em direção ao paraíso, caso contrário, cairá no inferno onde será castigada até o dia do julgamento final. Os que equilibrarem a balança, aguardarão o juízo num lugar intermediário chamado *Hamistikan*.

Todas as almas, independentes do lugar ou condição em que se encontrem, se reunirão aos seus corpos no advento da ressurreição promovido por *Saoshyant*. Após esse evento, os ressuscitados deverão passar pelo juízo final, que se configura na prova do ordálio de fogo, a qual se constitui pela travessia de um rio de metal fundido, no qual os pecados serão queimados (AMIRIAN, 1999, p. 229; AMBALU et al., 2016, p. 65). A importância do fogo nessa tradição se refletirá nestes últimos acontecimentos escatológicos, pois que o mesmo, enquanto símbolo de sacralidade e justiça, purificará as almas dos seus fiéis. Nesse sentido, a partir do pensamento de Zaratustra,

Constrói-se uma visão da história do mundo integrando elementos míticos, históricos, messiânicos e apocalípticos. A ideia de uma “renovação da criação” (Zaratustra) é relida pela retomada do mito de restauração da idade de ouro no fim dos tempos, e conduz à noção de ressurreição dos mortos nessa ocasião. Trata-se de “um mundo novo, subtraído à velhice e a morte, à decomposição e à podridão, eternamente vivo, soberano segundo sua vontade [a de Ahura], enquanto os mortos se erguerão, a imortalidade virá para os vivos e o mundo se renovará à medida dos seus desejos (LAMBERT, 2011, p. 354).

Mais tarde, essa concepção foi complementada pela concepção do ciclo trimilenar, já evidenciada anteriormente. A renovação da criação fecha esse ciclo, caracterizando-se por um mundo renovado regido por *Ahura Mazda*, sem mais a

interferência maléfica do espírito das trevas. Nesse mundo novo, a imortalidade da alma imperará sobre a morte e sua conseqüente decomposição corporal, e o reinado definitivo do Senhor Sábio se estabelecerá para sempre.

Aqui finalizamos o segundo capítulo, cujo teor se concentrou na escatologia zoroástrica. Antes de explorarmos esse universo escatológico, percorremos inicialmente pela história religiosa desta religião, situando-a numa raiz indo-europeia, a qual carrega dentro de si alguns elementos comuns com o vedismo indiano. Num segundo momento, evidenciamos o contexto histórico-religioso no qual o zoroastrismo surgiu. Gestado em ventre masdeísta, a reforma de Zaratustra emerge nesse cenário reconhecendo *Ahura Mazda* como deus único, ao mesmo tempo em que se opõe à crença politeísta até então vigente. Vimos que Zaratustra imprimiu nesta teologia um caráter ético, atrelando a conduta moral à um sistema escatológico que visa recompensar e punir a partir do plano terreno.

Também versamos sobre o surgimento da literatura sagrada zoroástrica chamada Avesta, bem como sua composição ao longo de vários contextos históricos. Este livro litúrgico traz em seu conteúdo ensinamentos e prescrições a serem seguidas pelos adoradores de Mazda. Traz no coração do *Yasna* (livro que é composto por vários hinos de culto), os hinos gáticos, cuja composição é atribuída ao próprio Zaratustra. Em seguida, trouxemos à tona a sistematização de uma teologia monoteísta centrada no culto do deus *Ahura Mazda*, onde encontramos nos gathas sua expressão máxima. Destacamos também um dualismo presente nesse sistema teológico a partir da oposição e confronto entre o bem e o mal, sobre o qual exige-se uma escolha por parte do fiel.

Introduzimos na seqüência a noção de *Frávashi* (suprema essência humana) e a noção de *Ashavan* (homem justo), as quais se relacionam estreitamente com as questões escatológicas. Por fim, apresentamos a escatologia zoroástrica, que atrelada ao livre arbítrio, fornece concepções que indicam uma destinação para a alma. Como vimos, esse sistema escatológico adotou como doutrinas básicas a imortalidade da alma, a ressurreição dos mortos, a crença em dois julgamentos e o destino da alma em direção à três estados; o paraíso, o inferno e o estado intermediário *Hamistikan*. De posse dessas informações, iremos a partir do próximo capítulo, nos concentrar na escatologia católica.

CAPÍTULO III

AS ORIGENS JUDAICAS DAS CONCEPÇÕES ESCATOLÓGICAS CATÓLICO-ROMANA

3.1 As raízes hebraicas do judaísmo: uma contextualização histórico-religiosa

Antes de qualquer incursão sobre a escatologia católico-romana, achamos pertinente trazer à tona as concepções escatológicas judaica pós-exílica, como forma de dar cumprimento às hipóteses levantadas na introdução deste trabalho. Desse modo, em um primeiro momento faremos um percurso introdutório sobre alguns conceitos relativos ao hebraísmo, como o conceito de Deus e o profetismo escatológico, pois que estes serão imprescindíveis para o entendimento das concepções escatológicas judaico-cristã. Em seguida nos concentraremos numa contextualização histórico-religiosa do período pós-exilar judaico com o intuito de destacar as concepções alusivas ao fim humano que floresceram após o retorno exílico.

Num segundo momento, de posse de um apanhado escatológico judaico, nos deteremos na escatologia católico-romana propriamente dita, trazendo como conteúdo introdutório, a configuração do divino nesta tradição intitulada monoteísta e também uma alusão a escatologia contida no Apocalipse neotestamentário. Para conhecermos o fim último do homem nesta doutrina, recorreremos a alguns documentos oficiais da igreja católica que versam sobre questões que envolvem crenças relativas ao processo escatológico individual ou pessoal, isto é, concepções que apontam algumas possibilidades a serem assumidas pela alma do cristão católico após sua morte.

3.1.1 O conceito de Deus no hebraísmo

Enquanto pastoreava o rebanho, Javé (em hebraico YHWH) se apresentou à Moisés como o “Deus de seus antepassados”.²⁰⁶ A partir desta manifestação sagrada (teofania), o apascentador de carneiros foi incumbido de uma nova função: libertar os filhos de Israel da escravidão egípcia. Dessa maneira, ao se dirigir aos israelitas, Moisés deveria se apresentar como o enviado de Deus, e ao ser indagado sobre quem o enviara, ele deveria responder: “Eu Sou me enviou até vós”. De acordo com a Bíblia de Jerusalém (2002, p. 106), Deus usava a expressão “Eu sou aquele que é”, para referir-se a si mesmo.

Sobre esta expressão usada por Javé, Eliade (2010b) a classifica como misteriosa, pois que indica um modo de ser, sem contudo revelar sua verdadeira pessoa. Utilizando-se de uma expressão moderna, diz que o nome divino sugere a “totalidade do ser e do existente”. A crença em Javé (Javismo) surge no meio dos pastores e tem seu desenvolvimento no deserto (Oriente Médio). Vale salientar que o javismo convivia com outras formas religiosas e outros tipos de configuração do divino, a exemplo do politeísmo. As várias divindades nesta época, segundo Kautsky (2014), não são concebidas com clareza, nem tampouco com uma distinção precisa. Pairam sobre as mesmas uma certa camada de nebulosidade e indefinição. As únicas distinções que têm alguns contornos precisos entre os vários deuses, dizem respeito às suas localizações. Cada localidade parecia ser o território de uma determinada divindade, desde “altas montanhas ou uma simples rocha, grutas em posições peculiares e mesmo simples árvore centenária, [...] adquiriam certa santidade como lares dos deuses” (ELIADE, 2010b, p. 176; KAUTSKY, 2014, p. 234).

Nessa fase, ainda conforme Kautsky (2014), as divindades das diversas localidades ainda não estão individualizadas, isto é, definidas. É perceptível algumas semelhanças no que se refere aos seus nomes, a exemplo de *El* entre os hebreus²⁰⁷ e fenícios (o plural de *El* é *Elohim*). Os fenícios chamavam também outros deuses de Baal (o senhor), sendo cada um deles considerados divindades diferentes, levando-se em conta a localidade onde eram cultuados. Todavia, esses deuses tinham o poder

²⁰⁶ “Eu sou o Deus de teus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó” (Êxodo 3:6) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 106).

²⁰⁷ O próprio Javé foi identificado com *El*.

de influenciar, não somente a natureza, mas também o homem, causando-lhe felicidade ou infelicidade. Nesses termos, os hebreus ainda estavam longe de adotar um monoteísmo, no sentido estrito do termo (KAUTSKY, 2014, p. 234-235).

Não obstante, o monoteísmo bíblico vai ter seu fundamento teológico no livro do Deuteronômio,²⁰⁸ mas especificamente no capítulo (6:4-5), chamado por *Shema Israel*, que diz: “Escute, Israel: o Senhor é nosso Deus, o Senhor é um só”. Contudo, a ambiguidade presente no texto hebraico nos leva a outra tradução menos exclusivista, que diz: “Escute, Israel: *Jahweh* é o nosso Deus, *Jahweh* apenas”. Esse fundamento também se encontra em Dêutero-Isaias (ou Segundo Isaias),²⁰⁹ o qual diz: “Antes de mim Deus nenhum se formou, e depois de mim nenhum haverá [...] Eu sou Deus; também de hoje em diante, eu o sou” (Is 43:10-13) (FILORAMO, 2005, p. 39).

O fato é que Javé, ao longo do tempo, se revelou aos patriarcas dos hebreus, elevando-os à categoria de “Povo de Deus”. Essa eleição dará um novo curso a história religiosa hebraica, que de agora em diante, se concretizará através de uma aliança com Deus. O decálogo (Dez mandamentos) expressa a revelação de Deus à Moisés, um dos patriarcas. De acordo com Lambert (2011), a maioria dos especialistas dizem que “o essencial das revelações atribuídas a Moisés na verdade é composto entre os séculos VIII e IV” AEC. Eliade (2010b) corrobora com essa afirmação salientando que o decálogo, em sua forma atual, não pode ser datado do período de Moisés (ELIADE, 2010b, p. 177; LAMBERT, 2011, p. 365).

Os dois primeiros mandamentos revelados por Deus, demonstra “com toda certeza o espírito do javismo primitivo”. O primeiro preceito diz: “Não terás outros deuses diante de mim”. Eliade (2010b) diz que este preceito não introduz no hebraísmo um monoteísmo, na sua acepção mais estrita, visto que, a “existência de outros deuses não é negada”. A exortação contida neste mandamento está centrada numa fidelidade absoluta a Deus, pois que ele é um Deus “ciumento” (Êxodo 20:5). O

²⁰⁸ Este livro tem como ideia central a fidelidade do povo de Israel à aliança feita com Deus. O termo “deuteronômio” significa “segunda lei” (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 184).

²⁰⁹ O livro de Isaias é dividido em três partes: 1) Primeiro Isaias (abrange os capítulos 1-39) escrito pelo profeta Isaias e traz a “santidade de Deus” como tema central; 2) Segundo Isaias ou Dêutero-Isaias (caps. 40-55) escrito por um profeta anônimo na época do exílio babilônico, que apresenta uma mensagem de esperança e consolação. 3) Terceiro Isaias ou Trino-Isaias (caps. 56-66), cujo autor anônimo, apresenta nesta parte uma coletânea de oráculos (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 900). Porém, alguns estudiosos acreditam que foi o mesmo autor do Segundo Isaias, já outros, põem crédito à autores posteriores, visto que reflete uma escatologia mais avançada.

segundo preceito diz: “Não farás para ti imagem esculpida”, portanto, nenhuma representação do que existe no céu, na terra e nas águas deverá ser feita (Êxodo 20:4). Eliade (2010b) acredita que o sentido implícito desta exortação está na “proibição de representar Javé por um objeto cultural”, visto que, nessa época, era prática comum a representação e adoração de ídolos (deuses). Os demais mandamentos, em boa parte se configuram em princípios éticos, pelo menos cinco deles (ELIADE, 2010b, p. 177-178; BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 130).

O caráter antropomorfo de Javé possui um duplo aspecto. De um lado ele apresenta sentimentos humanos ambíguos, como o amor e o ódio, a compaixão e a raiva, o perdão e a vingança, etc., contudo, não demonstra fraquezas nem defeitos. Por outro lado, apesar de ter uma corte celestial ao seu dispor e diferente de outros deuses que se apresentam com suas consortes e filhos, Javé é só e único. Eliade (2010b, p. 178) ressalta a “raiva” como um dos traços negativos de Javé, que por vezes, revela-se de modo “irracional”. Os traços negativos fazem parte da “estrutura original de Javé”, que dependo do contexto histórico, se manifesta de modo mais ou menos contundente.

Javé é exaltado como rei, santo e senhor da história no livro dos salmos.²¹⁰ Ele é o senhor porque criou o mundo. “Javé dispensa o bem e o mal, tira e dá a vida, abate e eleva”. É ao mesmo tempo temível e compassivo, e tem o poder de salvar o homem no fim da história. Desse modo, ele é juiz por excelência, pois que julgará os que creem com retidão (salmo 75:3)²¹¹ e equidade. Enquanto o criador (Deus) é puro espírito, a criatura (homem) é concebida como espírito (*rûah*) e carne (*basar*). Eliade (2010b), nos explica que:

Essa oposição não implica a depreciação religiosa do corpo; frisa a precariedade e o caráter efêmero da existência humana, que contrasta com a onipotência e a eternidade de Deus. A incomensurável distância entre esses dois modos de ser explica-se pelo fato de que o homem é uma criatura de Deus. Ele se distingue porém das outras criações, pois *foi formado à imagem de Deus* e reina sobre a natureza (ELIADE, 2010b, p. 321).

²¹⁰ É um livro canônico que contém cento e cinquenta orações cantadas (salmos).

²¹¹ “No momento que eu tiver decidido, eu mesmo vou julgar com retidão”.

Na condição de criatura divina, o homem deve viver no temor de Deus, pois que a obediência se caracteriza como ato religioso. Reconhecer Javé como criador e soberano absoluto é, a um só tempo, cumprir seus preceitos religiosos se comportando de acordo com o “direito ou a justiça” (*sedhek*), pois que “o ideal religioso do homem é ser justo, conhecer e respeitar a lei, a ordem divina” (ELIADE, 2010b, p. 321; BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 88).

3.1.2 O profetismo escatológico

Na época de Israel, os profetas eram conhecidos como “videntes” (*ro'êh*), ou seja, como pessoas dotadas de atributos divinatórios, cujas especificidades variavam em diferentes contextos. O profetismo clássico veterotestamentário (referente ao Velho Testamento) surgiu como resultado da fusão dos profetas javistas com os *nabîim* na palestina, por consequência da conquista. Os profetas eram ligados aos santuários e aos cultos, e tomados, na maioria das vezes, por um êxtase que se configurava como uma manifestação divina. O transe extático se afigura como “tremores afetivos provocados pela presença aterradora de Deus e pela gravidade da missão que o profeta acaba de assumir”. Por conta desses comportamentos frente ao sagrado, muitos foram chamados de loucos, a exemplo de Oséias (“O profeta é tolo, o inspirado é louco”) (ELIADE, 2010b, p. 324-326; BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1595).

Muitos desses profetas tiveram participação ativa na política, quer seja transmitindo oráculos aos reis, como também acompanhando-os até mesmo às guerras. Eliade (2010b) nos chama a atenção para duas categorias de profetas, os que ele denomina de profetas “profissionais” e os profetas das “escrituras”. Os profetas “profissionais ou cultuais” são aqueles que “residem perto dos templos e participam dos ritos com os sacerdotes”, como também frequentam os santuários da corte, predizendo aos reis as conquistas almeçadas. Inclui-se nessa categoria de profetas, aqueles chamados de “falsos profetas” no Antigo Testamento.

A segunda categoria de profetas é aquela que engloba os grandes profetas das escrituras e que foram fundamentais na história religiosa de Israel. A diferença marcante entre estas duas categorias é que os profetas das escrituras “não proclamam sua mensagem na qualidade de membros de uma profissão, mas valendo-se de uma vocação especial. [...] declaram-se mensageiros de Deus”. Estes grandes profetas possuíam a convicção da autenticidade de suas vocações, assim como da urgência de sua mensagem ao povo hebreu. Estas mensagens eram o resultado das revelações divinas que acontecia de diversas maneiras – por meios de sonhos, visões, escutas, entre outros – e geralmente de forma direta e pessoal (ELIADE, 2010b, p. 325-326).

É importante salientar também a distinção entre as mensagens dos profetas pré-exílicos²¹² e pós-exílicos.²¹³ Os primeiros, anunciam especialmente o julgamento de Deus contra Israel. Como já se cumprira esse julgamento divino, as indagações agora recaíam sobre a era escatológica anunciada pelo Dêutero-Isaias (profecias pós-exílicas). O juízo divino pré-exílico se baseou em ideias fundamentais como a justiça e a retidão, que refletiam também os atributos fundamentais de Deus. Muitos juízos divinos (coletivos e individuais) ocorreram na história religiosa desse povo, a exemplo do Dilúvio, da destruição das cidades de Sodoma e Gomorra, e dos castigos sobre alguns membros da comunidade²¹⁴ que se puseram contra a autoridade e o sacerdócio de Moisés e Aarão. Estes acontecimentos tiveram em comum comportamentos fora dos padrões estabelecidos por Javé, como a observância da justiça e da retidão, por exemplo (PIÑERO & SEGURA, 2010, p. 141-144; ELIADE, 2011, p. 222-223).

Em relação a este último acontecimento,²¹⁵ Piñero & Segura (2010, p. 143-144) diz que este expressa algumas crenças pré-exílicas acerca de uma existência após a morte, quando faz alusão ao conceito de *Sheol*. O *Sheol* hebraico é semelhante ao

²¹² Este período se encontra entre os séculos IX e VI AEC. O período do exílio babilônico vai de 597-586 a aproximadamente 500 AEC.

²¹³ O período pós-exílico segue do século VI AEC até o século I EC.

²¹⁴ Mais especificamente Coré, Datã e Abiram.

²¹⁵ “Mas se *lahweh* fizer alguma coisa estranha, se a terra abrir a sua boca e os engolir, a eles e tudo aquilo que lhes pertence, e se descerem vivos ao Xeol, sabereis que estas pessoas desprezaram a *lahweh*. E aconteceu que, acabando de pronunciar todas essas palavras, o solo se fendeu sob os seus pés, a terra abriu a sua boca e os engoliu, a eles e suas famílias, bem como todos os homens de Coré e todos os seus bens. Desceram vivos ao Xeol, eles e tudo aqui que lhes pertencia. A terra os recobriu e desapareceram do meio da assembleia” (Números 16:30-33) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 227).

Hades grego, no sentido de que ambos se encontram em lugares subterrâneos e se constituem como morada dos mortos.²¹⁶ Duchesne-Guillemin (1958, p. 151), diz que na tradição judaica, a habitação dos mortos (inferno), surge primeiramente sob a forma de *Ge hinom*, que significa o “vale dos detritos”. Soares (2011, p. 213), reforça dizendo que numa escala bem menor que o termo *Sheol*, o termo pré-exílico, “vale de hinom”, designa um local geográfico específico do pós-morte.²¹⁷

Retornando as profecias pós-exílicas (a partir do Dêutero-Isaias), “a aurora do *eschaton* passou a ser considerada iminente”. A redenção universal foi proclamada pelo profeta Sofonias.²¹⁸ Os profetas escatológicos Ageu e Zacarias desempenharam importante papel nesse período, o primeiro profetizando que Zorobabel, o governador da Judeia seria o escolhido de Deus, o rei messiânico; e o segundo, anunciando o aparecimento de um messias, dotado de três características: rei, bom pastor e transpassado (“Quanto àquele que transpassaram, chorarão por ele como se chora pelo filho único” – Zc 12: 10) (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 1166; ELIADE, 2011, p. 223).

O apocalipse²¹⁹ de Isaias (capítulos 24-27), e a profecia de Joel suscitam uma esperança escatológica, ao mesmo tempo que prenunciam um julgamento divino. Suas profecias alertam para o fim dos tempos e a salvação dos eleitos. A destruição da morte e a ressurreição dos corpos também figuram como promessas divinas após o dia do julgamento. Podemos conferir abaixo um fragmento do Apocalipse de Isaias.

²¹⁶ Devemos levar em conta a concepção de morte dos hebreus, cujo povo acreditava que a existência terminaria com a morte, e que o *Sheol* seria o mundo das sombras, a sepultura. Posteriormente, o *Sheol* passaria a designar um lugar de existência pós-morte, adquirindo o mesmo sentido de *Hades*. Na Septuaginta, *Hades* é a palavra grega que traduz a palavra hebraica *Sheol*.

²¹⁷ O Vale de Hinon (em grego, *Geena*), será conhecido como lugar de tormento no período helenístico, e mais tarde, o Novo Testamento “o usará como metáfora para o *Hades*” (SOARES, 2011, p. 213).

²¹⁸ “Sim, então darei aos povos lábios puros, para que todos possam invocar o nome de *lahweh* e servi-lo sob o mesmo jugo” (Sf 3:9) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1663).

²¹⁹ O termo “apocalipse” é um vocábulo grego, que antes mesmo da era cristã, já possuía o sentido de “descobrir ou desvelar”. Já o termo “apocalíptica,” designa o gênero literário dos livros que tratam de temas escatológicos. Devido as várias formas de linguagem e de pensamento, Piñero (2007, p. 13-15) diz que os estudiosos do tema preferem falar em um “gênero literário amplo”. Segundo o mesmo, a apocalíptica se caracteriza por certos traços estilísticos ou características literárias comuns, estes são: uma literatura de revelação; o autor é um visionário, pois recebe a revelação de Deus por meio de visões, sonhos ou êxtases; por muitas vezes, tem seu nome ocultado nos apocalipses; e por fim, suas visões se expressam em linguagens específicas, sejam pelos longos discursos, pelos diálogos entre Deus e os homens, numa linguagem carregada de símbolos, imagens, especulações sobre números, datas e uma infinidade de eventos que ainda irão acontecer.

E acontecerá naquele dia, que lahweh visitará o exército do alto, no alto, e os reis da terra, na terra. Eles serão reunidos, como bando de prisioneiros destinados à cova; serão encerrados no cárcere, depois de longo tempo, serão chamados a contas (Is 24: 21-22).

Ele destruiu sobre esta montanha o véu que envolvia todos os povos e a cortina que se estendia sobre todas as nações. Ele fez desaparecer a morte para sempre [...]. Exultemos, alegremo-nos na sua salvação (Is 25: 7,9).

[...] os teus mortos tornarão a viver, os teus cadáveres ressurgirão. Desperta e canta, vós os que habitais o pó [...] (Is 26: 19) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1290-1291).

A profecia de Joel também vai chamar a atenção para o “Dia de Javé” ou “Grande Dia”, ou seja, o dia em que o povo prestará contas a Deus.

[...] porque está chegando o dia de lahweh! Sim, está próximo um dia de trevas e de escuridão, um dia de nuvens e de obscuridade! [...] Diante dele o fogo devora, atrás dele a chama consome. [...] Então, todo aquele que invocar o nome de lahweh, será salvo. Porque no monte Sião e em Jerusalém haverá ilesos entre os sobreviventes que lahweh chama (Jl 2:1-3; 3:5) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1606, 1609).

Notemos aqui um forte simbolismo do fogo como agente purificador. Este elemento natural e religioso desempenhará um papel muito importante na religião judaica, como veremos mais adiante. Diferente da concepção védica e iraniana de culto ao fogo enquanto divindade, alguns povos da antiguidade – e um bom exemplo são os hindús – concebem o fogo como um elemento de purificação nos rituais, cuja atuação estende-se do nascimento à morte.

De acordo com essas profecias citadas, a instauração de uma nova era será precedida de alguns acontecimentos que irão alterar o curso da história, como por exemplo, a queda da Babilônia e o ataque das nações contra Jerusalém. No porvir escatológico, quase sempre a salvação se configura como uma promessa para todas as nações, como podemos constatar abaixo:

[...] trá-los-ei ao meu monte santo e os cobrirei de alegria na minha casa de oração. Seus holocaustos e seus sacrifícios serão bem

aceitos no meu altar. Com efeito, minha casa será chamada casa de oração para todos os povos (Is 56:7) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1344).

A mensagem profética pós-exílica – que deu continuidade às profecias pré-exílicas – de acordo Schmidt (2004, p. 446), “já prepara motivos apocalípticos”. Essa mensagem apocalíptica foi inicialmente dirigida ao povo daquela época (Jerusalém), no entanto, se estendeu a todas as nações com vistas para eventos futuros, fundamentalmente de ordem cósmica ou universal, sem deixar de englobar elementos escatológicos de grande magnitude e fornecer pistas no que se refere à salvação, ao juízo final e as noções de céu, inferno e purgatório. Piñero (2007, p. 16) salienta que o conteúdo das visões proféticas, de algum modo, tratam de temas relacionados a origem do mundo e da raça humana, “ou se ocupam do sentido final da história [...] do fim do mundo e dos processos que o acompanham: as batalhas ou conflagrações cósmicas finais, a ressurreição, o juízo, o paraíso ou mundo futuro, com a sorte de justos e malvados, etc.”

A apocalíptica evidencia as revelações dos profetas sobre conteúdos futuros (escatológicos), em sua grande maioria, com riqueza de detalhes baseados em sonhos, visões e audições. Um dado importante nessas profecias remete a questão temporal e espacial na qual foram recebidas e transmitidas. O tempo e o local do recebimento e transmissão dessas revelações são fundamentais para os profetas, como podemos verificar em Zacarias (Zc 1:7)²²⁰ e Ageu (Ag 1:1),²²¹ onde estes revelam uma profecia cronologicamente exatas. Schmidt (2004, p. 447-448), ainda salienta que muitos profetas retomam mensagens de seus antecessores em seus livros proféticos como forma de legitimá-los, todavia, utilizando-se de novas interpretações das palavras outrora transmitidas.²²² Desse modo, “as visões

²²⁰ “No dia vigésimo quarto do décimo primeiro mês (o mês de Sabat), no segundo ano de Dario, a palavra de lahweh foi dirigida ao profeta Zacarias (filho de Baraquias) filho de Ado, nestes termos: Eu tive uma visão durante a noite. [...]” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1668).

²²¹ “No segundo ano do rei Dario, no sexto mês, no primeiro dia do mês, a palavra de lahweh foi dirigida, por intermédio do profeta Ageu, a Zorobabel, filho de Salatiel, governador de Judá, e a Josué, filho de Josedec, grão-sacerdote, nos seguintes termos [...]” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1665).

²²² Eliade (2011, p. 233), alude para um procedimento (*vaticinia ex evento*) muito característico das literaturas apocalípticas que é a descrição de acontecimentos contemporâneos “sob a forma de profecias pronunciadas vários séculos antes”. Para exemplificar, ele cita o livro de Daniel, que na sua forma atual, foi concluído em torno de 164 AEC.

apocalípticas se entendem como antevissões ocorridas no passado ou em épocas antigas”.

Nesse sentido, a apocalíptica busca antever o futuro, introduzindo em seu bojo, a ideia de um plano mundial divino. No plano de Deus para a história, o futuro pode se tornar conhecido, assim como o passado já o é. Desse modo,

[...] as formas de conceber o que virá são diversificadas. Assim, há esperanças marcadas com maior ou menor intensidade pelo aquém ou pelo além, expectativas de cunho nacional ou universal, esperanças de um futuro com ou sem reino messiânico, etc. Afirmações isoladas podem divergir tanto uma da outra a ponto de se tornarem contraditórias e mutuamente excludentes. [...] Ainda mais divergentes são os dados sobre a duração do mundo. Mas a postura fundamental com que se faz frente à história é homogênea. A esperança *de que* a transformação virá é comum a todos, apenas o *“como”* é apresentado de forma diversa (SCHMIDT, 2004, p. 449).

Assim sendo, entendemos que a apocalíptica – nas suas mais variadas formas e pensamentos – floresce a partir das profecias, para conseguinte se materializar na literatura, com vistas a um futuro escatológico. A lei divina, que está na base da teologia judaico-cristã e que visa “conservar a pureza do povo de Deus” (SCHMIDT, 2004, p. 446), aponta pistas para se alcançar a salvação. Parece-nos claro que esta lei faz parte de um processo escatológico, configurando-se como elemento fundamental, principalmente no que tange a uma escatologia pessoal ou individual, pois que prescreve normas de conduta que incidirão diretamente numa recompensa ou punição no pós-morte.

3.1.3 Uma leitura histórica

O surgimento do gênero apocalíptico está estreitamente relacionado a história de Israel, principalmente no que se refere ao desejo de libertação do povo. A apocalíptica irá suscitar as esperanças nacionais de salvação e trará à tona o conceito de “messianismo”, que aos poucos se expande em Israel, especialmente a partir dos séculos III e II AEC, se estendendo até o nascimento do cristianismo, onde o mesmo incorpora esse conceito emergido da profecia (PIÑERO, 2007, p. 20).

A história de Israel está intimamente entrelaçada numa história sagrada. Algumas noções escatológicas, a exemplo de um juízo divino no final da história, tem seu prelúdio no primeiro livro da Bíblia. Piñero & Segura (2010, p. 141-142), evidencia no livro do Gênesis, o exemplo mais conhecido de juízo divino, o Dilúvio.²²³ Neste, Javé sentencia toda a humanidade a um fim, diante da maldade e perversão humana. Todavia, esse juízo diluviano comporta apenas alguns traços constitutivos do juízo final, visto que nesse contexto mítico, ainda não havia uma crença numa vida futura, portanto, uma recompensa ou castigo em outra dimensão espacial ou temporal estavam descartados. Ainda temos que levar em conta que não existia uma lei prescrita a ser seguida, desse modo, os homens não podiam ser medidos pela sua retidão ou impiedade. Somente após o Dilúvio, Javé vai ditar suas primeiras normas aos homens.

Noutro fragmento deste livro, noções fundamentais do judaísmo e atributos também fundamentais de Deus como a “Justiça” e a “Retidão”, são reveladas como caminhos a serem seguidos pelos homens, ante as promessas divinas feitas ao patriarca Abraão.²²⁴ Isso parece imputar uma premiação aos que praticam o direito e a justiça (justos), e um castigo correspondente aos que não cumprem tal prescrição (injustos). Nesse sentido,

Aparece, por tanto, muito pronto nos textos o conceito de *retribuição divina*, segundo o qual todo o bem ou mal que sucede ao homem é o resultado de um juízo divino conforme as suas ações. Há que chamar a atenção aqui sobre o fato de que este prêmio ou castigo *se recebe na própria vida terrena*, sem adiar sua execução a uma vida futura em que neste momento ainda não se acredita²²⁵ (PIÑERO & SEGURA, 2010, p. 141-142).

²²³ “Iahweh viu que a maldade do homem era grande sobre a terra e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração. Iahweh arrependeu-se de ter feito o homem sobre a terra, e afligiu-se seu coração. E disse Iahweh: “Farei desaparecer da superfície do solo os homens que criei – e com os homens os animais, os répteis e as aves do céu – porque me arrependo de os ter feito” (Gn 6:5-7) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 42).

²²⁴ “Eu o escolhi para que ele instrua seus filhos, sua casa e seus sucessores, a fim de que se mantenham no caminho de Javé, praticando a justiça e o direito; desse modo, Javé realizará tudo o que prometeu a Abraão (Gn 18:19) (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 29).

²²⁵ *Aparece, por tanto, muy pronto en los textos el concepto de retribución divina, según el cual todo lo bueno o malo que se sucede al hombre es el resultado de un juicio divino conforme a sus acciones. Hay que llamar la atención aquí sobre el hecho de que este premio o castigo se recibe en la propia vida terrena, sin aplazarse su ejecución a una vida futura en la que en este momento aún no se cree.*

As crenças relativas ao fim humano e cósmico despontaram especialmente de um contexto histórico-religioso caracterizado por situações de perseguição e opressão, que desencadeou um sentimento de esperança numa outra vida. Acontecimentos pré-exílicos, como a derrubada do Reino de Israel (Tribos do Norte) e a tomada de sua capital Samaria por Salmanasar (Rei da Assíria) no século VIII AEC; bem como a subjugação das Tribos do Sul (Reino de Judá) e destruição do Templo de Salomão em Jerusalém, pelo rei babilônico Nabucodonosor, no século VI AEC; e ainda o exílio babilônico em si, que teve uma duração relativamente curta, algo próximo dos 70 anos, serviram como *leitmotiv* para o surgimento das especulações proféticas apocalípticas nesse tempo (PIÑERO, 2007, p. 20).

Passado o cativo na Babilônia e após a reorganização do Estado, é o momento que se “reescrevem, organizam e se editam as antigas Escrituras sagradas e se reconhecem tanto os oráculos dos profetas como as histórias da monarquia em Israel e as narrações sobre o comportamento do povo”²²⁶ (PIÑERO, 2007, p. 20-21). Alvar et al. (1995, p. 50), diz que a apocalíptica aparece no judaísmo após o desterro babilônico, definindo-a como “uma corrente de pensamento muito complexo, que se desenvolveu durante um longo período e que se relaciona com outras correntes do ambiente judeu, como a profecia e a tradição sapiencial”.²²⁷ Citando Treballe, ele declara que os relatos apocalípticos de conteúdo cosmológico são anteriores aos de conteúdo histórico, e que de um modo geral, a apocalíptica é anterior e independente da crise helenística e da helenização da palestina.

O retorno dos judeus a Jerusalém acontece no primeiro ano de governo de Ciro, o rei dos persas. O edito de Dario vai permitir que os judeus retornem às suas terras, reconstruam o Templo e restabeleçam o culto a Javé. Todavia,

A volta dos deportados a sua terra não podia ser um caminho de rosas. Tinha que reconstruir o país e vencer a resistência dos que se tinham permanecidos e que agora não recebiam precisamente com os braços abertos os exilados. Apesar de tudo, os judeus viveram um período de relativa independência política e religiosa sob o manto protetor (e vigilante) do Império persa, muito mais tolerante e flexível que outras

²²⁶ “reescriben, organizan y se editan las antiguas Escrituras sagradas y se recogen tanto los oráculos de los profetas como las historias de la monarquía en Israel y las narraciones sobre el comportamiento del pueblo”.

²²⁷ “una corriente de pensamiento muy complejo que se desarrolló durante un largo período y se relaciona con otras corrientes del ambiente judío, como la profecía y la tradición sapiencial”.

potencias anteriores, como a Assíria ou Babilônia²²⁸ (PIÑERO & SEGURA, 2010, p. 158-159, tradução nossa).

Em relação ao rei persa, e conforme Josefo, Ciro sabia pela profecia de Isaías, que lhe cabia governar esse povo sem opressão. Desse modo, escreve uma carta para toda a Ásia com a seguinte declaração:

Creemos que o Deus Todo-poderoso, que nos constituiu rei de toda a terra é o Deus que o povo de Israel adora, pois Ele predisse por meio de seus profetas que nós traríamos o nome que trazemos e reconstruiríamos o Templo em Jerusalém, na Judéia, consagrado à sua honra (JOSEFO, XI, 1, § 436, p. 479).

Isso proporcionou aos judeus, de certa forma, a retomada de sua identidade cultural e religiosa. Entretanto, Piñero (2007) salienta que, apesar de tudo isso, eles não gozavam de uma liberdade plena no período do Império persa, cujo domínio perdurou por duzentos anos. A opressão política e religiosa era uma realidade, as promessas divinas feitas ao patriarca Davi,²²⁹ tardavam a se cumprir. Outros impérios foram surgindo e a dominação continuou sobre o povo judeu, que agora estava diante de um novo ciclo. O reinado de Alexandre Magno, O Grande (rei da Macedônia),²³⁰ visou a união de todos os povos conquistados em um só estado, uma só cultura. Essa fusão do mundo grego com as diversas culturas ficou conhecido como “helenismo”. Desse modo, a cultura grega impregnou, em vários aspectos, a vida dos povos orientais, desde a língua até a criação de divindades mistas, passíveis à adoração, tanto por gregos como pelos demais (PIÑERO, 2007, p. 21; PIÑERO & SEGURA, 2010, p. 164).

²²⁸ *La vuelta de los deportados a su tierra no podía ser un camino de rosas. Había que reconstruir el país y vencer la resistencia de los que se habían quedado y que ahora no recibían precisamente con los brazos abiertos a los exiliados. Pese a todo, los judíos vivirán un período de relativa independencia política y religiosa bajo el manto protector (y vigilante) del imperio persa, mucho más tolerante y flexible que otras potencias anteriores, como Asiria o Babilonia.*

²²⁹ Davi foi primeiramente aclamado rei de sua tribo (Judá), depois foi também rei da tribo de Israel. De uma profecia de Natã sobre Davi, se sucede a criação da ideologia messiânica. Javé diz a Natã: “[...] eu exaltarei a sua descendência depois de você. E firmarei a realeza dele. Ele é que vai construir uma casa para meu nome. E eu estabelecerei o trono real dele para sempre. Serei para ele um pai e ele será um filho para mim. [...] A dinastia e a realeza dele permanecerão firmes para sempre diante de mim; e o seu trono será sólido para sempre” (2 Sm 7) (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 287,325).

²³⁰ Entre os anos 334 e 323 AEC.

Com a morte de Alexandre (323 AEC), o império foi dividido entre seus generais, passando Israel a fazer parte do reino egípcio ptolomaico (até 200 AEC). Com a queda deste reino, em consequência das guerras entre os diferentes reinos helenísticos, o domínio passa para as mãos de Antíoco III, monarca do Império selêucida, e em seguida para seu filho, Antíoco IV Epífanes. Neste reinado também se intentou unificar o povo em uma só cultura e uma só crença religiosa. Para que todos tivessem os mesmos privilégios, era necessário abraçar a religião oficial grega e também a cultura helenística. Isso significaria para Israel, o abandono de seus traços étnico-religiosos mais fundamentais, como seu monoteísmo radical, além das obrigações e restrições²³¹ religiosas que estão no bojo de sua crença (PIÑERO & SEGURA, 2010, p. 164-165).

Todas essas questões, aliadas à outras provenientes de dominações anteriores, como exemplos, “a proibição da religião judaica, as práticas idólatras que proliferavam na terra de Javé e, por último, a profanação do Templo de Jerusalém, foram os detonadores de uma grande revolta popular, a revolta macabeia”.²³² A profanação do Templo²³³ pelo monarca selêucida ficou conhecida como uma “abominação desoladora”. A imposição do culto a Zeus e a oferenda animal (porcos) no altar do sacrifício, profanavam o Templo de Javé. Toda essa conjuntura de fatos culminou com a eclosão da revolta dos macabeus (167 AEC),²³⁴ que tinha à frente a figura de Matatias, um importante sacerdote judeu, juntamente com seus cinco filhos.²³⁵ Por ora, a situação foi controlada, Jerusalém foi tomada e o culto a Javé restabelecido (164 AEC). Todavia, no decorrer do tempo, a situação política e espiritual não se revelou satisfatória (JOSEFO, XI, 8, § 467, p. 548; PIÑERO & SEGURA, 2010, p. 165; PIÑERO, 2007, p. 21-22).

²³¹ Como um exemplo de “obrigação”, temos a circuncisão de crianças do sexo masculino, e de “restrição”, a proibição de comer carne suína (porco).

²³² [...] *la prohibición de la religión judía, las prácticas idólatras que proliferaban en la tierra de Yahvé y, por último, la profanación del Templo de Jerusalén, fueron los detonantes de una gran revuelta macabea.*

²³³ Foi profetizada por Daniel (12,11): “A contar do momento em que tiver sido abolido o sacrifício perpétuo e for instalada a abominação da desolação, haverá mil, duzentos e noventa dias” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1578-1579). Este ídolo que a profecia cita é o deus grego Zeus.

²³⁴ Essa revolta emergiu em oposição ao poder estrangeiro reinante e a helenização imposta. Foi uma resistência que buscou preservar a identidade cultural e religiosa dos judeus.

²³⁵ Após um ano como chefe da resistência judaica, Matatias morre, passando o comando militar ao seu filho Judas Macabeu. Quando este morre, é sucedido pelos irmãos: primeiro Jônatas, depois Simão (1 Macabeus 2,3,9,13) (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 548-552, 561-564, 572-575).

Com o passar dos anos, os mais piedosos do povo perceberam que tudo tinha sido uma ilusão: Israel continuava espiritualmente tão mal como sempre; os reis se comportavam como déspotas estrangeiros; a lei divina seguia sem se cumprir na sua totalidade; mais que nunca era necessária a intervenção de Deus para que toda a situação se endireitasse. É nesta época quando se configura com grande vivacidade as esperanças nitidamente messiânicas num mundo melhor para Israel²³⁶ (PIÑERO, 2007, p. 21-22, tradução nossa).

A mentalidade do povo se voltará para estas questões em fins do século II e durante o século I AEC. A esperança de um mundo renovado e a vinda do Messias se tornarão fundamentais e dominará o pensamento religioso da maioria da população. Será sob o domínio romano que se inflamará o sentimento de esperança de uma salvação nacional e de um domínio de Israel perante todas as nações do mundo. A expectativa se fundamentava na certeza de que todos os povos viveriam num mundo futuro feliz, sob o domínio de Deus, onde a justiça e a felicidade prevaleceriam. É nesse contexto que a literatura apocalíptica irá justificar esses anseios de um mundo novo e melhor (PIÑERO, 2007, p. 22-23).

3.1.4 As concepções de pós-morte dos judeus

Ao se referir a apocalíptica judaica antiga, Paul Hanson a classifica de três modos distintos: Apocalipse, escatologia apocalíptica e apocalipsismo. Cada termo foi definido de uma forma peculiar, demarcado por linhas bem restritas. Martinus de Boer (2001, p. 12) analisa e desenvolve – em seu artigo “A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social” – essa tripla definição de apocalíptica. Para Hanson, o termo “apocalipse” se refere ao gênero literário, já o termo apocalipsismo, vai denotar “o universo simbólico dentro do qual um movimento apocalíptico codifica sua identidade e interpretação da realidade”, a partir de uma concepção escatológico-apocalíptica adotada.

²³⁶ *Con el paso de los años, los más piadosos del pueblo cayeron en la cuenta de que todo había sido un espejismo: Israel seguía espiritualmente tan mal como siempre; los reyes se comportaban en el fondo como déspotas extranjeros; la ley divina seguía sin cumplirse en su totalidad; más que nunca era necesaria la intervención de Dios para que toda la situación se enderezara. Es en esta época cuando se conformaron con mayor viveza las esperanzas claramente mesiánicas en un mundo mejor para Israel.*

Por conseguinte, a respeito do termo “escatologia apocalíptica”, Hanson vai dizer que esta,

[...] é uma “perspectiva religiosa, uma forma de ver os planos divinos em relação com realidades mundanas (terrenas)”. Esta perspectiva, ou cosmovisão, pode ser abraçada por diferentes grupos sociais, em diferentes níveis, em tempos diferentes. Nesta perspectiva, a ação salvífica de Deus é concebida como uma realização para fora da ordem presente, em direção a uma nova e transformada ordem da realidade. [...] A nova ordem ou realidade não é uma reabilitação da ordem presente (como na escatologia dos profetas do Antigo Testamento), mas o seu fim e destruição. A realidade é, portanto, dividida em dois eóns, esta era (má) e a era vindoura (de justiça, retidão e paz, [...]). A escatologia apocalíptica não está preocupada apenas com a expectativa do futuro (a era vindoura), mas também com a interpretação do passado e da situação presente (a era presente é a ordem ou realidade do mal). A escatologia apocalíptica não é limitada aos apocalipses, mas acha também expressão em outros gêneros de literatura (BOER, 2001, p. 12-13).

Nesse sentido, a nossa intenção é levar em conta neste estudo, a perspectiva escatológica da dimensão individual (pessoal), não apenas na literatura apocalíptica pós-exílica, mas também encontrada em outros gêneros literários²³⁷ nos quais a escatologia figura como um arcabouço de concepções de pós-morte, que visam cumprir um papel essencial dentro das religiões, que é fornecer sentido ao homem religioso. Apesar da amplitude de significado, conforme muitos estudiosos, a escatologia, de um modo geral, está relacionada à revelação sagrada. Entretanto, nem toda revelação traz em seu cunho alusões ao fim humano ou cósmico. Collins (2005, p. 86), se referindo ao livro escatológico-apocalíptico de Daniel, salienta que neste fala-se de ressurreição, quando diz “que os justos brilharão como estrelas, mas nada é dito de uma transição para um novo mundo”.

No tocante à ressurreição, Collins enfatiza que as revelações daniélicas apontam para uma elevação celestial do justo para que se junte à hoste dos anjos. Isso podemos ver num fragmento do texto do profeta, cujo teor segue:

E muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna, outros para o opróbrio, para o horror eterno. Os que são esclarecidos resplandecerão como o resplendor do firmamento; e os

²³⁷ A exemplo das obras dos grandes estudiosos de escatologia, sejam clássicos ou contemporâneos.

que ensinam a muitos a justiça hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade (Dn 12: 2-3) (COLLINS, 2005, p. 94).

De acordo com Collins, a promessa de elevação espiritual do justo,²³⁸ em Daniel, parece demonstrar que sua ocorrência se apresenta após um tempo de tribulação, no fim de um período, e vindo como resultado de um julgamento. A transcendência da morte está fincada numa esperança futura. Nesse sentido, o judaísmo pós-exílico e o pensamento platônico corroboram com a noção de uma forma de vida mais elevada do que a experimentada materialmente. No sistema platônico, acredita-se na “existência de um mundo mais elevado, o mundo das ideias, para o qual a alma boa poderia ser elevada na morte”.

Ambas as tradições permitem a alguns a possibilidade de usufruir antecipadamente de uma existência mais elevada antes da morte, se estes levarem uma vida com justeza. Essa afinação entre o pensamento judaico e o grego no que se refere a alguns pontos escatológicos, pode ser explicada, em certa medida, pela influência helenística exercida no período intertestamental.²³⁹ “A propagação da crença em imortalidade no mundo helenista indubitavelmente ajudou a preparar o caminho para a ideia de elevação à hoste celestial” (COLLINS, 2005, p. 94, 98-100).

Em contrapartida, a ressurreição do corpo não fica evidente no pensamento grego, a não ser por uma rara menção do tema por meio do historiador Teopompo de Chios, da Jônia, situado na época de Platão, que se refere à ressurreição corporal como um ensinamento de Zaratustra. Todavia, de um modo geral, os gregos aceitam a ideia da imortalidade da alma, mas rejeitam a de ressurreição do corpo (SOARES, 2011, p. 204).

Em relação ao pensamento judaico, tanto os textos mais arcaicos relativos à escritura hebraica, como os escritos do Segundo Templo, parecem denotar uma possível crença na ressurreição do corpo.

É certo que as Escrituras Hebraicas, desde o seu início, conheceram a problemática da fragilidade e fugacidade da existência; entretanto,

²³⁸ Na época em que o livro de Daniel foi escrito (séc. II AEC), muitos justos tinham sido martirizados por causa de sua fé. Nesses termos, a promessa de elevação celestial do justo viria como uma recompensa, no sentido de que a perda da vida terrena não era tão absoluta assim, pois estava-lhe reservado formas de vida mais elevadas, ou seja, eternas (COLLINS, 2005, p. 95).

²³⁹ Período entre o Antigo e o Novo Testamento.

essa questão não foi resolvida pela supressão do “corpo” e somente muito tardiamente se recorreu à fórmula da “Libertação da alma” pela divisão da natureza humana. Assim, a ideia de ressurreição não se desenvolveu a partir de um impulso abstrato do saber ou de intuição, mas sim pela contínua meditação e experiência existencial. Nisto, com certeza, se deram os influxos com outras concepções estrangeiras (SOARES, 2011, p. 214).

Ainda de acordo com Soares (2011, p. 214), a crença na ressurreição do corpo, especialmente contida nos textos apocalípticos, vem como resposta às experiências sofridas pela perseguição e martírio. Nessa perspectiva, a noção de ressurreição, bem como outras de pós-morte, que se desenvolveram ao longo do tempo, sofreram modificações consideráveis devido aos contatos culturais e religiosos com outros povos. Uma questão ainda controversa é a forma do corpo ressuscitado, contudo, em certa medida, acredita-se num corpo modificado.

No Judaísmo, a noção de ressurreição está atrelada a uma outra crença, a do Messias (*Mashiach*). Esta crença diz respeito a um judeu (homem) que virá para anunciar o fim do mundo e a criação do Reino de Deus. Ele não será uma encarnação de Deus, como no cristianismo, mas será uma pessoa que prenunciará os últimos acontecimentos. Asheri (1995), diz que,

Quando ele chegar, haverá uma ressurreição dos mortos, chamada em hebraico de *T'chiat Ha-metim*, e todos os judeus ressurrectos reunir-se-ão em Israel, para lá viver eternamente. O Messias será um descendente da Casa de Davi e seu anúncio será feito por Elias, o profeta (*Eliahu Anavi*) (ASHERI, 1995, p. 252).

Complementando, Asheri (1995) enfatiza que a vinda do Messias e a ressurreição dos mortos, é uma crença quase universal entre os judeus religiosos. Nesse aspecto, a cabala (vertente mística do judaísmo), irá se diferenciar, pois sua concepção de pós-morte se fundamenta num retorno a este mundo para aqueles que não se envolveram com a sabedoria cabalística. De acordo com Laitman (2008), a Cabala preconiza que “o Criador criou o mundo e todas as criaturas para deleitá-las com o prazer de Sua Luz e Abundância”. Apesar dessa Abundância se configurar como uma promessa a todo ser humano, ela só será alcançada por meio de um estado de igualdade com o Criador. Todavia, para que esse estado seja alcançado, é

necessário o envolvimento com a sabedoria da Cabala, o que acontece gradualmente, dentro de um processo em que a criatura visa assemelhar-se ao Criador. Como se trata de um processo gradual de conhecimento, o homem precisará retornar a este mundo até atingir essa semelhança, isto é, o homem ficará sujeito à reencarnação de existências visando um aperfeiçoamento espiritual (ASHERI, 1995, p. 252; LAITMAN, 2008, p. 209).

Um grande número de judeus ortodoxos também sustentam a crença na reencarnação (em hebraico, *gilgul neshamot* – *gilgul* significa (o) “gitar” (da roda)) da alma em determinadas circunstâncias.²⁴⁰ Apesar de não estar definida de um modo mais claro, acredita-se que a alma do judeu pode retornar a esta vida em outro corpo, que poderá ser de outra pessoa, de um animal ou até mesmo de uma planta. Esse processo reencarnatório não é necessariamente considerado um castigo, mas é visto como uma falha nas boas ações, isto é, na incapacidade de realizá-las corretamente durante a existência terrena, sendo portanto, necessário uma complementação em outras vidas e em outros corpos (ASHERI, 1995, p. 251-252; HINNELLS, 1991, p. 216).

A crença na ressurreição dos mortos se constitui como um dos fundamentos do judaísmo. Ela está contida nos “Treze Princípios de Fé Judaica” de Maimônides,²⁴¹ mais especificamente no Décimo Terceiro Princípio, que assim diz: “Creio com plena fé na Ressurreição dos Mortos que ocorrerá quando for do agrado do Criador”.²⁴² Essa postulação de fé está bem definida nesse código religioso, implicando numa crença clara, sem qualquer obscuridade neste tocante.

Em relação à Torá, Asheri (1995, p. 250) diz que não há uma “só palavra que possa ser tomada literalmente e ser interpretada como uma referência à vida de além túmulo ou a um mundo por vir”, muito embora alguns comentadores tenham afirmado justamente o contrário, ou seja, não há sequer uma palavra na Torá que não faça uma alusão ao mundo do além. Nesse sentido, *Sha’ul Bentsion* (2013) afirma que a primeira referência à ressurreição dos mortos se encontra na Torá, mais

²⁴⁰ É interessante observarmos a semelhança desse significado com o de Samsara nos *Upanishads*. Isto pode denotar alguma influência indiana, visto que o império de Alexandre se estendeu até as bordas da Índia, e nesse período ocorreram diálogos entre diversos povos envolvidos.

²⁴¹ Moisés ibn Maimun, médico, filósofo aristotélico e teólogo, foi o maior intelectual judeu de sua época (1135-1204) (ELIADE, 1999, p. 225).

²⁴² Ver <http://www.morasha.com.br/leis-costumes-e-tradicoes/maimonides-os-treze-principios-da-fe-judaica.html>

especificamente no Cântico de *Moshe* (Moisés), contudo de modo enigmático, não claro.

Vede agora que Eu, Eu o sou, e mais nenhum Elohim há além de Mim; Eu mato, e vivifico. Firo, e Eu saro, e ninguém há que escape da minha mão (Devarim/Deuteronômio 32:39) (BENTSION, 2013, parte II).

Segue apontando outras passagens, como a que está contida no Cântico de *Hanah* (Ana), que diz: “YHWH é o que tira a vida e a dá; faz descer ao Sheol e faz tornar a subir dela” (*Shemuel Alef*/1 Samuel 2:6). Esses trechos não dão mais detalhes de como isso ocorrerá, apenas faz uma breve alusão. Em outras passagens, Bentsion (2013) se refere a um “sono eterno” que acometerá os opressores de Israel, como está escrito no livro de Jeremias.

E Bavel²⁴³ se tornará em montões, morada de chacais, espanto e assobio, sem que haja quem nela habite. Juntamente rugirão como filhos dos leões; bramarão como filhotes de leões. Estando eles excitados, lhes darei a sua bebida, e os embriagarei, para que andem saltando; porém dormirão um sono eterno [עוֹלָם-שְׁנַת וַיִּשְׁנֶוּ - *weyashenu shenat-'olam*], e não acordarão, diz YHWH... E embriagarei os seus príncipes, e os seus sábios e os seus capitães, e os seus magistrados, e os seus poderosos; e dormirão um sono eterno [עוֹלָם-שְׁנַת וַיִּשְׁנֶוּ - *weyashenu shenat-'olam*], e não acordarão, diz o Rei, cujo nome é YHWH Sevaot (*Yirmiyahu*/Jeremias 51: 37-39, 57) (BENTSION, 2013, parte II).

O trecho descreve um “sono eterno” (*shenat-'olam*), do qual eles não acordarão, isto é, dormirão permanentemente. De acordo com Bentsion (2013), o sono eterno parece denotar uma “não” ressurreição para algumas pessoas. Nessa perspectiva, a ressurreição não seria destinada à todos, portanto, aparentemente, não seria de caráter universal. Mais adiante, num trecho do livro de Daniel (12: 2), apresenta-se dois destinos para os ressuscitados, como podemos conferir: “E muitos dos que dormem no pó da terra despertarão, uns para vida eterna, e outros para vergonha e desprezo eterno”. Aqui não fica claro o que significa despertar para a “vergonha e desprezo”, mas provavelmente será destinado aos injustos.

²⁴³ Em hebraico, significa Babilônia.

Dentre tantos trechos da Torá que falam da ressurreição dos mortos, um dos mais impressionantes está no livro de Ezequiel.

Veio sobre mim a mão de YHWH, e ele me fez sair no Sopro de YHWH, e me pôs no meio de um vale que estava cheio de ossos. E me fez passar em volta deles; e eis que eram mui numerosos sobre a face do vale, e eis que estavam sequíssimos. E me disse: Filho do homem, porventura viverão estes ossos? E eu disse: Adonai YHWH, Tu o sabes. Então me disse: Profetiza sobre estes ossos, e dize-lhes: Ossos secos, ouvi a palavra de Adonai. Assim diz Adonai YHWH a estes ossos: Eis que farei entrar em vós o sopro, e vivereis. E porei nervos sobre vós e farei crescer carne sobre vós, e sobre vós estenderei pele, e porei em vós o sopro, e vivereis, e sabereis que Eu sou YHWH. Então profetizei como se me deu ordem. E houve um ruído, enquanto eu profetizava; e eis que se fez um rebuliço, e os ossos se achegaram, cada osso ao seu osso. E olhei, e eis que vieram nervos sobre eles, e cresceu a carne, e estendeu-se a pele sobre eles por cima; mas não havia neles espírito. E ele me disse: Profetiza ao sopro, profetiza, ó filho do homem, e dize ao sopro: Assim diz Adonai YHWH: Vem dos quatro ventos, ó sopro, e assopra sobre estes mortos, para que vivam. E profetizei como ele me deu ordem; então o espírito entrou neles, e viveram, e se puseram em pé, um exército grande em extremo. Então me disse: Filho do homem, estes ossos são toda a casa de Israel. Eis que dizem: Os nossos ossos se secaram, e pereceu a nossa esperança; nós mesmos estamos cortados. Portanto profetiza, e dize-lhes: Assim diz Adonai YHWH: Eis que eu abrirei os vossos sepulcros, e vos farei subir das vossas sepulturas, ó povo meu, e vos trarei à terra de Israel. E sabereis que Eu sou YHWH, quando eu abrir os vossos sepulcros, e vos fizer subir das vossas sepulturas, ó povo meu. E porei em vós o meu Sopro, e vivereis, e vos porei na vossa terra; e sabereis que Eu, YHWH, disse isto, e o fiz, diz YHWH (*Yehezkel*/Ezequiel 37:1-14) (BENTSION, 2013, parte II).

Conforme Bentsion (2013), neste relato de Ezequiel, parece evidente a vida após a morte por meio da ressurreição dos corpos. Porém, não fica muito claro, se para o profeta, a ressurreição significa literalmente voltar a viver no mesmo corpo de antes ou numa outra condição que não seja esta.

Além da ressurreição corporal judaica, outras crenças escatológicas também encontram seu espaço nesta religião que traz a lei divina como um dos fundamentos. Muito embora algumas concepções relativas a vida após a morte não terem uma aceitação universal entre os judeus, é certo que creem que ela existe. Segundo Asheri (1995),

Praticamente, a única coisa que pode ser dita com exatidão a respeito do conceito judaico de vida após a morte é que os judeus acreditam nela. Contudo, se se quiser tentar fixar exatamente qual a forma que essa crença assume, é improvável que se encontre muita coisa que seja universalmente aplicável (ASHERI, 1995, p. 250).

Como muitas religiões, o judaísmo se ramificou em diversas tradições religiosas a partir da diáspora do povo judeu. A maioria migrou para a Europa Central e Oriental, e ficaram conhecidos como os *Ashkenazim*. Por sua vez, os que foram para Espanha, Portugal, África do Norte e Oriente Médio, são chamados de *Sefaradim*. Essa separação geográfica provocou diferenças entre grupos no decorrer do tempo, possibilitando o surgimento de vários segmentos religiosos. As diferentes formas de interpretação da Torá, fizeram emergir movimentos místicos (cabala), espirituais (hassidismo), e outras formas de judaísmo menos ortodoxas, como o judaísmo conservador e reformista (progressista) (AMBALU et al., 2016, p. 166-167).

Nesse sentido, Asheri (1995) apresenta algumas crenças escatológicas mais amplamente aceitas entre os vários judaísmos, além daquelas que já citamos, como a imortalidade da alma, a ressurreição dos mortos e a vinda do Messias. A crença no julgamento após a morte está presente nesta religião, embasada no cumprimento das 613 *mitzvot* ou mandamentos divinos. Acredita-se que a alma do judeu se apresenta a um tribunal celeste, no qual um anjo exerce o papel de acusador e o outro de defensor. A função desses anjos é pesar numa balança os pecados (más ações) e as *mitzvot* (boas ações) da alma do judeu, com o objetivo de decidir seu destino. No conceito judaico, a importância do pecado é relativamente pequena se comparado a importância da *mitzvá* (ASHERI, 1995, p. 251).

Na literatura apocalíptica está previsto um julgamento das almas. Esse juízo faz parte de uma esperança profética, como podemos ver no livro IV Esdras.

Pois haverá um julgamento após a morte, quando obteremos vida nova; então anunciar-se-á o nome dos justos, manifestos serão os atos dos perversos. [...] Maior é o número dos perdidos que o dos salvos (IV Ed 14: 35; 9: 15) (SCHMIDT, 2004, p. 455).

Esta profecia também evidencia uma divisão da humanidade entre justos e injustos, bem como o advento de uma vida renovada após a morte. Schmidt (2004, p. 456) lança uma indagação sobre essa nova condição espiritual: “Quem participará da existência futura – todos ou somente os justos? Ele salienta que essa questão ainda continua controversa, bem como as concepções de “como será a nova vida” divergem entre si.

A ideia de céu no judaísmo, chamado de *Gan Eden* (Jardim do Éden), é destinado as almas dos justos. Como diz Isaias (60:21), “Todo Israel terá um lugar no mundo por vir”. O Talmude vai ampliar essa recompensa num mundo vindouro para os justos dos gentios (ASHERI, 1995, p. 251). No deleite da nova realidade espiritual, a alma desfrutará dos “raios da Divina Presença”, caso tenha se empenhado no estudo da Torá e nas boas ações terrenas. Quanto ao inferno, chamado de *Gehinom*, está reservado as almas daqueles que precisam expurgar seus pecados, o que inclui a maioria das almas. Os prazeres e as grosserias do mundo físico precisam ser removidos, visando a restauração da alma a um nível de pureza original, aquela que existe antes de entrar no mundo físico. Esse processo espiritual de limpeza é imprescindível, pois após o pecado ser extinto, a alma vai para o *Gan Eden*.²⁴⁴

Na concepção judaica, a crença na alma é essencial. Nesse sentido, a alma consiste em três elementos: *nefesh*, *ruach* e *n’shama*. De acordo com Asheri (1995),

Nefesh é a centelha que mantém vivos os seres humanos. [...] Não devemos pensar na *nefesh* como sendo simplesmente uma força vital mecânica ou animal; ela também contém a personalidade do ser humano, mas parece faltar-lhe qualquer qualidade puramente espiritual. A implicação do que acima foi dito é que ela morre com o corpo (ASHERI, 1995, p. 253).

Soares (2011, p. 208) complementa dizendo que muitas vezes o termo é traduzido simplesmente como “vida”, e que no livro do Gênesis, “a alma vivente é um ser animado”, que se opõe ao que não possui vida, portanto, se aplica tanto ao ser humano como aos animais. No pensamento semita, não havia distinção entre corpo e alma, pois que estes dois elementos eram concebidos como uma unidade. Desse

²⁴⁴ Ver em https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/3373684/jewish/Ceu-e-inferno.htm

modo, o ser humano representaria um corpo com sua *nefesh*, ou seja, em termos atuais, seria entendido como “a própria pessoa, ou personalidade, e não simplesmente criatura vivente, ou sopro de vida (*rûah*)”. Schmidh (2004, p. 460) corrobora acrescentando que no Antigo Testamento “o ser humano é uma unidade, não uma alma imortal num corpo transitório”, portanto, na morte, é a força vital concedida por Deus que abandona o homem e não a alma imortal.

O segundo elemento é o *ruach*, que é o “espírito”, cujo termo significa, na realidade, “vento” ou “lufada de ar”. O *ruach* “parece sobreviver à morte do corpo, mas é difícil determinar até que ponto e por quanto tempo” (ASHERI, 1995, p. 253). Assim sendo, o *ruach* de toda a humanidade provém de *lahweh*,²⁴⁵ podendo retornar ao mesmo após a morte do corpo²⁴⁶ (SOARES, 2011, p. 210).

O terceiro elemento que compõe a alma é a *n’shama*, isto é, a “alma sagrada”. É a porção do ser humano que é eterna. O intelecto, o poder da fala e os sentidos estão centrados nela. Os judeus acreditam que a alma é pré-existente e pra sempre existirá, o que contrasta bastante com a crença cristã, que atribui sua existência somente a partir da concepção uterina. No judaísmo, a alma adquire uma eternidade genuína porque foi dada por Deus, ela é imortal. Desse modo, “a crença no corpo com alma ressurrecto coexistia com a crença na imortalidade da alma” (ASHERI, 1995, p. 253; HINNELLS, 1991, p. 195).

O “Mundo por Vir” ou o “eón que deve vir” (*há’-olam ha-bá’*) que se refere a vida futura, é um termo judaico que no princípio se referia à “era pós-ressurreição da idade messiânica”, passando posteriormente a significar a “condição da alma no mundo por vir após a morte do corpo” (HINNELLS, 1991, p. 195). Nesse sentido, a morte será aniquilada no fim dos tempos, conforme a profecia.²⁴⁷ Ancona (2013, p. 65-66) alerta para uma descontinuidade profunda entre a era presente e a futura. O eón futuro não é um prolongamento do presente, mas um eón completamente renovado, uma nova criação, um novo céu. Bentsion (2013) nos diz que o mistério que envolve o mundo vindouro é muito maior do que as escassas informações que os judeus dispõem sobre

²⁴⁵ Como podemos conferir em Isaias (42: 5): “Assim diz Deus, *lahweh*, que criou os céus e os estendeu; que firmou a terra e o que ela produz; que deu o alento aos que a povoam e o sopro da vida aos que se movem sobre ela” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1319).

²⁴⁶ Como diz o Livro do Eclesiastes (12:7): “antes que o pó volte à terra de onde veio, e o sopro volte a Deus que o concedeu” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1084).

²⁴⁷ Aniquilará a morte para sempre, e assim enxugará Adonai YHWH as lágrimas de todos os rostos, e tirará o opróbrio do seu povo de toda a terra; porque YHWH o disse (*Yeshayahu/Isaias 25:8*) (BENTSION, 2013, parte III).

a ressurreição. Mas, o que se pode conjecturar sobre a época vindoura, de acordo com a profecia de Isaías?²⁴⁸ Esta parece se referir a alguma existência física para além deste mundo.

Nesses termos, Maimônides (conhecido como *Rambam*) oferece uma explicação bem pertinente.

Portanto eu expliquei ainda q'è no mundo vindouro nenhum corpo existirá, em conformidade com a descrição talmúdica, no sentido de que não haverá alimento, nem bebida, nem relação sexual. É absurdo partir do pressuposto de que esses órgãos existirão em vão; longe do Eterno produzir algo em vão! Se uma pessoa tem boca, estômago, fígado, e outros mecanismos de alimentação, mas ela não come, e tem genitais mas não se reproduz, a existência de tais órgãos é absolutamente fútil (Tratado sobre a Ressurreição) (BENTSION, 2013, parte III).

Maimônides acredita que o Eterno não cria absolutamente nada que não tenha uma finalidade específica. Para ele, no mundo vindouro, a incorporeidade e a imaterialidade caracterizarão a nova existência, e a ressurreição será um processo bem limitado, indicando que os iníquos não farão parte do *há'-olam ha-bá'*. Nesse sentido, a ressurreição não seria o destino final, mas ganharia ares de uma era de paz e redenção para o povo de Israel, seria a chamada Era Messiânica, cuja era não teria uma duração curta. Para Maimônides, os que ressuscitarem antes desta nova era, “irão também morrer, pois a morte ainda não terá sido aniquilada nesse ponto”, contudo, os que viverem nessa era messiânica terão vida longa e levarão uma vida normal. Vale salientar que esse pensamento não é dogma de fé, pois muitos sábios não se alinham ao mesmo (BENTSION, 2013, parte III).

²⁴⁸ Pois eis que eu crio novos céus e nova terra [בָּרָא שָׁמַיִם וְאָרֶץ הַדְּשִׁימִים – *bore shamayim hadashim waares hadashah*]; e não haverá lembrança das coisas passadas, nem mais se recordarão: Mas alegrai-vos e regozijai-vos perpetuamente no que eu crio; porque crio para *Yerushalayim* (Jerusalém) motivo de exultação e para o seu povo motivo de gozo. E exultarei em *Yerushalayim*, e folgarei no meu povo; e nunca mais se ouvirá nela voz de choro nem voz de clamor. Não haverá mais nela criança de poucos dias, nem velho que não tenha cumprido os seus dias; porque o menino morrerá de cem anos; mas o pecador de cem anos será amaldiçoado. E eles edificarão casas, e as habitarão; e plantarão vinhas, e comerão o fruto delas. Não edificarão para que outros habitem; não plantarão para que outros comam; porque os dias do meu povo serão como os dias da árvore, e os meus escolhidos gozarão por longo tempo das obras das suas mãos: Não trabalharão debalde, nem terão filhos para calamidade; porque serão a descendência dos benditos de YHWH, e os seus descendentes estarão com eles. E acontecerá que, antes de clamarem eles, eu responderei; e estando eles ainda falando, eu os ouvirei. O lobo e o cordeiro juntos se apascentarão, o leão comerá palha como o boi; e pó será a comida da serpente. Não farão mal nem dano algum em todo o meu santo monte, diz YHWH (*Yeshayahu/ Isaías 65:17-25*) (BENTSION, 2013, parte III).

O movimento *Chabad-Lubavitch* (hassídico), acredita que na época messiânica ocorrerá a restauração do Templo, o retorno à Jerusalém dos judeus da diáspora e a ressurreição dos mortos.²⁴⁹ Mas antes do advento desta época, a era presente será marcada pela luta entre o bem e o mal. De acordo com Widengren (1976), no judaísmo há a concepção da existência de dois mundos, o mundo presente (*há'-olam há-zeh*) e o mundo por vir (*há'-olam ha-bá'*). No mundo vindouro, Deus se configura como o soberano senhor, mas neste mundo, o domínio fica a cargo de satã, assim como na concepção zurvanita (*Ohrmizd* e *Ahrimán*). Ele vai dizer que “tanto os escritos judeus tardios como a literatura cristã primitiva – confirmam que satã é o soberano deste mundo ou deste eón”²⁵⁰ (WIDENGREN, 1976, p. 129-130).

De acordo com Eliade (2011), nos escritos apocalípticos, o mundo e a história parecem estar sob o domínio das forças do mal ou demoníacas, capitaneadas por Satanás. O livro de Jó e de Zacarias apresentam Satanás primeiramente como integrante da corte celestial.²⁵¹ Depois ele encarnará o princípio do mal, tornando-se o adversário de Deus. A ideia de duas idades ou dois reinos, contida em IV Esdras (7:50), diz que o “Altíssimo não criou uma única idade, mas duas”. Neste reino, Satanás triunfará. O apogeu do seu reinado se dará com a aproximação da era messiânica, na qual as catástrofes e fenômenos cósmicos aparecerão em multiplicidade. Todavia, Deus vencerá essa batalha escatológica, instaurando um novo reino, e concedendo paz, alegria e vida eterna (ELIADE, 2011, p. 236).

O hassidismo também evidencia esses dois “mundos” ou “estados”. Para o movimento, o *olam hazé* (este mundo), Deus está oculto, mas permite que o homem usufrua do livre arbítrio, entretanto, no *olam ha-ba* (mundo vindouro), Deus se revelará completamente. Entre estes dois mundos ou estados, está o *Gan Eden*, que é o céu ou paraíso. A alma descansará aqui até ser encaminhada para o *olam ha-ba*, no qual receberá a radiância divina proporcionalmente aos mandamentos praticados (*mitsvot*) e as boas ações realizadas no *olam hazé*.²⁵²

²⁴⁹ Ver em https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/666767/jewish/A-Era-Messinica-e-a-Ressurreio.htm

²⁵⁰ “*Tanto de los escritos judíos tardíos como de la literatura cristiana primitiva— confirman que Satán es el soberano de este mundo o de este eón.*”

²⁵¹ “Certo dia, os anjos se apresentaram a Javé e, entre eles, foi também Satã. Então Javé perguntou a Satã: “De onde você vem?” Satã respondeu: “Fui dar uma volta na terra” (Jó 1:6-7); e (Zc 3:1-2), “Depois Javé me fez ver Josué, o chefe dos sacerdotes, parado na frente do anjo de Javé. E Satanás estava em pé, à direita de Josué, para acusá-lo. E o anjo falou a Satanás: “Que Javé segure você, Satanás, que Javé o segure, pois ele escolheu Jerusalém. Esse aí não é, por acaso, um tição tirado do fogo?” (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 606, 1160).

²⁵² Ver <http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/jornada/home.html>

No tocante ao simbolismo do fogo na religião judaica – assim como em tantas outras religiões anteriormente citadas, a exemplo da védica, hindu e iraniana – o fogo adquire grande importância, visto que é considerado um elemento essencial no ritual. A manutenção do fogo sempre aceso sobre o altar está prescrito nas *mitsvot*, mais especificamente no vigésimo nono mandamento, com base na prescrição contida no livro do Levítico, como segue:

O fogo que consome o holocausto sobre o altar não se apagará jamais. Cada manhã o sacerdote lhe acrescentará mais lenha. Sobre ele disporá o holocausto e nele queimará as gorduras dos sacrifícios de comunhão. Um fogo perpétuo arderá sobre o altar, sem jamais apagar-se (Lv 6:5-6) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 168).

Também adquire um sentido mais restrito, quando assemelha a alma à chama acesa, que voltada para cima, busca inspiração e conexão com o divino. Esse sentido revela um desejo de romper com este mundo físico e transcender até uma união com o Criador.²⁵³ O fogo está também presente no juízo final, através de algumas literaturas apocalípticas. Como no livro de Daniel, numa de suas visões.

Eu continuava contemplando, quando foram preparados alguns tronos e um Ancião sentou-se. Suas vestes eram brancas como a neve; e os cabelos de sua cabeça, alvos como a lã. Seu trono eram chamas de fogo com rodas de fogo ardente. Um rio de fogo corria, irrompendo diante dele. Mil milhares o serviam, e miríades de miríades o assistiam. O tribunal tomou assento e os livros foram abertos (Dn 7: 9-10) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1567-1568).

Em um sonho extático, Enoc teve a visão dos livros selados e de Deus sentado num trono, onde “assistiu ao juízo dos anjos decaídos e dos apóstatas, condenados a ser precipitados num abismo de chamas”. Em IV Esdras também se verifica a presença de Deus no trono do juízo, no qual “os pecadores são condenados à fornalha da Geena” e os virtuosos recompensados no “paraíso das delícias”. Após este juízo escatológico, o mal e a corrupção serão eliminados completamente e a verdade imperará (ELIADE, 2011, p. 235).

²⁵³ Ver https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/1518168/jewish/Alma-no-Fogo.htm

3.2 Fundamentos teológicos cristão-católicos

3.2.1 A configuração do divino

O monoteísmo judaico aqui é reafirmado, todavia, ele é configurado e concebido de modo diferente. A unicidade de Deus continua na tradição cristã, cuja raiz está na revelação divina da antiga aliança, tendo sua confissão no símbolo niceno-constantinopolitano.²⁵⁴ A crença na existência de um Deus único é fundamental para o cristianismo, pois que esta fé confessa que há “Um só Deus, por natureza, por substância e por essência”. Deus se revelou como único à Israel, o povo eleito, mas também chamou todas as nações, por meio dos profetas, para se voltarem em sua direção. Na tradição judaico-cristã, Deus tem nome. “Ele não é uma força anônima”, visto que se deu a conhecer pela boca e ação dos profetas. A crença cristã afirma sua fé em “um só verdadeiro Deus eterno, imenso e imutável, incompreensível, todopoderoso e inefável Pai, Filho e Espírito Santo: Três Pessoas, mas uma Essência, uma Substância ou Natureza absolutamente simples” (CNBB, 2000, p. 63-64).

O desenvolvimento da doutrina da Trindade teve como fundamento a crença na divindade de Jesus Cristo e do Espírito Santo. Ela preconiza que o Deus uno se revela nas três pessoas (hipóstases),²⁵⁵ e que estas são consideradas uma unidade, porque partilham da mesma substância (*homoousios*).²⁵⁶ O *homoousios* se configura como um conceito cristológico que foi inserido na profissão de fé no Concílio de Nicéia. A fé na Trindade vai se firmar como dogma trinitário da igreja, visto que “*Fides omnium christianorum in Trinitate consistit*” (A fé de todos os cristãos consiste na Trindade). Na doutrina da Trindade, Deus é designado pelo nome de “Pai”. Essa designação tem por base dois aspectos: “que Deus é origem primeira de tudo e autoridade

²⁵⁴ Se constitui como símbolo da fé cristã. Essa profissão de fé resulta dos dois primeiros concílios ecumênicos: Nicéia (325) e Constantinopla (381). O símbolo niceno-constantinopolitano ou “símbolo dos 150 padres”, é o credo mais importante do cristianismo, pois que atesta a crença na Trindade Divina (ALBERIGO, 1995, p. 68).

²⁵⁵ O termo “pessoa” ou “hipóstase” é utilizado pela igreja “para designar o Pai, o Filho e o Espírito Santo em sua distinção real entre si” (CNBB, 2000, p. 76).

²⁵⁶ Já o termo substância, essência ou natureza, designa “o ser divino em sua unidade” (CNBB, 2000, p. 76). O termo *homoousios* (do grego *ὁμοούσιος*) significa *da mesma substância ou essência*. A rejeição à teologia de Ário (arianismo) se apoiava essencialmente neste termo. O pensamento de Ário se expressava por meio de um monoteísmo rígido, no qual concebia “a absoluta unidade e transcendência de Deus; só Deus é “princípio não-gerado” (*agénnetos arché*) e a essência da divindade não pode ser dividida e comunicada aos outros” (ALBERIGO, 1995, p. 20).

transcendente, e que ao mesmo tempo é bondade e solicitude de amor para todos os seus filhos”. Nesse sentido, a ternura paternal pode se exprimir pela imagem da maternidade,²⁵⁷ indicando a imanência de Deus por meio da intimidade com seus filhos. O Deus cristão transcende a distinção humana de sexos, assim sendo, não é nem homem nem mulher, é simplesmente Deus (HINNELLS, 1991, p. 271; CNBB, 2000, p. 72; ALBERIGO, 1995, p. 33).

Jesus é o Verbo (ou a Palavra) confessado pelos apóstolos, pois que “no início estava junto de Deus”, e que portanto, “é Deus” (Evangelho de João 1:1). A encarnação de Jesus revela a consubstancialidade com o Pai, desse modo, se configuram como um Deus único. Sua encarnação demonstra uma natureza humana e divina²⁵⁸ ao mesmo tempo. Filho de Maria e concebido pelo Espírito Santo, Jesus é a segunda pessoa da Trindade. O Espírito Santo (Paráclito) é o mediador e o defensor que esteve em ação desde a criação, e cuja origem eterna é revelada na sua missão temporal. É a terceira pessoa divina da Trindade cristã, portanto, “é Deus, uno e igual ao Pai e ao Filho, da mesma substância e também da mesma natureza” (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 1291; CNBB, 2000, p. 73-74). Nessa perspectiva, o cristianismo não adota um monoteísmo rígido, no sentido estrito do termo, visto que Deus é Uno e Trino ao mesmo tempo, ou seja, concebe a unidade na Trindade.

A doutrina da Trindade é um dos dogmas centrais da religião cristã, todavia, é criticada e refutada por judeus e, num período histórico posterior, também pelos muçulmanos, que atribuem uma não-inspiração divina. Para as duas religiões monoteístas, o cristianismo não se enquadra nesta configuração. De acordo com Cave (1996),

A doutrina da Trindade considera um só Deus em três Pessoas. Sendo dito que cada uma delas é sem começo, tendo existido por toda a eternidade. Cada uma contribuindo para ser o Todo-Poderoso, sem

²⁵⁷ “Como a mãe consola o seu filho, assim eu vou consolar vocês” (Is 66:13) (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 957).

²⁵⁸ Outros personagens também tiveram uma natureza divina e humana, a exemplo de Hércules, Aquiles, Perseu, Enéias, e muitos outros. Diferentemente de Jesus, eles foram considerados semideuses. “Hércules teria nascido da união de um deus com uma mãe humana (Júpiter (para os romanos) / Zeus (para os gregos) e Alcmena); Já Aquiles nasceria de pai humano, Peleu e mãe divina, Tétis; Perseu, por sua vez, era filho de Júpiter e Dânae, pai divino e mãe humana; e Enéias também teria nascido de uma união humana e divina, ele era filho do troiano Anquises e da deusa grega Afrodite. Vemos aqui que estes semi-deuses, considerados heróis pela mitologia, eram filhos de pais de naturezas distintas, humanos/divinos e mortais/ imortais” (HENRIQUES, 2017, p. 9).

que um seja maior ou menor do que os outros; cada um é dito ser o Deus absoluto em todos os sentidos da palavra, que inclui os atributos de Deus, e todos são iguais no tempo, posição, poder e conhecimento. Essa doutrina constitui o núcleo e o pilar da fé cristã defendida por quase todas as denominações cristãs. No entanto, a doutrina da Trindade não é divinamente inspirada, mas um dogma feito por homens e cunhado pelos cristãos durante o último quarto do século 4. Na verdade, foi o resultado do Concílio de Constantinopla, em 381 DC, que concordou em colocar o Espírito Santo no mesmo nível que Deus e Jesus Cristo (CAVE, 1996, p. 21).

Nesse sentido, a ideia de Deus no judaísmo e no Islamismo não admite sua repartição, visto ser ele concebido como único e indivisível, e nem tampouco sua encarnação. Asheri (1995, p. 28), ressalta que o judaísmo sustenta-se em dois pilares: a unidade de Deus e a escolha de Israel. O conceito judaico atesta que o “Um que é Deus não é igual a qualquer outro *um* em existência, isto porque esse qualquer outro *um* pode ser dividido em frações: meios, quartos ou, para usar um exemplo mais familiar, terços, [...]”. Desse modo, Deus é uno em dois sentidos. Primeiro, ele é sozinho, ou seja, não há nenhum outro deus que atue ao seu lado, e segundo, ele é “Um”, completo e único em sua essência. Quanto ao Islamismo, Sardar (2010, p. 23-24), nos diz que o muçulmano é aquele que declara a “singularidade” de Deus quando professa que não há outra divindade além deste, portanto, Deus é único. Ele afirma ser impossível para a mente humana uma real compreensão de Deus, pois que ele é infinito, onipotente, onipresente e misericordioso. Todavia, ele pode ser entendido a partir dos seus atributos de generosidade, amorosidade e benevolência.

Isso não significa que não possuam a crença em anjos e em espíritos (bons e maus),²⁵⁹ como na tradição católica. Nessa perspectiva, podemos nos perguntar até que ponto esse tipo de crença compromete seus “monoteísmos”, quando nos

²⁵⁹ No Judaísmo, apesar da *Mishnah* não aludir a “anjos” e alguns rabinos talmudistas evitarem mencioná-los em suas interpretações, o fato é que há muitas descrições e referências dos mesmos, tanto na literatura rabínica como na própria Bíblia. Hinnells (1991, p. 25) ainda salienta que após o exílio, surgiu a crença numa hierarquia de anjos composta por sete arcanjos, assim como a crença em demônios individuais regidos por uma hierarquia (no período helenístico), e que isso possivelmente teria sido por influência zoroástrica. No Islamismo, a crença nos anjos é dogma de fé, tendo em conta que são seres de luz criados por Deus com a responsabilidade de revelar aos profetas, proteger os fiéis e registrar suas ações para serem cobradas no dia do juízo. De acordo com o Corão (24: 32; 50: 4,17-18), para cada muçulmano é designado dois anjos para observá-lo durante toda sua existência e registrar tudo o que ele “diz” e “faz” no “livro custódio de tudo”, conhecido como o “Livro do Destino”. Também existe a crença em seres espirituais, como é o caso dos *djins*, que podem se configurar como demônios.

reportamos ao sentido estrito do termo. De qualquer forma, a fé em um Deus único é atestada pelas três religiões reveladas, muito embora a configuração e o reconhecimento da divindade varie de acordo com cada fundamento teológico.

A questão dos anjos e demônios no cristianismo merece destaque mediante sua importância na cosmologia da religião. Os anjos exercem uma grande influência na vida dos homens, e do nascimento à morte, sua proteção e intercessão é fundamental. Assim sendo, “cada fiel é ladeado por um anjo como protetor e pastor para conduzi-lo à vida”. O anjo de Deus também esteve presente nos momentos mais importantes da vida de Jesus, como por exemplo, no anúncio do seu nascimento, paixão e ressurreição (CNBB, 2000, p. 98-99; REEBER, 2002, p. 34).

Do grego *aggelos*, que significa “mensageiro”, os anjos podem ser definidos como seres sobrenaturais que estão à serviço de Deus. Eles são seres morais, inteligentes, desempenham funções específicas e são dotados de poderes sobrenaturais. Estes seres “atuam como agentes especiais de Deus”. Conforme Reeber (2002, p. 32-33), a Bíblia hebraica distingue duas categorias de anjos, um grupo forma a corte celeste, isto é, se configura como o exército de Deus; e o outro é formado por anjos com uma missão divina a cumprir, possuindo geralmente aspectos humanos. Cabe ao primeiro grupo a louvação a Deus, cuja hierarquia de anjos englobam os *Serafins* (que significa “os ardentes”, e possuem a função de cercar o trono de Deus); os *Querubins* (“os intercessores”, que guardam a Arca da Aliança);²⁶⁰ os *Hayyot*, que são “criaturas viventes”; e os *Ofannim*, que são anjos guias. O segundo grupo de anjos se enquadra numa categoria mais elevada, são os arcanjos, cujos nomes são: *Gabriel* (que significa “o homem de Deus”), *Miguel* (“que é como Deus”), e *Rafael* (“Deus cura”). Além destes, temos também *Jeremiel*, *Raguel*, *Sariel* e *Uriel* (REEBER, 2002, p. 32-33; PRATTIS, 2015, p. 89).

Enquanto a angelologia se encarrega do estudo desses seres angelicais, a demonologia irá se deter na especulação acerca dos seres considerados malignos, os demônios. O livro de Ezequiel e Isaías²⁶¹ contém a descrição detalhada sobre um

²⁶⁰ É uma arca construída em madeira com a finalidade de guardar as tábuas da lei (Dez Mandamentos) entregues à Moisés. Com a destruição do Templo de Jerusalém (586 AEC), a arca e as tábuas desapareceram.

²⁶¹ “Você era um modelo de perfeição, cheio de sabedoria e beleza perfeita. Você morava no paraíso, no jardim de Deus, coberto de pedras preciosas de todas as espécies: rubi, topázio, diamante, crisólito, cornalina, jaspe, lápis-lazúli, turquesa e berilo; e de ouro eram trabalhados seus pingentes e joias. Tudo isso lhe vinha sendo preparado desde o dia da sua criação. Fiz de você um querubim protetor de asas

ser de luz que se rebelou contra Deus, e por isso, foi expulso do paraíso. O pecado está no centro dessa rebeldia, representado pela arrogância e orgulho, pois que a intenção era ser semelhante a Deus, em poder e glória. Lúcifer era seu nome e significava “o brilhante”. Foi um querubim criado por Deus para ser perfeito e santo, era dotado do livre-arbítrio. Esse anjo caído foi chamado de “Satanás”, cujo termo tem origem hebraica e significa “adversário” ou “o que se opõe”. Sua queda, assim como de uma legião de anjos rebeldes que também pecaram contra Deus, representa o mal no mundo cristão (PRATTIS, 2015, p. 95). Nesse sentido, Reeber (2002) nos fornece um retrato bem específico acerca dos demônios.

Os demônios ultrapassam a raça humana em número. Eles tem a capacidade de assumir todas as formas que quiserem e podem se parecer tanto com os anjos quanto com os humanos. Como os anjos, têm asas, são invisíveis e conhecem o futuro; como os homens, procriam, comem, bebem, e morrem. Residem nos lugares desertos e nas ruínas desabitadas (REEBER, 2002, p. 93).

3.2.2 O núcleo da fé cristã

Vimos que o centro da fé cristã converge para a figura de Jesus Cristo, o messias profetizado. Todavia, no meio acadêmico vimos crescer o estudo do Jesus histórico, cujo retrato reflete pensamentos divergentes. Crossan (1994), ilustra esse quadro a partir do discurso de Daniel J. Harrington,²⁶² publicado na versão original como também na versão adaptada e ampliada em 1987. Este apresenta sete diferentes descrições sobre Jesus a partir de alguns estudiosos. Criadas nos últimos anos, estas distintas concepções acerca de Jesus estão relacionadas aos diversos ambientes judaicos, tendo estes como pano de fundo.

abertas. Você ficava na alta montanha de Deus, passeando entre pedras de fogo. Desde quando foi criado, você era perfeito em todos os seus passos, até que se encontrou a maldade em você” (Ez 28: 12-15); “Como é que você caiu do céu, estrela da manhã, filho da aurora? Como é que você foi jogado por terra, agressor das nações? Você pensava: “Vou subir até o céu, vou colocar meu trono acima das estrelas de Deus; vou sentar-me na montanha da Assembleia, no cume da montanha celeste. Subirei até as alturas das nuvens e me tornarei igual ao Altíssimo”. E agora, aí está você precipitado na mansão dos mortos, nas profundezas do abismo” (Is 14: 12-15) (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 903, 1063).

²⁶² Discurso proferido quando de sua posse como presidente da *Catholic Biblical Association* (Universidade de Georgetown), em 06 de agosto de 1986.

Há o Jesus enquanto revolucionário político de S.G. F. Brandon (1967); enquanto mago, segundo Morton Smith (1978); enquanto figura carismática da Galiléia, segundo Gesa Vermes (1981, 1984); enquanto um rabino da Galiléia, segundo Bruce Chilton (1984); enquanto um hillelita ou proto-fariseu, segundo Harvey Flak (1985); enquanto um essênio, também segundo Harvey Falk (1985); e enquanto um profeta escatológico, segundo E.P. Sanders (1985) (CROSSAN, 1994, p. 26-27).

Há um consenso entre os pesquisadores quanto a traçar um perfil do Jesus histórico dentro do ambiente judaico do seu tempo, contudo, vimos as diferentes imagens traçadas da mesma figura, denotando que não há um consenso dos mesmos quanto às suas características mais marcantes. Conforme Crossan (1994, p. 455-456), no tempo de Jesus só existia um tipo de judaísmo, o helenista, e este recusava “uma cultura greco-romana fortalecida pelo poder armado e por uma ambição imperial”. Crossan emprega dois termos para aludir a uma distinção existente no judaísmo helenista, quando se refere a um judaísmo exclusivo e um inclusivo. Ele diz:

O exclusivismo levado ao extremo pode significar a petrificação, o isolamento ou a perda de relevância. Um movimento inclusivo levado ao extremo pode trazer a abdicação, a traição e a desintegração. Ao falar de um judaísmo exclusivo, refiro-me a um tipo de judaísmo que procura conservar ao máximo as suas tradições, incorrendo num mínimo de conjunção, interação ou síntese com o helenismo a nível ideológico. Já por judaísmo inclusivo, entendo um tipo de judaísmo que procura adaptar os seus costumes tradicionais com a maior liberdade possível, buscando o máximo de associação, combinação ou colaboração com o helenismo a nível ideológico (CROSSAN, 1994, p. 456).

Nesse sentido, Crossan vai interpretar o Jesus histórico a partir de uma perspectiva inclusiva, onde nesse contexto, o judaísmo (inclusivo) busca uma síntese da tradição judaica e da gentílica. A estratégia de Jesus era realizar “curas gratuitas e refeições comunitárias”, num “igualitarismo religioso e econômico”. Entre milagres, curas, refeições e parábolas, Jesus promovia um contato físico das pessoas entre si, ao mesmo tempo que levava ao contato espiritual com Deus. Para Crossan, alguns fatores levaram a uma rápida propagação do cristianismo logo no final do século I, como “a orientação ideológica e a prática missionária do judaísmo inclusivo, *além* da visão poderosa e da presença perdurável de Jesus” (CROSSAN, 1994, p. 460).

No tocante a sua mensagem, Vermes (1996, p. 15), afirma que era essencialmente judia, e em algumas questões, que ele chama de “controversas”, como a ressurreição dos mortos, por exemplo, Jesus expressava o pensamento dos fariseus. Assim como Crossan, Vermes também sai em busca do Jesus histórico, cuja fama adquirida entre seus contemporâneos, era de um “mestre carismático”, um “agente de cura” e um “exorcista”. Quanto ao Jesus místico, Mullins (2005, p. 199), salienta que os profetas esperavam por um libertador, um grande general, um rei justo. A literatura neotestamentária vai fornecer dados relativos a Jesus através de fatos históricos, a partir da qual a doutrina de sua pessoa será construída a partir de elementos presentes neste escrito sagrado, a exemplo do segue abaixo.

[...] primeiro, sua completa humanidade; segundo, seu sentido de vocação messiânica; terceiro, sua impecabilidade; quarto, sua relação única com Deus; e quinto, em consequência ao que precede, sua relação única com o homem, com a natureza e com a história (MULLINS, 2005, p. 200).

A humanidade de Jesus, diz Mullins, se revela em todas as narrações sinópticas. Ele possuía corpo e alma humanos; crescia em estatura e sabedoria; tinha necessidades básicas, a exemplo da fome; sentia cansaço e dor; fazia orações e por fim, sofreu a morte. O sentido de vocação messiânica também se faz presente nos sinópticos, segundo Mullins. Jesus é designado como o “Cristo”, o “Ungido de Deus, o “Messias”. Vários episódios bíblicos refletem essa condição, a exemplo do seu batismo,²⁶³ da tentação no deserto,²⁶⁴ da confissão de Pedro,²⁶⁵ da sua confissão diante do sumo sacerdote,²⁶⁶ entre outros. Jesus designa a si próprio como o “Filho

²⁶³ “Ao mesmo tempo, uma voz vinda dos céus dizia: Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo” (Mt 3: 17) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1708).

²⁶⁴ “Então Jesus foi levado pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo. [...]” (Mt 4: 1-11) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1708).

²⁶⁵ “Jesus partiu com seus discípulos para os povoados de Cesaréia de Filipe, e no caminho, perguntou a seus discípulos: “Quem dizem os homens que eu sou?” Eles responderam: “João Batista”; “outros, Elias; outros ainda, um dos profetas”. “E vós, perguntou ele, quem dizeis que eu sou?” Pedro respondeu: “Tu és o Cristo”. Então proibiu-os severamente de falar a alguém a seu respeito (Mc 8: 27-30) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1771).

²⁶⁶ “[...] E o sumo sacerdote disse: Eu te conjuro pelo Deus vivo que nos diga se tu és o Messias, o Filho de Deus. Jesus respondeu: É como você acabou de dizer. Além disso, eu lhes digo: de agora em diante, vocês verão o Filho do Homem sentado à direita do Todo-poderoso e vindo sobre as nuvens do céu” (Mt 26: 63-64) (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 1217).

do Homem”, título messiânico contido na profecia de Daniel.²⁶⁷ (MULLINS, 2005, p. 201).

A afirmação de sua impecabilidade é respaldada na escritura, por suas próprias palavras e ações, como encontrada no Evangelho de João (8:46): “Quem de vocês pode me acusar de pecado?”. Mullins diz que a perfeição de Jesus foi alcançada pelos padecimentos, isto não significa dizer que sua imperfeição está relacionada ao pecado, mas está sim a uma vida em crescimento. Sua relação única com Deus “ocupava o centro de sua consciência”. Se dirigia a Deus como filho único; possuía “conhecimentos sem paralelos” de Deus; afirmava que “todas as coisas” lhe foram dadas por Deus; enfim, “o centro de sua própria vontade coincide com a vontade de Deus”. A relação única de Jesus com o homem, com a natureza e com a história está evidenciada nos sinópticos, por meio da unidade em torno de seu perfil, que traz relatos de seus milagres (em homens e na natureza), de seu controle sobre eventos futuros e do julgamento de todas as nações tendo ele como juiz (MULLINS, 2005, p. 203-204).

3.2.3 A escatologia na revelação neotestamentária

O cristianismo se enquadra como uma religião fundada que nasceu no seio do judaísmo, visto que seu fundador (Jesus) era um judeu. Muitas crenças religiosas e postulados filosófico-teológicos foram aproveitados pela nova religião, que emergia num ambiente conflituoso e heterodoxo. Hinnells (1991, p. 280), afirma que na igreja cristã primitiva, a profecia ocupava um lugar importante na vida religiosa. Os seus interlocutores, isto é, os profetas, foram reconhecidos como porta-vozes do Espírito Santo. No Novo Testamento, o principal conteúdo profético será o Apocalipse de João, cuja revelação se concentrará em revelar o mistério do que está acontecendo e do que irá acontecer.

Na sua forma atual, esta obra apocalíptica é muito complexa, se utiliza de fontes anteriores e possui material de várias procedências cronológicas. Grande parte dos

²⁶⁷ “Em imagens noturnas, tive esta visão: entre as nuvens do céu vinha alguém como um filho de homem. [...] Foi lhe dado poder, glória e reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram. O seu poder é um poder eterno, que nunca lhe será tirado. E o seu reino é tal que jamais será destruído” (Dn 7: 13-14) (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 1099).

estudiosos acreditam que sua redação final se deu por volta do ano 96 EC. A tradição eclesiástica atribui a autoria da obra ao apóstolo João, assim como o Quarto Evangelho. Contudo, Piñero (2007, p. 209) salienta que “[...] tais atribuições são impossíveis por razões de cronologia [...], de estilo e de pensamento teológico divergente”.²⁶⁸ Por estas razões, considera os autores do livro do Apocalipse e do Quarto Evangelho distintos entre si. João morreu como mártir no ano de 44 EC, bem antes da finalização do escrito, em decorrência da perseguição desencadeada pelo rei judeu *Agripa I*.

Escrito em linguagem alegórica, o livro do Apocalipse é dividido em duas partes, precedida de um prólogo. Neste, se faz um alerta de que o tempo está próximo, bem como coloca a figura de Jesus no centro da fé cristã. A primeira parte do livro trata das coisas presentes (Conversão das Sete Igrejas)²⁶⁹ e a segunda, das coisas futuras (História, Julgamento e Reino).²⁷⁰ De difícil compreensão, este livro se utiliza de alguns recursos, como por exemplo, o uso de símbolos, imagens, figuras e números.²⁷¹

Percebemos que o número “sete” marca este conteúdo apocalíptico, quando se refere às sete igrejas, sete estrelas, sete candelabros, sete anjos, sete espíritos, sete selos, sete cabeças, sete pragas, sete trombetas e sete taças. Na bíblia, este número representa a totalidade e perfeição. A união entre o céu e a terra totaliza “sete”, pois que céu representa “três” (Pai, Filho e Espírito Santo) e a terra “quatro” (os pontos cardeais).

As expectativas escatológicas da comunidade cristã foram alimentadas tanto pelas profecias veterotestamentárias, como por meio da revelação de João e de

²⁶⁸ “[...] *tales atribuciones son imposibles por razones de cronología [...], de estilo y de pensamiento teológico divergente*”.

²⁶⁹ São elas: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodicéia.

²⁷⁰ Nesta segunda parte, entre outros temas, enfatiza-se a soberania de Deus como o Senhor da história, que realiza o julgamento de toda a humanidade e que implantará o seu reino (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 1521, 1525, 1527).

²⁷¹ Esse tipo de recurso pode ser entendido se levarmos em conta o contexto histórico no qual o livro foi escrito. As comunidades cristãs primitivas sofriam perseguição e opressão pelas estruturas de poder, desse modo, sua linguagem se dirigia justamente a evidenciar essa situação e traçar planos de resistência e ação. As comunidades entendiam a mensagem figurada, visto que estavam familiarizadas com a linguagem do Antigo Testamento, e neste, o autor irá buscar os símbolos (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 1516).

outros testemunhos literários, no Novo Testamento. Referindo-se a esse Apocalipse, Piñero & Segura (2010) evidenciam que,

O Espírito que outorga ao vidente a profecia lhe mostra o trono de Deus e nele os segredos escatológicos, o que será realizado de imediato neste mundo. Os sinais que antecedem ao final lhe são revelados pormenorizadamente e o vidente contempla como tudo o que se opõe aos desígnios divinos, o Anticristo, o império romano, os malvados, Satanás, são derrotados em toda a linhagem pela divindade (PIÑERO & SEGURA, 2010, p. 274, tradução nossa).²⁷²

A importância da profecia escatológica se configura pelos mistérios revelados que geram esperanças num futuro melhor, onde os iníquos serão derrotados e os fiéis a Deus gozarão do seu novo reino. A situação dramática que a comunidade experimenta viabiliza o fortalecimento da crença num porvir escatológico, em virtude do sofrimento terreno. Nesses termos, Ancona (2013, p. 109), diz que o Apocalipse joânico se apresenta como resposta a essa situação de perseguição vivida no final do século I EC. A escolha do gênero apocalíptico – pelo autor e nesse contexto – se deu porque este “se apresentava como um instrumento conhecido e amplamente difundido”, embora este tipo de conteúdo seja de alta complexidade, dificultando interpretações. Acrescenta que o autor (João) se utiliza de um “patrimônio conceitual, linguístico e simbólico” herdado da tradição judaica, o que leva a uma semelhança, em certos aspectos, com esta literatura apocalíptica.

A escatologia neotestamentária traz o advento de Jesus Cristo como centralidade da fé. Nesse sentido, a cristologia será substancialmente o fundamento da escatologia. Além das revelações escatológicas joânicas, muitos temas dessa natureza são encontrados nos evangelhos sinóticos e no *corpus* paulino. As cartas paulinas evidenciam diversos conceitos teológicos que estiveram presentes na pregação de Jesus, a exemplo da vida eterna, do juízo, da ressurreição dos mortos e da instauração do Reino de Deus, se configurando como os escritos cristãos mais antigos e importantes, principalmente para a escatologia cristã. Desse modo, a

²⁷² “El Espíritu que otorga al vidente la profecía le muestra el trono de Dios y en él los secretos escatológicos, lo que va a realizarse de inmediato en este mundo. Los signos que anteceden al final le son revelados pormenorizadamente y el vidente contempla cómo todo lo que se opone a los designios divinos, el Anticristo, el Imperio romano, los malvados, Satanás, son derrotados en toda la línea por la divinidad.”

escatologia desfruta de grande importância no pensamento de Paulo, pois que está na base de suas convicções teológicas, o que é fácil constatar nas suas cartas apostólicas, seja nas autênticas, seja nas da escola paulina²⁷³ (ANCONA, 2013, p. 79-80, 89, 94).

Na complexa estrutura da teologia paulina, todavia, alguns elementos aparecem de modo inconfundível: a herança da tradição religiosa veterotestamentária, a proximidade à apocalíptica judaica e ao helenismo, a centralidade da ressurreição de Cristo que inaugura a nova ordem escatológica (ANCONA, 2013, p. 94).

Nesses termos, a ressurreição de Jesus principia um novo tempo escatológico na história. Conforme Lira (2010), “Esse *Kairos* é o tempo oportuno, o que significa que as últimas coisas se dão no momento exato do cumprimento desse tempo”. A fé cristológica abre caminho para se ter esperança na ressurreição dos mortos. A mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus, sua morte e ressurreição, inauguram o início do fim escatológico, significando dizer que foi iniciado, porém ainda não concluído. Na teologia, usa-se o termo “escatologia inaugurada” para se referir a morte e ressurreição de Jesus como o marco de uma nova etapa do Reino de Deus, desde agora até a realização final das promessas messiânicas (LIRA, 2010, p. 99; AMBALU et al., 2016, p. 207).

3.2.4 A doutrina escatológica na tradição católico-romana

O Credo cristão proclama claramente a ressurreição da carne, no fim dos tempos, bem como a vida eterna. Tomando a ressurreição de Jesus como paradigma do que ocorrerá com o homem, o Catecismo da Igreja Católica enfatiza que após a

²⁷³ Ao todo, são catorze cartas apostólicas neotestamentárias, sendo sete seguramente imputadas ao próprio Paulo (Primeira Carta aos Tessalonicenses, Primeira e Segunda Carta aos Coríntios, Carta a Filemon, e as Cartas aos Gálatas, aos Filipenses e aos Romanos). A autoria de três cartas (Segunda Carta aos Tessalonicenses, Efésios e Colossenses), ainda é objeto de discussão. Outras três cartas (Carta a Tito, Primeira e Segunda Carta a Timóteo), foram atribuídas a discípulos mais ou menos próximos à Paulo. E uma carta ainda tem sua autoria desconhecida (a Carta aos Hebreus) (HENRIQUES, 2017, p. 13-14).

morte, “os justos viverão para sempre com Cristo ressuscitado e Ele os ressuscitará no último dia”. A crença na ressurreição dos mortos é essencial para a fé cristã, que desde os primórdios, se configurou como um dos dogmas da igreja (CNBB, 2000, p. 279).

A ressurreição no catolicismo romano revela-se como um fato inquestionável, visto que “a existência da Igreja só tem sentido se for construída ao redor deste núcleo fundamental da fé”, portanto, “a fé na ressurreição dos mortos é ponto central da vida cristã”. Assim sendo, a fé cristã tem como um dos aportes dogmáticos a ressurreição de Cristo (HENRIQUES, 2015, p. 83).

A crença da ressurreição está diretamente relacionada à fé em Deus e nos seus planos. A ressurreição dos mortos foi revelada ao seu povo no percurso da história, despertando uma esperança escatológica a partir da fé em um “Deus criador do homem inteiro, alma e corpo”. A ressurreição da carne implica dizer que, depois da morte, tanto a alma (imortal) como o corpo (mortal) adquirirão vida, embora o termo “carne” revele toda a fragilidade e mortalidade humana. De qualquer forma, acredita-se que após a morte a vida continua de um modo espiritual (CNBB, 2000, p. 279-280).

A constituição dogmática conciliar *Lumen Gentium* (Luz dos povos),²⁷⁴ enfatiza que o homem morre apenas uma “única” vez, descartando assim qualquer possibilidade de outra concepção de pós-morte. O catecismo vai mais além quando diz que “Não existe reencarnação depois da morte”, isto é, o homem não retornará à outras vidas terrenas. De acordo com a concepção cristã, embora o homem possua uma natureza mortal, Deus o havia predestinado a não morrer, porém contrariamente à vontade divina, a morte entra no mundo em consequência do pecado²⁷⁵ do homem.²⁷⁶ Só que a morte vai adquirir um sentido positivo para o cristão, pois que sua vida não lhe será tirada, mas será transformada. A ressurreição de Jesus representa

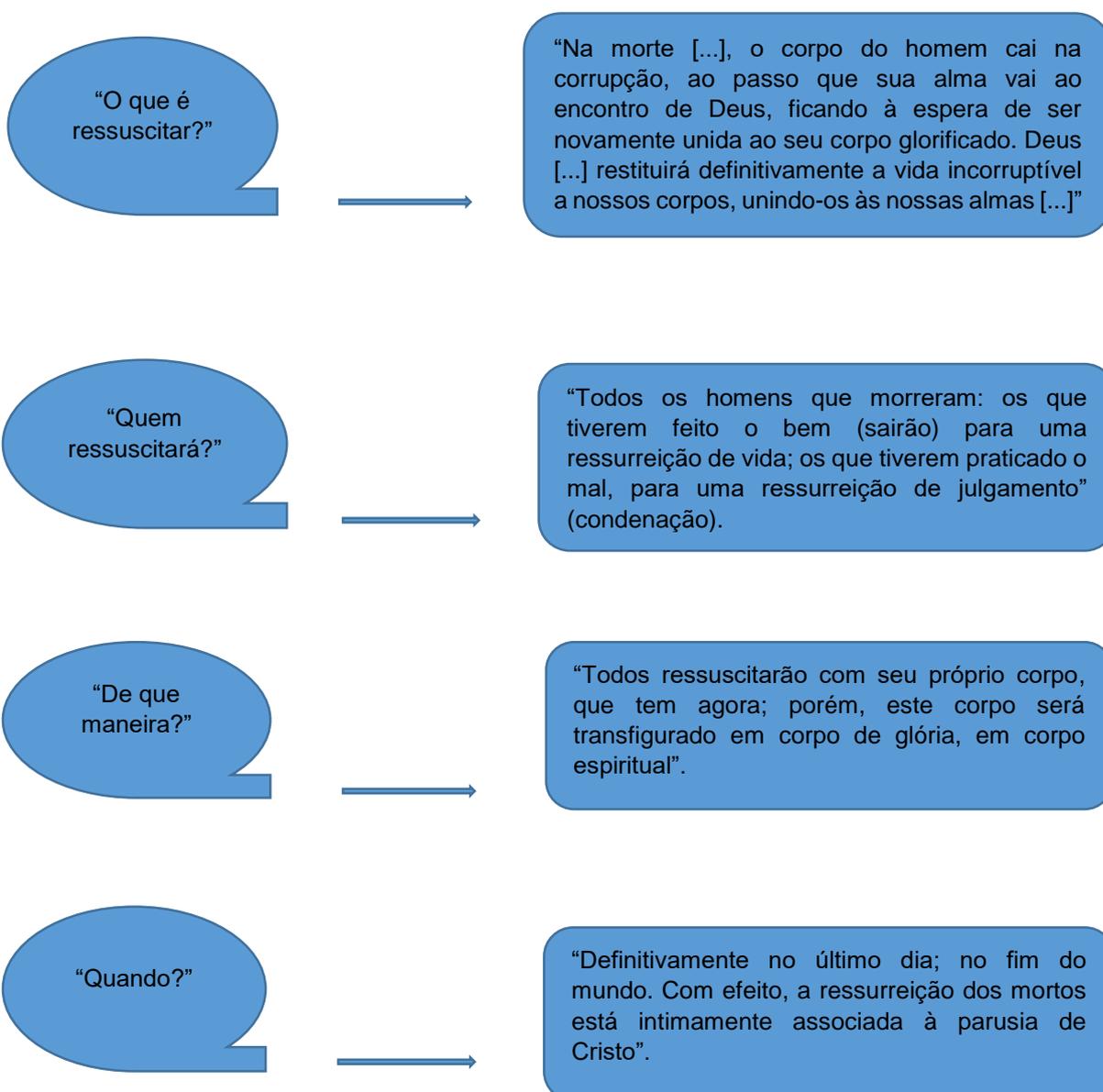
²⁷⁴ Trata-se de um documento eclesial que foi aprovado durante o Concílio Vaticano II, ocorrido entre 1962-1965. Esta constituição eclesiológica recebeu a qualificação de dogmática, visto que “apresenta a igreja como sacramento de Cristo, luz dos povos” (ALBERIGO, 1995, p. 429).

²⁷⁵ De acordo com o catecismo (2000, p. 495), “o pecado é uma falta contra a razão, a verdade, a consciência reta; [...]. Foi definido como uma palavra, um ato ou desejo contrários à lei eterna”.

²⁷⁶ Esta vinculação entre a morte e o pecado tem sua raiz no mito da queda de Adão (Ver Livro do Gênesis, 3: 1-24). A constituição pastoral conciliar *Gaudium et Spes* (cap. I, item 13), faz uma síntese dessa narrativa: “Estabelecido por Deus num estado de santidade, o homem, seduzido pelo maligno, logo no começo da sua história abusou da própria liberdade, levantando-se contra Deus e desejando alcançar o seu fim fora d'Ele. Tendo conhecido a Deus, não lhe prestou a glória a Ele devida, mas o seu coração insensato obscureceu-se e ele serviu à criatura, preferindo-a ao Criador”. De acordo com Rahner (1965, p. 54), depois do pecado (de Adão), o homem segue tendo esta vocação como determinação real de sua essência, como elemento existencial sobrenatural.

a vitória sobre a morte, e por consequência, abre a possibilidade de salvação para o homem (CONCÍLIO VATICANO II, 1964; CNBB, 2000, p. 284-287).

A fé cristã possui uma teologia sistemática cujos conteúdos teológicos se encontram bem delineados, visando dar uma resposta eficiente às perguntas, principalmente sobre pontos que geram incompreensões e oposições, como é o caso da ressurreição. Para isso, o catecismo nos oferece algumas indagações seguidas de explicações sobre essa questão. Optamos por ilustrá-las para uma melhor compreensão do leitor, como podemos conferir abaixo:



Esquema 06: A ressurreição dos mortos

Fonte: CNBB, 2000, p. 281-282.

Desse modo, o catolicismo atesta sua crença na ressurreição de todos os mortos, tendo como fundamento a ressurreição de Jesus,²⁷⁷ ao mesmo tempo que condiciona a realização da primeira à uma segunda vinda de Jesus. O *Lumen Gentium* salienta que os ressuscitados “reinarão com Cristo glorioso”, todavia, estes terão que antes passar pelo “tribunal de Cristo”, para serem recompensados pelas ações realizadas durante a vida corporal, sejam boas ou más.²⁷⁸ Nesse sentido, a salvação representa a “vida eterna”, a vida gloriosa na presença de Deus, em contrapartida, a condenação representa o “fogo eterno” nas trevas, a ausência de Deus²⁷⁹ (CONCÍLIO VATICANO II, 1964).

O último artigo de fé contido no Credo se refere à vida eterna. Esta profissão de fé expressa a finalidade do plano divino quando do cumprimento de todas as outras promessas contidas no Novo Testamento. Para se alcançar a vida eterna é necessário passar pela morte física (separação do corpo e da alma), pelo julgamento, pela ressurreição, e finalmente (dependendo do resultado do julgamento), a alma poderá desfrutar da eternidade.

A Congregação para a Doutrina da Fé (1979), alerta para o verdadeiro sentido das palavras “Vida eterna”. Os cristãos devem estar em condições de ligar as palavras ao seu verdadeiro conteúdo, para não ficarem privados de esperança. Isso é uma questão que a igreja peregrina (terrena) procura sanar, sem contudo, ignorar as dúvidas que ainda permeiam este ponto teológico. Muitas indagações permanecem sobre o pós-morte em relação ao que virá. “Existirá alguma coisa para além da morte?”

²⁷⁷ A esse respeito, Crossan (2004, p. 36-37), repensa a ressurreição corporal de Jesus a partir do pensamento paulino. Para ele, ressurreição corporal está longe de ser apenas um corpo ressuscitado que sai do túmulo, ou apenas uma expressão de fé cristã. Para Crossan, ressurreição corporal adquire um sentido mais profundo, quando “significa que a vida e morte *encarnada* do Jesus histórico continua a ser experimentada, pelos crentes, como poderosamente eficaz e salvificamente presente neste mundo”.

²⁷⁸ “Não vos admireis com isto: vem a hora em que todos os que repousam nos sepulcros ouvirão sua voz e sairão; os que tiverem feito o bem, para uma ressurreição de vida; os que tiverem praticado o mal, para uma ressurreição de julgamento” (Jo 5: 28-29) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1854-1855).

²⁷⁹ “[...] Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos” (Mt 25: 41) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1750).

Subsistirá alguma coisa de nós mesmos depois da morte? Não será porventura o nada que nos espera?”.

Com a responsabilidade de promover e defender a fé cristã, a Congregação para a Doutrina da Fé, por meio da carta *Recentiores Episcoporum Synodi*, nos diz que:

Nem a Sagrada Escritura nem a Teologia nos proporcionam luzes bastantes para uma representação da vida futura para além da morte. Os cristãos devem manter-se firmes quanto a dois pontos essenciais: devem acreditar, por um lado, na continuidade fundamental que existe, por virtude do Espírito Santo, entre a vida presente em Cristo e a vida futura [...]; por outro lado, os mesmos cristãos devem saber bem que existe uma ruptura radical entre o presente e o futuro, pelo facto de que à economia da fé sucede a economia da plena luz; ou seja, nós estaremos com Cristo e “veremos Deus”, promessa e mistério inauditos nos quais consiste essencialmente a nossa esperança. Se é certo que a nossa capacidade de imaginar não atinge isso, o nosso coração instintiva e profundamente tende para lá chegar (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1979).

Nesse sentido, a fé e a esperança dos cristãos são imprescindíveis para validar as expectativas escatológicas presentes na doutrina. Um dos papéis da liturgia das exéquias é justamente a renovação da esperança na vida eterna, sem deixar de expressar, evidentemente, o carácter provisório da vida terrena, na qual a morte surge para todos como última fronteira. Como diz Rahner (1965, p. 17), “a morte é universal. Nesta universalidade se manifesta a queda do homem, pelo pecado, na morte”.²⁸⁰

A doutrina católica deixa bem claro que “cada alma espiritual é diretamente criada por Deus [...] e é imortal; ela não perece quando da separação do corpo na morte e se unirá novamente ao corpo na ressurreição final”. Na Carta *Encíclica Ecclesia de Eucharistia*, esta imortalidade é revestida de sacralidade no ritual da eucaristia, quando se define Jesus (pão eucarístico) como “remédio de imortalidade, antídoto para não morrer” (CNBB, 2000, p. 105, 389; JOÃO PAULO II, 2003).

Após a morte, a doutrina do julgamento particular acontece a partir de um encontro com Deus, no momento da morte.²⁸¹ Neste julgamento, a vida do homem é

²⁸⁰ “*La muerte es universal. En esta universalidad se manifiesta la caída del hombre, por el pecado, en la muerte*”.

²⁸¹ Para as comunidades cristãs primitivas, esse encontro com Deus significava a “celebração do feliz reencontro”. Contudo, no decorrer do tempo, a própria noção de julgamento vai contribuir para mudar esse quadro, transformando “o encontro do homem com Deus em atmosfera sombria”. As artes (pinturas e esculturas) colaboraram através de suas representações do julgamento do pecador e seu sofrimento diante do fogo do inferno. Essa dimensão negativa aumentou ainda mais na idade média,

colocada em relação à de Jesus, cabendo a cada um receber em “sua alma imortal a retribuição eterna”, seja por intermédio de uma purificação, ou mesmo “para entrar de imediato na felicidade do céu” ou ainda “para condenar-se de imediato para sempre”. Blank (2000) salienta que nesse primeiro encontro com Deus, o homem toma consciência de si mesmo, reconhecendo o que realizou e o que deixou de realizar, de acordo com o projeto divino para sua vida (CNBB, 2000, p. 287-288; BLANK, 2000, p. 167). Acrescenta ainda que,

O homem se reconhece na sua morte, em sua totalidade e em todas as suas dimensões. Isto, porém, implica também a consciência sobre a imensa distância que existe entre o que fez de si mesmo, e o que na verdade se encontrava alicerçado nele como plano e possibilidade. [...] O próprio homem, percebendo a imensa distância entre sua vida e o projeto de Deus, se julgará, sentindo neste julgamento toda a amargura contida no reconhecimento do malogro do ser humano (BLANK, 2000, p. 171).

Nestes termos, Deus não julgará o homem na morte, será o próprio homem seu juiz, é o que diz Ladislau Boros,²⁸² quando expõe seu pensamento acerca do julgamento particular. O mesmo coloca o homem diante da presença de Deus, porém, em confronto com seus próprios atos e a mercê de um resultado definitivo sobre toda sua vida. O reconhecimento do que fez de si e do que deveria ter feito, proporcionará ao homem julgar a si mesmo. Esse auto julgamento denota certa liberdade humana, pois na visão de Boros, apenas na morte o homem realiza de modo pleno essa liberdade. Para ele, somente no momento da morte é possível o homem realizar seu “primeiro ato total de conhecimento”, que acontece a partir da separação entre alma e corpo (BLANK, 2000, p. 178; LA DUE, 2007, p. 95).

Conforme Piñero & Segura (2010, p. 234), o Novo Testamento não expõe claramente o que acontece com a alma imortal nesse espaço intermediário entre a

por meio dos discursos pastorais, bem como pelas diversas manifestações da religiosidade popular (BLANK, 2000, p. 174).

²⁸² Notável estudioso e religioso da Companhia de Jesus. Seus estudos se concentraram principalmente em escatologia cristã.

morte e o Grande Juízo Final. Contudo, um dos livros neotestamentário, a Carta aos Hebreus,²⁸³ sinaliza que imediatamente após a morte ocorre um juízo particular.

De acordo com a Congregação para a Doutrina da Fé (1979), a adesão ao Novo Testamento e à Tradição,²⁸⁴ faz com que a igreja acredite que um dia estará desfrutando da felicidade dos justos, na presença de Cristo (Céu), ao mesmo tempo que acredita numa pena eterna como castigo para o pecador privado da visão de Deus (Inferno). Entre estas duas crenças, há uma intermediária denominada purgatório, que consiste na existência de uma eventual purificação para os eleitos, antes da visão de Deus, sendo essa pena “absolutamente diversa da pena dos condenados”.

A constituição *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança), ao se referir à nova terra e o novo céu, diz que Deus “prepara uma nova habitação e uma nova terra, na qual reina a justiça e cuja felicidade satisfará e superará todos os desejos de paz que se levantam no coração dos homens”. Diz ainda que após o homem difundir na terra os valores da dignidade humana, da comunhão fraterna e da liberdade, em consonância com o mandamentos divino, o homem voltará a encontrá-los, agora “purificados de qualquer mancha, iluminados e transfigurados” (CONCÍLIO VATICANO II, 1965, cap. III, item 39).

Nessa perspectiva, o “Céu” é entendido como “o fim último e a realização das aspirações mais profundas do homem, o estado de felicidade suprema e definitiva”. Esta vida perfeita é para aqueles totalmente purificados. Os eleitos desfrutarão eternamente da comunhão com a Trindade, com Maria (mãe de Jesus), com os anjos e com todos os “bem-aventurados”.²⁸⁵ Para a igreja, a morte e ressurreição de Jesus abriu o céu para todos os que creem nele e permanecem fiéis à sua vontade, formando assim uma comunidade celeste bem-aventurada. O Catecismo católico acrescenta que em virtude da transcendência divina, o homem só poderá ver a Deus tal como ele é, quando este abrir para contemplação o seu mistério e capacitá-lo para tal. A igreja chama esta contemplação de “Visão Beatífica” (CNBB, 2000, p. 288-290).

²⁸³ “E como é fato que os homens devem morrer uma só vez, depois do que vem um julgamento” (Hb 9:27) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 2095).

²⁸⁴ Quando a igreja fala em Tradição, ela está se referindo à transmissão do Evangelho como “fonte de toda a verdade salvífica”, primeiramente pelos apóstolos, e subsequentemente, pelos pais da igreja (patrísticos). Os apóstolos transmitiram os ensinamentos e exemplo recebidos de Jesus pela oralidade e também pela escrita (CNBB, 2000, p. 33).

²⁸⁵ Nesse contexto, o termo “bem-aventurados” se refere àqueles que morreram sem nada a purificar, a exemplo dos santos, como também de muitos fiéis (justos).

Para Blank (2000, p. 285-288), “Céu significa ser salvo”. Ele diz que o projeto final de Deus para o homem é que este tenha vida em plenitude, e esta vida plena nada mais é que a salvação. Para ele, a vida humana fornece toda a base para a salvação. Isso acontece durante o processo de existência, a partir do momento da concepção uterina. Nesse sentido, a salvação pessoal é galgada durante esse processo dinâmico da vida, e não no seu fim.

Na escritura sinótica, Jesus se utiliza de metáforas em diversas passagens para expressar a felicidade suprema no reino que há de vir. De acordo com Piñero & Segura (2010, p. 291-292), ele faz isso no banquete messiânico²⁸⁶ e também na parábola das bodas com as dez virgens.²⁸⁷ Isto parece denotar que “Jesus concebía a vida no reino de Deus em geral como algo similar ao gozo que experimentam os seres humanos numa boa celebração nupcial”,²⁸⁸ cercados de parentes e amigos e com abundância de alimentos. O que não fica claro para os autores, é se esta ideia correspondia exatamente ao pensamento de Jesus no tocante a condição a ser experimentada após a morte por todos aqueles que são fiéis a Deus (isto é, se se refere ao primeiro paraíso logo após a morte ou ao paraíso final, se antes ou depois do Grande Juízo). Ainda de acordo com os autores, a partir de alguns diálogos, – como por exemplo a conversa com os saduceus²⁸⁹ – parece que Jesus imaginava uma vida no outro mundo muito

²⁸⁶ “Mas eu vos digo que virão muitos do *oriente* e do *ocidente* e se assentarão à mesa no Reino dos Céus, com Abraão, Isaac e Jacó” (Mt 8: 11) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1716-1717).

²⁸⁷ “Naquele dia, o Reino do Céu será como dez virgens que pegaram suas lâmpadas de óleo e saíram ao encontro do noivo. Cinco delas não tinham juízo, e as outras cinco eram prudentes. Aquelas sem juízo pegaram suas lâmpadas, mas não levaram óleo consigo. As prudentes, porém, levaram vasilhas com óleo, junto com as lâmpadas. ‘O noivo estava demorando, e todas elas acabaram cochilando e dormiram. No meio da noite, ouviu-se um grito: O noivo está chegando. Saiam ao seu encontro’. Então as dez virgens se levantaram e prepararam as lâmpadas. Aquelas que eram sem juízo disseram às prudentes: ‘Dêem um pouco de óleo para nós, porque nossas lâmpadas estão se apagando’. As prudentes responderam: ‘De modo nenhum, porque o óleo pode faltar para nós e para vocês. É melhor vocês irem aos vendedores e comprar’. Enquanto elas foram comprar óleo, o noivo chegou, e as que estavam preparadas entraram com ele para a festa de casamento. E a porta se fechou. Por fim, chegaram também as outras virgens e disseram: ‘Senhor, Senhor, abre a porta para nós’. Ele, porém, respondeu: ‘Eu garanto a vocês que não as conheço’. Portanto, fiquem vigiando, pois vocês não sabem qual será o dia, nem a hora” (Mt 25:1-13) (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 1213-1214).

²⁸⁸ “*Jesús concebía la vida en el reino de Dios en general como algo similar al gozo que experimentan los seres humanos en una buena celebración nupcial*” (PIÑERO & SEGURA, 2010, p. 292).

²⁸⁹ “Os saduceus afirmam que não existe ressurreição. Alguns deles se aproximaram de Jesus e lhe propuseram este caso: “Mestre, Moisés disse: ‘Se alguém morrer sem ter filhos, o irmão desse homem deve casar-se com a viúva, a fim de que possam ter filhos em nome do irmão que morreu’. Pois bem, havia entre nós sete irmãos. O primeiro casou-se e morreu sem ter filhos, deixando a mulher para seu irmão. Do mesmo modo aconteceu com o segundo e o terceiro, e assim com os sete. Depois de todos eles, morreu também a mulher. Na ressurreição, de qual dos sete ela será mulher? De fato, todos a tiveram”. Jesus respondeu: “Vocês estão enganados, porque não conhecem as Escrituras, nem o poder de Deus. De fato, na ressurreição, os homens e as mulheres não se casarão, pois serão como anjos do céu” (Mt 22: 23-30) (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 1210).

espiritualizada, onde as pessoas desfrutariam da presença de Deus e dos patriarcas, usufruindo de uma existência como a dos anjos.

O Céu, na escritura bíblica, possui várias representações simbólicas, em sua maioria, denotando um lugar paradisíaco. Nesse sentido, Prattis (2015) elenca algumas simbologias.

Existem inúmeras imagens pintadas na Bíblia para entendimento dos cristãos: o tabernáculo (Hb 9.11-24); o jardim (Ap 22.1-3; Gn 3); um lugar sem mentiras e abominações (Ap 21.27); um lugar de glória (Ap 21.24-26); com festa de casamento (Ap 19.9); não terá lágrimas, nem dor nem tristeza (Ap 7.17; 21.4,5); um lugar onde Deus estará (Ez 48.35); um local sem pecado (Ap 21.27; 22.15); um lugar sem maldição (Ap 22.3); um lugar sem fome, sede e morte (Ap 7.16); lugar onde a Trindade e os anjos moram (Sl 123.1; Mc 16.9); um lugar de alegria (1Cr 1.31); os céus manifestam a glória de Deus (Sl 19.1); lugar de herança dos crentes (1Pe 1.4); um lugar real onde existe uma cidade (Hb 11.16); lugar de louvor, cânticos e adoração a Deus (Ap 4. 8,11) (PRATTIS, 2015, p. 88).

No paraíso, os justos gozarão dos frutos de árvores cujas folhas são medicinais; não haverá noite nem obscuridade, pois a luz do “Cordeiro” proporcionará uma felicidade perpétua. Para Piñero & Segura (2010, p. 294-295), essa concepção de céu parece se referir ao paraíso definitivo que está previsto para se consumir após o juízo final. Essa descrição da Jerusalém celeste messiânica e futurista, é literária e religiosamente consoladora para os fiéis.

No tocante ao inferno, a Constituição Benedictus Deus (1336) elaborada pelo Papa Bento XII, define alguns pontos sobre a sorte do homem depois da morte. Na condição de autoridade apostólica, Bento XII atesta a vigência perpétua desta constituição. Sobre o inferno no juízo final, esta diz que:

[...] segundo a geral disposição de Deus, as almas dos que morrem em pecado mortal atual, logo depois de sua morte descem ao inferno, onde são atormentadas com suplícios infernais, e que, todavia, no dia do juízo, todos os homens com seus corpos comparecerão “diante do tribunal de Cristo” para prestar contas de suas ações, “para que cada um receba o que lhe toca segundo o que fez quando estava no corpo, seja de bem ou de mal” (DENZINGER, 2006, p. 324).

Anterior a decretação de Bento XII, o I Concílio de Lião (1245), se pronuncia dizendo que todo aquele que morre em pecado mortal²⁹⁰ sem penitência “será torturado eternamente nas brasas do inferno”. O sofrimento e as torturas infernais são mencionados ainda no II Concílio de Lião (1274), bem como no Concílio de Florença (1438-1445). O IV Concílio de Latrão ou Lateranense IV (1215) também se manifestou sobre a eternidade da duração da punição infernal. Este “declarou que a punição dos que estão no inferno é eterna”. Nessa perspectiva, o *Symbol Quicumque* (o Credo de Atanásio), também atesta que o fogo do inferno é eterno. Este símbolo da fé católica foi formulado provavelmente em torno do século V e VI EC, e se configura como um documento importante que influenciou o desenvolvimento da fé popular ocidental. Estes documentos medievais estabelecem, entre outras questões teológicas, a eterna duração do inferno. Alguns teólogos da igreja primitiva, a exemplo de Orígenes, Gregório de Nissa e Jerônimo, tinham um pensamento diferente a esse respeito. Para eles, as penas infernais eram temporárias (LA DUE, 2007, p. 112, 114; BLANK, 2000, p. 259).

No pensamento de Orígenes, as torturas sofridas no inferno seriam “provocadas pela própria consciência do pecador”, e como vimos, não seriam eternas. Nesses termos, tomando como base a escritura (I Cor 15, 25-26),²⁹¹ ele formula hipoteticamente a ideia de apocatástase (restauração) do grego, *apokatástasis*. (BLANK, 2000, p. 258). Ancona (2013) nos diz que Gregório de Nissa, seguindo a esteira de Orígenes, tem no centro de seu pensamento esta mesma ideia, só que com uma originalidade própria. Assim sendo, a doutrina da apocatástase pode ser entendida como uma doutrina que,

[...] defende a ideia de uma salvação universal que, conseqüentemente, não admite a eternidade do inferno e das suas punições; por isso, ela compreende a total recriação de todos os seres, inclusive dos pecadores e dos demônios, e de tudo o que existe. Essa doutrina, jamais oficialmente aceita pela igreja, tem início em Orígenes e é professada por muitos na Antiguidade cristã (ANCONA, 2013, p. 150).

²⁹⁰ O pecado mortal se configura como uma “ infração grave da lei de Deus”, visto que significa infringir os dez mandamentos divinos (CNBB, 2000, p. 497).

²⁹¹ “Pois é preciso que ele reine, até que tenha posto todos os seus inimigos debaixo dos seus pés. O último inimigo a ser destruído será a Morte” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 2013).

É também conhecida como Doutrina da Misericórdia Suprema de Deus, pois que prevê uma restauração do mundo ao seu estado primordial. Para Orígenes, tanto os pecadores como os demônios seriam contemplados com a misericórdia divina e restaurados a um estado natural desejado por Deus. No caso dos demônios, estes passariam por uma longa série de purificações, os quais seriam perdoados e restaurados ao seu estado angélico original (PIÑERO & SEGURA, 2010, p. 291). A apocatástase está diretamente relacionada à concepção da temporalidade do castigo infernal, desse modo, como esta doutrina foi rejeitada pela igreja, segue a crença na eternidade das penas no inferno.

De acordo com Piñero & Segura, o inferno cristão é herdeiro das noções que Jesus concebia, onde estas eram próprias do ambiente judeu em que viveu. Todavia, as concepções judaicas sobre o inferno no século I – no período do surgimento da figura de Jesus – não seriam originais, isto é, seriam derivadas de noções pré-concebidas pelos mesopotâmicos e cananeus (que habitavam as terras de Israel antes dos judeus) e também pelos gregos e persas. Ainda salienta que a escritura neotestamentária, unindo o pensamento de vários autores, mantém a noção popular de reino dos mortos – denominado também de abismo e inferno – como “lugar” de espera até o dia do Grande Juízo. Nesses termos, o inferno se configura como um certo lugar que recebe as almas depois da morte, cuja duração é passageira, em vista do juízo no fim dos tempos. Especificamente no livro do apocalipse, o inferno é triplamente denominado como “mar”, “abismo” e “morte”,²⁹² que devolve os mortos para a ressurreição e julgamento final (PIÑERO & SEGURA, 2010, p. 284-285).

Acontece que o Catecismo católico vai estabelecer em definitivo que, ao morrer em pecado mortal sem ter passado pelo “arrependimento”, a alma do pecador ficará separada de Deus para sempre. Por possuir o livre-arbítrio para fazer suas escolhas, morrer em pecado dependerá exclusivamente do cristão, é uma opção livre. “[...] é este estado de auto exclusão definitiva da comunhão com Deus e com os bem-aventurados que se designa com a palavra inferno”. O cristão não está predestinado ao inferno, somente a sua “aversão voluntária a Deus”, por meio da persistência da prática do pecado, o levará a experimentar as penas infernais depois da morte. Para

²⁹² “O mar devolveu os mortos que nele jaziam. A morte e o Hades entregaram os mortos que neles estavam, e cada um foi julgado conforme sua conduta” (Ap 20:13) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 2164).

as almas dos que morreram em pecado mortal, a pena principal no inferno estabelece a total separação de Deus (CNBB, 2000, p. 291-292).

Como dissemos anteriormente, a doutrina católica também apregoa uma via intermediária para aqueles que precisam expurgar seus pecados antes de gozarem da felicidade do céu. A doutrina de fé referente ao purgatório, de acordo com o Catecismo (2000), estabelece que:

Os que morreram na graça e na amizade de Deus, mas não estão completamente purificados, embora tenham garantida sua salvação eterna, passam, após sua morte, por uma purificação, a fim de obter a santidade necessária para entrar na alegria do Céu. A igreja denomina *Purgatório* esta purificação final dos eleitos [...] (CNBB, 2000, p. 290).

As visões e discussões sobre o purgatório foram colocadas no Concílio de Lyon (1274), e depois no Concílio de Florença (1438-1439), antes de seu decreto final no século XVI, no Concílio de Trento.²⁹³ As divergências de pensamento apresentadas na idade média entre a igreja grega e latina, teve seu desencadeamento desde a antiguidade tardia. De acordo com Le Goff (2017, p. 85), Clemente de Alexandria e Orígenes foram os “dois inventores gregos do purgatório”. Nesse sentido,

Os fundamentos de sua doutrina vêm, de um lado, da herança de certas correntes filosóficas e religiosas gregas pagãs e, de outro, de uma reflexão original sobre a Bíblia e a escatologia judaico-cristã. À Grécia antiga, os dois teólogos deviam a ideia de que os castigos infligidos pelos deuses não são punições, mas meios de educação e de salvação, um processo de purificação. Para Platão, o castigo é um benefício dos deuses. Clemente e Orígenes tiram dali a ideia de que “punir” e “educar” são sinônimos e que todo castigo de Deus serve à salvação do homem (LE GOFF, 2017, p. 86).

Do Antigo Testamento, eles mantiveram a ideia do fogo como instrumento divino, e do Novo Testamento, a noção do batismo pelo fogo (Espírito Santo) e a ideia de uma provação de purificação após a morte de teor paulino. A formulação propriamente dita da doutrina do purgatório se deu em 3 de dezembro de 1563, no

²⁹³ O Concílio de Trento ocorreu em 13 de dezembro de 1545, contudo, dezesseis anos antes deste concílio, em Bolonha, tratou-se da questão do purgatório juntamente com a das indulgências.

Concílio de Trento, como produto dos debates conciliares anteriores. Sendo assim, as declarações do Magistério da Igreja Católica, em sua sessão 25^a, traz o decreto sobre o purgatório, no qual diz que:

Já que a Igreja católica, instruída pelo Espírito Santo, a partir das sagradas Escrituras e da antiga tradição dos Padres, nos sagrados concílios e mais recentemente neste Sínodo ecumênico, ensinou que o purgatório existe e que as almas aí retidas podem ser ajudadas pelos sufrágios dos fiéis e sobretudo pelo santo sacrifício do altar, o santo Sínodo prescreve aos bispos que se empenhem diligentemente para que a sã doutrina sobre o purgatório, transmitida pelos santos Padres e pelos sagrados Concílios, seja acreditada, mantida, ensinada e pregada por toda parte²⁹⁴ (DENZINGER, 2006, p. 458).

A doutrina do purgatório tem como aporte alguns textos bíblicos que apontam para uma provação pelo fogo,²⁹⁵ a partir dos quais a tradição da igreja vai aludir a um fogo purificador. Entretanto, Hans Küng²⁹⁶ vai dizer que o purgatório, enquanto uma “fase intermediária de purificação após a morte realmente não tem nenhuma base na Escritura”. Ele acredita que o pecado não expiado pode ser perdoado na passagem da morte, ou seja, o pecador pode ser purificado apenas pelo encontro real com Deus (CNBB, 2000, p. 290; LA DUE, 27, p. 115).

De acordo com Le Goff (2017), a posição da igreja no tocante aos mortos – no início do século XII – a partir de documentos clericais, pode ser entendida da seguinte forma:

[...] depois do juízo final haverá dois grupos de homens por toda a eternidade: os eleitos e os danados. O destino deles será essencialmente determinado por sua conduta durante a vida: a fé e as boas obras decidirão a salvação, a impiedade, e os pecados criminais

²⁹⁴ *Cum catholica Ecclesia, Spiritu Sancto edocta, ex sacris Litteris et antiqua Patrum traditione in sacris Conciliis et novissime in hac oecumenica Synodo docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvari: praecipit sancta Synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis Patribus et sacris Conciliis traditam, a Christifidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant* (versão em latim conforme documento oficial do concílio).

²⁹⁵ “Aquele, porém, que tiver sua obra queimada, perderá a recompensa. Entretanto, o operário se salvará, mas como alguém que escapa de incêndio” (1 Cor 3:15) e “[...] a fé que vocês tem será provada como o ouro que passa pelo fogo. O ouro vai desaparecer, mas a fé que vocês tem, e que vale muito mais, não se perderá, até o dia da revelação de Jesus Cristo. Então, por essa fé, vocês receberão louvor, glória e honra” (1 Pd 1:7) (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 1396, 1496).

²⁹⁶ Hans Küng é teólogo escatológico contemporâneo e professor da Universidade de Tübingen (Alemanha).

conduzirão ao inferno. Entre a morte e a ressurreição, a doutrina não está bem delimitada. Segundo alguns, depois da morte os defuntos aguardam nos túmulos ou em uma região sombria e neutra assimilada ao túmulo como o *shéol* do Antigo Testamento, o julgamento decidirá seu destino definitivo. Para outros, mais numerosos, as almas serão recebidas nos diversos receptáculos. Entre estes há um que se distingue, é o seio de Abraão que recolhe as almas dos justos que, aguardando o paraíso propriamente dito, vão para um lugar de refrigério e de paz (LE GOFF, 2017, p. 201).

Nessa perspectiva, parece haver uma decisão definitiva em relação à duas categorias de defuntos logo após sua morte, os totalmente bons (mártires, santos, justos perfeitos) e os totalmente maus. Os da primeira categoria iriam diretamente ao paraíso, onde já poderiam usufruir da visão beatífica, e os da segunda, passariam de imediato para o inferno. Parece haver também uma ou duas categorias intermediárias para aqueles que não são nem totalmente bons e nem totalmente maus. Se referindo a Agostinho, Le Goff diz que para este, os que não são completamente bons passariam primeiro por uma prova antes de chegar ao paraíso, e em relação aos que não são tão maus, estes continuariam indo para o inferno, contudo, teriam suas penas abrandadas, ou seja, sofreriam “uma danação mais tolerável” (LE GOFF, 2017, p. 201-202).

Fechando a escatologia individual, temos o Juízo Final ou Grande Juízo, que marcará a manifestação de Deus, por meio da parusia de Jesus e do apocalipse bíblico. Como Teilhard de Chardin denomina, será o “ponto ômega”, ou seja, a meta ou o ponto final da evolução humana, onde o homem terá seu acabamento finalizado. O juízo final sinaliza o fim de um processo evolutivo-histórico, no qual a presença divina constituirá o núcleo dessa escatologia, a partir das declarações de fé da igreja (BLANK, 2000, p. 316).

A noção do Grande Juízo em Jesus passa pelo centro de sua pregação, que é a vinda do reino de Deus. A vinda deste reino irá evocar mais claramente o aspecto da graça e da misericórdia divina, do que propriamente a estrita justiça sobre israelitas e pagãos, como pensava João, o Batista.²⁹⁷ Nestes termos, a concepção de Jesus abrangeria a todos, por mais impuro e pecador que fosse antes de arrepender-se. Sua doutrina incluía não somente a salvação, mas também a condenação para os que não

²⁹⁷ Jesus foi batizado por ele, por isso, alguns estudiosos o consideram mestre de Jesus, enquanto outros, um simples precursor.

aderissem ao reino de Deus. A ideia de um juízo escatológico possuía uma dupla dimensão: uma gozosa e uma terrível, que provocaria a redenção de uns e a reprovação de outros (PIÑERO & SEGURA, 2010, p. 267-268).

O Grande Juízo é descrito em dois episódios no apocalipse neotestamentário. O primeiro é a grande batalha contra Satanás e suas hostes,²⁹⁸ e o segundo, a celebração do Grande Juízo.²⁹⁹ Piñero & Segura (2010, p. 275), afirmam que o autor não deixa claro (neste segundo trecho) quem será o juiz, mas pelo teor do livro, se pode deduzir que Deus julgará com a ajuda de Jesus. Também fica evidenciado implicitamente que o juízo é para a Vida ou para a Condenação.

O Catecismo vai afirmar que o juízo final acontecerá na parusia de Jesus. Diante dele, toda a verdade sobre a relação de cada homem com Deus será revelada definitivamente. O Juízo Final revelará o que o homem fez de bom ou deixou de fazer durante sua existência terrena. Nestes termos, o Catecismo sintetiza e atesta sua crença escatológica da seguinte maneira:

Cada homem, em sua alma imortal, recebe sua retribuição eterna a partir de sua morte, em um Juízo Particular feito por Cristo, juiz dos vivos e dos mortos.

Creemos que as almas de todos os que morrem na graça de Cristo constituem o povo de Deus para além da morte, a qual será definitivamente vencida no dia da ressurreição, quando essas almas serão novamente unidas a seus corpos.

Os que morrem na graça e na amizade de Deus, mas não estão totalmente purificados, embora seguros de sua salvação eterna, passam depois de sua morte por uma purificação, a fim de obter a santidade necessária para entrar na alegria de Deus.

²⁹⁸ “Quando se completarem os mil anos, Satanás será solto de sua prisão e sairá para seduzir as nações dos quatro cantos da terra, *Gog e Magog*, reunindo-as para o combate; seu número é como a areia do mar. Subiram sobre a superfície da terra e cercaram o acampamento dos santos, a Cidade amada; mas um fogo desceu do céu, e os devorou. O Diabo que os seduzira foi então lançado no lago de fogo e de enxofre, onde já se achavam a Besta e o falso profeta. E serão atormentados dia e noite, pelos séculos dos séculos” (Ap 20:7-10) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 2164).

²⁹⁹ “Depois eu vi um grande trono branco e Alguém sentado nele. O céu e a terra fugiram de sua presença e não deixaram rastro. Vi então os mortos, grandes e pequenos, em pé diante do trono. E foram abertos livros. Foi também aberto outro livro, o livro da vida. Então os mortos foram julgados de acordo com sua conduta, conforme o que estava escrito nos livros. O mar devolveu os mortos que nele estavam. A morte e a morada dos mortos entregaram de volta os seus mortos. E cada um foi julgado conforme sua conduta. A morte e a morada dos mortos foram, então, jogadas no lago de fogo. O lago de fogo é a segunda morte. Quem não tinha o nome escrito no livro da vida foi também jogado no lago de fogo” (Ap 20:11-15) (BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 1537).

Seguindo o exemplo de Cristo, a Igreja adverte os fiéis acerca da “triste e lamentável realidade da morte eterna”, denominada também de inferno.

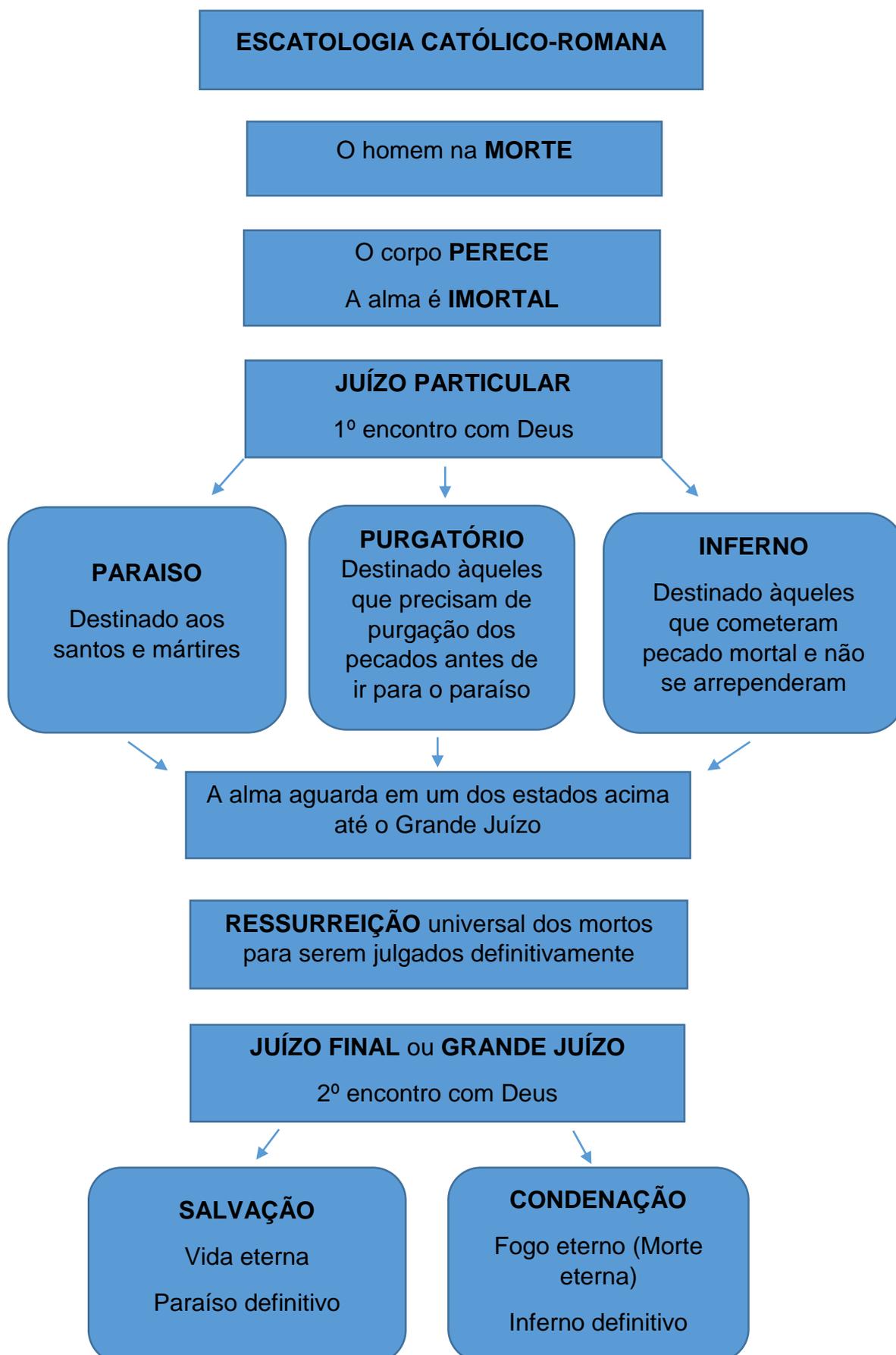
A pena principal do inferno consiste na separação eterna de Deus, o único em quem o homem pode ter a vida e a felicidade para as quais foi criado e às quais aspira.

A santíssima Igreja romana crê e confessa firmemente que no dia do juízo todos os homens comparecerão com seu próprio corpo diante do tribunal de Cristo para dar contas de seus próprios atos.

No fim dos tempos, o Reino de Deus chegará à sua plenitude. Então, os justos reinarão com Cristo para sempre, glorificados em corpo e alma, e o próprio universo material será transformado (CNBB, 2000, p. 296-297).

Nesses termos, a Igreja Católica declara sua fé numa escatologia otimista, visto que, para os que aderem a sua doutrina, a morte será vencida e transformada em vida eterna. É interessante frisarmos que todo esse processo individual pelo qual a alma do cristão católico percorre, se encaminha para uma renovação total de si e do universo. Levando em conta que o homem ocupa o centro da história religiosa na teologia cristã, a esperança em “novos céus e novas terras” vai se configurar como a realização definitiva do projeto de Deus. Essa renovação prevê uma transformação não somente da humanidade, mas também do mundo. Nesse sentido, a escatologia individual vai se mesclar com a escatologia cósmica ou coletiva, no sentido de que o homem é parte integrante do universo.

Para facilitar o entendimento do leitor, criamos logo abaixo, um esquema auto explicativo que demonstra a crença escatológica individual (ou pessoal) católica, de acordo com os documentos oficiais trabalhados neste estudo. Este sistema escatológico católico está em consonância com sua confissão de fé. Vale salientar que as várias doutrinas escatológicas adotadas pela igreja e que foram aqui evidenciadas, não trazem mais subsídios, em termos mais claros, de como se daria todo esse processo escatológico. Entretanto, o Catecismo diz que o “como” só é acessível pela fé, pois que ultrapassa a imaginação e a compreensão humana.



Esquema 07: Sistema Escatológico Católico

Fonte: Elaborado pela autora

De acordo com os documentos oficiais da igreja, ao passar pela morte, o homem terá seu corpo corrompido, enquanto sua alma³⁰⁰ imortal vai ao primeiro encontro com Deus, no chamado julgamento particular. Após este julgamento, a alma dos justos (aqueles cuja alma não está manchada pelo pecado), encontrará a felicidade do Céu. Já as almas daqueles que praticaram más ações em sua existência terrena, mais especificamente os que cometeram o pecado mortal, sofrerão os tormentos infernais. Todavia, as almas daqueles cujas ações (boas e más) se equilibraram, terão que passar por um processo de purificação chamado purgatório, antes de gozarem a felicidade do paraíso. Nessa nova condição assumida pela alma, esta ficará aguardando o evento do juízo final, contudo, antes deste grande juízo, haverá a ressurreição de todos os mortos. Todos serão julgados definitivamente neste segundo encontro com Deus de forma integral. Após o Grande Juízo, as almas dos mortos agora estarão unidas novamente a seus corpos incorruptíveis, em que uns sairão para uma ressurreição de vida, na qual alcançarão a salvação eterna, o paraíso definitivo; e outros sairão para uma ressurreição de condenação, a morte eterna, na qual sofrerão as penas do fogo eterno.

Aqui finalizamos este terceiro capítulo, no qual de um modo geral, desenvolvemos um estudo centrado na tradição judaico-cristã. Em termos mais específicos, fizemos inicialmente um breve percurso sobre o desenvolvimento do conceito de Deus no antigo Israel, cujo monoteísmo emerge de um ambiente multifacetado, em termos das diversas formas religiosas e das diferentes configurações do sagrado existentes na época. Em seguida, fizemos uma incursão pelo profetismo escatológico que antecedeu e sucedeu o exílio babilônico, e que desenhou um novo perfil na história religiosa judaica, suscitando uma esperança escatológica a partir das promessas divinas. Também contextualizamos um pouco a história dos israelitas a partir do retorno exílico, bem como suas confluências com outras culturas e religiosidades no período helênico. Fechando a tradição judaica, evidenciamos suas concepções de pós-morte e algumas crenças relacionadas à

³⁰⁰ A alma ficará à espera de uma nova união com o corpo, só que agora se dará num corpo glorificado.

estas, a partir de vários textos apocalípticos, levando em conta a grande diversidade de vertentes existentes dentro desta tradição.

No tocante a tradição cristã-católica, buscamos igualmente os fundamentos teológicos desta, iniciando pela nova configuração trinitária do divino surgida a partir do monoteísmo reafirmado pela tradição judaica. Em seguida, destacamos o núcleo da fé cristã centrado na figura do seu fundador, Jesus. Também fizemos uma breve incursão na escatologia neotestamentária, mais especificamente no livro de João chamado “Apocalipse”, visto que este, juntamente com as profecias veterotestamentárias e outros testemunhos literários, alimentaram a esperança escatológica da comunidade cristã. Por fim, apresentamos as concepções escatológicas atestadas pelo catolicismo romano, sob o amparo dos documentos oficiais da igreja. Nesse sentido, esta escatologia é sedimentada pela doutrina da imortalidade da alma, da ressurreição dos mortos, dos dois julgamentos e dos três estados de destinação da alma. Dessa forma, acreditamos que estamos munidos de um bom material para darmos prosseguimento ao nosso próximo e último capítulo, que será uma análise comparativa dos elementos aqui expostos como método de comprovação ou refutação da nossa hipótese central.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO IV

UM ESTUDO COMPARADO ENTRE CONCEPÇÕES ESCATOLÓGICAS

4.1 Assimilações escatológicas: semelhanças e possíveis influências

Neste quarto e último capítulo, nos deteremos no estudo analítico-comparativo entre as concepções ou doutrinas escatológicas do Zoroastrismo e do Catolicismo. Desse modo, a partir das concepções apresentadas no decorrer do nosso estudo, as quais se revelam como crenças seminares embasadas em cânones religiosos, pretendemos evidenciar possíveis semelhanças existentes como ponto de partida para apontarmos ou não algum tipo de influência. Aqui procuraremos analisar e comparar as concepções acerca da imortalidade da alma, da ressurreição dos corpos, dos julgamentos (individual e universal) e por fim, dos três estados ou lugares a serem assumidos pela alma após a morte, o paraíso, o inferno e o intermediário, chamado *Hamistikan* pelo zoroastrismo e Purgatório pelo catolicismo.

O nosso intuito é buscar pistas por meio do estudo comparado que nos levem a pensar em possíveis influxos religiosos. Não nos cabe saber os “porquês” de tais influências, nos concentraremos somente em analisar comparativamente as concepções ou doutrinas que foram adotadas pelas duas religiões, ressaltando suas semelhanças e, a partir destas, apontar uma possível fonte influenciadora. Todavia, algumas dessas concepções podem estar atreladas, ou mesmo enraizadas em outros sistemas filosóficos ou escatológicos que estejam fora do nosso campo de estudo. O que não interferirá de forma contundente no resultado de nossa comparação, pois que, caso isso aconteça, apontaremos o trajeto a ser retroagido no tempo, indicando (a)s fonte (s) de referência, isto é, a fonte que deu origem à tal concepção.

É necessário frisar mais uma vez a importância do estudo comparado no campo das Ciências das Religiões. Por meio da comparação, podemos trazer à tona certas similitudes entre as religiões, mesmo que estas estejam separadas por um contexto espacial e (ou) temporal indefinido. A pesquisa de algumas especificidades religiosas (no nosso caso, as escatológicas), tem no estudo comparado um forte aliado na

evidenciação das semelhanças e diferenças religiosas, o que auxilia o pesquisador a compreender a origem dos fenômenos. Neste estudo não temos como objetivo apontar supostas “origens” dos fenômenos relacionados ao fim humano,³⁰¹ mas sim ressaltar as semelhanças eminentemente escatológicas entre as duas religiões estudadas, que nos possibilite demonstrar algum tipo de assimilação por parte da religião cristã por meio de uma influência zoroástrica. Desse modo, a partir do exposto iniciaremos nossa análise tratando a questão da doutrina da imortalidade da alma. Num segundo momento, prosseguiremos na análise comparativa nas demais concepções, a saber: a ressurreição dos corpos, os dois julgamentos e os três estados escatológicos.

4.1.1 Sobre a imortalidade da alma

A crença na imortalidade da alma, de acordo com alguns estudiosos, a exemplo de Schuré e Wright, remonta aos mistérios celebrados em Elêusis, na Grécia antiga, por volta do século XVII AEC. Schuré (2006, p. 337-338) afirma que Elêusis ficou sendo um centro de iniciação a partir da chegada de uma colônia grega proveniente do Egito, em tempos imemoriais. Esses gregos trouxeram consigo o culto da deusa Isis, sob o nome de Deméter. O mito de Deméter³⁰² (ou Ceres) e de sua filha Perséfone (também conhecida como Prosérpina, Core ou Cora), está no centro do culto eleusino. Schuré acrescenta que o sentido do mito neste culto se configura como “a representação simbólica da história da alma, de sua descida na matéria, de seus sofrimentos nas trevas do esquecimento, depois sua reascensão e volta à vida divina”.

Os Mistérios eram dirigidos e revelados somente aos iniciados. Em decorrência disso, eram protegidos e ocultados daqueles que não pertenciam ao grupo. Os aspirantes à iniciação passavam por critérios prévios e rígidos, a despeito de uma boa educação e probidade. Os Mistérios se classificavam de duas formas: os Mistérios Maiores (ou grandes mistérios) e os Mistérios Menores (pequenos mistérios). Os neófitos eram introduzidos primeiramente nos Menores, cuja representação pairava

³⁰¹ O que também não nos impede de sugerir algumas pistas.

³⁰² Era adorada pelos gregos como a deusa fundadora da agricultura e como a deusa da lei e da ordem. Seu templo em Elêusis foi mencionado pela primeira vez no Hino Homérico a Deméter, cuja datação da escrita se deu por volta de 600 AEC.

no “retorno de Perséfone à terra”. Neste Mistério, a filha era mais honrada que a mãe, que em contrapartida, nos Mistérios Maiores, a mãe era a figura central, cujo Mistério representava “a descida de Perséfone às regiões infernais” (WRIGHT, 2004, p. 25-27).

Cada Mistério almejava um objetivo. Os Menores se concentravam em “comunicar de forma oculta a condição da alma impura recoberta com o corpo terreno e submersa em uma natureza material”. Já os Maiores, “ensinavam que o indivíduo que estava subjugado pela sua parte irracional na vida presente, estava verdadeiramente no Hades” (WRIGHT, 2004, p. 27). Nesse sentido, os mistérios alertavam para a verdadeira condição da alma, amarrada à materialidade, e conseqüentemente, às impurezas inerentes a esta, assim como a irracionalidade que a arrastava a experimentar as angústias e os castigos do submundo. Ao mesmo tempo, também se apresentava como um caminho de mudança de condição a partir do conhecimento e da purificação. Por meio de uma instrução adequada, o indivíduo poderia desfrutar da felicidade na vida terrena, bem como gozar de uma vida futura.

Os Mistérios celebrados em Elêusis geraram uma grande expectativa no que se refere à condição da alma. Como diz Wright (2004, p. 29), eles “inspiraram as esperanças mais elevadas e vitalizadas em relação à condição da alma depois da morte”. No ritual de iniciação dos Mistérios Menores, o sacerdote (chamado *hierocérix* ou arauto sagrado)³⁰³ enfatiza que a iniciação transmite – para aqueles que dela participa – uma “esperança mais doce”, não só até o fim desta vida, mas também por toda a eternidade. Ao término deste Mistério, os neófitos tornam-se “velados”, isto significa dizer que agora há uma nuvem que se interpõe entre eles e o mundo exterior, o que os tornam diferentes dos indivíduos comuns (SCHURÉ, 2006, p. 338-339).

Enquanto os pequenos mistérios eram celebrados durante os dias 19 à 21 do mês das Antestérias (*Anthestérion*) do calendário ático, que corresponde aproximadamente ao mês de fevereiro, os grandes mistérios se realizavam no mês de *Boédromion* (que corresponde a setembro), iniciando seus rituais no décimo quinto dia (15) e se estendendo até o vigésimo terceiro dia (23) do corrente mês (WRIGHT,

³⁰³ Representava Hermes, com o pétaso na cabeça (chapéu de abas largas) e o caduceu (cajado) na mão. Com esse paramento o sacerdote recebia os aspirantes na entrada do recinto ainda fechado. Era ele que conduzia e interpretava os Mistérios. Em determinados momentos do ritual, era auxiliado pelas hierofântidas (sacerdotisas de Prosérpina), que entoavam cantos, como também encenavam o rapto de Perséfone (SCHURÉ, 2006, p. 338-339).

2004, p. 26, 29, 41-42). O ritual dos grandes mistérios, chamados também de “Orgias sagradas”, ocorriam a cada cinco anos em Elêusis.³⁰⁴ Nestes, o deus Dioniso, também conhecido por Baco ou Iaco, representava o “espírito divino que penetra tudo, o regenerador das almas, o mediador entre a terra e o céu”. Um cortejo trazendo sua imagem coroada com mirta saía de Atenas em direção a Elêusis. Este rito representava o “grande renascimento” (SCHURÉ, 2006, p. 345).

Os iniciados aprendiam que a divina Perséfone, que eles tinham visto no meio dos terrores e dos suplícios dos infernos, era a imagem da alma humana acorrentada à matéria nesta existência, ou entregue a quimeras e tormentos maiores ainda, se viveu escrava de suas paixões. Sua vida terrestre é uma expiação ou uma provação de existências anteriores. Mas a alma pode purificar-se pela disciplina, pode lembrar-se e pressentir, pelo esforço combinado da intuição, da razão e da vontade, e participar por antecipação das vastas verdades, das quais deve tomar posse plena e total no imenso além. Somente então, Perséfone tornar-se-á pura, luminosa, a Virgem inefável, distribuidora do amor e da alegria. [...] Se sofriam, se lutavam como ela na vida presente, tinham também, como ela, a esperança de reencontrar a felicidade divina, a luz da grande Inteligência (SCHURÉ, 2006, p. 349-350).

Platão foi um dos filósofos que foi iniciado nestes Mistérios, apesar de ser discípulo de um não iniciado, o mestre Sócrates.³⁰⁵ Para Platão, o objetivo da iniciação era a restauração da alma ao seu estado primordial, condição esta da qual ela se desligou (SCHURÉ, 2006, p. 326, 332; WRIGHT, 2004, p. 64). Nesse sentido, Platão vai centralizar seu pensamento na imortalidade da alma, como vemos em Fédon. Neste diálogo, entre outras reflexões, Sócrates faz algumas considerações sobre a distinção entre corpo e alma e o destino da alma após o abandono do corpo (PLATÃO, 1973, p. 119).

Assim como Platão, outros filósofos foram iniciados, a exemplo de Cícero,³⁰⁶ e também teólogos foram introduzidos nos Mistérios, como Clemente de Alexandria.

³⁰⁴ No início, os Mistérios eram celebrados a cada três anos pelos atenienses, e a cada quatro anos pelos habitantes de Creta, Pirra, Fénea, Pilos e Esparta (WRIGHT, 2004, p. 25).

³⁰⁵ Sócrates recusou a iniciação nos Mistérios justamente porque era favorável a ciência aberta (SCHURÉ, 2006, p. 326).

³⁰⁶ Cícero se referindo aos Mistérios: “Muito do que é excelente e divino, faz com que Atenas tenha produzido e acrescentado às nossas vidas, mas nada melhor do que aqueles Mistérios, pelos quais somos formados e moldados partindo de um estado de humanidade rude e selvagem. Nos Mistérios,

Eles concordavam na proposição de que os Mistérios eram a maior celebração da Grécia. Apesar das regras rígidas para seu ingresso, pessoas de ambos os sexos e de todas as idades podiam ser iniciadas, inclusive escravos. Entretanto, haviam proscricções em relação à criminosos³⁰⁷ e pessoas acusadas de bruxaria. Os persas também foram excluídos da participação nos rituais³⁰⁸ (WRIGHT, 2004, p. 24, 30, 58-59). Os filósofos e teólogos antigos possuíam uma visão negativa do corpo. Para eles, o corpo representava o aprisionamento e o castigo para a alma. Platão considerou o corpo a sepultura da alma. De acordo com Wright (2004, p. 83), essa era a verdade que se pretendeu evidenciar nos Mistérios. Nesses termos, depois de purificada a alma da contaminação inerente a condição material, ela poderia gozar da felicidade presente e futura.

Os egípcios também concebiam negativamente a matéria, quando a consideravam como a parte indesejável desta vida, encoberta com certa lama ou lodo. Nos rituais de Elêusis, os neófitos eram cobertos literalmente com uma camada de argila ou lodo – antes da primeira purificação – para que estes fossem eliminados. Esse gesto simbolizava que “enquanto a alma permanecesse em um estado de servidão ao corpo, ela viveria confinada, por assim dizer, nos limites através dos domínios da vida titânica”. Desse modo, a importância da iniciação para os gregos consistia em diversas vantagens para o iniciado, como por exemplo, estar sob a proteção do Estado; participar na difusão da boa vontade entre todos os homens; proteger a alma da pecaminosidade e criminalidade; estar sob a proteção dos deuses; alcançar a virtude perfeita; viver uma vida sem mácula; morrer pacificamente; e por fim, garantir a felicidade infundável na vida vindoura. Ao contrário dos não iniciados, que continuariam a viver para sempre na completa escuridão (WRIGHT, 2004, p. 85).

A doutrina da imortalidade da alma, conforme Wright (2004, p. 86-88), “tem suas origens nas fontes anteriores ao surgimento dos Mistérios”. Entretanto, foram

nós percebemos os princípios reais da vida e aprendemos não somente a viver de maneira feliz, mas a morrer com uma esperança mais justa” (WRIGHT, 2004, p. 24).

³⁰⁷ Nero tentou ser admitido, contudo foi rejeitado pelos seus delitos.

³⁰⁸ Acreditamos que esta exclusão dos persas nas cerimônias pode estar relacionada ao conhecimento da magia e a comunicação com outras divindades que não as cultuadas nos Mistérios. Nessa questão, nos amparamos em um fato exposto por Wright (2004, p. 58), que diz que Apolônio de Tiana queria ser iniciado em Elêusis, contudo, foi rejeitado por ser um mago. O sacerdote que recusou sua admissão, declarou que nunca “iniciaria um bruxo e jamais revelaria os mistérios para um homem viciado em ritos impuros”. Nesse sentido, os persas eram dados à rituais sacrificiais sangrentos, além de receberem instrução de magia, tão logo chegasse à adolescência, conforme Mourreau (1978, p. 278).

nos rituais místéricos eleusinos que o caminho fora ensinado aos iniciados, para que estes pudessem assegurar o melhor destino para a alma após a morte. Os ensinamentos dos Mistérios não se confrontavam com o credo comum, eles fortaleceram a religião, imprimindo-lhe um vigor que até então não existia.

Morin (1997, p. 200) transporta a gênese da imortalidade da alma para os cultos agrários. Ele parte do princípio de que o homem precisa da intervenção salvadora de um deus para livrá-lo da morte, visto que o mesmo busca para si um corpo imortal diante da corruptibilidade do corpo material. Nesse sentido, as divindades dos cultos agrários conseguiram se transformar – com mais facilidade – em divindades de salvação, ao longo do tempo. É a deusa terra-mãe que carrega em seu seio a força da ressurreição, ou o deus da vegetação em seu ciclo de morte e renascimento. Afinal, são eles que se encarregam da renovação periódica da natureza.

Nessa linha de pensamento, Morin (1997) vai dizer que estas divindades de salvação irão se afastar cada vez mais de suas raízes agrárias e se aproximar do homem urbano.

Não é mais somente a vegetação, a terra fecunda, a vida animal que elas farão renascer; o próprio homem em sua morte se beneficiará com este mistério sagrado. Estas divindades se humanizarão cada vez mais, para tender a um tipo de deus-herói cuja semelhança com o homem será para este o penhor absoluto de uma identidade na ressurreição. O deus à imagem dos mortais abrirá o caminho mais certo para a ressurreição dos mortais (MORIN, 1997, p. 200).

Ele afirma que a partir disso, houve uma transformação dos cultos. Assim sendo, dentro e fora da religião antiga surgiram os mistérios e os ritos de aquisição da imortalidade. Essas novas crenças e práticas proporcionaram uma renovação na religião antiga. Os Mistérios de Elêusis³⁰⁹ procede do culto à deusa terra-mãe Deméter, cujo rito, segundo Morin (1997, p. 201), é “uma pantomima da morte e do renascimento de Perséfone”. Nestes Mistérios, a lógica é transformar a morte humana

³⁰⁹ Assim como os eleusinos, outros mistérios se originam de cultos agrários, como é o caso dos mistérios órficos, cuja raiz se encontra no culto bárbaro trácio de Dioniso, deus fálico da vegetação; outros mistérios também demonstram uma gênese agrária, a exemplo dos mistérios osirianos, que passam de cultos de vegetação à cultos de imortalidade. Na Índia, a salvação irá se desenvolver com base no culto ao deus fálico (*Vishnu*) ou no culto à deusa mãe (*Kali*) (MORIN, 1997, p. 201).

numa ressurreição semelhante à da filha de Deméter. Nessa perspectiva, a morte vai adquirindo um novo sentido quando se transforma num benefício. Nesse processo, as divindades de salvação passam a deter-se no problema da morte humana, travando com esta uma grande batalha, ao mesmo tempo em que lhe oferece um antídoto, a imortalidade da alma, como podemos conferir na sua fala logo abaixo.

Luta terrível: as forças da morte obtêm um primeiro sucesso (morte de Osíris, de Perséfone, de Serápis, de Orfeu, de Jesus), mas a vitória se inverte e se transforma em vitória contra a morte. Embora despedaçado pelas bacantes, devorado pelos Titãs (Orfeu), embora cortado em pedaços e dispersado aos quatro cantos do universo (Osíris), o deus de salvação renascerá e *provará* que a morte mais horrível, mais desintegradora, pode ser vencida. Vitória inesquecível que jorra sobre os humanos. Que os homens imitem o deus que morre, que participem de sua paixão, que se entreguem a ele, no decurso das cerimônias de mistério em que o drama divino é *representado* e *vivido*: sendo assim, eles conhecerão, para além da morte, a juventude eterna, o corpo glorioso e imperecível, a verdadeira imortalidade (MORIN, 1997, p. 202).

Como pudemos observar a partir das considerações acima, a crença na imortalidade da alma remonta à alguns milênios antes da era comum. Este fato é importante quando pretende-se analisar influências, assimilações e adoções de elementos e concepções entre religiões, principalmente aquelas que denotam um espaço temporal considerável de fundação da religião, como é o caso do Zoroastrismo e do Catolicismo.

Vimos no segundo capítulo do nosso estudo que antes mesmo da emergência do zoroastrismo gático, a crença na imortalidade da alma já figurava nas entranhas da religião iraniana. Por sua raiz indo-europeia, acreditamos que esta crença se desenvolveu a partir da cultura dos *Kurgans* (túmulos). Esta cultura, como já foi abordada, enterravam seus mortos em tumbas sob o formato de casas, cujo comportamento pode denotar uma crença numa vida após a morte. Na verdade, se formos buscar a raiz da crença na imortalidade da alma, teremos que retroceder bastante no tempo e nos situarmos no período musteriano (~70.000-50.000), no qual, de acordo com Eliade (2010b, p. 22-23), se pode falar com “absoluta certeza em sepulturas”. Desse modo, ele diz que:

[...] a crença na imortalidade da alma é confirmada pelas sepulturas; de outra forma, não se compreenderia o trabalho empregado para enterrar os corpos. Essa imortalidade podia ser exclusivamente “espiritual”, isto é, concebida como uma pós existência da alma, crença corroborada pela aparição dos mortos nos sonhos. Mas certas sepulturas também podem ser interpretadas como uma precaução contra o eventual retorno do morto; nesses casos, os cadáveres eram dobrados e talvez amarrados. Por outro lado, nada impede que a posição curvada do morto, longe de denunciar o medo de “cadáveres vivos” (medo atestado em alguns povos), signifique, ao contrário, a esperança de um “renascimento” (ELIADE, 2010b, p. 23).

Nesse sentido, em ambos os casos citados por Eliade, percebe-se uma aspiração do homem à uma condição mais elevada de existência. Será essa aspiração um sentimento humano inato que fora desenvolvido a partir das religiões e/ou sistemas filosóficos? Levando-se em conta o contexto histórico, o arcaísmo da crença nos chama à atenção. Pois bem, voltando aos *Kurgans*, e considerando a teoria Gimbutiana – que aqueles seriam para esta os protoindo-europeus – pensamos ter havido um processo de assimilação natural a partir das leves migratórias. É importante entender que nesse contexto os arianos ainda não tinham se dividido em duas ramificações.

Após a divisão – em termos espaciais – destes povos indo-europeus, podemos entender a grande semelhança entre a religião védica e a iraniana. Por si só, isso já justificaria a tamanha correspondência entre estas duas culturas, não somente no tocante aos deuses (do fogo, por exemplo, (Agni / Atar),³¹⁰ mas também se estendendo à outras concepções, como por exemplo, o conceito de ordem, justiça e verdade (*Asha*) e o de mentira, erro e engano (*Druj*). Devemos particularmente considerar outra crença análoga, a da ingestão do soma/ haoma como a bebida sagrada da imortalidade.

Conforme já tratamos, o haoma herda o mesmo sentido védico, que é a transcendência da condição humana, em outras palavras, significa ser imortal. A imortalidade da alma – num contexto pré-zoroastriano, e mais especificamente no Masdeísmo – torna-se possível ao indivíduo, ao nosso ver, a partir do cumprimento dos ritos de fertilidade e sacrificiais (animais), a partir da ingestão dessa bebida

³¹⁰ Apesar da inversão iraniana quanto à concepção dos deuses (os *ahuras* (deuses) e os *daivas* (demônios)).

sagrada. Sua ingestão era imprescindível para realização do rito, pois que provocava episódios alucinógenos e inebriantes, os quais eram necessários para a efetivação do ritual em sua totalidade. Ao haoma se deve a força dos guerreiros e o conhecimento dos sacerdotes. Nessa perspectiva, acreditamos que a crença na imortalidade da alma – nesse contexto que antecedeu a reforma zoroástrica – está estreitamente relacionada à fidelidade ao cumprimento do rito.

Na religião de Zaratustra, esta mesma crença vai adquirir um sentido novo a partir da proscrição desses rituais. Estes ritos serão banidos devido aos contornos orgiásticos que os mesmos incorporaram ao longo do tempo, indo de encontro às ideias de Zaratustra. Desse modo, temos que levar em conta que a reforma zoroástrica se configurou como uma reforma puritana de costumes, portanto, a conduta individual e coletiva será fator determinante para se alcançar a tão sonhada imortalidade. A salvação espiritual dependerá das boas ações praticadas na vida material, ou seja, se amparará num comportamento reto. Tanto o masdeísmo como o zoroastrismo acreditam na imortalidade da alma, entretanto, divergem radicalmente no tocante ao sentido empregado. Assim sendo, pensamos que a diferença crucial entre estas duas concepções, cujas raízes são as mesmas, reside no fato de como concebê-las interiormente, se a partir do cumprimento ritual sagrado ou se através de atitudes práticas do cotidiano.

No contexto cristão católico, também pudemos constatar a presença da concepção acerca da imortalidade da alma. Nesta doutrina, Jesus figura como “remédio de imortalidade” através do banquete eucarístico, isto é, por meio dele o fiel torna-se imortal.³¹¹ Dessa maneira, fica evidente que a imortalidade é garantida a partir de uma adesão pessoal. A concepção católica está alinhada – no que se refere à imortalidade da alma – à crença judaica, pois que, como vimos, a maioria dos judeus acreditam numa vida espiritual após a morte, isto é, uma vida eterna a partir da ressurreição do corpo, muito embora, uma minoria acredite numa outra vida material adquirida pelo processo reencarnatório.

Se a religião judaica concebe a alma imortal, assim como a cristã, que foi gestada em seu ventre, vale nos perguntar: Onde estaria a raiz desta crença que

³¹¹ Analogamente, quem ingere o *soma* védico e o *haoma* masdeísta também se torna imortal, como já vimos no segundo capítulo.

penetrou ambas as religiões? Talvez esteja situada nos primórdios da religião, ou quem sabe, nos contatos culturais mais recentes que marcaram a história através das grandes conquistas territoriais, como foi o caso do contexto pós-exilar. Este contexto histórico foi um período de grande contato e de confluências culturais e também religiosas. Vimos a longa dominação persa sobre os judeus;³¹² vimos também a dominação grega através de Alexandre, que conseguiu subjugar judeus e persas; e mais adiante, o Egito foi conquistado. Esse cenário tinha como pano de fundo a unificação dessas várias culturas, tomando como modelo a helenista. O slogan era uma só cultura (a helenista) e uma só religião (a grega).

Se levarmos em conta essa grande mescla cultural e religiosa, podemos chegar a algumas constatações, a partir do que foi exposto neste estudo:

1. Os persas já chegam nessa rede intercultural com sua crença da imortalidade enraizada, pois que, como vimos, antes mesmo do surgimento do zoroastrismo,³¹³ o masdeísmo já a adotava;
2. Considerando a grande influência helenista exercida no período intertestamental, e refletindo sobre a assertiva de Collins (2005),³¹⁴ podemos pensar, de fato, que a crença judaica de uma existência mais elevada pode ter sua raiz no pensamento grego, em especial, no platônico;
3. Considerando ainda que o cristianismo se desenvolveu a partir de alguns conceitos e fundamentos judaicos, poderíamos, por dedução, pensar que o mesmo herdou a crença na imortalidade da alma, tendo seu desenvolvimento próprio posteriormente, a partir de reflexões filosóficas e teológicas internas.

A partir destas constatações, surgiram algumas indagações que podem aclarar e direcionar nosso pensamento. Eis que são:

³¹² Dois séculos de dominação.

³¹³ Isso considerando (na pior das hipóteses) que o zoroastrismo data do século VI, pois como já evidenciamos no segundo capítulo, grandes estudiosos chegam a datar a reforma entre o século XII e X AEC. A própria escrita gática é anterior ao século VIII AEC.

³¹⁴ “A propagação da crença em imortalidade no mundo helenista indubitavelmente ajudou a preparar o caminho para a ideia de elevação à hoste celestial”.

- a. Nos referindo ao item 2 acima, podemos nos perguntar até que ponto essa influência teve sua eficácia, pois como sabemos, o platonismo tinha uma visão negativa do corpo (anti-somático), ao contrário da religião judaica e cristã que são pró-somáticas. Desse modo, podemos considerar que a influência se dera somente no tocante à concepção de alma?
- b. Nesse sentido, será que o zoroastrismo não se enquadraria melhor como religião influenciadora, já que além da crença na imortalidade da alma, também concebe o corpo como algo bom (pró-somático)?
- c. No que se refere à crença iraniana sobre o “haoma enquanto viático para a imortalidade” e a crença em “Jesus como remédio de imortalidade”, seria apenas coincidência essa semelhança? Ou isso pode denotar certa influência?
- d. Será que a crença cristã da imortalidade da alma foi o resultado da síntese cultural e religiosa proporcionada pelo helenismo?

Tudo isso nos leva a pensar que o próprio contexto pós-exílico contribuiu para que crenças e práticas dessa síntese religiosa fosse disseminada e incorporada pelas religiões nascentes, a exemplo da cristã. Deste modo, quanto à concepção da imortalidade da alma, e a partir do que foi trabalhado neste estudo, acreditamos que a religião cristã católica romana, em certa medida, sofreu influência dessa mescla helenista, e não somente por parte do zoroastrismo, como tese principal proposta da pesquisa.

4.1.2 Sobre a ressurreição dos mortos

Vimos que o zoroastrismo e o catolicismo professam a crença na ressurreição da carne como ápice da luta contra a morte. A vitória sobre a morte significa para ambas as tradições a vitória sobre o inimigo, representado pelo mal. O combate à morte acontecerá por meio da ressurreição da carne no final dos tempos, onde a vida corpórea será restaurada.³¹⁵ O judaísmo, de um modo geral, também traz em sua

³¹⁵ Não vamos adentrar nessa questão emblemática acerca da nova forma que o corpo irá tomar. Para nossos objetivos nesta pesquisa, esse debate é irrelevante. O importante para nós é saber se há uma crença atestada – no que se refere à ressurreição dos mortos – nas duas tradições principais estudadas.

profissão de fé a crença na ressurreição dos mortos, muito embora, como já fora dito, algumas vertentes judaicas creiam em outras formas de transformação escatológica.

Também pudemos averiguar em nosso estudo que a tradição grega não concebe esta doutrina como parte de seu sistema escatológico, apesar de haver uma grande adesão à doutrina da imortalidade da alma.³¹⁶ O pensamento grego platônico não deixa dúvidas quanto à noção negativa que tem a respeito do corpo, visto sua postura anti-somática bem evidenciada. O desprezo pelo corpo sempre ficou bastante claro no platonismo, visto que impede a alma de adquirir o conhecimento puro, além de maculá-la com suas impurezas. É nesse sentido que a ressurreição do corpo não figura como um aporte escatológico na religião grega. Todavia, isso não significa que não haja uma concepção de pós-morte platônica. A metemempsicose se apresenta como uma via para o aperfeiçoamento humano, pois que,

É com a prática da “vida filosófica”, isto é, com a renúncia dos desejos do corpo, que a alma é recompensada postumamente pelas ações terrenas. É na concepção escatológica da Metempsicose, que Platão garante a reencarnação da alma em vários corpos. Nesta escatologia, a alma do filósofo perfeito terá a oportunidade de contemplar as ideias imortais e até mesmo as incorruptíveis. Já a alma daqueles que cederam às pressões do corpo, estes renascerão cada vez mais em condições desfavoráveis (HENRIQUES, 2018, p. 58).

Desse modo, e a partir do pensamento platônico, achamos por bem descartar uma possível influência da tradição grega sobre a cristã quanto à crença na ressurreição do corpo. Pensamos que talvez tenha exercido uma certa influência na tradição judaica, pois como já evidenciamos no capítulo anterior, diversos segmentos judeus professam uma crença na reencarnação dos corpos. Nesse sentido, é possível que durante o contato entre culturas, a crença platônica da reencarnação dos corpos tenha influenciado uma leva de judeus, entre eles, os cabalistas. Estes, assim como a maioria dos judeus, atrelaram essas noções de pós-morte (reencarnação/cabala e ressurreição/outros judaísmos) à vinda do messias.

³¹⁶ Vale salientar que a imortalidade da alma não é uma concepção que se afina somente com a ressurreição dos mortos. Muitas religiões concebem a alma imortal, e contudo acreditam em vários renascimentos em outros corpos, com o intuito de uma perfeição espiritual, como é o caso da doutrina espírita e da própria grega.

A partir destas constatações preliminares, devemos considerar o zoroastrismo como uma provável fonte inspiradora do cristianismo quanto à doutrina da ressurreição do corpo. Esta doutrina é de um arcaísmo considerável, visto que no livro do *Yasht*, que é anterior à reforma zoroástrica, já estava devidamente asseverada esta crença. Além do mais, a doutrina da ressurreição do corpo zoroástrica, reflete toda a positividade corpórea através de um pró-somatismo evidenciado, pois é o corpo que propicia ao homem sua sobrevivência por meio das atividades laborais. Assim também constatamos na doutrina cristã a mesma visão positiva acerca do corpo, embora reconhecendo o seu caráter frágil, fugaz e mortal. O corpo do cristão adquire um otimismo religioso porque comunga da dignidade da imagem de Deus. Na ressurreição, o homem ressurgirá em seu próprio corpo, só que de uma forma transfigurada em corpo espiritual. Em outros termos, o corpo mortal adquire vida imortal.

Outra questão importante que devemos considerar é que tanto no zoroastrismo como no catolicismo há uma estreita relação entre a ressurreição e a presença de um artífice nesse evento escatológico. A ressurreição dos mortos no zoroastrismo está associada diretamente à figura do *saoshyant* (salvador), cuja função neste evento será a de restaurar a vida dos homens após a consumação final. Nos mesmos moldes, o catolicismo irá associar a ressurreição de todos os mortais à figura de Jesus.³¹⁷ Nos sinópticos, Jesus é designado como o messias profetizado,³¹⁸ o filho de Deus, cuja vocação messiânica se expressará, em sua totalidade, nos eventos escatológicos. Jesus, assim como o *saoshyant*, restaurará a vida dos justos.

Além das duas ressurreições estarem associadas à um messianismo, também há semelhanças quanto à união da alma ao corpo neste advento. Tanto no zoroastrismo como no catolicismo, todas as almas se reunirão aos seus corpos na ressurreição promovida por seus salvadores, na condição em que se encontrarem no momento, seja no estado beatífico; seja no de purificação; ou seja no estado de

³¹⁷ Relembrando que no Judaísmo, tanto a ressurreição como a reencarnação é associada à figura de um messias (*mashiach*). Como já dissemos no capítulo anterior, o messias judaico será um homem judeu (não um Deus encarnado) que virá para anunciar o final dos tempos, bem como a criação do reino de Deus.

³¹⁸ “José, filho de Davi, não temas receber Maria, tua mulher, pois o que nela foi gerado vem do Espírito Santo. Ela dará à luz um filho e tu chamarás com o nome de Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados. Tudo isso aconteceu para que se cumprisse o que o Senhor havia dito pela profecia (Mt 1:20-22) “Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel” (Is 7:14) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1704).

tormento. Essa condição de expurgo é imprescindível para ambas as religiões, pois que após a ressurreição e juízo final, um mundo renovado se configura como obra desses artífices.

Desse modo, entendemos que todas essas semelhanças possuem uma fonte comum, que seria nesse caso, uma fonte zoroástrica. Pensar como ocorrera esse processo de assimilação religiosa nos foge ao alcance, pois se nos determos na convivência cultural-religiosa no período helenista, o cristianismo ainda não existia. Contudo, como vimos no capítulo anterior, por volta do século II e I AEC, a esperança de mundo renovado e a vinda do messias tomou conta do pensamento religioso de todos esses povos que viviam sob o mesmo domínio helênico. Nesse sentido, é possível que a tradição judaica tenha sido influenciada pela crença persa no tocante à renovação do mundo através de um artífice escatológico, e por herança, posteriormente teria moldado a nascente crença cristã.

4.1.3 Sobre os Julgamentos: individual e universal

Os sistemas escatológicos do zoroastrismo e catolicismo preveem dois julgamentos para a alma.³¹⁹ Para ambos os sistemas, o primeiro julgamento acontece imediatamente após a morte, e tem como uma das características principais, o caráter individual. A alma do indivíduo se apresenta para ser julgada esperando uma sentença divina a partir dos pensamentos e ações terrenas. O segundo julgamento está previsto para acontecer após o evento da ressurreição dos mortos, possui um caráter universal ou coletivo, e está intimamente relacionado ao fim dos tempos.

O julgamento zoroástrico, chamado “julgamento individual ou primeiro julgamento”, encaminha a alma após julgada à um dos três estados, condições ou lugares provisórios,³²⁰ de acordo com os méritos terrenos. Esse julgamento está pautado na moralidade de pensamentos, palavras e ações, visto que a reforma implementada por Zaratustra foi eminentemente de cunho ético. Um detalhe

³¹⁹ Vale registrarmos aqui o arcaísmo da concepção de julgamento egípcio, contido no seu livro dos mortos. O seu registro é bem anterior ao surgimento do zoroastrismo, muito embora acreditem em apenas um julgamento para a alma.

³²⁰ Paraíso, estado intermediário e inferno.

importante é que este primeiro julgamento diz respeito somente à alma, enquanto que o segundo (juízo final) contemplará corpo e alma por completo, ou seja, o homem em sua integralidade. Os dois tipos de julgamento possuem a mesma intencionalidade, isto é, ambos julgarão, recompensarão e corrigirão a alma, todavia, o segundo juízo, acontecerá de modo integral.

Como fora visto, Zaratustra se compromete no Y 46:10 a atravessar a ponte do Julgador (*Chinvat*) com todos aqueles que foram fiéis à *Ahura Mazda*. Além da companhia do profeta, a travessia da ponte do juízo contará também com a presença de *Asha*, *Vohu Manah* e *Khshathra*,³²¹ que conduzirão as almas ao paraíso. Entendemos que a presença de Zaratustra neste julgamento se configura apenas como um auxílio às almas retas. Devemos considerar que, de fato, foi ele quem introduziu o culto monoteísta à *Ahura Mazda* na boa religião, então seria lógico pensá-lo como uma espécie de intercessor. Quanto ao julgador das almas, a própria consciência (*daena*) do ser será o juiz. Nesse sistema, é a consciência que, a partir do julgamento dos pensamentos, palavras e ações, encaminhará a alma à um dos três estados previstos pela religião.

Entendemos que este primeiro julgamento está destinado – no que se refere ao estado intermediário e ao inferno – ao expurgo das impurezas adquiridas durante a existência por um “tempo” provisório (se é que podemos usar esse termo para se referir à eternidade). Pois bem, as almas aguardarão a ressurreição nestes estados de purificação e (ou) tormento, até que todas as impurezas sejam expurgadas. Aquelas almas que foram fiéis à boa religião e incorporaram os atributos de Mazda, como se espera, são merecedoras das recompensas divinas e aguardarão a ressurreição na felicidade do paraíso. Para essas almas justas, o usufruto do céu se configura como um prolongamento da recompensa dada ainda no plano terreno, pois, como já dito, o justo (*ashavan*) é contemplado com longevidade, descendência, prosperidade e deleite espiritual.

O juízo no final dos tempos irá se constituir como uma prova do fogo escatológico, no qual todos (justos e injustos), terão que enfrentar esse ordálio, conforme já visto no Y 51:9. Levando-se em conta a importância do fogo na cultura religiosa indo-iraniana, fica claro a presença deste elemento num evento final, cuja

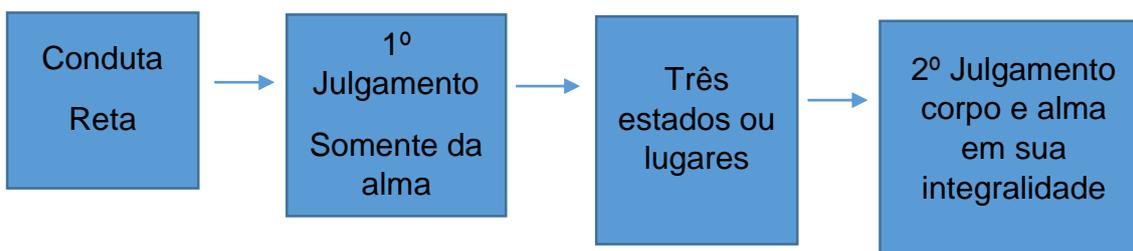
³²¹ Respectivamente: justiça, bom pensamento e poder.

fronteira demarca duas situações distintas de mundo. O fogo da justiça parece incorporar a função de condenar os maus e absolver os bons, além de promover uma purificação e espiritualização do mundo. Após a ressurreição, já com os corpos e as almas novamente unidos, a perspectiva do último juízo denota o limiar de um novo mundo.

Nesse entendimento, nos parece que o primeiro julgamento se configura como um autojulgamento, no qual a própria alma, através de sua consciência, se julga. Porém, é possível que a sentença seja dada por *Mazda*, visto que três dos *Ameshas* auxiliam a alma na condução à um dos três estados, o paraíso. Isso pode significar que *Ahura Mazda* sentencia a alma a cumprir seu destino determinado pelos seus próprios atos. Em contrapartida, no julgamento final parece haver um juiz, um *saoshiant*, em cujas mãos está a restauração do mundo (*Frasho-kereti*). É necessário frizar que não fica claro na teologia zoroástrica a função do *saoshiant* como um juiz. O certo é que ele fará parte do juízo final, mas não podemos afirmar se esta participação inclui julgar as almas. Devemos considerar a possibilidade de que esse salvador não tome pra si a tarefa de julgar, mas tão somente a de abolir a morte e todas as coisas relativas ao mundo terreno, em outras palavras, restaurar o mundo, transformando-o em bom e perfeito.

No que se refere ao julgamento católico, chamado comumente de “julgamento particular” ou “primeiro encontro com Deus”, a alma também será julgada pelas ações praticadas durante sua existência material. Por ser também uma religião ética, assim como o zoroastrismo, enfatizará o aspecto da moralidade na vida ordinária como salvo-conduto para o céu. E igualmente à tradição zoroástica, também enfatizará um julgamento individual da alma logo após a separação do corpo, lançando para o juízo final, um julgamento integral do ser, ou seja, do corpo e alma.

Para que entendamos melhor, fizemos o esquema abaixo resumindo esse processo escatológico corroborado pelas duas religiões, a zoroástrica e a católica.



Esquema 08: Processo escatológico zoroástrico e católico

Fonte: Elaborado pela autora

Em síntese, o homem em sua totalidade, deve pautar sua conduta terrena na moralidade de atos, visto que esta irá incidir diretamente na condição transcendente a ser assumida. Após sua morte, apenas sua alma será julgada preliminarmente, visando encaminhá-la para um dos três estados ou lugares, a partir das ações boas e/ou más praticadas em sua existência corpórea. Por fim, o julgamento no fim dos tempos vem novamente submeter a alma, agora reunida ao corpo ressurreto, à sentença definitiva.

Surge a partir deste ponto uma pequena diferença entre as duas escatologias quanto à sentença final. No segundo capítulo, que trata do zoroastrismo, vimos que após o ordálio final, haverá uma purificação definitiva de todas as almas, sejam elas retas ou pecadoras. As almas que se encontrarem em sofrimento infernal temporário, poderão a partir da última sentença, participar e usufruir desse mundo renovado por *saoshiant*, no qual a felicidade é perene. É isso que irá se diferenciar bastante da concepção cristã, pois nesta, após o Grande Juízo, uns serão salvos e outros serão condenados eternamente.

Retornando ao julgamento particular católico, a presença de Deus (Jesus) como juiz é claramente evidenciada nessa teologia. Todas as almas terão que passar pelo “tribunal de Cristo” para serem recompensadas conforme seus atos. De acordo com nossa pesquisa, vimos que este primeiro encontro com Deus ganha ares de uma tomada de consciência de si mesmo. A alma se autojulgará, a partir da percepção do distanciamento do projeto divino, em relação ao que ela fez e o que deixou de fazer no plano material. Nos parece claro que a sentença desse julgamento é dada por

Deus, e a partir da mesma, a alma passa a experimentar um dos três estados em conformidade com suas ações praticadas. Este primeiro julgamento católico parece assemelhar-se ao zoroástrico, pois que ambos compartilham de uma tomada de consciência ou autojulgamento da alma, e também de um sentenciador.

Quanto ao juízo final católico, “Grande Juízo” ou “Segundo encontro com Deus”, este parece preceder uma transformação do universo material (apocalipse bíblico). Este juízo se constitui como o limiar entre as duas escatologias, a individual e a cósmica. Neste julgamento, fica claro, por meio dos documentos oficiais da igreja, que o homem será julgado em sua completude de substâncias. O corpo e a alma unidos novamente pelo advento da ressurreição, passarão por uma sentença de salvação (vida/presença de Deus) ou condenação (morte/ausência de Deus) eternas.

Para o catolicismo, o Grande Juízo representará a manifestação da justiça divina para com a humanidade. Como já dissemos, esse evento escatológico estará diretamente ligado à segunda vinda de Jesus (Parusia). A partir do apocalipse neotestamentário, um julgamento efetuado por Deus e Jesus parece configurar esse advento. Percebe-se a partir de alguns trechos bíblicos, entre os quais (Ap 19:11,13), que diz: “Vi então o céu aberto: eis que apareceu um cavalo branco, cujo montador se chama “Fiel” e “Verdadeiro”; ele julga e combate com justiça. [...] e o nome com que é chamado é Verbo de Deus” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 2163).

Deste modo, os dois juízos finais, o zoroástrico e o católico, trazem em sua gênese um salvador como o renovador do mundo. Todos os homens serão medidos e julgados igualmente, recebendo a recompensa de acordo com essa aferição. O fogo vai aparecer no juízo zoroástrico e também no católico, só que com um caráter distintivo. No zoroástrico, todos os homens passarão pela prova do fogo, independente se justo ou injusto. No católico, o fogo aparece como lago, onde serão lançados vivos a Besta e o falso profeta. A escatologia católica não prevê uma prova pelo fogo para os homens em geral.

No fim dos tempos, a religião de Zaratustra anuncia a iminência do *éskhaton*, no qual está previsto a renovação de toda a criação por intermédio de *Ahura-Mazda*, seu criador. Nesse novo mundo não haverá mais morte, pois que esta foi superada pela imortalidade da alma. Enfim, o reino de Mazda é estabelecido em definitivo, conforme sua doutrina. De modo semelhante, o Deus cristão também renovará o

mundo pelo estabelecimento do seu reino. A plenitude do reino de Deus representa a realização de um projeto divino. A superação da morte corporal também vai passar pela crença da alma imortal.

Observamos aqui possíveis influxos entre as duas religiões, visto que os detalhes que configuram essas crenças são muito parecidos. Todavia, podemos nos perguntar: como se deu esse influxo sem passar pela tradição judaica, considerada o berço cristão? Porque o judaísmo não possui essa mesma crença de “dois” julgamentos para a alma? Porque o cristianismo não herdou do judaísmo a crença de apenas “um” julgamento? O que seria óbvio, pois só basta lembrar que seu fundador era um judeu. Vale também nos perguntar: de onde viria essa crença de “um” julgamento? Teria uma raiz grega, ou quem sabe egípcia? O fato é que ainda temos muitas perguntas sem respostas! O que nos instiga a continuar nessa linha de pesquisa que se apresenta como um solo bastante fértil para futuros estudos.

4.1.4 Sobre o paraíso, o Inferno e o estado intermediário

Os três estados ou lugares escatológicos estabelecidos pelas duas religiões denotam, de antemão, uma recompensa em níveis diferenciados. O paraíso, o inferno e o estado intermediário (*“Hamistikan”* para os zoroastrianos e *“Purgatório”* para os católicos), configuram-se em destinos a serem alcançados pelos homens após sua morte. Vale lembrar que no judaísmo não há a crença num estado intermediário. Pois bem, como evidenciado anteriormente, essa destinação é condicionada pela conduta humana em ambas as religiões. A lógica é bem simples e tem como pano de fundo o bem e o mal, ou seja, quem praticar o bem vai para o céu; quem praticar o mal vai para o inferno; e aqueles que não praticaram o bem conforme as prescrições religiosas, vai para um estado intermediário para purificar-se.

A religião de Zaratustra deixa bastante claro toda essa questão, quando afirma que as falhas morais cometidas pelos seus adeptos serão punidas e corrigidas no inferno. Em alguns trechos gáticos, como já evidenciado neste estudo, a corrupção e a mentira³²² praticados no mundo material serão combatidos por meio das penas

³²² Como também a sede de vingança, a raiva, a cobiça, entre outros sentimentos negativos reprovados pela religião.

infernais. Entre essas penas, está uma longa permanência da alma no mundo das trevas e das lamentações. A “Casa do Mal” será o destino da alma daqueles que adoram os *daevas*, e isso simboliza não seguir a vontade de *Mazda*. Após expurgadas todas essas impurezas morais, a alma poderá desfrutar da presença de *Mazda* no paraíso. Nesse sentido, a punição não é para sempre, vai até a completa correção das falhas.

Em compensação, a recompensa boa vem para os adoradores de *Ahura Mazda*, aqueles que foram fiéis na prática diária dos seus ensinamentos, estes descansarão na “Casa do Canto”, no paraíso. Para alcançar o paraíso, o zoroastriano precisa levar uma vida ordinária pautada nos valores e costumes da sua religião; no respeito ao próximo; na lealdade; na verdade; no perdão; entre outros. Esses preceitos são fundamentais para a boa religião de Zaratustra, pois expressam o bom pensamento, a boa palavra e a boa ação. Este sistema escatológico é completado com um estado intermediário chamado “*Hamistikan*”. Neste, se vislumbra a purificação de algumas falhas morais, que porventura, não teriam sido corrigidas no plano material. Este estado acolhe as almas que praticaram tanto o bem como o mal em igual proporção. O equilíbrio de pensamentos, palavras e ações vai caracterizar este estado.

Na religião cristã católica podemos apontar um sistema semelhante à este exposto, cuja repartição se dá igualmente em três estados. O paraíso ou céu católico se configura como a última aspiração do homem justo. É um estado de completa felicidade na presença de Deus. Para desfrutar desse estado, a alma deve estar totalmente purificada, e isso significa dizer que o homem deve levar uma vida terrena alicerçada na moralidade de conduta. Experimentar o céu significa estar salvo.

Em oposição está o estado de inferno, destinado às almas daqueles que praticaram o mal e não se arrependeram. O arrependimento antes da morte física é condição *sine qua non* para livrar-se dos tormentos infernais e da separação total da presença divina. Entretanto, o livre arbítrio pode favorecer ao homem uma boa escolha, a de arrepender-se dos pecados mortais cometidos. Como a igreja condenou a noção de uma salvação universal (apocatástase), condenou conseqüentemente a temporalidade dos castigos infernais. Portanto, essas penas não são temporárias, são eternas, pois temos isso estabelecido no próprio catecismo da igreja católica. Tanto o catecismo como outros documentos da igreja já expostos aqui neste estudo, não

trazem mais detalhes sobre essa questão. Algumas dúvidas surgem para nós em alguns pontos, como por exemplo: se as almas que não se arrependeram dos seus pecados foram para o inferno logo após sua morte, elas podem ser absolvidas no julgamento final, depois de expurgados todos os pecados? Se sim, podemos então pensar que o castigo infernal é temporário. Se não, realmente a pena é eterna.

A concepção da apocatástase, que se concentra na ideia primitiva de uma restauração do mundo por intermédio da intervenção (redenção) divina no fim dos tempos, nos leva à concepção de renovação do mundo zoroástrica, a *frasho-kereti*, que semelhantemente à esta, prega um castigo temporário no inferno e uma absolvição universal. Embora a doutrina apocatástica não seja aceita pela igreja católica, devemos pensar que, de algum modo, os primeiros pais da igreja foram alimentados por uma ideia muito parecida com a zoroástrica. Obviamente que as indagações começam a surgir. Seria a *apokatástasis* uma doutrina mais elaborada – em termos de desenvolvimento filosófico-teológico – da concepção *frasho-Kereti*? Considerando um espaço temporal entre as duas de algo em torno de um milênio, não seria incoerência de nossa parte pensar nessa possibilidade.

O estado do purgatório representa o fiel da balança, ou seja, o ponto de equilíbrio. Aqui, a alma do indivíduo não é considerada santa, nem tampouco perversa. Este estado é destinado àquelas almas que equilibraram as boas e más ações, necessitando, porém, de uma purificação dos pecados, ou seja, de uma pena corretiva até que possam novamente passar pelo segundo crivo, que será o grande julgamento.

Como frisamos, todos os três estados católicos possuem muitos elementos que identicamente denotam algum tipo de influência zoroástrica. As três concepções de estados passam primeiramente pela conduta moral do indivíduo. Esta conduta, para ambas as religiões, é fator determinante, pois que dependerá dela a sorte do homem. Poderíamos nos perguntar: não seria óbvio que o judaísmo tivesse exercido certa influência nos três estados cristãos, ou pelo menos, algum destes? Até que poderia, se considerarmos a história religiosa entrelaçada de ambas as tradições. Contudo, devemos nos lembrar que no judaísmo não há a concepção de um estado intermediário, somente de céu (*Gan Eden*) e inferno (*Gehinom*).

Igualmente ao céu zoroástrico e católico, o judaico acolhe as almas dos justos, e diversamente ao inferno destes, o inferno judaico acolhe a maioria das almas, mesmo aquelas que houve um equilíbrio de ações. Independentemente da quantidade de pecados, este inferno está reservado à todas as almas como forma de expurgar todas as grosserias deste mundo. O objetivo do inferno judaico é restaurar a alma por completo ao nível de pureza dos tempos primordiais. Como podemos ver, esta concepção de inferno difere bastante das concepções anteriores. É com base na ausência de um estado intermediário e na própria concepção de inferno judaico, que acreditamos que, no tocante à concepção dos três estados, o catolicismo foi influenciado, até certo ponto, pela concepção da tradição zoroástrica.

Dessa forma, finalizamos aqui nossa análise comparativa, cujos limites e dificuldades tentamos transpor da maneira que nos coube. Neste capítulo pudemos chegar à algumas conclusões que consideramos satisfatórias, ao mesmo tempo em que levantamos algumas indagações que podem ser aclaradas em estudos futuros, o que de forma alguma comprometeu nosso desempenho na análise. Fazendo uma breve recapitulação do que vimos nesse quarto e último capítulo, iniciamos analisando a concepção sobre a imortalidade da alma, na qual pudemos vislumbrar um pouco sobre suas raízes, as quais podem remontar aos cultos agrários, situados em períodos bem longínquos. Porém, acredita-se que tal doutrina foi disseminada por meio dos mistérios eleusinos, onde ficou conhecida através dos ensinamentos aos iniciados. Por sua vez, a crença na imortalidade da alma zoroastriana, parece estar alinhada aos cultos e ritos dos protoindo-europeus. Levando-se em consideração todos os pontos levantados e discutidos nesse item sobre a imortalidade, entendemos que não devemos apontar somente o zoroastrismo como religião influenciadora (dessa concepção) sobre a escatologia cristã. Entendemos que a própria conjuntura helenista, que se desenvolveu e culminou com uma grande síntese religiosa, pode ter favorecido o processo de assimilação, através dos judeus e persas.

No segundo item, nos debruçamos sobre a ressurreição dos mortos e compreendemos que as concepções zoroástrica e católica partilham de vários elementos comuns, a exemplo da visão positiva do corpo; da presença de um messias no final dos tempos; da expurgação dos pecados no inferno e no estado intermediário; e também da união entre a alma e o corpo na ressurreição. Com base nisso, acreditamos que o zoroastrismo tenha influenciado o cristianismo, contudo, no que

tange à concepção de um mundo renovado por um messias, pensamos que esta crença passou primeiramente pelo judaísmo, para ser deixada como herança à tradição cristã.

No item subsequente, analisamos os dois julgamentos, o individual (primeiro julgamento) e o universal (juízo final). As duas religiões atestam a crença em dois juízos, um logo após a morte e o outro somente no fim dos tempos. O primeiro julgamento intenciona julgar somente a alma, tendo como prerrogativa a conduta moral praticada na existência corpórea. Já o segundo, está mais centrado num julgamento integral, ou seja, o corpo agora reunido à alma serão julgados, corrigidos e recompensados definitivamente. Todavia, se diferenciam quanto a sentença final, pois que, no zoroastrismo, todas as almas se purificam após o último juízo, enquanto que no catolicismo, umas se purificam e outras não. Dentre estas e outras questões analisadas neste item, acreditamos na assimilação desta concepção por parte da religião cristã, apesar de algumas diferenças existentes.

No último tópico, no qual tratamos dos três estados escatológicos – o paraíso, o inferno e o estado intermediário – denotamos muita semelhança dessas três crenças entre as duas religiões estudadas. Com base nessa semelhança de concepções, a partir de elementos comuns, acreditamos na probabilidade da religião cristã ter assimilado esse sistema triplo de destinação da alma, em face do judaísmo não comportar em sua estrutura escatológica, um estado intermediário de purificação das almas.

Assim finalizamos nosso quarto capítulo, entendendo que muitas perguntas ainda demandam incursões mais profundas, devido ao arcaísmo das concepções trabalhadas aqui neste estudo, bem como das confluências detectadas com diversas culturas religiosas. Tudo isso nos instiga, ao mesmo tempo que servirá de “lenha” para futuras investigações e trabalhos científicos. As dúvidas e indagações que ainda nos permeiam, são típicas do próprio processo científico-investigativo. Todavia, no que nos foi permitido trabalhar quanto ao alcance metodológico empregado, acreditamos que as evidências escatológicas ora apresentadas, demonstram claramente uma correlação, ou até mesmo alguma influência da tradição zoroástrica sobre a cristã, o que fez com que esta última assimilasse alguns elementos e (ou) concepções da primeira. A assimilação de elementos de uma dada religião faz parte de um processo natural desse universo de confluências e convivências culturais. A religião que sofre

a assimilação, poderá, a partir desta, desenvolver e elaborar suas próprias concepções, tendo como aporte as que recebeu por influência. De modo algum, esse processo deve ser encarado ou compreendido como algo atípico à religião ou de maneira pejorativa, mas ao contrário, se constitui como algo fundamentalmente natural, necessário e importante para o universo religioso.

CONCLUSÃO

Como enfatizado na introdução deste estudo, nossa pesquisa se concentrou no campo da escatologia “individual” ou “pessoal”. Isso significa dizer que todas as nossas incursões tiveram como elemento propulsor a morte humana, no sentido de trazer à tona as concepções que fazem parte do universo escatológico. A escatologia das religiões se debruça sobre o estudo do fim humano convergindo para crenças transcendentais como destinação da alma. Neste estudo evidenciamos as concepções escatológicas da imortalidade da alma, da ressurreição dos corpos, do julgamento e dos três estados de pós-morte. O nosso intuito consistiu na averiguação de uma possível assimilação (por parte do catolicismo) e influência (por parte do zoroastrismo) quanto à estas concepções já citadas.

Para tanto, nos capítulos referentes a primeira parte, pudemos fundamentar teoricamente as duas escatologias que se configuram como objeto desse estudo. Antes disso, a partir da reflexão de alguns conceitos fundamentais para esta pesquisa, tais como: paganismo, politeísmo, dualismo, monoteísmo e a própria concepção de escatologia – que foram tratados no primeiro capítulo – pudemos adentrar de um modo mais seguro nos dois grandes universos escatológicos aqui propostos, o zoroástrico e o católico romano.

No segundo capítulo, respeitante à escatologia zoroástrica, pudemos extrair dos *Gáthas* e de outros escritos, a exemplo dos *Yasnas*, o teor de algumas concepções, dentre as quais, as de pós-morte defendidas por Zaratustra. A reforma zoroástrica foi erguida em cima de pilares bem delineados, visto que emergiu a partir de uma insatisfação relativas às práticas masdeístas até então executadas, como o sacrifício de animais, o uso do haoma e o culto à várias divindades. Diante disso, Zaratustra implementou novas práticas religiosas, entre as quais está a devoção e o reconhecimento de *Ahura Mazda* como o único deus supremo merecedor de culto.

No plano cosmológico, não encontramos nenhum deus que tenha feito oposição à Mazda, todavia, a mitologia zoroástrica evidencia a oposição entre dois espíritos da corte celeste, *Spenta* e *Angra Mainyu*. *Spenta Mainyu* é o espírito santo que representa a verdade, a justiça e o bem, enquanto *Angra*, que é o espírito destruidor, representa a enganação, a mentira e o mal. Portanto, o mal que há no

mundo terá que ser combatido pelo homem por meio das boas escolhas. É principalmente nesse aspecto que a religião de Zaratustra pode ser considerada dualista. Esse dualismo ético é bastante evidenciado em sua teologia, assim como o monoteísmo cosmológico. A luta entre o bem e o mal traz em sua configuração os obstáculos que o homem precisa enfrentar no dia-a-dia para manter uma conduta pautada na moralidade de atos.

Nesse prisma, sua reforma adquiriu um perfil ético, não somente pela abolição de práticas consideradas errôneas, mas principalmente pelas concepções escatológicas adotadas, as quais se atrelam uma conduta moral adequada, em conformidade com seus ensinamentos. O livre-arbítrio se constitui como prerrogativa essencial, pois dependerá exclusivamente do homem as boas e más escolhas. Nesse viés, a “boa religião” sedimenta-se nos bons pensamentos, palavras e ações³²³ como garantia de bem aventuranças terrenas e celestiais. Desse modo, a recompensa já é dada ao justo aqui mesmo neste plano, se estendendo posteriormente para uma esperança no além.

Seu sistema escatológico se articula com as noções de uma alma imortal, de um corpo ressurreto, de um julgamento da alma logo após a morte e outro no final dos tempos, e por fim, de três estados, condições ou lugares como destino eterno. Em cima destes postulados ergue-se um sistema otimista e bem articulado, disposto a dar respostas para as questões espirituais e transcendentais. Esse sistema escatológico se completa com a restauração do mundo, significando dizer que o bem triunfará sobre o mal no fim dos tempos.

No terceiro capítulo nos concentramos na escatologia cristã católica. Tomando como base alguns documentos oficiais da religião, apresentamos seus postulados escatológicos professados pela igreja romana. Na condição de religião fundada, Jesus encarna o próprio Deus, sendo considerado a segunda pessoa da Trindade, juntamente com o Espírito Santo. O monoteísmo atestado pela religião possui uma configuração modificada, visto que são três pessoas em uma, um Deus uno e trino ao mesmo tempo. Carrega uma herança judaica presente em seu cânon, comungando

³²³ O catolicismo possui uma oração de penitência que também leva em conta os pensamentos, palavras e ações. “Confesso a Deus todo-poderoso e a vós, irmãos e irmãs, que pequei muitas vezes por pensamentos e palavras, atos e omissões, por minha culpa, minha tão grande culpa. E peço à Virgem Maria, aos anjos e santos e a vós, irmãos e irmãs, que rogueis por mim a Deus, Nosso Senhor”.

da mesma literatura veterotestamentária, muito embora seja nos escritos neotestamentários, que se concentra a mensagem cristã, nos quais estão presentes temas escatológicos como a vida eterna, o juízo, a ressurreição dos mortos e a instauração do reino de Deus.

A ressurreição de Jesus vai instaurar um novo tempo escatológico, no qual todos irão participar de uma ressurreição corporal. A alma adquirirá ares eternos tornando-se imortal, e no juízo final, reunida ao corpo ressurreto, será julgada definitivamente para uma condição de salvação ou condenação eternas. Porém, antes do advento da ressurreição, a tradição católica prescreve um primeiro julgamento da alma imediatamente após a morte, a partir do qual, a mesma terá seu destino traçado a cumprir um dos três estados escatológicos: céu, inferno ou purgatório.

A condição a ser assumida pela alma está intrinsecamente relacionada à conduta moral do homem. Por ser uma religião ética, as ações praticadas no plano terreno serão levadas em conta no “Tribunal de Cristo”, favorecendo para um estado de felicidade, de tormento ou de purificação. Desse modo, a esperança escatológica é projetada para o além. Tudo o que o homem fizer de bom ou de ruim na terra, a recompensa ou punição virá após a morte. Aqui o livre-arbítrio é fundamental para que o homem exerça sua liberdade de escolha. O homem é responsável pelos seus próprios atos, contudo, o resultado de suas escolhas serão medidos no pós-morte.

A religião católica possui uma teologia otimista quando afirma que a morte não é o fim, em outras palavras, o homem não morre, ele se transforma em corpo glorioso, eterno. A concepção de uma outra vida após esta terrena, fornece todo o embasamento para a criação de um sistema escatológico bem delineado e organizado. Esta escatologia sistematizada visa atender as demandas terrenas quanto à uma sobrevivência espiritual, fornecendo-lhe um sentido, de certo modo. Portanto, a esperança é um elemento importante na religião, pois que imprimirá no homem a certeza da vitória sobre a morte.

Com base nos capítulos anteriores, o quarto e último capítulo nos possibilitou fazer o cruzamento das informações coletadas na pesquisa, e a partir disso, chegarmos à algumas conclusões, que longe de terem um sentido definitivo, se estabelecem como aproximações de respostas plausíveis e possíveis. Como apresentado na introdução deste estudo, nossa hipótese principal (tese) adotou a

premissa de que a escatologia católica assimilou algumas concepções de pós-morte do zoroastrismo, tais como a doutrina da imortalidade da alma, da ressurreição do corpo, do julgamento e dos três estados: paraíso, inferno e estado intermediário.

Como pudemos ver, nossa primeira hipótese engloba em sua totalidade todas as concepções aqui tratadas, creditando-as a uma influência zoroástrica sobre a cristã católica. Todavia, independentemente de probabilidades, a pesquisa vai sendo delineada e tomando forma de acordo com a interlocução das obras dos estudiosos, dos documentos oficiais e textos sagrados das tradições em questão. A partir desse diálogo e confluência de saberes, a pesquisa nos encaminhou para pensarmos que, primeiramente, no tocante à “imortalidade da alma”, a escatologia católica não apenas pode ter assimilado esta doutrina do zoroastrismo – como pensado inicialmente – mas também pode ter absorvido do contato cultural helenista por intermédio do judaísmo, cujo povo vivenciou no período pós-exilar uma série de dominações por parte de vários impérios, corroborando para influências e assimilações de elementos culturais e religiosos.

No que diz respeito à “ressurreição do corpo”, nossa análise constatou que existe uma grande probabilidade da religião zoroástrica ter influenciado alguns segmentos judaicos – aqueles que professam a ressurreição³²⁴ – e conseqüentemente, se alastrado pelo cristianismo. Acreditamos nessa possibilidade devido ao arcaísmo dessa concepção na religião zoroástrica. Assim como o zoroastrismo, a religião judaica e a católica concebem a matéria como algo bom, além de trazerem a figura de um messias ou artífice atreladas à concepção de ressurreição, bem como atestarem a união da alma ao corpo antes do juízo final. Nesse sentido, entendemos que a crença na ressurreição do corpo professada pela tradição cristã católica tem sua raiz ou fonte na crença zoroastriana, em conformidade com nossa hipótese primária.

Quanto à questão dos dois “julgamentos”, o individual e o universal, denotamos uma grande semelhança entre as concepções das duas religiões, que já começa com a mesma quantidade de juízos. Além dessa similaridade, encontramos outras muito mais relevantes, entre as quais estão: a) a conduta moral como fator determinante no

³²⁴ Pois como já vimos, uma parte dos judeus provavelmente sofreu uma influência do platonismo grego quanto à assimilação da crença na reencarnação.

juízo; b) a existência de um primeiro juízo só para a alma e um segundo para corpo e alma em sua integralidade; c) a intenção de julgar, recompensar e corrigir a alma; d) o encaminhamento da alma à um dos três estados escatológicos previstos pelas religiões; e) a presença de um salvador nos dois juízos finais, com o intuito de renovar do mundo; e conseqüentemente, f) a aniquilação da morte por meio da imortalidade da alma.

Como pudemos perceber, trata-se de um número considerável de pontos em comum, o que nos leva a pensar que, possivelmente, a concepção de juízo zoroástrico tenha alcançado a crença católica, influenciando-a quase em sua totalidade quanto à essa questão. Acreditamos que essa estrutura de sentenças no pós-morte tenha sido assimilada e desenvolvida – em alguns pontos – pela tradição católica com base em seus fundamentos teológicos, visando preencher lacunas escatológicas. Considerando alguns questionamentos levantados no quarto capítulo a esse respeito, pensamos que a tradição judaica não tenha bebido da fonte zoroástrica, visto que a mesma professa apenas um único juízo para a alma, este situado somente no final dos tempos. Diante disso, podemos concluir que, no que se refere ao juízo escatológico, há grandes chances do catolicismo ter assimilado esta concepção do zoroastrismo, e não do judaísmo, como poderíamos deduzir.

Por fim, no que se reporta aos “três estados escatológicos”, vimos o grau de semelhança entre a concepção zoroástrica e a católica, evidenciados anteriormente em nossa análise. Entre estas semelhanças, está a sua composição que consta de três dimensões a serem assumidas pela alma: o paraíso (felicidade); o inferno (castigo) e um nível intermediário (purificação das falhas/pecados). Também destacamos a importância da conduta humana como prerrogativa para experimentar qualquer um destes estados. Tendo como sedimento estas similitudes, e ao mesmo tempo levando em conta a ausência de um estado intermediário, bem como a concepção de inferno judaica que diverge da concepção cristã, acreditamos que esse sistema zoroástrico tenha sido adotado pela tradição católica. Obviamente que diferenças foram identificadas no curso da pesquisa e que dizem respeito à uma pena temporária no inferno zoroástrico³²⁵ e o arrependimento³²⁶ católico como condição

³²⁵ Relembrando que no inferno católico a pena é eterna.

³²⁶ Não identificamos essa concepção na doutrina zoroástrica.

imprescindível para escapar dos castigos infernais, contudo, pensamos que as mesmas não sejam suficientes para alterar nosso posicionamento.

Nestes termos, e de acordo com as nossas hipóteses anteriormente apresentadas, podemos descartar algumas delas por não encontrarmos subsídios que deem sustentação ao que se propunham, a exemplo da primeira e terceira hipóteses secundárias. A primeira hipótese secundária traz a proposição de que houve assimilação (por parte da religião cristã católica) de concepções escatológicas provenientes apenas do Judaísmo pós-exílico; já a terceira hipótese secundária, traz a proposição de que o catolicismo não assimilou concepções de nenhuma religião.

Pela análise comparativa realizada, os nossos resultados se coadunam em parte com a hipótese principal – a qual levanta a tese de que a escatologia católica assimilou todas as concepções de pós-morte zoroástricas aqui tratadas – e abarca de uma forma mais completa a segunda hipótese secundária. Em outras palavras, acolhemos a hipótese que tem como premissa uma assimilação, por parte da religião católica, de uma mescla de concepções escatológicas provenientes do zoroastrismo, do judaísmo pós-exílico, como também, em certa medida, do platonismo grego (este mais precisamente no que se refere à imortalidade da alma). Julgamos ser uma proposição bastante provável devido sua aproximação com os resultados.

É importante ressaltarmos que estes resultados obtidos por meio do estudo comparado entre concepções escatológicas não se constituem como “verdades eternas”, mas ao contrário, se expressam como indicadores de uma teia de relações culturais, que denota possíveis confluências religiosas. Assim finalizamos nossa pesquisa, reconhecendo nossas limitações em vários aspectos, principalmente no tocante ao arcaísmo das concepções e das fontes zoroástricas. Entretanto, essas limitações foram salutares para nós, no sentido de apontar novos caminhos a serem percorridos dentro das Ciências das Religiões e novos olhares a serem direcionados em estudos futuros.

REFERÊNCIAS

AGÊNCIA GAZETA RUSSA. Sobre a identidade da planta haoma. 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/arqueologos-russos-decifram-o-soma-antiga-bebida-sagrada.ghtml>>. Acesso em: 12 de agosto de 2018.

AGNOLIN, Adone. **História das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2013.

ALBERIGO, Giuseppe. **História dos concílios ecumênicos**. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995.

ALLEN, Douglas. **Mircea Eliade y el fenómeno religioso**. Traducción castellana J. Fernández Zulaica. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

ALVAR, Jaime et al. **Cristianismo primitivo y religiones místicas**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

AMBALU, Shulamit et al. **O livro das religiões**. Trad. Bruno Alexander. 2. ed. São Paulo: Globo Livros, 2016.

AMIRIAN, Nazanín. **Gatha: el primer tratado de ética de la humanidad**. España: Ediciones Obelisco, 1999.

ANCONA, Giovanni. **Escatologia cristã**. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2013.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente: da idade média aos nossos dias**. Trad. Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

ASAD, Talal. **A construção da religião como uma categoria antropológica**. Cadernos de campo, n. 19, São Paulo, 2010.

ASHERI, Michael. **O judaísmo vivo: as tradições e as leis dos judeus praticantes**. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. 2. ed. revisada. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BECKER, Ernest. **A negação da morte**. Trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Record, 2010.

BENTSION, Sha'ul. **A vida após a morte**. Partes I, II e III. 2013. Disponível em: <<http://www.Kol-Hatorah.org>>. Acesso em: 19 de outubro de 2018.

BIANCHI, Ugo. **L'inscription des daivas et le zoroastrisme des Achéménides**. Revue de l'histoire des religions. 1977, p. 3-30.

BIANCHINI, Flávia. A origem da civilização indiana no vale do Indo-Sarasvati: teorias sobre a invasão ariana e suas críticas recentes. In: GNERRE, Maria Lúcia Abaurre; POSSEBON, Fabrício (Orgs.). **Cultura Oriental**: língua, filosofia e crença. Vol. I. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012, p. 57-108.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. Trad. Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin, José Luiz G. do Prado. São Paulo: Paulus, 1990.

BLANK, Renold J. **A morte em questão**. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **Escatologia da pessoa**: vida, morte e ressurreição. São Paulo: Paulus, 2000.

BOER, Martinus C. de. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs gênero, cosmovisão e movimento social. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. **Estudos de Religião 19**: Apocalíptica e as Origens Cristãs. São Bernardo do Campo: UESP, 2001, pp.11-24. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/63422014/>>. Acesso em: 21 de novembro de 2018.

BOFF, Leonardo. Avaliação teológico-crítica do sincretismo. In: **Revista de Cultura Vozes**, n. 7, 1977, p. 573-588.

BOYCE, Mary. A History of Zoroastrianism. In: **The Early Period**, Leiden-Colônia, 1975.

_____. **Zoroastrians**: their religious beliefs and practices. London: Routledge, 2001.

BORGES, Jorge L. O Aleph. Trad. Flávio José Cardozo São Paulo: Globo, 1999.

BOVO, Elisabetta. **História das religiões**: origem e desenvolvimento das religiões. Trad. Carlos Nougué. Coleção grandes livros da religião. Barcelona: Editora folio, 2008.

BRUCE, Frederick Fyvie, RUPP, Ernest Gordon. **Holy book and holy tradition**. Manchester: Manchester University Press, 1968.

CALAZANS. J.C. Sacerdotes Védicos e Xamãs. In: **Cultura Indiana**: ensaios e reflexões. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010, p. 11-28.

CARPENTER, Edward. **Religiões pagãs e cristãs**: Origens e significados. Trad. Carolina Caires Coelho. São Paulo: Tahyu, 2008.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e Mito**. Tradução de J. Ginsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1985.

CAVE, M.A.C. **A doutrina da Trindade é realmente divina?** Trad. R. S. Reinboldt. São Paulo: Fambras, 1996.

CNBB. **Catecismo da Igreja Católica**: Edição típica Vaticana. São Paulo: Loyola, 2000.

COLLINS, John J. Escatologia Apocalíptica como a transcendência da morte. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (Org.) **Religião de visionários**: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo. São Paulo: Loyola, 2005, p. 81-107.

CONCEPÇÃO HASSÍDICA SOBRE OS DOIS MUNDOS: OLAM HA-BA E OLAM-HAZÉ. Disponível em: <<http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/jornada/home.html>>. Acesso em: 24 de outubro de 2018.

CONCÍLIO VATICANO II. **Lumen gentium**: Constituição dogmática sobre a Igreja. Roma: 1964. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2019.

_____. **Gaudium et spes**: Sobre a igreja no mundo de hoje. Roma: 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2019.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Recentiores Episcoporum Synodi**. Carta aos bispos em 17 de maio de 1979, Roma. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_fr.html>. Acesso em: 02 de março de 2019.

_____. **Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia**. Roma: 1979. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/vatican/pt.html>>. Acesso em: 11 de março de 2019.

COUCHOURON-GURUNG, Céline. Marcel Gauchet, **Un monde désenchanté?** Archives de Sciences Sociales des Religions, 136, 2006, pp. 115-283. Disponível em: <<http://assr.revues.org/3947>>. Acesso em: 17 fev. 2018.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. Trad. Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

CROSSAN, John Dominic. **O Jesus histórico**: a vida de um camponês judeu. Trad. André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. **O nascimento do Cristianismo**: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus. Trad. Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2004.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da igreja católica**. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Ormazd et Ahriman: l'aventure dualiste dans l'antiquité.** Paris: Presses universitaires de France, 1953.

_____. **As Religiões do Antigo Oriente.** São Paulo: Flamboyant, 1958.

_____. Haoma proscrit et réadmis. In: LÉVÊQUE, Mélanges Pierre. **Tome 1: Religion.** Besançon: Université de Franche-Comté, 1988. pp. 127-131. (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 367).

DESATIVAÇÃO DAS TORRES DO SILÊNCIO. Disponível em: <<https://lavozdelmuro.net/>> e <<http://www.jornalciencia.com>>. Acesso em: 25 de setembro de 2018.

DICIONÁRIO LAROUSSE FRANCÊS/PORTUGUÊS. Coordenação editorial José A. Gálvez. São Paulo: Larousse do Brasil, 2008.

DICIONÁRIO SANTILLANA. Coord. Miguel Diaz y García-Talavera. Espanhol/português. São Paulo: Moderna, 2014.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália.** São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. **Origens: História e sentido na religião.** Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Dicionário das Religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Tratado de história das religiões.** Trad. Fernando Tomaz; Natália Nunes. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

_____. **História das crenças e das ideias religiosas: Da idade da pedra aos mistérios de Elêusis.** Vol. I. Rio de Janeiro: Zahar, 2010b.

_____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

_____. **Mito e realidade.** Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **História das crenças e das ideias religiosas: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo.** Vol. II. Trad. Roberto Corte de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Antropologia social da religião.** Rio de Janeiro: Campus, 1978.

FERREIRA, Aurélio Buarque de H. **Novo dicionário da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, Mário; GNERRE, Maria Lúcia Abaurre; POSSEBON, Fabrício. **Antologia védica.** João Pessoa: Libellus, 2016.

FERRETTI, Sérgio F. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa das Minas.** São Paulo: EDUSP, 1995.

- FILORAMO, Giovanni. **Monoteísmos e dualismos**: as religiões de salvação. Trad. Camila Kintzel. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2005.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Ltc, 2008.
- GNOLI, Gerardus. L'expérience extatique dans l'Iran ancien. In: **École pratique des hautes études**, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 95, 1986-1987. 1986. pp. 206-209.
- GOMES, Hélio. **Medicina Legal**. 24ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Freitas Bastos, 1985.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.
- HERÓDOTO. **História**. Trad. do grego por Pierre Henri Larcher. Rio de Janeiro: eBooksBrasil, 2006.
- HENRIQUES, Ana C.V. **A Morte e o Morrer**: correlações entre o catolicismo romano e o budismo tibetano. Saarbrücken: NEA, 2015.
- _____. **Sacerdócio feminino**: A Santa Sé frente aos desafios contemporâneos. Revista Mandrágora, v. 23. n. 2, 2017, p. 5-25.
- _____. A representação religiosa do corpo no cristianismo primitivo. In: LEMOS, Fernanda (Org.). **As Ciências das Religiões**: um caleidoscópio de reflexões. João Pessoa, Editora UFPB, 2018.
- HIGGINBOTHAM, Joyce & River. **Paganismo: uma introdução da religião centrada na terra**. Trad. Ana Carolina Trevisan Camilo. São Paulo: Madras, 2003.
- HINNELS, John R. **Dicionário das religiões**. (Org). Trad. Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1991.
- HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010.
- HUME, David. **História natural da religião**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- JOÃO PAULO II. **Ecclesia de Eucharistia**. Roma: 2003. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2019.
- JOSEFO, Flávio. **A história dos hebreus**. São Paulo: CPAD, 2004.
- KANGA, Ervad Kavasji Edulji. **Yasht Ba Maani**. Mumbai: The Trustees of the Parsi Panchayat Funds and Properties, 2001.

KAUTSKY, Karl. **A origem do cristianismo**. Trad. Luiz Alberto Moniz Bandeira. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

KELLENS, Jean. **Zoroastre et L'Avesta ancien**: quatre leçons au college de France. Louvain: Peeters, 1991.

LA DUE, William J. **O guia trinitário para a escatologia**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2007.

LAITMAN, Michael. **A voz da Cabala**. Israel: Laitman Kabbalah Publishers, 2008.

LAMBERT, Ives. **O nascimento das religiões**: da pré-história às religiões universalistas. Trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2011.

LE GOFF, J. **O nascimento do purgatório**. Trad. Maria Ferreira. Petrópolis - RJ: Vozes, 2017.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva**. Trad. E. L. de Souza Campos. Niterói: Teodoro, 2015.

LIRA, David P. Ética de Jesus no Evangelho de Marcos. In: POSSEBON, Fabrício (Org.). **O Evangelho de Marcos**. João Pessoa: Editora universitária UFPB, 2010, p. 95-118.

LIRA, Wagner Lins. A Reinvenção da Sociedade Primitiva: Transformações de um mito (Resenha do livro de Adam Kuper, 2008). In: **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, ano 1, vol. 1, 2014, p. 96-105.

LIVRO DE ARDA VIRAF. Disponível em: <<http://www.avesta.org/mp/viraf.html>>. Acesso em: 28 de março de 2018.

LIVRO DO DENKARD. Disponível em: <<http://www.avesta.org/denkard/denkard.html>>. Acesso em: 30 de março de 2018.

LIVRO DO YASNA. Disponível em: <<http://www.avesta.org/yasna/index.html>>. Acesso em: 10 de abril de 2018.

MAIMÔNIDES. **Treze Princípios de Fé Judaica**. Disponível em: <<http://www.morasha.com.br/leis-costumes-e-tradicoes/maimonides-os-treze-principios-da-fe-judaica.html>>. Acesso em: 28 fev. 2019.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, Ciência e Religião**. Lisboa: Edições 70, 1988.

MINAYO, Maria Cecília de S. (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2007.

MOODY, Raymond. **Vida após a vida**. Rio de Janeiro: Nórdica, 2013.

MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Trad. Cleone Augusto Rodrigues. Rio de

Janeiro: Imago, 1997.

MOURREAU, Jean-Jacques. **A Pérsia dos Grandes Reis e de Zoroastro**. Rio de Janeiro: FERNI, 1978.

MULLINS, Edgar Young. **A religião cristã**: na sua expressão doutrinária. São Paulo: Hagnos, 2005.

NARS, Helmi. **Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa**. Al-Madinah Al munauarah K.S.A: Complexo do Rei Fahd, sem ano de publicação.

O'HARA, Gwydion. **Caminhos pagãos**: uma forma de encontrar sua espiritualidade na natureza. Trad. Getúlio E. Schanoski Júnior. São Paulo: Madras, 2004.

OLIVEIRA, Rosalira. Ouvindo uma Terra que fala: O renascimento do Paganismo e a Ecologia. In: **Revista Nures**, nº 11, Janeiro/Abril, 2009. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/revistanures>>. Acesso em: 29 de outubro de 2017.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Trad. Walter O. Schupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciências da Religião**. São Paulo: Paulus, 2013.

PETTAZONNI, Rafaele. **La religion di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran**. Bolonha, 1920.

PINERO, Antonio. **Los apocalipses**. Madrid: Ed. EDAF, 2007.

_____; SEGURA, Eugenio Gómez. **El juicio final**. Madrid: Ed. EDAF, 2010.

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Abril cultural, 1973. Disponível em: <<http://geha.paginas.ufsc.br/files/2016/03/Plat%C3%A3ocole%C3%A7%C3%A3o-os-pensadores-1973.pdf>>. Acesso em: 05 de março de 2019.

POLIDEMONISMO. Disponível em: <<http://www.treccani.it/enciclopedia/polidemonismo/>>. Acesso em: 13 de julho de 2017.

POTESTÁ, Gian Luca; VIAN, Giovanni. **História do cristianismo**. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2013.

PRATTIS, Orivaldo. **Escatologia**: uma visão panorâmica das profecias bíblicas. Rio de Janeiro: Editora Betel, 2015.

RAHNER, Karl. **Sentido teológico de la muerte**. Barcelona: Editorial Helder, 1965.

REEBER, Michel. **Religião**: termos, conceitos e ideias. Trad. Luiz Cavalcanti M. Guerra. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

RIG VEDA. Disponível em: <<http://www.shri-yoga-devi.org/textos.html>>. Acesso em: 03 de maio de 2018.

SARDAR, Ziauddin. **Em que acreditam os muçulmanos?** Trad. Marilene Tombini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SIGNIFICADO DO NOME DE ZARATUSTRA. Disponível em: <<http://www.treccani.it>>. Acesso em: 29 de agosto de 2018.

SCARPI, Paolo. **Politeísmos**: As religiões do mundo antigo. Trad. Camila Kintzel. São Paulo: Hedra, 2004.

SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento**. Trad. De Vilmar Schneider. São Leopoldo-RS: Sinodal, 2004.

SCHURÉ, Edouard. **Os grandes iniciados**: esboço da história secreta das religiões. Trad. Augusta Garcia Dorea. Ed. Eletrônicas Lumensana, 2006.

SCHUMACHER, Bernard N. **Confrontos com a morte**: a filosofia contemporânea e a questão da morte. São Paulo: Loyola, 2009.

SESBOÛE, Bernard. **Karl Rahner**: Itinerário teológico. Trad. Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2004.

SILVA, Kalina V.; SILVA, Maciel H. **Dicionário de conceitos históricos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009.

SITCHIN, Zecharia. **A escada para o céu**: o caminho percorrido pelos povos antigos para atingir a imortalidade. Trad. Evelyn de Massaro. São Paulo: Best Seller, 1980.

SMITH, Archer William. **História da Bíblia**: a perda do Deus de Israel. São Paulo: Ibrasa, 2000.

SOARES, Dionísio O. **A apocalíptica no zoroastrismo, judaísmo e cristianismo**: uma análise das relações entre o Avesta, Dn 12, 1-3 e Mt 27, 51b-57 quanto à ideia de ressurreição. Tese (Doutorado em Teologia Bíblica) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, p. 387. 2011.

THEML, Neyde; BUSTAMANTE, Regina. História comparada: olhares plurais. In: **Revista de História Comparada**. Volume 1, número 1, jun./2007.

VAN DER LEEUW, G. **Fenomenologia de la religion**. Trad. Ernesto de la Peña. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

VELASCO, J. Martin. **Introducción a la fenomenologia de la religión**. 1. ed. Madrid: Trotta, 2006.

VERMES, Geza. **Jesus e o mundo do Judaísmo**. São Paulo: Loyola, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Trad. Joana A. D'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WIDENGREN, Geo. **Fenomenologia de la religion**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.

WRIGHT, Dudley. **Os ritos e Mistérios de Elêusis**. Trad. Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo: Madras, 2004.

ANEXOS

Livro de Arda Viraf

THE BOOK OF
ARDA VIRAF.

THE PAHLAVI TEXT

PREPARED BY

DESTUR HOSHANGJI JAMASPJI ASA,

REVISED AND COLLATED WITH FURTHER MSS., WITH AN ENGLISH
TRANSLATION AND INTRODUCTION, AND AN APPENDIX CONTAINING
THE TEXTS AND TRANSLATIONS OF THE

GOSHT-I FRYANO, AND HADOKHT-NASK

BY

MARTIN HAUG, PH. D.,

PROFESSOR OF SANSKRIT AND COMPARATIVE PHILOLOGY AT THE UNIVERSITY OF MUNICH,

ASSISTED BY

E. W. WEST, PH. D.

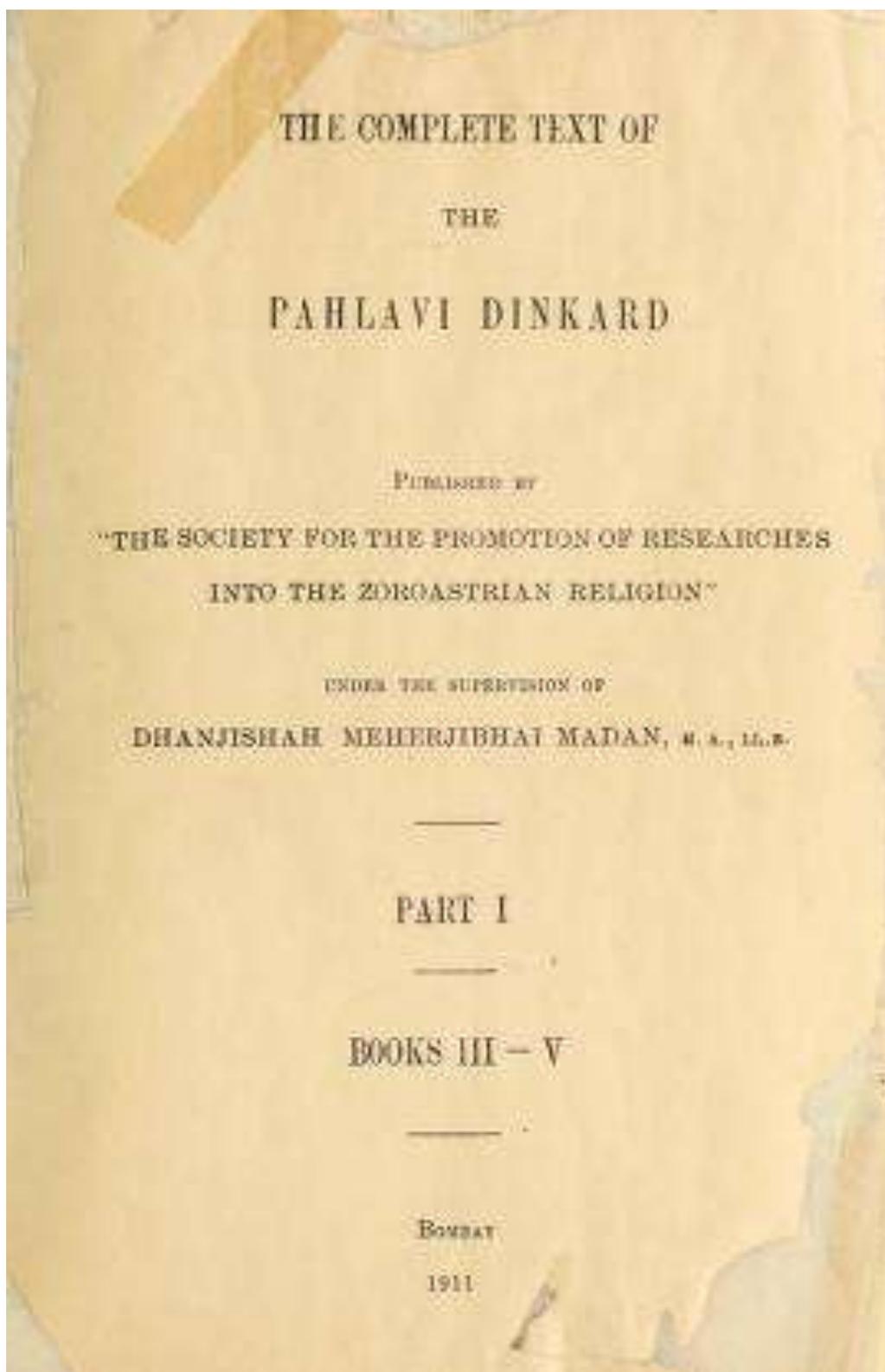
PUBLISHED BY ORDER OF THE GOVERNMENT OF BOMBAY.

BOMBAY,
GOVERNMENT CENTRAL BOOK
DEPOT.

1872.

LONDON,
MESSRS. TRÜBNER AND CO.
60, PATERNOSTER ROW.

Livro do Denkard



Zend-Avesta

ZEND-AVESTA,

Pestonja-Manusya OUVRAGE *Edité par Sami Sami*

DE ZOROASTRE,

CONTENANT les Idées Théologiques, Physiques & Morales de ce Législateur, les Cérémonies du Culte Religieux qu'il a établi, & plusieurs traits importans relatifs à l'ancienne Histoire des Perses :

Traduit en François sur l'Original Zend, avec des Remarques ; & accompagné de plusieurs Traités propres à éclaircir les Matières qui en sont l'objet.

Par M. ANQUETIL DU PERRON, de l'Académie Royale des Inscriptions & Belles-Lettres, & Interprète du Roi pour les Langues Orientales.

— — — — —
TOME PREMIER.
— — — — —

PREMIERE PARTIE,

Qui comprend L'INTRODUCTION AU ZEND-AVESTA, formée principalement de LA RELATION DU VOYAGE DU TRADUCTEUR AUX INDES ORIENTALES, suivie du PLAN DE L'OUVRAGE ; & un APPENDIX sur les Monnoyes & Poids de l'Inde, sur quelques objets d'Histoire Naturelle & de Commerce, & sur les Manuscrits Orientaux du Traducteur :

Ornée de Planches gravées en taille douce.



A PARIS,

Chez N. M. TILLIARD, Libraire, Quai des Augustins, à S. Benoît.

— — — — —
M. DCC. LXXI.

Avec Approbation & Privilège du Roi.

ZEND=AVESTA,
O U V R A G E
D E Z O R O A S T R E ,

CONTENANT les Idées Théologiques, Physiques & Morales de ce Législateur, les Cérémonies du Culte Religieux qu'il a établi, & plusieurs traits importants relatifs à l'ancienne Histoire des Perses :

Traduit en François sur l'Original Zend, avec des Remarques ; & accompagné de plusieurs Traités propres à éclaircir les Matières qui en sont l'objet.

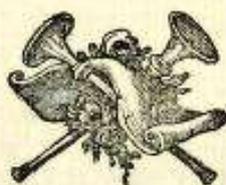
Par M. ANQUETIL DU PERRON, de l'Académie Royale des Inscriptions & Belles-Lettres, & Interprète du Roi pour les Langues Orientales.

T O M E P R E M I E R .

S E C O N D E P A R T I E ,

Qui comprend le VENDIDAD SADÉ (c'est-à-dire, l'IZESCHNÉ, le VISPERED & le VENDIDAD proprement dit), précédé des NOTICES des Manuscrits Zends, Pehlvis, Persans & Indiens, déposés par le Traducteur à la Bibliothèque du Roi ; des TITRES & des SOMMAIRES raisonnés des Articles &c. des deux Tomes de cet Ouvrage ; & de la VIE DE ZOROASTRE :

Avec une Planche gravée en taille douce.



A P A R I S ,

Chez N. M. TILLIARD, Libraire, Quai des Augustins, à S. Benoît.

M. D C C. L X X I .

Avec Approbation & Privilège du Roi.

ZEND=AVESTA,
O U V R A G E
D E Z O R O A S T R E ,

CONTENANT les Idées Théologiques , Physiques & Morales de ce Législateur , les Cérémonies du Culte Religieux qu'il a établi , & plusieurs traits importans relatifs à l'ancienne Histoire des Perles :

Traduit en François sur l'Original Zend , avec des Remarques ; & accompagné de plusieurs Traités propres à éclaircir les Matières qui en font l'objet.

Par M. ANQUETIL DU PERRON , de l'Académie Royale des Inscriptions & Belles-Lettres , & Interprète du Roi pour les Langues Orientales.

T O M E S E C O N D ,

Qui comprend les IESCHTS SADÉS ; le SI ROUZÉ ; le BOUN-DEHESCH , traduit sur l'Original Pehlvi ; DEUX VOCABULAIRES , le premier , Zend , Pehlvi & François , le second , Pehlvi , Persan & François ; l'EXPOSITION DES USAGES CIVILS ET RELIGIEUX DES PARSES , & le SYSTÈME CÉRÉMONIAL ET MORAL des Livres Zends & Pehlvis , considéré en lui-même , & relativement au SYSTÈME THÉOLOGIQUE de ces mêmes Livres :

Orné de Planches gravées en taille douce.



A P A R I S ,

Chez N. M. TILLIARD , Libraire , Quai des Augustins , à S. Benoît.

M. D C C. L X X I.

Avec Approbation & Privilège du Roi.

ZEND-AVESTA,
O U V R A G E
D E Z O R O A S T R E ,

CONTENANT les Idées Théologiques, Physiques & Morales de ce Législateur, les Cérémonies du Culte Religieux qu'il a établi, & plusieurs traits importants relatifs à l'ancienne Histoire des Perses :

Traduit en François sur l'Original Zend, avec des Remarques ; & accompagné de plusieurs Traités propres à éclaircir les Matières qui en sont l'objet.

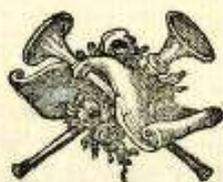
Par M. ANQUETIL DU PERRON, de l'Académie Royale des Inscriptions & Belles-Lettres, & Interprète du Roi pour les Langues Orientales.

T O M E P R E M I E R .

S E C O N D E P A R T I E ,

Qui comprend le VENDIDAD SADÉ (c'est-à-dire , l'IZESCHNÉ , le VISPERED & le VENDIDAD proprement dit) , précédé des NOTICES des Manuscrits Zends, Pehlvis , Persans & Indiens , déposés par le Traducteur à la Bibliothèque du Roi ; des TITRES & des SOMMAIRES raisonnés des Articles &c. des deux Tomes de cet Ouvrage ; & de la VIE DE ZOROASTRE :

Avec une Planche gravée en taille douce.



A P A R I S ,

Chez N. M. TILLIARD, Libraire, Quai des Augustins, à S. Benoît.

M. D C C. L X X I .

Avec Approbation & Privilège du Roi.

1. ...
 2. ...
 3. ...
 4. ...
 5. ...
 6. ...
 7. ...
 8. ...
 9. ...
 10. ...
 11. ...
 12. ...
 13. ...
 14. ...
 15. ...
 16. ...
 17. ...
 18. ...
 19. ...
 20. ...
 21. ...
 22. ...
 23. ...
 24. ...
 25. ...
 26. ...
 27. ...
 28. ...
 29. ...
 30. ...
 31. ...
 32. ...
 33. ...
 34. ...
 35. ...
 36. ...
 37. ...
 38. ...
 39. ...
 40. ...
 41. ...
 42. ...
 43. ...
 44. ...
 45. ...
 46. ...
 47. ...
 48. ...
 49. ...
 50. ...
 51. ...
 52. ...
 53. ...
 54. ...
 55. ...
 56. ...
 57. ...
 58. ...
 59. ...
 60. ...
 61. ...
 62. ...
 63. ...
 64. ...
 65. ...
 66. ...
 67. ...
 68. ...
 69. ...
 70. ...
 71. ...
 72. ...
 73. ...
 74. ...
 75. ...
 76. ...
 77. ...
 78. ...
 79. ...
 80. ...
 81. ...
 82. ...
 83. ...
 84. ...
 85. ...
 86. ...
 87. ...
 88. ...
 89. ...
 90. ...
 91. ...
 92. ...
 93. ...
 94. ...
 95. ...
 96. ...
 97. ...
 98. ...
 99. ...
 100. ...

Orb. C. 1. V. XXXI. 2.

यदिपुष्पांशुं दे अशिव हिमवे अमस्वाधिनाः मिमन्
 ससुतमस्य अस्याधय मवे इवन् अमरे मरुते
 न्यो अथ मं प्रहृनो एतः किलने त्वाधिना तवायुको
 न्नेतिहा मि ॥ १०० ॥ म हा ज्ञानिन सवामि
 नः अस्यापि स्वाधिनाः मि ॥ १०१ ॥
 ये न्यो रा न्नेव अनरत्य ल म्भ्या ॥ १०२ ॥
 क्लिय या धि व त्वे म्भू ल तन ॥ १०३ ॥
 वृद्धिदा वा श्व म्पि दा र्द द्याः म्भू धि व्वाः अस्या श्व व दी
 स्वाधिनाः मि ॥ १०४ ॥
 तन मं आने रे का मं त्र ए व सं प्रा धो वं तु यदिपुष्पांशुं म
 त्ति मं त्र य मि त मे आने दे उ परि म्ना म्भू त ॥ १०५ ॥
 रा ध्या म्ने ण शे का ने उ त्त म स्य दी य ते स ह त या स न म