SACRILEGENS Revista Discente do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF

Ritual e encasamento: o mundo como habitação segundo Mircea Eliade e Byung-Chul Han

Ritual and encampment: the world as dwelling according to Mircea Eliade and Byung-Chul Han

Vinicius Santos Santana[1]

Resumo: O artigo analisa o possível diálogo entre Byung-Chul Han e Mircea Eliade a partir das obras *O Desaparecimento dos Rituais* (2019) e *O Sagrado e o Profano* (1957), investigando o papel do ritual na constituição da experiência humana. A pesquisa, de caráter bibliográfico e hermenêutico, aproxima conceitos da história das religiões, da filosofia contemporânea e da antropologia simbólica a fim de compreender os rituais como formas de produzir sentido e estabilizar a existência humana. Sustenta-se que, embora inseridos em horizontes teóricos distintos, Han e Eliade compreendem o ritual como manipulação simbólica de ordenação do mundo. Em Eliade, o *homo religiosus* estrutura sua experiência no mundo ao sacralizar espaço e tempo em antagonismo ao espaço e tempo profanos. Em Han, o conceito de *encasamento* (*beheimatung*) expressa a necessidade humana de transformar o mundo em espaço habitável mediante práticas repetitivas que dão significado e um código comum às comunidades humanas enquanto intérpretes da realidade. Argumenta-se, assim, que o ritual, além de organizar ações de entendimento coletivo, funda uma gramática simbólica capaz de tornar o mundo habitável e cognoscível. Ao tornar significativos o tempo e o espaço, conferindo inteligibilidade à experiência, os rituais oferecem continuidade frente à fragmentação e à aceleração características da contemporaneidade.
Palavras-chave: Ritual; Encasamento; Sagrado e Profano; Homo religiosus.

Abstract: The article analyzes the possible dialogue between Byung-Chul Han and Mircea Eliade through the works *The Disappearance of Rituals* (2019) and *The Sacred and the Profane* (1957), investigating the role of ritual in the constitution of human experience. The research, bibliographical and hermeneutic in nature, brings together concepts from the history of religions, contemporary philosophy, and symbolic anthropology in order to understand rituals as forms of producing meaning and stabilizing human existence. It argues that, although situated within distinct theoretical horizons, Han and Eliade understand ritual as a symbolic manipulation for ordering the world. In Eliade, the *homo religiosus* structures his experience in the world by sacralizing space and time in antagonism to profane space and time. In Han, the concept of homeliness (*beheimatung*) expresses the human need to transform the world into a habitable space through repetitive practices that provide meaning and a common code to human communities as interpreters of reality. It is argued that ritual, besides organizing actions of collective understanding, establishes a symbolic grammar capable of making the world habitable and intelligible. By rendering time and space meaningful, granting intelligibility

[1] Mestrando em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBa) na linha de pesquisa Sociedade, Relações de Poder e Região. Graduado em História pela mesma instituição, é bolsista do Programa Milton Santos e pós-graduado em Direito Administrativo pela FAMEF. Seus interesses de pesquisa concentram-se em História Intelectual, História das Ideias, Teologia e História das Religiões. Atua como professor-convidado no Instituto Gamaliel de Teologia. E-mail: viniciussansantana@ufba.br.

to experience, rituals offer continuity in the face of the fragmentation and acceleration characteristic of contemporaneity.
Keywords: Ritual; Dwelling; Sacred and Profane; Homo religiosus.

Introdução

Byung-Chul Han é um filósofo e ensaísta sul-coreano, atualmente professor de Filosofia e Estudos Culturais na Universidade de Berlim. Sua trajetória intelectual perpassa a literatura alemã na Universidade de Friburgo, e teologia na Universidade de Munique, onde Han defendeu seu doutorado com uma tese centrada no conceito de *Stimmung* (estado de ânimo ou *mood*) em Heidegger (Han, 2023b, p. 23). Conhecido no Brasil por uma de suas primeiras obras traduzidas para a língua portuguesa – *Sociedade do cansaço* (2010) –, o filósofo segue a publicar quase anualmente, desde 2010, livros com um olhar crítico às demandas neoliberais, a superficialidade das relações humanas, além de suscitar e problematizar conceitos como *infocracia*, *não-coisas* ou *psicopolítica* (Han, 2022, § 1-9). A obra a ser analisada neste artigo será *O desaparecimento dos rituais* (2021), em especial as seções que mais dialogam com outro pensador, anterior a Han, e que partindo da história das religiões, torna possível tal paralelo: o historiador e filósofo romeno Mircea Eliade (1907-86), com enfoque na obra *O sagrado e o profano: a essência das religiões* (1956). Este artigo pretende construir um diálogo teórico nas questões que são possíveis simultaneamente aos dois autores; a unidade metodológica se fará, portanto, na interação de pontos comuns, como a experiência do sagrado, a promoção dos ritos num mundo que parece abandoná-los, assim como as relações entre tempo e espaço numa perspectiva em que tanto Han quanto Eliade conseguem dar voz a uma rede de significados e sentidos ao se considerar a dimensão sacra destas dimensões.

Os dois pensadores partem de alguns pressupostos comuns no engenho de suas obras. Atualmente, os historiadores das religiões estão como que divididos em duas principais orientações metodológicas: 1) aqueles que se concentram nas estruturas singulares dos fenômenos sagrados, e 2) aqueles que se interessam pelo contexto histórico de tais fenômenos, tateando as origens e circunstâncias espaço-temporais, a fim de encontrar os motivos religiosos. Mircea Eliade perambula por ambos os campos, sobretudo ao estudar as dinâmicas do sagrado e do profano nas sociedades antigas e,

constantemente, argumentando um contraponto crítico à secularização pós-moderna[2]. Byung-Chul Han, por sua vez, fazendo uma análise das relações humanas – que, segundo ele, estão se deteriorando em atomizações, uma espécie de crise do comunitário em favor da subjetivização –, enxerga no desaparecimento dos rituais a fragmentação da comunidade humana, o enfraquecimento de uma linguagem comum, a queda do sagrado, e a consequente hegemonia do profano.

É excluído pensar, todavia, que os autores estejam a argumentar os temas da secularização pós-moderna, em suas respectivas ênfases, com uma finalidade moralizante. A problemática que ambos enxergam nasce, na verdade, de reflexões teóricas que focam na transformação da experiência humana em sua forma de interpretar a realidade: se anteriormente era possível vislumbrar um ser humano atento aos rituais como forma de sua inserção no mundo e de sua vivência da realidade como *dasein* (*ser-aí*), na pós-modernidade, marco temporal da rápida dissolução das certezas, aceleração da vida social e crescente individualismo, acabamos por experimentar o enfraquecimento das atitudes do *homo religiosus*. O mundo como *cosmos*, no sentido grego de ornamento premente de sentido, dilui-se pela suposta incapacidade do homem pós-moderno em enxergar sentido na realidade que o rodeia.

1. A aproximação conceitual entre Mircea Eliade e Byung-Chul Han

A metodologia empregada neste artigo consiste em uma pesquisa bibliográfica de caráter hermenêutico-comparativo, tomando como eixo central a análise conceitual das obras *O desaparecimento dos rituais* (2021), do sul-coreano Byung-Chul Han, e *O sagrado e o profano* (1956), do romeno Mircea Eliade. Justifica-se a escolha metodológica pela própria natureza do objeto investigado, uma vez que o interesse do trabalho não se fixa em estabelecer relações de influência direta entre os autores, mas em identificar convergências temáticas, aproximações fenomenológicas e compreensões do agir humano ante o mundo que o cerca, o que se pode dar entre perspectivas oriundas de campos distintos do saber, já que enquanto Han desenvolve sua crítica no interior da

[2] Usa-se neste artigo a noção de *pós-modernidade* segundo o sociólogo Zygmunt Bauman (1925-2017), especialmente no que diz respeito à *i*) fragmentação das estruturas ordenadoras da modernidade, *ii*) à flexibilização das identidades e *iii*) à centralidade da lógica do consumo. Nesse contexto, a experiência pós-moderna caracteriza-se pela recusa de fixações duradouras e pela constante busca de novas experiências, produzindo sujeitos cada vez mais orientados pela dinâmica consumista e pela instabilidade de suas relações com o mundo, conforme *O Mal-estar da Pós-Modernidade* (1998).

filosofia contemporânea e da teoria cultural, Eliade parte da história das religiões e da fenomenologia do sagrado; ainda assim, ambos contribuem para uma espécie de gramática de conceitos que importam ao entendimento de como o ser humano se ambienta no mundo, constrói-o simbolicamente e o interpreta continuamente, atribuindo-lhe sentidos vários.

A abordagem hermenêutica se mostra necessária porque os conceitos analisados, como *rito*, *sagrado*, *espaço*, *tempo*, *presença* (ser-aí), *sentido* e *experiência*, não podem ser reduzidos a definições fixas ou estritamente técnicas; exige-se uma interpretação contextual das categorias mobilizadas pelos autores, em especial porque ambos, apesar de partirem de uma perspectiva parecida quanto às formas simbólicas com as quais o ser humano interage com o mundo, ainda assim, de um lado Eliade parte da noção de *homo religiosus*, enquanto Han parte da noção de *técnicas simbólicas*, isto é, ações concretas que manifestam a religiosidade humana. A escolha metodológica encontra respaldo também nos estudos contemporâneos da hermenêutica da religião. Conforme observam Danilo Mendes e Felipe de Queiroz Souto, no texto do *Dossiê de Hermenêutica da Religião* (Mendes; Souto, 2025, § 3), uma das contribuições centrais dessa perspectiva consiste no esforço de compreender os fenômenos religiosos a partir de suas próprias linguagens simbólicas. Nesse sentido, os autores recuperam a reflexão de Etienne Higuet, para quem a hermenêutica da religião busca atentar para os sentidos produzidos por mitos, símbolos e tradições interpretativas (Higuet, 2013, p. 466).

A preocupação com os rituais não se restringe aos campos da história das religiões ou da filosofia contemporânea. Ao longo do século XX, diferentes tradições teóricas buscaram compreender o papel dessas práticas na constituição da vida social e dos sistemas simbólicos. Arnold van Gennep (2011), ao investigar os chamados ritos de passagem, demonstrou como os rituais acompanham as transformações fundamentais da existência humana, estruturando simbolicamente momentos de separação, transição, reintegração, morte, entre outros. Posteriormente, Victor Turner (2013) aprofundou essa perspectiva ao enfatizar o caráter *processual* do ritual e sua capacidade de produzir formas específicas de pertencimento coletivo, especialmente no que tange àquilo que ele denominou *communitas*, a experiência de vínculo comunitário que se faz presente em situações ritualizadas. Émile Durkheim (1996), clássico nestes estudos, em suas pesquisas sobre a religião, atribuiu aos rituais uma função central na produção e manutenção da

coesão social, entendendo-os como momentos culminantes de reafirmação dos valores coletivos e da própria consciência do grupo.

Embora não pretenda desenvolver uma teoria geral dos rituais, este artigo dialoga com tais contribuições na medida em que reconhece o ritual como prática produtora de sentido e ordenação simbólica. Contudo, o foco da análise concentra-se especificamente na aproximação conceitual entre Mircea Eliade e Byung-Chul Han, buscando compreender como ambos, a partir de vértices teóricos distintos, interpretam os rituais como formas de tornar o mundo habitável. O procedimento comparativo ocorrerá na identificação de gramáticas temáticas comuns, observando como cada autor responde, em seu respectivo contexto intelectual, à crise contemporânea da experiência simbólica e ritual.

2. O homem se localiza no mundo quando o consagra

Mircea Eliade inicia a obra *O sagrado e o profano* explorando os dois conceitos homônimos, considerados fundamentais para compreender a relação do *homo religiosus* com o espaço em que vive: "para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras, há porções de espaço qualitativamente diferente das outras". (Eliade, 2018, p. 25). Nisto se dão duas perspectivas: 1) há espaços que são carregados de maior significação e, consequentemente, pedem certos ritos para que neles se interaja; 2) há espaços não-sagrados, sem qualquer estrutura ou semântica que o consagre como especial; constitui-se o lugar da não significação; amorfo e, portanto, homogêneo.

A expressão latina *cōnsecrāre* (Michaelis, 2025)[3] – "consagrar" – deriva da junção do prefixo intensivo *con-* ("totalmente", "em conjunto") com *sacrāre* ("tornar sagrado"). Esta composição etimológica sugere que o objeto consagrado não adquire caráter sacro de maneira imediata ou isolada; antes, encontra-se inserido em um conjunto de circunstâncias, práticas e significados que fundamentam sua elevação à condição do *sacer*, dito doutra forma, daquilo que é separado e retirado do uso comum. Para Eliade, esta interação do homem com o espaço que se consagra, desde os primórdios de sua experiência religiosa, é o primórdio da noção de que o espaço habitado se constitui como

[3] MICHAELIS. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Verbete "consagrar". São Paulo: Melhoramentos, [s.d.]. Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/consagrar/. Acesso em: 3 set. 2025.

uma não-homogeneidade; a *fundação do mundo* seria, neste sentido, "a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o 'ponto fixo', o eixo central de toda a orientação futura" (Eliade, 2018, p. 26).

Este *homo religiosus* eliadiano que interage continuamente com o mundo em redor, classificando-o em espaços e tempos profanos e sagrados, não está distante da abordagem do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) quando compreendeu o ser humano como unidade ante o mundo; aliás, para Heidegger "a descrição fundamental do *ser* humano é como *ser-no-mundo*, ou seja, não há dualismo, polaridade ou oposição entre homem e mundo" (Roeche; Dutra, 2014, p. 107); a obra *Ser e Tempo* (1927), de Heidegger, cunha o termo alemão *dasein* (ser-aí) para conceituar o ser humano enquanto existência lançada no mundo (aí). É como o homem *é-no-mundo* que interessa como conhecimento de sua condição primeira. *Dasein* é o homem como que exposto, aberto, presença, em relação contínua e ininterrupta com a realidade tal como ele interage, e assim é que se processa o seu *ser*. As características constitutivas do ser humano, portanto, não se apresentam como propriedades materiais objetivamente identificáveis, tal como ocorre com os entes naturais (por exemplo, a rigidez própria de um metal), mas sim "modos possíveis de ser e somente isso" (Heidegger, 2006, p. 85). Ambos os autores do século XX, Eliade e Heidegger, apesar de suas abordagens teóricas distintas – este partindo da ontologia fenomenológica, e aquele partindo da fenomenologia religiosa -, acabam por dialogar quando a problematização tem por fio condutor a relação do ser humano com o mundo, especialmente no que concerne à experiência do espaço, do habitar, do dar sentido à existência e no ideal de que o homem não existe sem mundo. *Dasein* se constitui como um termo legítimo da filosofia alemã do século XX e que não se distancia do esforço da História das Religiões que, no mesmo século, buscou entender quem é o homem enquanto ser no mundo, em especial em seu esforço de interpretá-lo a partir de sua religiosidade.

Em *Imagens e Símbolos*, escreveu Eliade:

> As sociedades arcaicas e tradicionais concebem o mundo que as cerca como um microcosmo. Nos limites desse mundo fechado começa o domínio do desconhecido, do não-formado. De um lado, existe um espaço cosmicizado, uma vez que habitado e organizado. Do outro lado, fora desse espaço familiar, existe a região desconhecida [...]. Todo microcosmo, toda região habitada, tem o que poderíamos chamar de um 'centro', ou seja, um lugar de excelência. É nesse 'centro' que o sagrado

> se manifesta totalmente seja sob forma de hierofanias elementares [...], seja sob a forma mais evoluída de epifanias diretas dos deuses, como nas civilizações tradicionais (Eliade, 2002, p. 34-35).

O *homo religiosus* não apenas buscava sobreviver, mas direcionar-se na realidade, em especial quando o jogo sobre o mundo implicava defini-lo e ordená-lo segundo os ditames do sagrado – separado para um fim – e do profano, o amorfo/comum; tal necessidade de *orientatio* diante do mundo aproxima-se da supracitada noção heideggeriana de *dasein*: o *ser* lançado na existência e que continuamente busca significar e habitar o mundo. Conforme Mircea Eliade, é ante e através da manifestação do sagrado que o ser humano funda ontologicamente o mundo (Eliade, 2018, p. 50), carrega-o de sentido e direção a partir de pontos fixos que nortearão extensões e limites. Eis, então, a função dos rituais: ações no mundo que ornam a realidade de um sentido que lhe conferem um *ser* e um *porquê*. A origem grega da palavra *cosmos* (κόσμος), traduzida por 'mundo', também se associa à ideia de algo que recebe significação: em oposição a *caos* (χάος) – abertura, vazio ou confusão –, cosmos indica disposição, organização e mesmo ornamentação (em sua semântica estética). Platão e Aristóteles parecem unânimes neste ponto: "o cosmos é o mundo enquanto ordem" (Abbagnano, 2007, p. 467).

Os espaços carregados de maior significação, e que por isso locais abordados com certos rituais, são locais *sagrados*, e Eliade se esforça por demonstrar como o termo correspondente em alemão, *heilig*, relaciona-se com *hierofania*, isto é, 'o sagrado manifestado'. O termo *heilig*, assim como seus correspondentes semíticos, latinos, gregos e de outras línguas antigas, designava, originariamente, não uma qualidade moral, mas um 'algo a mais': uma diferença qualitativa que separa e distingue (Otto, 2021, p. 37). No hebraico, *qodesh* (קֹדֶשׁ), segundo o verbete H6944, o sentido fundamental é o de "o que está à parte, separado" (Strong, 2010)[4]; em grego, no verbete G0040, *hágios* (ἅγιος) enfatiza esse afastamento como "algo muito separado" (Strong, 2010). A partir desse esclarecimento etimológico o conceito de hierofania, em Mircea Eliade, ganha contornos mais precisos: *hágios* articula-se com o verbo *phaínō* (φαίνω) – manifestar, aparecer – de modo que hierofania passa a nomear a manifestação do sagrado, isto é, o irromper do totalmente *outro*. Em outras palavras, trata-se da revelação daquilo que não está presente

[4] A questão é que a Concordância de Strong é uma obra de referência organizada por verbetes numerados, e não por páginas como um livro comum. Por isso, em estudos de Teologia, Exegese e Línguas Bíblicas, é muito comum identificar o verbete, pois ele é universal e independe da edição.

na linha do tempo comum, cotidiano: "qualquer coisa que não pertence a este mundo manifestou-se de maneira apodítica, traçando desse modo uma orientação ou decidindo uma conduta" (Eliade, 2018, p. 31). Interessa que esta conduta humana ante um mundo interpretado em sua heterogeneidade – partido em sagrado e profano – acaba por demonstrar um aspecto primordial do *homo religiosus*: um *ser-aí* que organiza o mundo segundo categorias de sentido, o que lhe permite tatear o mundo como parte de si mesmo.

É reagindo ao espaço enquanto sagrado/profano que o ser humano começa, segundo Mircea Eliade, a compreender e assumir uma dimensão fundamental de sua relação com a realidade: a criação do mundo. Consagrar o espaço, conforme o historiador romeno, seria o mesmo que repetir a cosmogonia primordial, pois, assim como o homem transforma a homogeneidade do mundo em lugares sagrados e profanos, também os deuses transformaram o caos e o vazio em cosmos e harmonia.

> A relação íntima entre *cosmização* e *consagração* atesta-se já aos níveis elementares de cultura, por exemplo entre os nômades australianos cuja economia se encontra ainda no estágio da colheita e da caça miúda. Segundo a tradição dos achilpa, uma tribo Arunta, o Ser divino Numbakula "cosmizou", nos tempos míticos, o futuro território da tribo, criou seu Antepassado e fundou suas instituições. Do tronco de uma árvore de goma, Numbakula moldou o poste sagrado (kauwa-auwa) e, depois de o ter ungido com sangue, trepou por ele e desapareceu no Céu (Eliade, 2018, p. 35).

O povo arunta, imitando o mito de fundação, acabou por fundar seu território em torno desse eixo cósmico simbolizado por um grande tronco; foi em torno dele "que o território se tornou habitável, transformou-se num mundo" (Eliade, 2018, p. 35). A distinta cosmogonia do povo arunta demonstra como o ser humano não considera bastante ou acabado o espaço a ser habitado. Seria preciso tornar o espaço habitável, isto é, representar de alguma forma a criação da realidade e vesti-la de tudo aquilo que fosse arraigado de sentido; isto já não se trataria do ato criativo original, mas dos homens se tornando os novos deuses que ornamentam o espaço com significados; uma vez que este lugar seja reconhecível por todos a partir de uma convenção de signos e símbolos, permitindo uma linguagem recíproca, resulta que todos os habitantes se sentem num lugar-comum.

> Seja qual for a estrutura de uma sociedade tradicional – seja uma sociedade de caçadores, pastores, agricultores, ou uma sociedade que já se encontre no estágio da civilização urbana –, a habitação é sempre

> santificada, pois constitui uma *imago mundi*, e o mundo é uma criação divina (Eliade, 2018, p. 50).

Instalar-se num território, construindo então uma morada, seria uma decisão substancial tanto para a comunidade quanto para o indivíduo nela situado. É o mesmo que assumir a criação do mundo em que se escolheu morar. Parte imprescindível na dinâmica de habitar o espaço é consagrá-lo, tornando-o administrável, vitalizável. A morada que é ritualmente constituída teria, segundo Eliade, ao menos duas maneiras de se equiparar a essa cosmogonia:

> a) assimilando-a ao Cosmos pela projeção dos quatro horizontes a partir de um ponto central, quando se trate de uma aldeia, ou pela instalação simbólica do *Axis mundi* quando se trate da habitação familiar; b) repetindo, mediante um ritual de construção, o ato exemplar dos deuses, graças ao qual o Mundo tomou nascimento [...] (Eliade, 2018, p. 50).

Quanto à assimilação da morada como um paralelo do cosmos projetado em quatro horizontes (pontos cardeais) a partir de um ponto central, trata-se propriamente da demarcação e significação do espaço geográfico; o mito fundacional de Roma, por exemplo, aponta para esse sentido sagrado da demarcação do território. A versão mais cristalizada do mito, datada do século I a.C., narra como Rômulo e Remo, querendo fundar uma cidade no local exato onde foram amamentados por uma loba, acabam recorrendo a augúrios; Rômulo sobe no monte Palatino e Remo ao monte Aventino, e ambos contemplam um céu tomado pelo voo de algumas aves. Remo avista seis abutres, enquanto Rômulo o número favorável de doze, e de imediato passa a demarcar o limite de sua cidade. A frustração de Remo, todavia, o faz invadir o perímetro ora consagrado, o que enfurece Rômulo que luta contra ele e o mata (Plutarco, 1985, p. 67). O ponto fulcral, de onde os horizontes da cidade seriam demarcados, tratava-se do local em que os gêmeos foram amamentados e do espaço em que o sangue de Remo fora derramado; mesmo Roma precisou de seu *axis mundi*, o centro carregado de significado do qual toda a lógica espacial seria estruturada em redor.

Quanto à repetição exemplar da criação do mundo pelos deuses, o que evocava uma espécie de repetição do *fundamentum mundi*, em Fidji, o cerimonial para a posse de um novo soberano chamava-se "criação do mundo": "as palavras que Io pronunciou *in illo tempore* para criar o Mundo tornaram-se fórmulas rituais", e os homens acabavam por repeti-las para fecundar uma matriz estéril, ao se prepararem para alguma batalha ou

mesmo em ocasiões de luto. Cada *criação do mundo* pronunciada em palavras repetia a gênese primordial e reconfigurava os desequilíbrios em ordem e harmonia.

3. O encasamento do mundo: tornar a realidade um lar

O ser humano, uma vez que age e interpreta o mundo em redor, está como que embrenhado por uma teia de significados; a figura da teia é sugestiva porque, a cada movimento que faz o inseto nela preso, acaba por fazer mover uma cadeia de fios e, quanto mais nela reage (movimenta-se), mais aprisionado (imerso em significados culturais) fica. Clifford Geertz (1926-2006), o antropólogo estadunidense, partindo da perspectiva cultural de Max Weber (1864-1920), escreveu que "[...] o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu […], as culturas sendo essas teias e sua análise" (Geertz, 2008, p. 4). A análise proposta por Geertz nega-se a ser uma ciência experimental em busca de leis, afirmando-se sim como uma ciência interpretativa preocupada com os significados cunhados pelo ser humano, dando o entendimento que a "cultura consiste em estruturas de significados socialmente estabelecidos" (Geertz, 2008, p. 24).

A reflexão do autor ajuda a esclarecer o que neste trabalho se quer significar por *cultura*, nega-se a ser uma ciência experimental em busca de leis, afirmando-se sim como uma ciência interpretativa preocupada com os significados cunhados pelo ser humano, dando o entendimento de que a "cultura consiste em estruturas de significados socialmente estabelecidos" (Geertz, 2008, p. 24). Nesse sentido, a cultura pode ser compreendida para além de um conjunto mecânico de práticas ou comportamentos isolados; melhor a afirma como uma rede simbólica compartilhada, produzida historicamente e continuamente reinterpretada pelos sujeitos inseridos em determinado contexto social. O esforço antropológico, assim sendo, desloca-se da tentativa positivista de formular regularidades universais para a tarefa hermenêutica de interpretar os sentidos atribuídos pelos próprios indivíduos às suas ações, rituais, crenças e formas de sociabilidade. A perspectiva geertziana pressupõe que os seres humanos estão imersos em universos simbólicos que eles mesmos tecem e sustentam coletivamente. Conforme o autor, compreender uma cultura implica interpretar os códigos simbólicos que organizam a experiência humana e tornam inteligíveis as práticas sociais (Geertz, 2008, p. 25). É justamente por isso que Geertz defende a noção de "descrição densa", entendida como

um método interpretativo capaz de ultrapassar a mera observação superficial dos fenômenos para alcançar os significados mais profundos que orientam determinada ação. Uma prática cultural, assim, possui relevância tanto no sentido de sua materialidade aparente quanto pelo sistema de sentidos no qual está inserida e pelo modo como é percebida pelos membros da própria comunidade humana.

Ao afirmar a cultura como estrutura de significados socialmente estabelecidos, Geertz acaba por tornar evidente que o conhecimento antropológico é inevitavelmente interpretativo. O pesquisador não acessa diretamente uma essência objetiva da cultura, mas aproxima-se dela por meio da leitura dos símbolos, discursos e representações produzidos socialmente (Geertz, 2008, p. 25); tal compreensão reforça o caráter eminentemente hermenêutico característico desses aportes teóricos, sobretudo quando o objeto de análise envolve fenômenos religiosos, rituais e construções simbólicas que organizam a experiência do sagrado, do pertencimento e da identidade que se constrói simultaneamente às tentativas de organização do mundo.

A essa ação humana que voluntariamente cria uma rede de significados *culturais* – no sentido geertziano – de interpretação e de *ser* no mundo, é que Byung-Chul Han denomina de *encasamento*: o esforço de ações simbólicas (rituais) de tornar a realidade uma casa. É como se houvesse, no ser humano, a característica inata de primeiro organizar conceitualmente o mundo (‘cultivá-lo’, donde vem a palavra *cultura*) para somente em seguida conseguir habitá-lo. O encasamento seria, portanto, à semelhança do ato de mobiliar a seu modo a casa em que se habita, a tentativa humana de converter a realidade em algo reconhecível, administrável e configurável; é um gesto por meio do qual o homem, ao ordenar o mundo sob os ditames de uma espécie de gramática de sentido, não apenas o ocupa, mas o domestica (torna-o *domus*, casa) simbolicamente; manipula a realidade segundo uma linguagem cultural. Trata-se de uma operação da abstração que retira o mundo de sua condição apenas concreta e acaba por revesti-lo de permanência, inteligibilidade, sentido, organização. Assim como os móveis não criam uma casa, mas a tornam própria, também os símbolos e rituais não criam o mundo em si, mas o tornam familiar, um lugar onde se pode permanecer justamente porque acaba por se tornar o *seu* lugar.

Parte do diálogo entre Byung-Chul Han e Mircea Eliade evidencia-se na necessidade humana de manipular o mundo com as próprias mãos, ou seja, envolvendo-

se profundamente na interpretação da realidade para ontologizá-la, isto é, revesti-la de sentido. Enquanto Eliade demonstra em seu *Sagrado e Profano* os exemplos de sociedades antigas que fizeram do seu viver no mundo o instrumento de atribuição de sentido e, em torno disso, desenvolveram-se enquanto *homo religiosus* habitando o mundo, Han se dedica ao esforço de explicar a dinâmica dos rituais: em outros termos, como os rituais são ações simbólicas que transmitem e representam os valores e ordenamentos a determinada comunidade. Para o sul-coreano, o ritual, para além da função religiosa, reside numa função estruturante: os rituais acabam por alocar a experiência humana no tempo e no espaço, criando formas reconhecíveis de pertencimento e permanência numa lógica interna. É por isso que tais ações simbólicas conseguem produzir uma "comunidade sem comunicação", isto é, uma coletividade que não depende da verbalização constante para se reconhecer como unidade. Interessa a Mircea Eliade desdobrar-se sobre como o *homo religiosus* significa o mundo, enquanto a Byung-Chul Han interessam os rituais como ações que estruturam e organizam de forma lógica tais experiências.

Os rituais, que são as *formas de significar*, têm por modo de manifestação a linguagem simbólica; aliás, a percepção simbólica é constitutiva dos rituais, daí o porquê da necessidade de certa unanimidade no coletivo que fará uso dos símbolos. Seria preciso haver consenso, sob pena de ruir uma nova torre de Babel. Han explica que:

> O símbolo (em grego *symbolon*) significa originalmente o sinal de reconhecimento entre amizades hóspedes (*tessera hospitalis*). Um dos amigos quebra a *téssera*, guardando para si uma metade e dá ao outro amigo a outra como sinal de hospitalidade. O símbolo serve, assim, ao reconhecimento (Han, 2021, p. 11).

O reconhecimento do qual fala Byung-Chul Han não consiste em um simples "ver algo mais uma vez", mas em identificar algo como pertencente a um horizonte já compartilhado, pois "reconhecer se chama: reconhecer algo como aquilo que já se conhece" (Han, 2021, p. 8). É a partir desse ponto, fazendo uso do termo hegeliano *encasamento*, que Han desenvolve a noção de um reconhecimento liberto da contingência própria do primeiro contato. O que emerge daí é uma familiaridade simbólica que transforma determinados gestos, signos e práticas em referências comuns aos indivíduos inseridos em uma mesma linguagem coletiva. "A percepção simbólica, na condição de reconhecimento, percebe o permanente. O mundo é, desse modo, liberado de sua

contingência e ganha algo permanente" (Han, 2021, p. 8). Eis, então, o entendimento de Han no tocante aos rituais:

> Rituais podem ser definidos como técnicas simbólicas de encasamento. Transformam o estar-no-mundo em um estar-em-casa. Fazem do mundo um local confiável. São no tempo o que uma habitação é no espaço. Fazem o tempo se tornar habitável. Sim, fazem-no viável como uma casa. Ordenam o tempo, mobiliam-no (Han, 2021, p. 9).

Tanto Han quanto Eliade concordam que o ato de sacralizar envolve não somente o espaço, mas também o tempo. "Tal como o espaço, o tempo também não é, para o homem religioso, nem homogêneo nem contínuo. Há [...] os intervalos de Tempo sagrado, o tempo das festas (na sua grande maioria, festas periódicas)" (Eliade, 2018, p. 38), o que, mais do que datas a se comemorar, são recortes temporais dotados de sentido e que ministram a temporalidade segundo a perspectiva da comunidade. Um ponto relevante, vinculado à natureza do próprio tempo, é que, distinto dos espaços geográficos, o tempo sagrado tem caráter reversível; os rituais ligados à dimensão temporal acabam reclamando o passado mítico pelo instrumento da narração, reinaugurando, assim, no presente, o cenário pretérito; por isso Eliade diz que "toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, 'nos primórdios'" (Eliade, 2018, p. 38). E ainda:

> Por consequência, o Tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível. De certo ponto de vista, poder-se-ia dizer que o Tempo sagrado não 'flui', que não constitui uma duração irreversível. É um tempo ontológico por excelência, 'parmenidiano': mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota (Eliade, 2018, p. 64).

Em sua obra *A crise da narração*, Byung-Chul Han usa como exemplo a religião cristã que, eivada de narrações, administra o tempo segundo sua lógica teleológica e que não escapa do sentido do sagrado que se repete:

> A religião cristã é uma típica narração com um momento interno de verdade. Ela narra a contingência, evitando-a. A religião cristã é uma meta-narração que abrange cada canto da vida e a ancora no ser. O próprio tempo se torna narrativamente carregado. O calendário cristão faz com que cada dia pareça significativo. [...] Os dias festivos religiosos são o ponto alto e de destaque de uma narração. Sem narração não há festa, não há época festiva, não há sentimento de festividade na forma de um senso intensificado de ser [...] (Han, 2023a, p. 9).

Eis a razão pela qual os rituais ligados ao tempo comumente se associarem à narração como seu instrumento predominante; o narrar acaba por criar uma lógica interna, o que, para o ritual, que necessita de início, meio e fim, torna-se um perfeito meio de validação. Em seus estudos sobre o entendimento de tempo e sua sacralização, Jacques Le Goff, no livro *Em busca do tempo sagrado,* acrescenta:

> Alguns historiadores da liturgia sublinharam sua importância na construção do tempo cristão. Assim, monsenhor Albert Houssiau definiu, num admirável artigo, 'a liturgia como manifestação do tempo de deus no tempo dos homens'. [...] Definiu as relações entre o tempo e a ação litúrgica, (...) explica, de fato, que a liturgia é simultaneamente memória da Ressurreição do Senhor, espera de sua volta, comunhão com ele (Le Goff, 2017, p. 52).

Desse modo, a narração ritual não se limita a recordar um evento pretérito; ela reinscreve o passado no presente e projeta o futuro como promessa, estruturando a experiência temporal segundo um horizonte de sentido. A exemplo disso, o ritual da *Ceia do Senhor*, ou *Eucaristia*, não apenas atualiza o significado que os elementos – pão e vinho – assumem a partir das palavras de Jesus – corpo e sangue – como também reinaugura o próprio tempo do sacrifício do filho de Deus, o Calvário, reclamando no presente a memória do sofrimento na cruz. Não se trata, portanto, de simples recordação, mas de reatualização simbólica de um acontecimento fundador, tal como o testemunham três evangelistas e o apóstolo Paulo de Tarso:

> E, quando comiam, Jesus tomou o pão, e abençoando-o, o partiu, e o deu aos discípulos, e disse: Tomai, comei, isto é o meu corpo. E, tomando o cálice, e dando graças, deu-lho, dizendo: Bebei dele todos; Porque isto é o meu sangue, o sangue do novo testamento, que é derramado por muitos, para remissão dos pecados (Mt 26,26-28).
>
> E, comendo eles, tomou Jesus pão e, abençoando-o, o partiu e deu-lho, e disse: Tomai, comei, isto é o meu corpo. E, tomando o cálice, e dando graças, deu-lho; e todos beberam dele. E disse-lhes: Isto é o meu sangue, o sangue do novo testamento, que por muitos é derramado (Mc 14,22-24).
>
> E, tomando o pão, e havendo dado graças, partiu-o, e deu-lho, dizendo: Isto é o meu corpo, que por vós é dado; fazei isto em memória de mim. Semelhantemente, tomou o cálice, depois da ceia, dizendo: Este cálice é o novo testamento no meu sangue, que é derramado por vós (Lc 22,19-20).
>
> Porque eu recebi do Senhor o que também vos ensinei: que o Senhor Jesus, na noite em que foi traído, tomou o pão; E, tendo dado graças, o

> partiu e disse: Tomai, comei; isto é o meu corpo que é partido por vós; fazei isto em memória de mim. Semelhantemente também, depois de cear, tomou o cálice, dizendo: Este cálice é o novo testamento no meu sangue; fazei isto, todas as vezes que beberdes, em memória de mim. Porque todas as vezes que comerdes este pão e beberdes este cálice anunciais a morte do Senhor, até que venha (I Co 11,23-26).

As duas últimas perícopes, respectivamente do evangelista Lucas e apóstolo Paulo, destacam o termo memória, ausente nos demais Evangelhos. A fórmula "fazei isto em memória de mim" (*toûto poieîte eis tên emên anámnêsin*) faz uso do imperativo presente (*poieîte*) de ação continuada que, segundo o tradutor e gramático Frederico Lourenço (2017, p. 212), denota algo a se fazer sempre (e não somente naquela ocasião específica), o que acaba por justificar o reviver da Última Ceia na vida dos cristãos por meio da Ceia do Senhor ou Eucaristia. A missa católica, ou o culto de ceia protestante, acabam por transformar o tempo histórico ali rememorado em tempo sagrado e atuante naquele presente. No caso protestante, a ceia sagrada só depende da presença do pão e do cálice, sem elementos físicos como o altar tão imprescindível ao catolicismo; os protestantes acabam por inaugurar o tempo sagrado em qualquer espaço, desde que estejam em comum acordo, o que, de alguma forma, extrapola a unidade espaço-temporal, uma vez que o tempo reinaugurado pelo ritual dessa ceia independe de *onde* ela será celebrada.

Nas duas primeiras perícopes, respectivamente atribuídas aos evangelistas Mateus e Marcos, há as expressões "[...] bebei dele todos" e "[...] e todos beberam dele", o que enrijece uma das principais forças de validação do ritual: a concordância da comunidade. Se rituais são ações simbólicas, e com isso conseguem transmitir e representar os valores de uma dada comunidade, então a sobrevivência do rito depende primariamente da comunidade que o absorve, legitima, repete e transmite para os demais membros. Se de um lado o "bebei dele todos" se constitui um imperativo para a atualização constante da ceia, por outro lado o "e todos beberam dele" aponta para a concordância mútua dos membros envolvidos e que passam a orbitar o ritual dando a ele não somente sentido, mas continuidade. Para Hannah Arendt, "é a conservação (*haltbarkeit*) das coisas que outorga a elas uma independência da existência dos seres humanos" (Arendt, 2002, p. 193, tradução nossa)[5], donde se compreende que há um

[5] *Es ist die Haltbarkeit der Dinge, die ihnen eine Unabhängigkeit von der Existenz der Menschen verleiht.*

momento em que o ritual sobrevive por tanto tempo em certa comunidade que é como se conseguisse sobreviver para além dela.

Quando o ritual consegue produzir uma relação forte com o mundo, é possível que esta mesma relação se perenize em um tipo específico de linguagem sem a qual aquela comunidade já não saberia como manifestar aqueles significados de uma outra forma. Esta é uma das conclusões de Han ao pensar nos escritos sobre o luto do Roland Barthes: "a cerimônia protege como uma casa: torna o sentimento habitável; por exemplo, o luto" (Barthes, 2005, p. 210[6]). Han escreve que "a cerimônia do luto se sobrepõe como um verniz protetor sobre a pele e a isola contra as queimaduras cruéis do luto face à morte de uma pessoa amada" (Han, 2021, p. 19); é claro que as culturas se diferenciaram no decorrer da história em como a cerimônia do luto era realizada, mas a arqueologia funerária possui fortes indícios de que grupos humanos pré-históricos enterravam seus mortos com cuidado, às vezes com objetos, flores, pigmentos e utensílios, o que sugere não apenas o descarte do corpo, mas algum tipo de ritual da morte; um dos exemplos mais citados é o sítio de Shanidar, no atual Iraque, onde foram encontrados esqueletos de neandertais que parecem ter sido enterrados intencionalmente (Ralph Solecki; Rose Solecki; Agelarakis, 2004, p. 4). Nesse sentido, para além das diferenciações culturais do ser humano ante o luto, a repetição ritualizada diante da morte não apenas ressignifica a experiência da perda, mas engendra uma gramática própria de gestos, objetos e silêncios que, ao longo do tempo, se constrói como linguagem; a reatualização do ritual preserva a memória do morto e funda um horizonte expressivo comum, no qual a comunidade aprende a dizer a morte.

Embora as aproximações entre Han e Eliade permitam reconhecer nos rituais uma função comum de ordenação da experiência humana, as razões pelas quais ambos atribuem importância a essas práticas não são idênticas. Em Eliade, o ritual encontra sua força fundamental na capacidade de reatualizar um acontecimento primordial, reinserindo o homem no tempo das origens e permitindo-lhe participar do sagrado. O rito possui, portanto, uma dimensão ontológica vinculada à ruptura da homogeneidade do mundo profano e ao reencontro com uma realidade considerada qualitativamente superior. Já em Han, a relevância do ritual não depende necessariamente de uma referência ao sagrado, uma vez que aparece sobretudo como uma técnica simbólica de estabilização da

[6] *La cérémonie protège comme une maison: elle rend le sentiment habitable ; par exemple, le deuil.*

existência que é capaz de produzir reconhecimento, permanência, pertencimento e sentido em meio à fragmentação característica da contemporaneidade. O problema diagnosticado por Han não é primariamente o afastamento do homem do sagrado, mas o enfraquecimento das estruturas simbólicas que conferiam duração e forma à vida coletiva.

É precisamente nesse ponto que o diálogo entre Byung-Chul Han e Mircea Eliade se torna novamente evidente: Eliade permite compreender a tendência humana de significar o mundo por meio de estruturas simbólicas que ordenam a existência, enquanto Han faz ver como os rituais estabilizam tais significações através da repetição, do reconhecimento e da experiência vivida por uma coletividade. O ritual funerário comunica a morte como também ontologiza a própria experiência do morrer, transformando-a em linguagem compartilhada, constituindo uma memória comunitária.

Considerações finais

O que se desenvolveu na escrita deste artigo pretendeu evidenciar que o diálogo entre Byung-Chul Han e Mircea Eliade se dá tanto por uma aproximação temática como por uma convergência na compreensão do lugar do sagrado e dos rituais na constituição da experiência humana; o *sagrado* (como dimensão da realidade) e o *ritual* (como ações simbólicas) identificam-se, para ambos os teóricos, como elementos essenciais na linguagem do homem que busca relacionar-se com a realidade. No paralelo entre *O Desaparecimento dos Rituais*, de Han e *O Sagrado e o Profano*, de Eliade, embora situados em contextos históricos e metodológicos distintos, é possível reconhecer nos rituais uma técnica fundamental de *ordinatio* do mundo. Para Eliade, o *homo religiosus* sacraliza o espaço e o tempo como forma de habitar simbolicamente a realidade, enquanto para Han o *encasamento* surge como conceito capaz de traduzir essa mesma necessidade antropológica: o homem habita o mundo transformando-o numa casa, objeto de sua manipulação e administração. Os rituais, quando compreendidos como técnicas simbólicas de encasamento, transformam o *estar-no-mundo* em *estar-em-casa*, o que acaba por oferecer estabilidade e reconhecimento frente à contingência; ordenar o tempo e o espaço é eivá-los de significação; os rituais tornam-nos compreensíveis, criando continuidade na fragmentação que é própria do mundo externo.

É precisamente nesse ponto que a noção de *dasein*, elaborada por Martin Heidegger, contribui para aprofundar a discussão, uma vez que o existir humano não se reduz a uma presença biológica no mundo, mas constitui-se como um modo de ser que

habita a realidade como *ser-aí*, ou seja, o homem lançado no mundo sendo compartícipe dele. O ritual, portanto, pode ser compreendido como uma das formas pelas quais o *dasein* organiza simbolicamente sua experiência do existir, retirando o mundo de sua indeterminação e tornando-o familiar. Tal perspectiva aproxima-se também da concepção de cultura desenvolvida por Clifford Geertz, para quem o ser humano encontra-se suspenso em *teias de significados* por ele mesmo tecidas. Nesse caminho, os rituais analisados ao longo deste artigo aparecem não como expressões religiosas isoladas e sim como ações culturais de produção de sentido. Metodologicamente, a pesquisa desenvolveu-se por meio de revisão bibliográfica e análise hermenêutica das obras mobilizadas, buscando estabelecer aproximações conceituais entre autores de campos distintos como a filosofia, fenomenologia e a história das religiões, com o fim de compreender os rituais como linguagens estruturantes da experiência humana. Entretanto, é importante perceber que a contribuição específica de Byung-Chul Han reside no modo como ele lê o nosso tempo: o desaparecimento progressivo das estruturas simbólicas, que desemboca num enfraquecimento daquilo que sustenta a experiência compartilhada.

Quando os ritos perdem força, também se fragiliza o chão comum que permitia aos indivíduos reconhecerem-se como parte de uma mesma narrativa de sentido. Marcadores pós-modernos como: a) a centralidade do desempenho na vida do trabalho, b) a percepção da aceleração do tempo, c) a substituição de vínculos duradouros por conexões funcionais e d) a extrema individualização produzem uma experiência social mais isolada e dispersa, na qual o secular tende a ocupar todo o horizonte da realidade. Nesse ponto, a leitura de Mircea Eliade ajuda a tornar mais visível o alcance dessa transformação já que ao mostrar que a distinção entre *sagrado* e *profano* estruturava jeitos concretos de organizar o espaço, marcar o tempo e narrar a própria origem humana, o enfraquecimento desses modos de habitar o mundo implica também a dissolução de referências simbólicas que conferiam estabilidade e lugar comum à experiência humana. Quando tudo se torna homogêneo, sem diferenças qualitativas, também se altera a forma como o homem se situa no mundo e lê a realidade. Como sugerem tanto Han quanto Eliade, o rito não é um adorno externo da cultura, mas uma forma de fundar e renovar o mundo comum. Ele dá ritmo ao tempo, delimita lugares significativos e reinscreve narrativas que mantêm viva a memória coletiva. O homem, ao repetir e simbolizar, orna o mundo de linguagem, e é nesse gesto que o torna habitável.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. revisada e ampliada. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

ARENDT, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Munique, Piper, 2002.

BARTHES, Roland. *Das Neutrum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Tradução: Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

BÍBLIA. *Novo Testamento*: os quatro Evangelhos. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo, Companhia das Letras, 2017.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*: o sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Tradução de Sônia Cristina Tamer. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo, Martins Fontes, 2018.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro, LTC, 2008.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Tradução: Maurício Liesen. Belo Horizonte, Editora Ayiné, 2018.

HAN, Byung-Chul. *O desaparecimento dos rituais*: uma topologia do presente. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis, Vozes, 2021.

HAN, Byung-Chul. *Infocracia*: digitalização e a crise da democracia. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis, Vozes, 2022.

HAN, Byung-Chul. *A crise da narração*. Tradução de Daniel Guilhermino. Petrópolis, Vozes, 2023a.

HAN, Byung-Chul. *O coração de Heidegger*: sobre o conceito de tonalidade afetiva em Martin Heidegger. Tradução de Lucas Nascimento Machado. São Paulo, Vozes, 2023b.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Editora Universitária São Francisco, 2006.

HIGUET, Etienne Alfred. *Hermenêutica da Religião*. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. Compêndio de ciência da religião. São Paulo, Paulus, 2013, p. 457-468.

LE GOFF, Jacques**.** *Em busca do tempo sagrado*: Tiago de Varazze e a Lenda Dourada**.** 2. ed. Tradução: Marcos de Castro. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2017.

MENDES, Danilo; QUEIROZ SOUTO, Felipe de. Introdução ao Dossiê de Hermenêutica da religião. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 9–11, 2025. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/47259. Acesso em: 18 jun. 2026.

MICHAELIS. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Verbete "consagrar". São Paulo: Melhoramentos, [s.d.]. Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/consagrar/. Acesso em: 3 set. 2025.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo, sinodal/EST, 2021.

PLUTARCO. *Vidas paralelas*. v. 1: Teseu – Rómulo; Licurgo – Numa. Tradução de A. Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1985. (Biblioteca Clásica Gredos, 77).

ROEHE, Marcelo Vial; DUTRA, Elza. *Dasein, o entendimento de Heidegger sobre o modo de ser humano*. Av. Psicol. Latinoam. Bogotá, v. 32, n. 1, p. 105-113, Apr. 2014. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-47242014000100008&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 10 mai. 2026.

SOLECKI, Ralph S.; SOLECKI, Rose L.; AGELARAKIS, Anagnostis P. *The proto-Neolithic cemetery in Shanidar Cave*. College Station: Texas A&M University Press, 2004. Disponível em: https://archive.org/details/protoneolithicce0000sole. Acesso em: 01 mai. 2026.

STRONG, James. *The New Strong's Expanded Exhaustive Concordance of the Bible*. Red letter ed. Nashville: Thomas Nelson, 2010. Versão digital para aplicativo. Disponível em: Olive Tree Bible App / Google Play Store ou Apple App Store. Acesso em: 23 mai. 2026.

TURNER, Victor W. *O processo ritual*: estrutura e antiestrutura. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 2013.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 2011.