



## **ASSIM NA TERRA COMO NO CÉU: o reflexo da estrutura social nos politeísmos**

**Diego Fontes de Souza Tavares<sup>1</sup>**

**“Transferidos então os deuses da terra ao céu, o mundo foi organizado de um modo que refletia a organização das cidades, transcendendo-as e superando a fragmentação da cidade-estado.” Paolo Scarpi**

### **Introdução**

Ao início, aviso ao leitor que não é interesse desse trabalho narrar e fazer um apanhado, seja histórico ou religioso (teológico), das diversas culturas que se propusermos a citar, isso seria enfadonho e deveras grande. Muitos trabalhos se debruçam sobre essas cidades, abordando fatos históricos, narrativas míticas e teológicas, sua sociedade e organização política. Este trabalho se propõe, no entanto, a uma análise de como a sistematização do panteão era refletida pela organização político-social dessas cidades.

Os estudos sobre/da religião vem tendo uma progressão grandiosa, tendo sido iniciada enquanto objeto ainda no século XIX, e no XX tendo ela assumido ascensão total com o advento da então denominada *Ciências das Religiões*, área que aborda diferentes disciplinas – como Filosofia, História, Ciências Sociais, Psicologia, Teologia etc – e que vem se tornando a força motriz em assuntos que abordam essa temática. Importante expor a contribuição de duas áreas que muito contribuem para a afirmação dessa Ciências das Religiões, que são as Ciências Sociais e a História.

Em primeiro plano, temos o florescimento das Ciências Sociais com o advento dos imperialismos<sup>2</sup> e os primeiros passos da Antropologia, que

---

<sup>1</sup> Licenciatura plena em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestrando em Ciências das Religiões pelo Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba (PPGCR-UFPB). Pesquisador no Grupo SOCIUS e bolsista CAPES. Email: diegofontes.tavares@outlook.com

<sup>2</sup> Vale aqui expor que as potências mundiais da época (Inglaterra, Estados Unidos dentre outras) financiavam esses estudos e pesquisa dos povos colonizados, visto que, assim,



engatinhava-se como Etnologia. Ao passar pelos primeiros antropólogos, que se debruçaram em estudos sobre outras culturas tidas como atrasadas e em busca de uma originalidade da civilização humana, eles se adentraram na temática da Religião, pois ela é um traço inerente à cultura. Edward Tylor, James George Frazer, Bronislaw Malinowski, Alfred Radcliffe-Brown, embora influenciados pelo darwinismo social e com tendências evolucionistas, todos esses etnólogos desenvolveram e aperfeiçoaram a então ciências nascente – e em muito contribuíram para a futura *Ciências da Religião*.

Já em segundo, tem-se o modo de se fazer e se questionar a História de acordo com o advento da Escola dos Annales. Em meados do século XX, liderada por Marc Bloch e Lucien Febvre, houve uma ruptura com a tradição historiográfica – que atentava para eixos temáticos ligados à política, como a história das grandes figuras – e, após isso, temáticas da vertente da cultura, religião, sensibilidades, gênero e identidades etc. foram florescendo<sup>3</sup>.

Como resultado desses avanços metodológicos<sup>4</sup>, resulta-se com a 3ª geração dessa “Escola dos Annales” a *nova história cultural*. Herdeira direta da Escola dos Annales, ela rompe com a ideia de uma história historicizante e da antiga história cultural de concepções marxistas, cuja narrativa histórica se dava a partir das ideias e decisões de grandes homens, a nova história cultural suscita um diálogo interdisciplinar para uma melhor compreensão acerca da temática “cultura”, e, assim, da religião.

Dado esse contexto, podemos melhor entender a base metodológica e a constituição dessa área transdisciplinar que é a Ciências das Religiões. Para o historiador Agnolin (2013) a religião como objeto de estudo está em constante progresso. Esse autor faz uma rica descrição do desenvolvimento dessa área de estudo, traçando desde a Idade Moderna com autores como

---

melhor lhe entenderiam (cultura, organização política etc.) e com isso facilitaria a dominação desses povos colonizados.

<sup>3</sup> REIS, José Carlos. *Escola dos Annales: A inovação em história*. Ed. 2. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

<sup>4</sup> Embora saibamos de que não existiu uma homogeneidade para um estabelecimento de métodos e técnicas, bem como apenas desdobramentos teóricos dos que compunham a então “Escola dos Annales”, aqui me refiro a certas diretrizes metódicas – oriundas dessa nova abordagem – que deram novos horizontes à historiografia e ao fazer História e que em muito contribuem à proposta deste trabalho.



Voltaire e David Hume – em que se bifurcavam quanto a origem da religião<sup>5</sup> - até os desdobramentos metodológicos de intelectuais italianos que se debruçaram em semelhante temática, sendo iniciada a Escola Italiana de História das Religiões.

### **A Escola Italiana de História das Religiões**

Em 1999, na Universidade de São Paulo, o professor Adone Agnolin, do Departamento de História, organiza um seminário sobre História das Religiões. Não obstante o fabuloso seminário, o professor Agnolin decidiu lançar um livro e, com a ajuda de 3 outros professores que lá estavam, lançar um Manual de História das Religiões. O livro por Agnolin lançado foi o *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. Já o *Manual de História das Religiões* foi dividido em 4 livros, com 4 diferentes autores, que são: *Politeísmos: as religiões do Mundo Antigo*, de Paolo Scarpi; *Monoteísmos e dualismos: as religiões da salvação*, de Giovanni Filorarmo; *Índia e Extremo Oriente: a via da libertação e imortalidade*, de Massimo Raveri; *A história das religiões na cultura moderna*, de Marcelo Massenzio.

Necessário se faz expor o quão importante foi para a área de estudo das religiões (e das Ciências das Religiões) o lançamento dessas obras, não apenas pelo conteúdo a respeito das religiões que elas nos trazem, mas pela metodologia que oferece ao estudo dessas mesmas.

Apesar de que nem todos os autores serem integrantes da Escola Italiana de História das Religiões<sup>6</sup> e terem sido escolhidos por sua especificidade acadêmica e afinidade com a área, o trabalho deles seguiu a metodologia que prega essa Escola.

---

<sup>5</sup> Uma das principais problemáticas – hoje já superadas – em que se debruçaram autores se dava sobre a origem da religião. Eles se questionavam se no princípio havia uma única religião que derivou religiões (monoteísmo>politeísmo) ou diferentes religiões convergiam para uma súbita e imperialista religião absoluta (politeísmo>monoteísmo), as ideias de Voltaire e Hume, respectivamente.

<sup>6</sup> Vale expor alguns dos expoentes que tiveram sua metodologia influenciada ou que partiam do que defendia e ensinava essa escola, são eles: Raffaele Pettazzoni; Ernesto De Martino. Angelo Brelich; Vittorio Lanternari; Dario Sabbatucci; Marcello Massenzio; Gilberto Mazzoleni; Paolo Scarpi e Nicola Gasbarro. Para um melhor entendimento das obras desses autores ou ideias a respeito, ver AGNOLIN (2013).



Essa escola se origina da ideia de Raffaele Pettazzoni em uma postura crítica frente à vertente sistemática, de Müller, Tylor, Durkheim, e à vertente fenomenológica ou essencialista de Otto, Van der Leeuw e Mircea Eliade.

Essa primeira “vertente” foi refutada pela presença de um evolucionismo cultural, em que os pesquisadores concebiam e estudavam essas religiões enquanto inferiores e depositários da essência primeva. Assim, objetivavam a construção de uma teoria de desenvolvimento das civilizações concomitante àquelas da ciências exatas e da natureza. Ela se dividia em duas linhas: uma “romântica”, que procurava nos povos primitivos a essência primeira; e uma “positivista”, que entendia os primitivos como munidos da forma primeira da religiosidade, estando os povos civilizados em um estágio avançado.

Já a vertente fenomenológica foi deixada de lado pela objetificação da religião enquanto um dado inerente ao homem e um sentimento do *homo religious*, termo cunhado por Eliade para caracterizar determinados pontos inerentes ao homem religioso, ignorando “deliberadamente aquela outra maneira de pensar e de entender segundo a qual cada *phainómenon* é um *genómenon*, cada aparição pressupõe uma formação, e cada evento tem atrás de si um processo de desenvolvimento<sup>78</sup> (PETTAZZONI apud AGNOLIN, 2013, p. 63).”

Partindo disso, ela inaugura um método, o histórico-comparativo, que se mostra bastante eficaz, contrapondo os anteriormente citados, em que há:

<sup>7</sup> Agnolin estabelece um quadro comparativo que melhor explicita essa sua “refuta”. Vide AGNOLIN, 2013, p. 181.

<sup>8</sup> Vale salientar que Agnolin (2013) faz uma interpretação rasa da fenomenologia de Eliade. Em sua obra, dá-se a entender que Eliade não valoriza a historicidade do produto cultural. No entanto, Eliade (1991a, p.27) afirma que por trabalhar com fenômenos religiosos, e pelo simples fato de serem *fenômenos*, de se manifestarem ao sujeito, são marcados como que a ferro pelo momento histórico em que são suscitados (ELIADE, 1991a, p. 27). Logo, o que difere, para Eliade (1991a), o historiador do historiador das religiões é a abordagem fenomenológica. Assim, embora o sujeito se encontre inserido em um “momento histórico”, nem sempre esse *momento histórico* é só e somente só condicionado pelo fator histórico contemporâneo, pois o homem interage com outros condicionamentos que não somente o histórico, como devaneios, sonhos, desejos, estados de melancolia e contemplações estéticas; conhecendo, inclusive, “vários ritmos temporais, e não somente o [seu] tempo histórico (ELIADE, 1991a, p. 29)”, sendo esse vaguear da consciência histórica motivada por diversas atividades, como a prece, o apaixonar-se, o almejar algo metafísico etc.



- A valorização das religiões como produtos culturais de importância primária e historicamente determinados;
- O reconhecimento da igual dignidade cultural dos sistemas religiosos, que exclui qualquer ordenação de caráter hierárquico;
- A necessidade de harmonizar a abordagem histórico-filológica às específicas formações religiosas, apresentadas de maneira a permitir uma abordagem comparativa.

De acordo com esses 3 pontos feitos por Adone Agnolin – e os demais que esse autor elucidava em seu livro (História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa, 2013) – pode-se tratar o estudo das religiões numa perspectiva metodológica. Elucidaremos apenas esses 3, visto que é baseado neles que estão respaldados os livros que compõem o Manual de História das Religiões.

O primeiro ponto trata as religiões como resultados históricos de seu espaço/tempo, sendo frutos dos acontecimentos e fatos sociais/históricos de sua localidade; o segundo enfatiza que não existe uma hierarquia, sendo determinada religião maior que outra ou mais importante e de maior poder, pondo todas e nenhuma com o mesmo caráter e potencial; já a terceira aborda o que as (diferentes) religiões tem em comum, elucidando uma abordagem comparativa entre elas e emergindo, assim, um método comparativo.

No entanto, o próprio Pettazzoni (1959) afirma que a fenomenologia tem algo a oferecer ao historicismo – tal qual defendia Eliade (1991a) – ao se questionar sobre a possibilidade de verificar se elas se excluem entre si ou se são complementares. Assim, e de acordo com suas palavras

Em âmbito metodológico, trata-se de verificar se a comparação não possa ser outra coisa que não um registro mecânico de similitudes e de diferenças, ou se não se dê – ao contrário – uma comparação que, superando o momento descritivo e classificatório, possa valer para estimular o pensamento na descoberta de novas relações e no aprofundamento da consciência histórica [...] Em termos sistemáticos, trata-se de superar as posições unilaterais da Fenomenologia e do Historicismo, integrando-as reciprocamente, isto é, potenciando a Fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento, e a Historiografia historicista com a instância



fenomenológica do valor autônomo da religião (PETTAZZONI, 1959, p. 15)

Segundo essa metodologia, utilizaremos, desta forma, o método-comparativo unido à fenomenologia eliadiana, pois ambas atendem aos requisitos desse trabalho.

Assim explicado o método comparativo da Escola Italiana de História das Religiões e a metodologia a ser empregada nesse trabalho (método histórico-comparativo da Escola Italiana e fenomenologia de Eliade), seguiremos, agora, abordando o que as religiões aqui propostas têm em comum e, a partir disto, seguiremos enfocando cada uma, na sequência: Região Mesopotâmica e Oriente Próximo, Egito, Irã pré-zoroastriano e indo-europeus e Grécia Antiga.

### **A origem do termo *Politeísmo***

A princípio, se faz necessário estabelecermos que essas sociedades eram politeístas e, assim, convém explicar o termo e sua origem. Segundo Paolo Scarpi (2004), a primeira utilização do termo foi com Fílon de Alexandria, um hebreu helenizado da primeira metade do século I d.C., que adotou o termo *polytheía* em oposição a “monoteísmo”, para afirmar apologeticamente a superioridade do monoteísmo hebraico sobre outras formas religiosas antigas. Para Fílon, diante da unicidade de Deus o politeísmo era uma forma projeção celeste das formas políticas da democracia, “a pior dentre as piores formas de constituição” (*De opificio mundi 171* apud SCARPI, 2004, p. 13). Como termo culto, foi documentado na França a partir do século XVI, onde é usado, no sentido teológico, em oposição a “monoteísmo”. Composto com o sufixo *-teísmo*, é uma construção moderna derivada do vocábulo *polýs*, “muitos”, e *théos*, “deus”. No âmbito 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 um culto.

### **Características em comum nas religiões do mundo antigo**

Como principal denominador em comum e um fator *a priori* na construção da realidade – e, assim, antes mesmo da emergência desses

politeísmos – tem-se o fato de que essas diferentes sociedades efetivaram o que chama-se de Revolução Neolítica, que favoreceu a divisão social do trabalho e, com isso, o florescimento de diversas formas de conhecimento e construção do universo simbólico dessas comunidades<sup>9</sup>.

Com o advento de técnicas agrícolas, domesticação do ambiente e de animais, criação de manufaturas cada vez mais complexas e domínio dos grãos, tornou-se possível o assentamento em territórios e passou-se de povos nômades à sedentários, tornando-se agora produtores de alimentos e surgindo assim estruturas urbanas.

Tendo uma vida associativa e em comunidade, permitiu-se uma maior produção de alimento e armazenamento, garantindo um ócio produtivo aos membros da comunidade, na mesma medida que favorece a divisão social do trabalho, em que cada membro fica responsável por uma atividade, estimulando a produção de conhecimento. Segundo Peter Berger,

dado o acúmulo histórico do conhecimento em uma sociedade, podemos admitir que, devido à divisão social do trabalho, o conhecimento de papéis específicos crescerá em proporção mais rápida do que o conhecimento geralmente relevante e acessível. A multiplicação das tarefas específicas produzida pela divisão do trabalho requer soluções padronizadas que possam ser facilmente aprendidas e transmitidas. (BERGER, 2014, p. 104)

Desta forma, com o acúmulo de conhecimentos oriundos da divisão social do trabalho, começa-se a construção do universo simbólico dessas comunidades, geralmente dominado por agentes especialistas. Essa construção de uma melhor “leitura” da realidade, se dá pelo fato de o homem ser um ser vivo ímpar, sendo capaz de articular pensamento, ação, conhecimento e inteligência e, assim, expressar sentimentos e emoções que o diferenciam de outros seres. Como extensão desses atos, o homem exprime e configura tudo à sua volta como forma de dominação da sua experiência, às vezes indômita – como no caso da morte. Numa tentativa de dominação, o homem cria, indaga, pergunta e responde com elementos e símbolos que facilitam o conhecimento e discernimento daquilo que não sabe. O

---

<sup>9</sup> Vale salientar que o universo simbólico não emerge juntamente com essa divisão social do trabalho. Tem-se, por exemplo, as pinturas rupestres, com seus signos estereotipados, que podem ter sido o início de uma linguagem simbólica.



epistemólogo Peter Berger caracteriza esse fenômeno como construção do universo simbólico (realidade), que geralmente é elaborada e dominada por agentes especialistas. Essa construção concede uma melhor “leitura” da realidade. Para ele,

Qualquer tema significativo que abrange assim esferas da realidade pode ser definido como um símbolo, e a maneira linguística pela qual se realiza esta transcendência pode ser chamada de linguagem simbólica. Ao nível do simbolismo, por conseguinte a significação linguística alcança o máximo desprendimento do ‘aqui e agora’ da vida cotidiana e a linguagem eleva-se a regiões que são inacessíveis, não somente de facto, mas também a priori, à experiência cotidiana. A linguagem constrói, então, imensos edifícios de representação simbólica que parecem elevar-se sobre a realidade da vida cotidiana como gigantescas presenças de um outro mundo. A religião, a filosofia, a arte e a ciência são os sistemas de símbolos historicamente mais importantes deste gênero. (BERGER, 2014, p. 59)

Desta forma, e de acordo com Berger, é entendida como o homem constrói sua realidade social. De acordo com Ernest Cassirer, o conhecimento se dá, *a priori*, através do argumento mítico/religioso e, *a posteriori*, do científico (CASSIRER, 1972. p. 327). Como determinados assuntos não podem ser explicados apenas pelas experiências sensoriais humanas, fica-se à mercê da religião, ciência e magia como forma de suplantar as ideias e conceder respostas ao homem. Outrossim, e em resposta a isso, religiões emergem e orientam os adeptos em questões metafísicas, ou seja, lhe concedem respostas e sentidos ao seu lugar no Universo.

A construção desses espaços, a criação de uma narrativa que expresse como foi criado o mundo ou os seus deuses, seus alimentos ou a origem de um animal específico, a estória de um ente divino ou heroico que já fez *in illo tempore* aquilo que é desconhecido ao homem, a origem da morte ou da queda do homem, que dá sentido à sua impotência, e até mesmo o que vêm depois da morte, são expressas em suas narrativas míticas, em que o homem dá significado a esses acontecimentos até então desconhecidos e indômitos.

Para Eliade, o mito é um significado do homem ao que não conhece na tentativa de estabelecer sentido e ordem ao que se mostra desordenado, até a corporificação do mito, através do rito, que é uma forma de domínio do





homem àquilo que desconhece e um retorno ao tempo sagrado, sendo o nosso tempo e nosso espaço profanos. Rompendo com a antiga tradição que entendia o mito enquanto uma fábula, uma invenção, entende o mito de acordo com as sociedades arcaicas e tradicionais, que é uma história verdadeira e “extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo” (ELIADE, 2010, p. 7). Baseado nessa mesma ideia, Eliade exemplifica como o Mito transforma algo desconhecido ao homem (*caos*) em algo ordenado e de fácil domínio (*cosmos*). Logo, seguindo o pensamento desse autor,

O mito garante ao homem que o que ele se prepara para fazer já foi feito, e ajuda-o a eliminar as dúvidas que poderia conceber quanto ao resultado de seu empreendimento. Por que hesitar ante uma expedição marítima, quando o Herói mítico já a efetuou num Tempo fabuloso? [...] Basta, simplesmente, repetir o ritual cosmogônico, e o território desconhecido (= o ‘Caos’) se transforma em ‘Cosmo’, torna-se uma imago mundi, uma ‘habitação’ ritualmente legitimada (ELIADE, 1991b, p. 125).

Entende-se, assim, o motivo da revivência do Mito, que é feita através do Rito. Já para Eliade, “*o valor apodítico do mito é periodicamente reconfirmado pelos rituais. A rememoração e a reatualização do evento primordial ajudam o homem ‘primitivo’ a distinguir e reter o real*” (ELIADE, 1991, p. 124). Partindo disto, com a repetição do que foi feito *in illo tempore*, se tem a certeza de que algo existe de maneira absoluta, e que esse “algo” é “sagrado”, sendo ele transumano e transmundano, mas acessível à experiência humana. Destarte, e de acordo Pettazzoni, o mito é um produto histórico ao complexo cultural do povo que ele está inserido, tendo um valor funcional a esse povo em meio à razão pela qual foi criado (AGNOLIN, 2013, p. 64)

Explicado a origem de seus mitos, encontra-se ainda o fato de que, de acordo com Paolo Scarpi (SCARPI, 2004, p. 11), essas religiões se caracterizam como “étnicas”, pois pertencer por nascimento a um preciso contexto étnico condicionava a participação na vida religiosa, o que era, por si só, garantia de identidade cultural. A consciência dessa identidade, nem sempre expressada, levava à celebração de cultos comuns dedicados às mesmas divindades. E a presença do politeísmo, em que os deuses são

organizados em um sistema, constitui o segundo elemento característico e comum às religiões no mundo antigo. Nenhuma delas, pois, tem aspirações universalistas, o que se tornaria uma orientação típica na época do Império Romano. Também não se apresentam como ‘religiões do livro’, no qual estão contidas ‘verdades reveladas’ que fundamentam uma teologia.

### **Tríade cósmica e estrutura tripartite dos indo europeus**

Discorrida a sistematização desses povos, partimos agora para o reflexo das formas políticas dessas sociedades na sistematização do panteão divino. De acordo com Paolo Scarpi,

Juntamente com essas formas de sistematização, encontra-se a organização dos deuses em ‘tríades’, cuja natureza parece ser puramente mitológica e sem relação com o plano cultural, pois essas divindades não parecem desfrutar de um culto comum. Ao mesmo tempo, não se trata nem ao menos de uma divisão de poderes, mas no máximo de funções ou, mais precisamente, de uma distribuição da atribuição de sentido às funções. (SCARPI, 2004, p. 34)

Assim, essas tríades eram formadas como uma atribuição de função à cada divindade. Na ideologia tripartite dos indo-europeus, essa sistematização e atribuição de função se mostrava bem mais organizada, na medida em que eram estabelecidas 3 funções, que eram:

- A primeira função governa o patrimônio mítico e ritual, isto é, o espaço que genericamente se pode definir como religioso, ocupado pelos especialistas do “sagrado”; ela administra a justiça e exprime-se no exercício do poder. Portanto, nela concentram-se as dimensões da sacralidade e da realeza;
- A segunda função exprime-se, por sua vez, na atividade bélica, ou mais genericamente guerreira, responsável pela defesa do grupo, mas que também tinha a incumbência de apoiá-lo em seus momentos de expansão;
- Já a terceira função engloba todas as atividades econômicas e produtivas, no sentido amplo, de tudo aquilo que permitisse um contínuo acréscimo da existência, que incluíam conhecimentos técnicos indispensáveis ao sustento do grupo.



	<b>1ª função Sacralidade Cheffiere Justiça</b>	<b>2º função Atividade Guerreira</b>	<b>3ª função Econômica Produção</b>
Índia	Varuna, Mitra	Indra	Nasatya (Asvin) (gêmeos)
Irã	Mithra, Ahura	Vayu, <i>verethaghna</i>	<i>nanhaithya-</i> ( <i>ameratat-</i> <i>haurunatat-</i> )
Roma	Júpter, <i>Dius</i> <i>Fidius</i>	Marte (Rômulo)	Quirino (Rômulo, Remo: gêmeos)
Germânicos	Odin, Tyr	Thor	Njordhr; Freyr, Freya (irmão e irmã)
Grécia	Zeus, Apolo	(Ares) Hércules	Dióscuros (Cástor e Pólux: gêmeos). Deméter, Perséfone/Core (mãe e filha)

Figura 1: Quadro comparativo da articulação em tríades funcionais do panteão divino (SCARPI, 2004, p. 86).

Dessa forma se dividiam e estabeleciam as funções dos deuses, ao ponto de que, para Scarpi, *“aparece dessa maneira um panteão orgânico e funcional, em que não se deixa o controle de uma esfera ou de uma força natural sob o domínio de uma figura divina exclusiva”* (SCARPI, 2004, p. 40).

Mister se faz enfatizar que em todas as sociedades primitivas haviam “grupos sociais”, por assim dizer, estabelecidos da mesma maneira, divididos entre funções de realeza e administração, função bélica e guerreira e, por último, função produtora e de subsistência.

Como tríade cósmica, encontramos presentes na região mesopotâmica e no Oriente Próximo e Egito, sendo presente na Mesopotâmia na tríade:

Anu – En-lil – En-ki

Nana-Suen – Utu – Inana (Ishtar)

Já no Egito, percebe-se:

Rá – Osíris – Hórus



## **Narrativas e ritos míticos influenciados pela estrutura social**

Partimos agora em análise de algumas narrativas dessas sociedades e como a narrativa mítica foi influenciada (seja na construção, seja em uma eventualidade específica) pelo acontecimento “terrestre”. Analisaremos o mito de Inana, influenciado pelo ciclo agrícola, a relação entre a sucessão do faraó e Osíris e Hórus e a influência da ideologia tripartite indo-européia no panteão grego.

### ***O reflexo do pastoreio e agricultura no casamento (mito) de Inana***

Inana (em acádio Ishtar), a mais importante divindade feminina do panteão mesopotâmico, está no centro de uma rica metodologia que a une ao pastor Dumuzi (Tamuz em hebraico e aramaico). O matrimônio entre o pastor e a deusa, forma um conflito entre a agricultura e pastoreio, pois Inana é disputada entre o camponês Ekimdu e o pastor Dumuzi, parece uma solução de compromisso entre o regime agrícola e o de criação de animais.

Já casada com Dumuzi, Inana decide descer ao “país onde não se retorna” para aprender os segredos da irmã Ereshkigal, senhora do mundo inferior. No entanto, ao chegar as portas do Hades, se apresentava com insígnias divinas, o que foi barrado pelo guarda do kur, Neti, não admite e exigiu que Inana retirasse seus adornos para poder se apresentar a Ereshkigal. Assim, ao longo das sete portas, Inana retira, um a um, seus adornos e vestes, até ficar nua e, assim, se apresenta à irmã Ereshkigal. Após isso, Ereshkigal, irada, insulta e tortura Inana, a pendurando em um gancho para secar e a transformando em cadáver. O desaparecimento de Inana provoca uma crise cósmica que esteriliza o mundo, assim deixando a terra infértil.

Acontece que as regras do inferno não admitem que ali possa residir um vivo, pois quem recebeu os *me*<sup>10</sup> não retorna do Além, as o retorno de

---

<sup>10</sup> Segundo Scarpi (2004, p. 38) *Me* era a noção aparentemente abstrata. Mais que o “destino”, *me* designa a “sorte” ou a “necessidade” do pensamento estóico. O mundo mesopotâmico o personificou na figura do grande *Me*. Para retirar o mundo divino e o humano da casualidade de *Me*, os deuses intervêm com os “decretos” que “determinam a sorte” de cada ser; assim, inserido na harmonia cósmica, cada um desenvolve o próprio papel natural. Os “decretos”, também denominados *me*, que definiam seus espaços e



Inana, a deusa da fertilidade, à sua terra torna-se indispensável. A solução é feita em um acordo, em que se Inana conseguir algum substituto que aceite a “morte vicária”. Quem a aceita é Dumuzi, mas ele também não assume uma morte definitiva, graças à intervenção da irmã Geshtin-anna, que persuade a própria Inana. Ele permanece nos infernos apenas seis meses por ano e retorna à terra nos outros seis.

Assim, se torna claro que a lenda fundamenta os ciclos das estações e é responsável pelo ciclo de fertilidade da terra.

### ***A relação entre Osíris e Hórus e a sucessão do faraó***

De acordo com a mitologia egípcia, o Faraó, enquanto vivo e conduzindo o país, é Hórus, o filho de Osíris. A realeza no antigo Egito é regida por esse vínculo de pai e filho, que encontra no mito de Osíris seu fundamento e sua legitimação. Osíris é o deus defunto, morto pelo irmão e rival Seth, que deseja roubar-lhe o trono e desmembra seu cadáver, espalhando as partes por todo o Egito. Ísis, irmã e esposa de Osíris, recupera e recompõe o corpo e consegue gerar um filho, Hórus, embora estivesse Osíris morto. Hórus combate e derrota Seth, obtendo assim o trono que lhe pertence por direito, como filho de Osíris. Essa narrativa mítica funda o direito monástico egípcio e legitima o princípio de descendência, em que o rei defunto torna-se Osíris e reina no Além, enquanto o rei vivo assume o “nome de Hórus”

No entanto, Scarpi adentra que “na realidade histórica, contudo, a sucessão dinástica esteve com frequência no centro de fortes conflitos, sobretudo nos momentos de maior fragilidade do poder central.” Ressaltando, assim, a importância do momento histórico e mostrando que, embora elemento fundamental na mitologia egípcia, essa crença não se dava às malhas duras. No entanto, mantém que no “plano ideológico, encontrava seu fundamento e sua legitimação no ciclo mítico de Osíris” (SCARPI, 2004, p. 63).

### ***A influência da ideologia tripartite indo-européia no panteão grego***

---

determinavam as relações entre os mundos humano e divino. Os deuses estabeleciam os *me* que os homens deveriam realizar.

Sob influência da ideologia tripartite indo-europeia (já exposta acima), os gregos criam seu panteão divino.

Não há dúvida que Zeus, “pai dos deuses e dos homens”, etimologicamente ligado, junto do romano Júpiter, ao *Dyaus pitar* védico, enquanto rei encarna a 1ª função. Se o sistema indo-europeu prevê que cada função seja precedida por uma dupla divina, ao lado de Zeus se pode colocar Apolo, divindade guardiã da previsão e da poesia expressão na Grécia, da sacralidade. Contudo, os gregos relegaram ao espaço divino e ao tempo do mito a função da realeza, que termina com Zeus e não continua mais por sucessão dinástica. Mas Apolo comanda também a iátrica, isto é, trata-se do deus que “salva das doenças”, esfera governada depois por seu filho Esculápio, que os indo-europeus colocam como responsabilidade da 3ª função. Portanto, a “teologia” grega pode ter reinterpretado esse aspecto da 3ª função no sentido da 1ª, conjugando a iátrica e a previsão e gerando a iatromancia. Na 2ª função, ao lado da figura de Ares, expoente da guerra, deve-se colocar Hércules, dedicado culto como deus e herói. A 3ª função certamente é possível atribuir aos dióscuros, Cástor e Pólux, irmãos gêmeos, caracterizados enquanto tais por uma evidente deformidade porque um é mortal e outro imortal. Ainda, têm-se Deméter e Coré, mãe e filha, ligadas diretamente ao plano econômico.

Desta forma Scarpi argumenta que “a Grécia concretizou o próprio universo cultural e definiu a própria identidade remodelando-a constantemente e, de maneira dinâmica, reconstruindo o próprio panteão” (SCARPI, 2004, p. 100). Logo, vê-se como a política e mitologia grega se assemelhavam, com o politeísmo no panteão grego e a democracia na política terrena.

### **Considerações finais**

O estudo das religiões e das concepções de mundo do homem vem oferecendo ótimos resultados ao homem e ao conhecimento humano. Produto de diversos fatores e ciências, as *Ciências das Religiões* se mostra uma ferramenta oportuna em meio ao século da transdisciplinaridade para o estudo do fenômeno religioso e romper com paradigmas ultrapassados e



refutar preconceitos à diversidade religiosa, quando, por exemplo, compactuamos e seguimos a ideia proposta pela Escola Italiana de que não há uma hierarquia entre as religiões, as concebendo frutos de sua unicidade espaço-temporal.

Partindo nessa linha, e orientado pelo método histórico-comparativo, esse trabalho formou um paralelo entra a conjuntura política das sociedades narradas e a divisão das atividades em seu respectivo panteão, bem como a emergência e criação dos mitos que fundamentam essa crença.

### **Referências**

**AGNOLIN, Adone.** História das religiões: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulias, 2013.

**ARIÈS, Philippe.** História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

**BERGER, Peter L.** A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

**CASSIRER, Ernst.** Ensaio sobre o homem. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

**ELIADE, Mircea.** Imagens e Símbolos. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. O Sagrado e o Profano. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do pensamento moderno).

\_\_\_\_\_. Mito e Realidade. 3ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva S.A, 1991.

**FILORAMO, Giovanni.** Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação. São Paulo: Hedra, 2005.

**MASSENZIO, Marcelo.** A história das religiões na cultura moderna. São Paulo: Hedra, 2004.

**PETTAZZONI, Raffaele.** “Il metodo comparativo”. Numen. Vol, 6, nº 1, p. 1-15, 1959.

**RAVERI, Massimo.** Índia e Extremo Oriente: a vida da libertação e da imortalidade. São Paulo: Hedra, 2005.

**SCARPI, Paolo.** Politeísmos: As religiões do mundo antigo. São Paulo: Hedra, 2004.