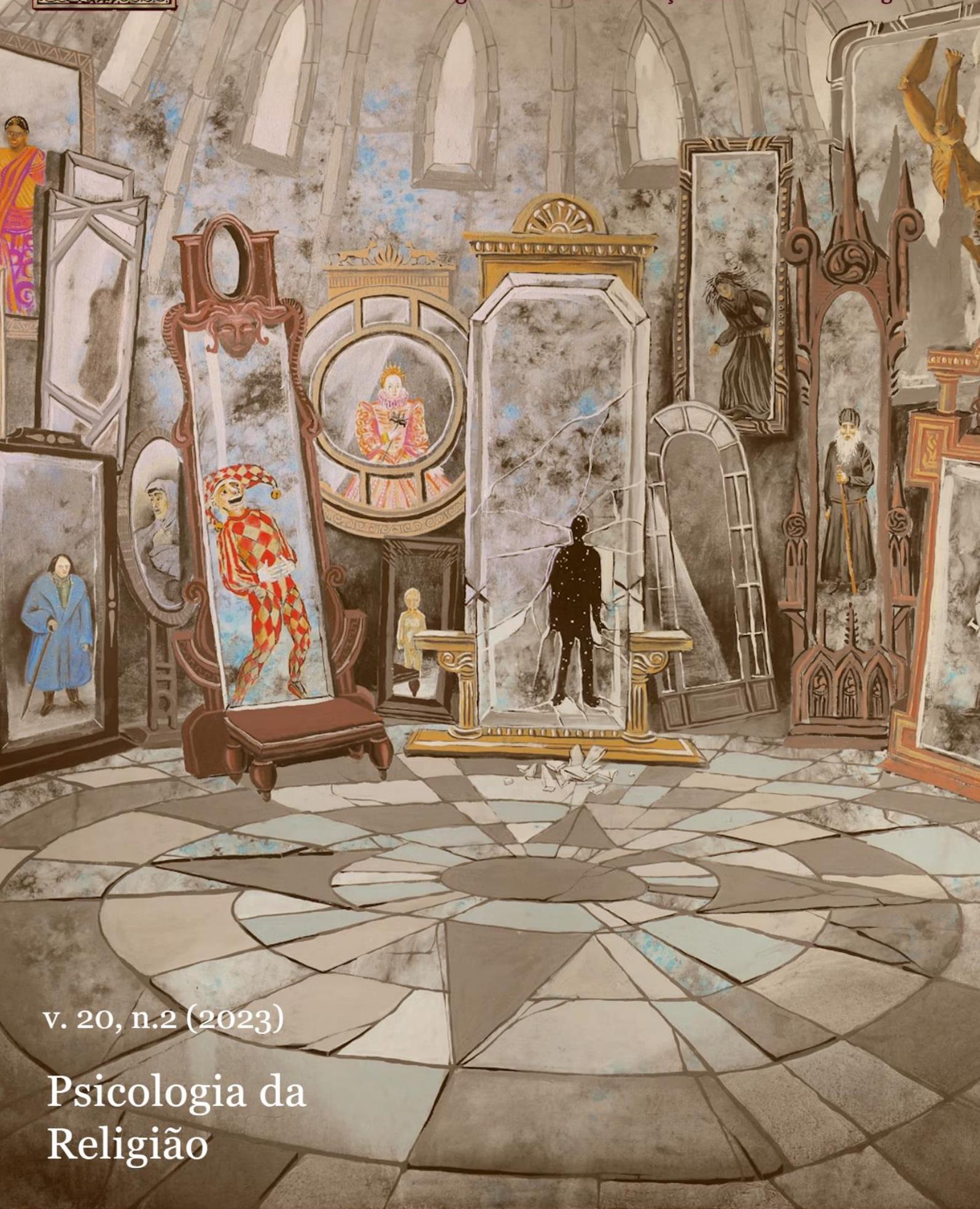




# SACRILEGENS

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



v. 20, n.2 (2023)

Psicologia da  
Religião

ISSN 2237-6151

# *Sacrilegens*

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

Volume 20, n. 2, jul./dez. 2023



Programa de Pós-graduação em  
Ciência da Religião - UFJF



Sacrilegens	Juiz de Fora	v. 20	n. 2	p. 01-247	Jul./dez. 2023
-------------	--------------	-------	------	-----------	----------------

## **SACRILEGENS**

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

Volume 20, nº. 2, jul/dez 2023

ISSN 2237-6151

Universidade Federal de Juiz de Fora Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Ciência da Religião

Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Sacrilegens. Vol. 20, nº. 2 (2023) – Juiz de Fora – Universidade Federal de Juiz de Fora,  
2022 – Semestral – ISSN 2237-6151.

1. Universidade Federal de Juiz de Fora

### **Conselho Editorial**

Giovanna Sarto – editora

Mara Bontempo Reis – editora

Maria Angélica de Farias Jurity Martins – editora

Jungley de Oliveira Torres Neto - revisor

Luidy Xavier Nogueira – revisor

Nilmar de Sousa Carvalho – revisor

Rúbia Campos Guimarães Cruz – revisora

Felipe de Queiroz Souto – diagramador

Larissa Dantas Camargo Mello – diagramadora

### **Conselho artístico**

Luana de Almeida Telles

Túlio Fernandes Brum de Toledo

### **Conselho Consultivo**

André Sidnei Musskopf (UFJF)

Arnaldo Érico Huff Júnior (UFJF)

Carlos Steil (UFRGS)

Clodomir Barros de Andrade (UFJF)

Dilaine Soares Sampaio (UFPB)

Dilip Loundo (UFJF)

Eduardo Gross (UFJF)

Emerson Giumbelli (UFRJ)

Émerson José Sena da Silveira (UFJF)

Ênio Muller (EST)

Faustino Luiz Couto Teixeira (UFJF)

Frederico Pieper Pires (UFJF)

Jonas Roos (UFJF)

Luiz Felipe Pondé (PUC-SP)

Marco Lucchesi (UFRJ)

Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF)

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões (UFJF)

Maria Clara Bingemer (PUC-Rio)

Paulo Barrera Rivera (UFJF)

Robert Daibert Júnior (UFJF)

Rodrigo Portella (UFJF)

Sergio Azevedo Rogério Junqueira (PUC-Paraná)

Volney José Berkenbrock (UFJF)



## Sumário

EDITORIAL 2023/2..... 5

### Dossiê: Religião e Psicologia

Psicologia e Religião: um diálogo entre ciência e transcendência. *Edilza Rodrigues Campelo da Silva* ..... 8

O diálogo multidisciplinar entre Ciência, Religião e Psicanálise pelas lentes de Hans Küng sobre Freud. *Aline Fátima de Souza* ..... 25

Mística, psicanálise e método: um diálogo entre Inácio de Loyola e Etty Hillesum. *Lucas Cordeiro Santos e Ceci Maria Costa Baptista Mariani* ..... 51

Nelson Rodrigues e a incorporação dos arquétipos femininos: *sancta anima est eros anima*. *Rachel Fátima dos Santos Nunes e Maria José Caldeira do Amaral* ..... 79

Conhecer-se, aceitar-se, superar-se: a centralidade do “eu” na espiritualidade da Comunidade Católica Shalom. *Emanuel Freitas da Silva e Guilherme Ximenes Castelo Branco* ..... 106

Tendências espirituais entre jovens usuários de redes sociais no Brasil: um estudo sobre o sagrado no Instagram. *Maycon Rodrigo da Silveira Torres, Natasha Martins e Matheus Coutinho dos Santos Alves* ..... 134

### Temática Livre

Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião de Igarassu: Patrimônio Histórico, Turístico e Religioso. *Júlio César Tavares Dias* ..... 151

A música e a harmonia das esferas no Renascimento: as contribuições do filósofo Marsilio Ficino. *Marcel Henrique Rodrigues* ..... 172

A terminologia *malê* na religiosidade afro-brasileira. *Samantha de M. Maranhão* ..... 190

O islamismo no cinema: a representação do feminino no mundo árabe pelo Oriente e Ocidente. *Thais de Matos Barbosa, José Bartolomeu dos Santos Júnior e Vitor Chaves de Souza* ..... 215

Gianni Vattimo em Barcelona: nota sobre seus arquivos. *Felipe de Queiroz Souto* ..... 231

**EDITORIAL 2023/2**

Está no ar o volume 20 n.2 (2023) da Revista Sacrilegens. Nesta edição temática de Psicologia da Religião propõe-se uma reflexão pertinente sobre (1) as relações entre religião e a psique humana e (2) das contribuições que o diálogo entre a Ciência da Religião e a Psicologia têm trazido em termos de metodologia, abordagem clínica e aprofundamento teórico.

A religião, enquanto sistema de sentido, não apenas oferece resposta às diferentes experiências, mas efetivamente constrói, ela mesma, experiências particulares. Estas, por sua vez, se refletem, dentre outras coisas, também em um conjunto de ações, concepções, relações, comportamentos e condutas que dizem respeito às maneiras pelas quais os seres humanos processam e reiteram estímulos biopsicossociais.

Por isso mesmo, a experiência religiosa é objeto importante para a psicologia: ela tem a potência de impactar de forma positiva a vida dos indivíduos, ao mesmo tempo, em que também pode servir como instrumento de dominação e adoecimento. Isso porque ela influencia no meio e por ele é influenciado e, mais além, contribui profundamente para a evolução das personalidades e interações humanas. Nesse sentido, as contribuições publicadas neste dossiê pretendem lançar luz aos desafios e possibilidades de estudo no campo, a fim de estimular o debate acadêmico com contribuições sensíveis às diferentes dinâmicas que formam e regem seus objetos de interesse.

Em termos metodológicos, acreditamos na importância do enfoque interdisciplinar, uma vez que este pode proporcionar análises críticas da relação Ciência da Religião e Psicologia, contribuindo para o debate das aproximações e diferenças conceituais entre Religião e Psicologia. Identifica-se, no entanto, pelo menos quatro caminhos diferentes para a abordagem científica nos textos que compõem este dossiê: a) o de observar, descrever e analisar os comportamentos e relatos de experiências religiosas a fim de compreender seus efeitos na psique em diferentes níveis de desenvolvimento humano; b) o de estudar a origem e evolução do pensamento religioso e os conceitos religiosos em diálogo com uma ou mais correntes filosóficas compreendidas no estudo acadêmico da psicologia da religião; c) o de analisar os efeitos



clínicos, sejam eles positivos ou negativos da dimensão religiosa no comportamento humano; d) o de abordar o processo de socialização religiosa e os fatores que nele influem. Qualquer que seja a metodologia escolhida, um dos maiores ganhos que resultam do diálogo aqui incentivado é, sem dúvida, as possibilidades práticas de produção de conhecimento que se formam entre as variadas concepções dos dois campos.

Ao total, contamos com 12 artigos, sendo 6 especificamente do dossiê e 5 de temática livre. Da seção temática, mencionamos o artigo “Psicologia e Religião um diálogo entre ciência e transcendência”, de Edilza Rodrigues Campelo da Silva (Faculdade Anhanguera de Sumaré); “O diálogo multidisciplinar entre ciência, religião e psicologia pelas lentes de Hans Küng sobre Freud”, de Aline Fátima de Souza (Universidade Federal de Juiz de Fora); “Mística, psicanálise e método um diálogo entre Inácio de Loyola e Etty Hillesum”, de Lucas Cordeiro Santos (PUC - Campinas) e Ceci Maria Costa Baptista Mariani (PUC - Campinas); “Nelson Rodrigues e a incorporação dos arquétipos femininos: sancta anima est eros anima”, de Rachel Fátima dos Nunes (PUC - São Paulo) e Maria José Caldeira do Amaral (PUC - São Paulo); e “Conhecer-se, aceitar-se, superar-se a centralidade do “eu” na espiritualidade da Comunidade Católica Shalom”, de Emanuel Freitas da Silva (Universidade Estadual do Ceará) e Guilherme Ximenes Castelo Branco (Universidade Estadual do Ceará), por fim, “Tendências espirituais entre jovens usuários de redes sociais no Brasil: um estudo sobre o sagrado no Instagram”, de Maycon Rodrigo da Silveira Torres (Universidade Federal Fluminense), Natasha Martins (Universidade Lusófona de Lisboa) e Matheus Coutinho dos Santos Alves (Faculdade Maria Thereza).

Da seção de temas livres, temos: “Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião de Igara Patrimônio Histórico, Turístico e Religioso,” de Júlio Cesar Tavares Dias (Universidade Federal de Juiz de Fora); A música e a harmonia das esferas no Renascimento: as contribuições do filósofo Marsilio Ficino, de Marcel Henrique Rodrigues (Universidade Federal de Juiz de Fora); “A terminologia malê na religiosidade afro-brasileira”, de Samantha de Moura Maranhão (Universidade Federal do Piauí); “O islamismo no cinema: a representação do feminino no mundo árabe pelo oriente e ocidente”, de Thaïs de Matos Barbosa (Universidade Federal de Pernambuco), José Bartolomeu dos Santos Júnior (Universidade Federal de Pernambuco) e Victor



Chaves de Souza (Universidade Federal de Pernambuco). Finalmente, destacamos o texto do doutorando Felipe de Queiroz Souto (Universidade Federal de Juiz de Fora), “Gianni Vattimo em Barcelona nota sobre seus arquivos”. Essa contribuição traz não apenas o relato de experiência do pesquisador durante seu doutorado sanduíche nos arquivos do filósofo que faleceu no último ano, mas também representa uma homenagem sensível, detalhada e importante sobre o legado de Vattimo à Ciência da Religião e ao diálogo franco e crítico com as teologias sistemáticas.

Seguimos com compromisso acadêmico e político, além do desejo de que os esforços científicos aqui empreendidos na tentativa de fortalecer o saber transdisciplinar entre Religião e Psicologia nos garanta um futuro em que possamos viver e exercer nossa cidadania de forma humanamente integral, mentalmente saudável e socialmente democrática.

Estimamos uma boa leitura!

*Doutoranda Giovanna Sarto*

*Doutoranda Mara Bontempo Reis*

*Doutoranda Maria Angélica de Farias Jurity Martins*



## Psicologia e Religião: um diálogo entre ciência e transcendência

Psychology and Religion: a dialogue between science and transcendence

Edilza Rodrigues Campelo da Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho tem por objetivo apresentar o posicionamento do sistema conselhos de psicologia em relação à laicidade e prática religiosa do povo brasileiro, elencando a postura do profissional da psicologia em assuntos concernentes a religiosidade do paciente. Desse modo, será apontado com base no código de ética da psicologia, como essas questões devem ser tratadas no exercício da psicoterapia. Para compreendermos o fenômeno religioso em uma perspectiva científica, e como esse fenômeno se apresenta na concepção de cada indivíduo, tomaremos por base epistemológica a psicologia analítica de Carl Gustav Jung (1875-1961), tal abordagem busca compreender o indivíduo em sua totalidade, pois além das questões biológicas, psíquicas e sociais, aponta para a relevância das concepções religiosas ou espirituais no ser humano. Embora nosso olhar para o fenômeno religioso esteja pautado na psicologia analítica, outras vertentes da psicologia também oferecem conteúdos relevantes para compreender a concepção religiosa do indivíduo. Assim, ao amparar-se em uma base epistemológica que sustente sua postura, a função do psicólogo é compreender o sujeito em sua totalidade, nisto inclui a religiosidade e o que ela representa para o indivíduo que busca por ajuda.

**Palavras-chave:** Laicidade. Psicoterapia. Ética. Psicologia analítica. Fenômeno religioso.

**Abstract:** This work aims to present the positioning of the psychology council system in relation to the secularism and religious practice of the Brazilian people, listing the stance of the psychology professional on matters concerning the patient's religiosity. In this way, based on the psychology code of ethics, it will be pointed out how these issues should be dealt with in the practice of psychotherapy. To understand the religious phenomenon from a scientific perspective, and how this phenomenon presents itself in the conception of each individual, we will take as an epistemological basis the analytical psychology of Carl Gustav Jung (1875-1961), this approach seeks to understand the individual in its entirety, as in addition to biological, psychic and social issues, it points to the relevance of religious or spiritual conceptions in human beings. Although we present a perspective from analytical psychology, other aspects of psychology also offer relevant content to understand the individual's religious conception. Thus, when

---

<sup>1</sup> Psicóloga graduada pela Universidade Paulista (UNIP-Campinas). Mestra em Ciências da Religião (PUC-Campinas). Professora e Supervisora de Estágios Clínicos no curso de Psicologia da Anhanguera Educacional (Sumaré-SP). Membro do grupo de Pesquisa: Fundamentos Epistemológicos e Influências Filosóficas da Psicologia Existencial Humanista (DGR-CNPq) do departamento de Psicologia (UNASP-EC). E-mail: edilza.rcampelo@gmail.com



supported by an epistemological basis that supports their stance, the psychologist's role is to understand the subject as a whole, this includes religiosity and what it represents for the individual seeking help.

**Keywords:** Secularism. Psychotherapy. Ethic. Analytical psychology. Religious phenomenon.

## Introdução

Quando padrões costumeiros são rompidos, a vida se torna questionável e, com frequência, temas espirituais emergem. Situações como esta podem ser desencadeadas por diferentes formas de crises como insatisfação, carência ou inquietação crescente, com a sensação de que algo essencial está faltando. Tais acontecimentos podem mudar o curso da vida de um indivíduo, pois proporcionam experiências que transcendem a consciência cotidiana. São experiências que geralmente conduzem ao movimento, à busca mais profunda na esfera da religiosidade e transcendência. Diante disto, um autoconhecimento mais abrangente pode ocorrer e a espiritualidade se expressar de maneira autêntica no indivíduo (DORST, 2015, p. 25).

O interesse por temas com ênfase na religião vem crescendo e tomando uma ampla proporção nas últimas décadas. É possível notar que pesquisadores e cientistas de diversas áreas do conhecimento humano que se dedicam a estudar as experiências religiosas, utilizam conceituados métodos científicos no processo de investigação e apresentam resultados relevantes em suas pesquisas. Diante deste cenário, o campo da psicologia vem proporcionando abertura e disposição a fim de que a religiosidade seja reconhecida como tema importante para a compreensão do ser humano em sua totalidade.

Experiências e análises concernentes às questões religiosas do indivíduo, como por exemplo, as que foram realizadas pelo fundador da psicologia analítica Carl Gustav Jung (1875-1961), antecipa muitas das discussões recentes na relação entre psicologia e religião. Desse modo, é possível observar que em diversos segmentos da psicologia contemporânea, os temas relacionados a religiosidade se apresentam como parte integrante do processo psicoterapêutico.

Nesse sentido, qual deve ser a postura do psicólogo ao se deparar com questões de ordem religiosa ou espiritual que chegam ao consultório? Evitar? Silenciar-se? Ou



ainda dizer que tais questões não fazem parte do âmbito psicológico e que não pode pronunciar-se a respeito?

Jung reconhece que a dimensão espiritual faz parte da essência do ser humano, e que, esta dimensão, é a raiz de vários problemas psicológicos em diversos indivíduos que aparecem no consultório. Assim, enfatizou sobre a necessidade de se compreender o ser humano em sua totalidade. Para tanto, propõe um tratamento psicológico que visa, não apenas questões somáticas e biológicas, mas também as relacionadas ao plano espiritual (JUNG, 1974/2003, p. 74).

Porém, de acordo com Amatuzzi (2015, p. 230), não cabe ao psicólogo tratar diretamente as questões espirituais deste indivíduo, e sim, das repercussões psicológicas ligadas a tais questões. Como por exemplo, ajudá-lo a identificar a real tomada de posição no âmbito dos valores ou sua orientação de vida, compreender a relação destes com sua vivência e possibilitar uma visão ampla de suas decisões.

Por fim, a postura do psicólogo não deve se restringir apenas em ouvir silenciosamente as manifestações da dimensão espiritual ou religiosa da pessoa que o procura. É preciso que o profissional busque compreender como esse modo de ser repercute na vida cotidiana desta pessoa, de que maneira enfrenta os desafios, assim como, ajudá-la a apropriar-se dos apelos intrínsecos à sua natureza (AMATUZZI, 2015, p. 231).

Toda intervenção realizada no âmbito da psicologia, deve estar respaldada nas diretrizes do órgão que regulamenta a profissão. No Brasil, temos o Conselho Federal de Psicologia e os conselhos regionais que orientam e fiscalizam as ações de psicólogas e psicólogos. Além disso, o profissional precisa se amparar em uma base epistemológica que sustente suas intervenções.

Nota-se que um número expressivo de pessoas religiosas tem procurado o curso de psicologia no intuito de instrumentalizá-la em prol da religião. Em outros casos, pessoas que já possuem formação na área, tentam dogmatizar a psicologia a fim



de atender demandas religiosas e acabam por confundir a atuação do conselheiro espiritual com a do psicoterapeuta<sup>2</sup>.

Este artigo visa esclarecer equívocos neste aspecto, salientando o compromisso do psicólogo com as questões éticas que envolvem o exercício da profissão. Caso contrário, podem cair no senso comum, ou ainda, no charlatanismo.

## 1. Ciência e Transcendência: o posicionamento do Conselho de Psicologia

Desde os tempos remotos, a crença religiosa está naturalmente vinculada à vida cotidiana de muitas pessoas e em diversas culturas. Enquanto fenômeno universal é uma constante antropológica com múltiplas formas de manifestações e, atualmente, vem apresentando uma evolução progressiva na consciência humana onde evidencia-se a diferença entre religião, religiosidade e espiritualidade.

A religiosidade é um traço básico da nossa natureza humana. Trata-se da tendência profundamente enraizada em nós de abrir-nos para a totalidade e a unidade. Compartilhamos essa tendência com todos os seres vivos, pois ela é a força motriz da evolução. Até agora ela se manifestou nas multiformes religiões do mundo, pois fora das religiões durante milênios não houve separação entre religião e espiritualidade. Agora, porém presenciamos como essa força religiosa está se desvinculando das religiões tradicionais. Encontro cada vez mais pessoas que são religiosas, sem confessar o credo de nenhuma religião. Identifico nisso um vestígio da evolução progressiva da consciência. (JÄGER *apud* DORST, 2015, p. 13).

Geralmente relacionamos a espiritualidade a alguma tradição religiosa, porém, ela não depende de tradições, confissões ou instituições religiosas, pois alcança dimensões mais profundas da experiência individual e se apresenta na forma de diversos fenômenos.

Enquanto a religião configura o conjunto de valores e crenças que se expressam através dos mitos, ritos e símbolos, a religiosidade pode ser compreendida como uma experiência pessoal e subjetiva da religião. A espiritualidade, por sua vez, significa a possibilidade de uma pessoa mergulhar em si mesma e tem relação com os

---

<sup>2</sup> Em 2023 houve um movimento no Congresso Nacional de partidos políticos de frente religiosa tentando legitimar o termo “psicólogo cristão”, ao que coube ao CFP se posicionar e reiterar o compromisso da Psicologia com a laicidade do estado publicando a Resolução CFP 7/2023.



valores e significados. A religiosidade pode ser uma maneira de a espiritualidade se manifestar, mas não é a única. A religiosidade implica uma referência ao transcendente ao passo que a espiritualidade implica uma referência ao sentido. (BRITO, 2013, p. 681-684).

Ao buscar ajuda psicológica, o indivíduo espera que o profissional compreenda o que o faz sofrer, para tanto, leva-o ao seu mundo de experiências. De acordo com Hillman (1985, p. 39-41) “experiência e sofrimento são palavras de há muito associadas a alma<sup>3</sup>”. O autor acrescenta que: “alma confere sentido, transforma acontecimentos em experiência, comunica-se pelo amor e tem uma implicação religiosa”. Porém, entre a psicologia e a religião existe um espaço que geralmente é deixado livre. É o lugar onde psicólogos e religiosos geralmente se confrontam, pois é neste espaço que pode acontecer o encontro entre imanência e transcendência<sup>4</sup>.

O profissional da psicologia precisa ter abertura para as questões religiosas a fim de compreender a dimensão destas naquele que procura por ajuda. No entanto, de acordo com Amatuzzi (2015, p. 228-229), é necessário ter clareza se a pessoa busca por orientações fundamentadas cientificamente, como por exemplo, autoconhecimento, ou se, esta pessoa, procura por orientação para o desenvolvimento espiritual vinculado a uma tradição religiosa ou espiritual. Neste caso, o agente deve ser um líder religioso.

Ainda que a queixa pareça confusa e indiscriminada, é preciso estar atento para a diferença entre os dois campos. De acordo com Hillman (1985, p. 44-45), “a missão do orientador pastoral se difere fundamentalmente daquela do psicólogo clínico”. Enquanto o psicoterapeuta vai ocupar-se com a mente, seu mecanismo e dinamismo, no

---

<sup>3</sup> Hillman (1985 p. 41), afirma que “alma” não é um termo científico, pois apresenta ambiguidade e representa sobretons românticos e metafísicos, compartilhando suas fronteiras com a religião. Assim, para escapar da ambiguidade, recorre-se ao termo “psique” que é empregado como um fato natural coexistente à vida física e, talvez a ela redutível.

<sup>4</sup> A palavra-chave “transcendência” aparece na maioria das publicações como um subaspecto da espiritualidade. Etimologicamente transcendência está ligada às expressões “*trans* = por cima, além de”, e *scandere* = ascen-der/galgar, isto é, trata-se de transpor um limite. Mas sob o conceito de transcendência entende-se também o absoluto, o divino, a realidade primeira propriamente. No pensamento filosófico e teológico imanência e transcendência remetem à diferença fundamental entre dois âmbitos, o do aquém e o do além. No decorrer da história as representações metafísicas da transcendência foram substituídas por uma concepção antropológica, como anseio humano de ir além de si mesmo. Na pós-modernidade deplora-se uma perda de transcendência como perda de sentido, como crise espiritual, como perda de sensação de acolhimento e segurança na vida. Na compreensão atual, bastante ampliada, a transcendência refere-se também à transposição das fronteiras do Eu para um viver plenamente maior, para o mundo, para o semelhante, para o inconsciente (DORST, 2015, p. 15-16).



intuito de compreender o paciente com todo o seu modo de ser e agir, o líder religioso volta-se para compreensão do divino e a relação do indivíduo com os valores e crenças da religião. Porém, se for conveniente, é possível que tanto o psicólogo quanto o líder religioso possam colaborar num determinado caso.

Exemplos neste sentido pode ser pensado a partir das seguintes hipóteses: “uma pessoa vai ao psicólogo e diz que não consegue compreender a doutrina da trindade e isso tem trazido certo desconforto espiritual”. Neste caso, o profissional deve orientar o paciente a buscar esclarecimentos com o líder religioso, pois este está habilitado a responder questões dogmáticas. Entretanto, se esta pessoa vai ao psicólogo e diz que tais doutrinas não fazem mais sentido em sua existência e precisa de ajuda para se conhecer melhor, o profissional pode ajudá-la nessa busca por autoconhecimento.

Ao tratar de assuntos concernentes a religião e espiritualidade, o sistema conselhos de psicologia (§ XI, p. 44), declara que reconhece a importância destas questões na constituição psíquica das pessoas e compreende que Religião e Psicologia transitam num campo comum: o da produção de subjetividades. Neste sentido, aponta que é fundamental um diálogo entre tais conhecimentos.

Segundo orientação da OMS, a compreensão da integralidade dos seres humanos trazidas por saberes tradicionais é perfeitamente articulável à trazida por saberes científicos. Daí a importância de colocar em diálogo os conhecimentos acumulados nesses âmbitos para maior compreensão das subjetividades e para maior conhecimento das interfaces estabelecidas pela psicologia com outras ciências e com a religião (§ XIII p. 45).

Em toda religião existe uma dimensão psicológica, pois, as religiões além de se fundamentarem em dogmas institucionalmente estabelecidos, constituem-se de seres humanos que, por sua vez, possuem características subjetivas inerentes a cada um. Vale ressaltar que, ainda que a psicologia reconheça a dimensão espiritual do indivíduo, ela não possui uma dimensão religiosa, pois esta não se fundamenta em dogmas, e sim, na ciência. Por isso, de acordo com o § XI, p. 44, o profissional necessita ser cauteloso a



fim de não confundir o conhecimento fundamentado na laicidade<sup>5</sup> e na ciência, com os conhecimentos dogmáticos da religião.

Muitos profissionais da psicologia ignoram a grande diversidade de tradições religiosas e culturais, assim como, os saberes populares existentes no Brasil, e se fecham para o conhecimento e diálogo. No entanto, abrem precedentes para o preconceito, a discriminação e a intolerância religiosa contra os pacientes. Por esta razão, este profissional necessita aprofundar-se no conhecimento e debate, no intuito de compreender e respeitar as diversas formas de expressão religiosa, seus seguimentos e origens, ampliando assim seu campo de visão.

As religiões geralmente trazem em sua estrutura institucional, fundamentos e práticas que orientam de maneira significativa a existência dos indivíduos. De acordo com o § VIII, p. 44, elas se tornam um elemento que apesar de complexo, é irreduzível na tessitura das culturas, pois direciona estas pessoas em seu fazer social de maneira que suas crenças e sua religiosidade possam refletir em suas relações.

Sabemos que a imensa diversidade cultural e religiosa pelo qual se constitui a sociedade brasileira, se estrutura em preceitos, éticas e valores que foram surgindo ao longo dos tempos. Esta estrutura, tem uma grande parcela de contribuição advinda das religiões, que por sua vez estão alicerçadas na representação da transcendência e limitação humana (VIANA, 2014, p. 4). Por isso, o profissional da psicologia necessita se amparar em uma base segura em que se assente a igualdade de direitos.

Neste sentido, o Sistema Conselhos de Psicologia ressalta que:

A laicidade do Estado deve ser entendida como princípio pétreo, jamais pode ser colocada em questão, pois é sob essa base, segura e inquestionável que se assenta a igualdade de direitos aos diversos segmentos da população brasileira, cuja extraordinária diversidade cultural e religiosa, uma das maiores do planeta, constitui um formidável potencial para a resolução de inúmeros problemas da sociedade contemporânea [...]. Como o estado de direito é preservado e retroalimentado pelas instituições que compõem a sociedade, tanto as ciências, como as práticas profissionais delas decorrentes devem,

---

<sup>5</sup> Um dos princípios da laicidade que consta na Declaração Universal da Laicidade no século XXI, consiste no respeito à liberdade de consciência e de sua prática individual e coletiva. Considerar o princípio da laicidade na Psicologia remete ao desafio ético de respeito e proteção às diferenças entre sujeitos e grupos sociais e suas crenças.



obrigatoriamente, orientar suas ações com base no princípio pétreo da laicidade do Estado” (§ 2º; § 5º, p. 43).

Reconhecer que o Estado é laico não implica em desconsiderar a prática religiosa e a espiritualidade do povo brasileiro. Ainda que a Psicologia seja laica em sua organização, ela pode estudar os fenômenos de ordem religiosa que se manifestam através das diferentes origens e seguimentos culturais. As inúmeras maneiras de adesão e expressão religiosa do nosso povo, com raízes oriundas de povos indígenas, africanos, europeus e asiáticos, demonstra o forte sentimento de religiosidade existente nesta sociedade (§ IV, p. 43). Portanto, é possível que, tanto a religião com seus valores e crenças, quanto a Psicologia como ciência e profissão, através do diálogo, possam contribuir uma com a outra (VIANA, 2014, p. 5).

O Código de Ética da Psicologia aponta que a prática da psicoterapia se baseará “no respeito e na promoção de liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano” (§ VI, p. 44), e seus princípios devem ser norteados pelos valores expressos na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Sendo assim, o profissional deve ter clareza em relação aos cuidados que dedica aos que solicitam seus serviços, e estar ciente da sua responsabilidade no tocante ao respeito pelas questões éticas.

Além de que, pelo próprio Código de Ética no artigo 2º b – é vedado ao psicólogo: “induzir a convicções políticas, filosóficas, morais, ideológicas, religiosas, de orientação sexual ou qualquer outro tipo de preconceito, quando do exercício de suas funções profissionais”. Assim, de acordo com Viana (2014, p. 4), a história de vida, crenças, valores, convicções religiosas, experiências individuais, ou qualquer outra questão que esteja vinculada ao âmbito da vida pessoal do psicólogo, não cabem no exercício da profissão.

Sobre esta questão, o Conselho de Psicologia se posiciona da seguinte maneira:

[...] somos terminantemente contrários a qualquer tentativa fundamentalista de imposição de dogma religioso, seja ele qual for, sobre o Estado, a Ciência e a profissão e, a qualquer forma de conhecimento que procure naturalizar a desigualdade social, a pobreza ou o cerceamento dos direitos constitucionais, por isso, não pouparemos esforços para garantir o estado de direito e as instituições democráticas, compreendendo ser esta condição, *sine qua non* para a manutenção e o desenvolvimento da saúde psicossocial da população



brasileira, base para um processo saudável de subjetivação (§ XIV, p. 45).

Quando a pessoa que busca por ajuda psicológica, e percebe que suas questões religiosas também são levadas a sério pelo psicoterapeuta, ela entende que essa atitude é o resultado da abertura para uma compreensão mais ampla de seus dilemas existenciais por parte deste profissional. De acordo com Dorts (2015, p. 175), as teorias e métodos norteiam o trabalho do psicólogo, porém, sua atitude é infinitamente mais importante que teorias e métodos. Desse modo, entende-se que, se o assunto concernente a religiosidade ou espiritualidade é considerado relevante para pessoa que busca por ajuda, é seu direito contar com uma postura aberta e compreensiva do profissional.

## **2. A psicologia analítica de Carl Gustav Jung: uma abordagem com ênfase na psicologia do homem religioso**

Ao atentarmos para a obra de Jung, é possível observar a ênfase em questões espirituais, transculturais e transpessoais. O interesse do autor, esteve voltado para as experiências que estão além daquelas situadas nas confissões, instituições e tradições religiosas. Assim, buscou demonstrar repetidamente que para se conhecer a realidade por trás da realidade, ou a transcendência da psique, se faz necessário reconhecer que tanto o mundo físico e psíquico, quanto o corpo e espírito, podem ser compreendidos e apercebidos com os sentidos e o mundo invisível do inconsciente. Portanto, suas observações científicas abrangem tanto o conhecimento psicológico, como pensamentos filosóficos, saber antropológico, sabedoria de vida e ciências das religiões (DORST, 2015, p. 18).

Quase todos os escritos de Jung, principalmente os dos últimos anos, trazem em seu conteúdo assuntos referentes ao fenômeno religioso<sup>6</sup>. É evidente o lugar de destaque que a temática da religião ocupa em sua obra. Seu grande mérito está em reconhecer, como conteúdos arquetípicos<sup>7</sup> da alma humana, as representações

---

<sup>6</sup> Fenômeno pode ser entendido como aquilo que se mostra, ou seja, tudo o que é passível de ser observado. Diante disso, as pesquisas de Jung referentes ao fenômeno religioso, apontam para o que se mostra através da religião, da religiosidade e da espiritualidade..

<sup>7</sup> O conceito de arquétipo de Jung está na tradição das ideias platônicas, com sua definição “de que a ideia é preexistente e supraordenada aos fenômenos em geral”, presentes também nas mentes dos deuses,



primordiais coletivas que estão na base das religiões em sua diversidade. Assim, a teoria junguiana e a relação desta com questões do plano religioso trazem em sua base e dimensão, além da própria experiência e convicção, a perspicácia em voltar sua atenção para a natureza psíquica do homem, observar e sentir as manifestações do inconsciente.

Jung visava o humano em sua totalidade, por isso se atentava para as questões religiosas trazidas pelos seus pacientes. Para ele, tais assuntos eram de considerável relevância na constituição psíquica do indivíduo. Assim, compartilha sua experiência fazendo o seguinte comentário:

De todos os meus pacientes que tinham ultrapassado o meio da vida, isto é, que contavam mais de trinta e cinco anos, não houve um só cujo problema mais profundo não fosse o da atitude religiosa. Aliás, todos estavam doentes, em última análise, por terem perdido aquilo que as religiões vivas ofereciam em todos os tempos, a seus adeptos, e nenhum se curou realmente, sem ter readquirido uma atitude religiosa própria, o que evidentemente não tinha nada a ver com a questão de confissão (credo religioso) ou com a pertença a uma determinada igreja (JUNG, 1971/2003, p. 80).

O interesse de Jung consistia tanto na relação psíquica entre o fenômeno religioso e a experiência pessoal, como em contribuir para que o indivíduo pudesse encontrar o sentido da vida. Conforme ele mesmo afirmou: “O homem realmente necessita de ideias gerais e convicções que lhe deem um sentido à vida e lhe permitam encontrar seu próprio lugar no mundo” (JUNG, 1964/2008, p.111). Ele entendia que a autêntica experiência religiosa é algo de absoluto. Não importa o que os outros pensam sobre esta experiência, o indivíduo que a vivenciou, a mantém como tesouro de grande valor, que se transforma em fonte de vida (JUNG, 1971/2012, p.130).

---

e que servem como modelos para todas as entidades do reino humano. O termo foi utilizado por Jung para designar “certas formas e imagens de natureza coletiva, que surgem por toda parte como elementos constitutivos dos mitos e ao mesmo tempo como produtos autóctones individuais de origem inconsciente”. Este termo, que foi empregado por Cícero, Plínio e outros, pertence aos primeiros séculos da nossa era, provavelmente tem origem nas criações do espírito humano que são transmitidas tanto por tradição e migração, como por herança. Para Jung, a hipótese da transmissão por herança “é absolutamente necessária, pois imagens arquetípicas complexas podem ser reproduzidas espontaneamente, sem qualquer possibilidade de tradição direta” (JUNG, 1971/2012, p.68-69). Essas imagens, ou representações arquetípicas, que “reaparecem sempre e por toda parte”, manifestam-se espontaneamente, seja através dos mitos e contos de fadas da literatura universal, ou através dos sonhos, fantasias, ideias delirantes ou ilusões dos indivíduos. Tais imagens impressionam, influenciam e fascinam. Assim, quanto mais nítidas, mais acompanhadas de tonalidades afetivas vívidas (JUNG, 1961/2006, p. 484-485).



Em sua obra *Psicologia e religião* (1971), afirma que a religião constitui uma das expressões mais antigas e universais da alma, pois acredita que o fenômeno religioso é inerente à psique humana. Ele entende a atitude religiosa como uma função psíquica natural, e a experiência religiosa como um processo psíquico (SILVEIRA, 1981, p. 151). A partir dessa afirmação podemos entender que, para Jung, o sentido dos termos religião e religiosidade<sup>8</sup> não se vinculam a questões relacionadas às instituições religiosas, mas aos fenômenos culturais e as experiências individuais. Esta questão se torna evidente nas palavras do autor: [...] “não tomo como ponto de partida qualquer credo religioso, mas sim a psicologia do *homo religiosus*, do homem que considera e observa cuidadosamente certos fatores que agem sobre ele e sobre seu estado geral” (JUNG, 1971/2012, p. 22). Desse modo, ele propõe um tratamento psicológico que visa não apenas questões somáticas e biológicas, mas também as relacionadas ao plano religioso ou espiritual (JUNG, 1974/2003, p. 74).

É fácil a tarefa de denominar e definir tais fatores segundo a tradição histórica ou o saber etnológico, mas é extremamente difícil fazê-lo do ponto de vista da psicologia. Minha contribuição relativa ao problema religioso provém exclusivamente da experiência prática com meus pacientes, e com as pessoas ditas normais. Visto que nossa experiência com seres humanos depende, em grau considerável, daquilo que fazemos com eles, a única via de acesso para meu tema será a de proporcionar uma ideia geral do modo pelo qual procedo no meu trabalho profissional (JUNG, 1971/2012, p. 22).

Jung estava ciente da força psíquica que uma pessoa extrai de sua religiosidade quando esta não é para ela apenas uma convenção ou uma questão de hábito, e sim, uma prática com base em uma fé viva (MACHON, 2016, p. 285). Para ele, a linguagem das religiões é constituída por símbolos, e estes, ao longo dos tempos, se apresentam com profunda relevância na vida dos seres humanos. De semelhante modo, as cerimônias e os rituais religiosos atuam de maneira importante na psique do indivíduo religioso, pois se originaram da necessidade de proteção e funcionam como anteparos entre o sagrado e o humano. Sendo assim, é relevante que o psicólogo em sua atuação esteja atento a tais questões (SILVEIRA, 1981, p.144-150).

---

<sup>8</sup> A palavra “espiritualidade” como é usada hoje em dia não era muito utilizada na época de Jung. As designações estabelecidas eram “religião” e “religiosidade”. Por isso, não se encontra muito a palavra “espiritualidade” em passagens das obras completas de C.G. Jung (DORST, 2015, p. 16).



A convicção de Jung consistia na ideia de que: “as religiões se acham tão próximas da alma humana, com tudo quanto elas são e exprimem que a psicologia de maneira alguma pode ignorá-las” (JUNG, 1971/1994, p. 1). Então se propõe a desenvolver uma psicologia da experiência religiosa, que para ele é um fenômeno psíquico.

O psicólogo James Hillman (1926-2011) aponta para a importância dos mitos arcaicos na constituição psíquica e religiosa do indivíduo trazendo a seguinte consideração:

[...] será necessário desmitologizar a religião para ir ao encontro do homem moderno? Não poderíamos escolher a alternativa do envolvimento com o inconsciente e, a partir daí, religarmos o homem moderno com os seus mitos? Talvez dessa maneira venhamos novamente a nos deparar com a alma e o seu interesse religioso natural (HILLMAN, 1985, p. 69-70).

Existe em cada indivíduo, uma linguagem comum, baseada em experiências idênticas ou arquetípicas. Por isso, o campo da realidade psíquica imanente a cada um, transcende as diferenças pessoais, independente de pressupostos culturais, religiosos e étnicos raciais. Desse modo, através do inconsciente, todos podem experimentar as imagens e emoções que nos foram dadas coletivamente (HILLMAN, 1985, p. 69).

As diversas culturas, com distintos conteúdos religiosos pelos quais Jung teve acesso, expressam atitudes espontâneas e autônomas representadas por crenças e devoções cotidianas que constituem o homem religioso. A dinâmica funcional parcialmente consciente da psique leva-nos à compreensão de que a religião e a experiência religiosa fundamentam a experiência psíquica. Quando temos acesso aos elementos autônomos naturais e primordiais, temos acesso ao conhecimento que é determinado pelo transcendente.

O critério metodológico da psicologia de Jung baseia-se em um ponto de vista exclusivamente científico. O objeto são fatos e dados da experiência, ou seja, sua análise consiste a partir de acontecimentos concretos. Ele parte do pressuposto que a existência psicológica é subjetiva, pois uma ideia só pode ocorrer em um indivíduo. Mas torna-se objetiva a partir do momento em que é compartilhada (JUNG, 1971/2012a, p. 18). “É a partir da multidão das impressões exteriores que concluímos que existe um mundo interior” (JUNG, 1971/2013, p. 100).



Edênio do Valle em seu artigo *A psicologia da Religião* (2007, p. 123), afirma que: “Há milênios a humanidade tenta esclarecer o problema do relacionamento entre o psiquismo e a religião”. Por outro lado, Jung relata que um dos principais aspectos de seus trabalhos consiste em abordar temas relacionados à concepção de mundo e tratar do confronto entre psicologia e os problemas religiosos (JUNG, 1961/2006, p. 249). Assim, ao olhar para a religião como fenômeno psíquico, reconheceu como conteúdos arquetípicos da alma humana, as representações primordiais coletivas que estão na base das diversas formas de religião e, entendeu que a função dos símbolos presentes nestas diversas formas de religião é dar sentido à vida do homem (JUNG, 1964/2008, p.111).

A concepção da psicologia analítica aqui apresentada é apenas uma das vertentes da psicologia que oferece base para se compreender a religiosidade e sua relação com a psique humana. Vale ressaltar que, significativa variedade de abordagens psicológicas, têm apresentado pesquisas e métodos de compreensão relevantes para as questões religiosas.

Um dos precursores nos estudos em psicologia e religião é o psicólogo, filósofo e líder do movimento conhecido como pragmatismo, Willian James (1842-1910). Sua fama internacional como filósofo e psicólogo, possibilitou que a psicologia da religião, uma disciplina principiante, ganhasse reconhecimento mundial. James alegava que “a religião está sempre configurada na vida individual e, nesse sentido, é também apenas a religião do indivíduo, a religião subjetiva, “pessoal” que pode se tornar objeto da psicologia da religião” (HOCK, 2010, p.164).

Na obra *As variedades da experiência religiosa* (1902), William James investiga a psicologia da religião, aplicando o método científico a um campo abordado anteriormente como filosofia teórica e abstrata. Ele acreditava que a espinha dorsal da vida religiosa, constituía-se das experiências individuais, e não dos preceitos estabelecidos pelas religiões organizadas. A obra conduz a uma abordagem pragmática da questão religiosa, na qual a religião é considerada como uma experiência, como uma vivência, e não apenas como uma crença na experiência alheia. Sua visão pluralista da religião, o levou à tolerância extraordinária para com as formas extremas de comportamento religioso.

O psicólogo humanista Abraham H. Maslow (1908-1970), no prefácio da segunda edição de sua obra *Introdução à psicologia do Ser* (1981) aponta que os



avanços dos estudos levariam para a quarta força da psicologia<sup>9</sup>. Na concepção do autor, esta seria mais elevada, pois incluiria a experiência transcendental do ser humano:

Devo também dizer que considero a Psicologia Humanista, ou Terceira Força da Psicologia, apenas transitória, uma preparação para uma Quarta Psicologia ainda “mais elevada”, transpessoal, transumana, centrada mais no cosmo do que nas necessidades e interesses humanos, indo além do humanismo, da identidade, da individuação e quejandos [...] Esses novos avanços podem muito bem oferecer uma satisfação tangível, usável e efetiva no “idealismo frustrado” de muita gente entregue a um profundo desespero, especialmente nos jovens. Essas Psicologias comportam a promessa de desenvolvimento de filosofia de vida, de um substituto da religião, de um sistema de valores e de um programa de vida cuja falta essas pessoas estão sentindo. Sem o transcendente e o transpessoal, ficamos doentes, violentos e nihilistas, ou então vazios de esperança e apáticos. Precisamos de algo “maior que somos”, que seja respeitado por nós próprios e a que nos entreguemos num novo sentido (MASLOW, s/d, p. 12).

Estabelecida como terceira força da psicologia, a Psicologia Humanista é constituída por uma literatura vasta em constante crescimento. Ela vem sendo utilizada na educação, na indústria, organização, administração, terapias de autoaperfeiçoamento, por vários indivíduos, revistas e organizações. Neste ínterim, outros teóricos desta corrente da psicologia como por exemplo: Carl Rogers, Rollo May e Victor Frankl, não apenas demonstraram interesse em temas relacionados a religiosidade, como desenvolveram estudos e pesquisas neste sentido.

A espiritualidade também vem adquirindo importância crescente no campo da saúde. De acordo com Dorst (2015, p. 25), apesar de grande parte das ciências da saúde apresentarem dificuldade em estabelecer relação entre espiritualidade e saúde, em 1995 a Organização Mundial da Saúde (OMS) apresentou seu posicionamento descrevendo a qualidade de vida como multidimensional. Nesta discussão, ao menos quatro categorias foram amplamente detalhadas: as dimensões física, psíquica, social e espiritual.

---

<sup>9</sup> O Behaviorismo é considerado a primeira força em Psicologia; a Psicanálise a segunda força e a Psicologia Humanista-Existencial a terceira força.



### **Considerações finais**

Existe em cada ser humano uma busca constante por entender os mistérios da vida, um anseio em se conhecer mais plenamente, uma necessidade de comunhão e afeto para com seu semelhante e um vislumbre do Outro Absoluto. Por tais motivos o homem está sempre em processo de desenvolvimento. Não se trata de desenvolvimento apenas enquanto sinônimo de mudança, e sim de transformação em que se agregam valores.

Do ponto de vista psicológico, Amatuzzi (2015, p. 11) considera que, a autotransformação ou autotranscendência pode ser vista como uma compreensão mais abrangente do Eu. O desenvolvimento pessoal aproxima o humano da realidade misteriosa que ele sempre buscou, mas nunca conseguiu desvendar completamente, que somos nós mesmos. Na perspectiva da religião, o homem é considerado limitado e dependente, porém, pesquisas que vêm sendo desenvolvidas ao longo dos séculos apontam que experiências religiosas são experiências humanas. Estas envolvem aprendizagem, autoconhecimento e autotranscendência. Portanto, afeta o ser humano em seu modo de ser e de se relacionar com os outros. Sendo assim, uma abertura cuidadosa para o universo destas experiências é extremamente relevante na compreensão do humano em sua totalidade.

É no encontro humano que se inicia o trabalho psicológico. Toda capacidade intelectual, conhecimento, treinamentos e experiências previamente adquiridos são apenas preparação para este momento. Se o encontro fracassa, tudo desmorona (HILLMAN, 1985, p. 12). Desse modo, tendo em vista alguns equívocos por parte de alguns profissionais na prática da psicoterapia concernentes ao fenômeno religioso, esperamos com este artigo proporcionar um diálogo mais fecundo entre Psicologia e Religião. Assim como, contribuir para uma compreensão mais ampla sobre a importância da experiência religiosa no processo de integração psíquica.

Por fim, enfatizamos que, ainda que a psicologia seja laica em sua organização, nada a impede de estudar e compreender os fenômenos de ordem religiosa que se apresentam nas mais variadas crenças. Neste sentido, além das abordagens da psicologia que buscam compreender a relação desta com a religião (algumas apresentadas acima), existe a possibilidade de o psicólogo direcionar suas pesquisas



para o campo das Ciências da Religião. Esta área do conhecimento, além de proporcionar abertura para o profissional da psicologia aprimorar sua concepção sobre a religião, contempla aspectos filosóficos, antropológicos, históricos, culturais, sociais, teológicos e políticos do homem religioso. Assim, pressupõe-se que pesquisas direcionados para este campo, têm muito a contribuir neste particular tão importante e ainda pouco explorado no campo da psicologia.

### **Referências bibliográficas**

AMATUZZI, M. M. **Psicologia do Desenvolvimento Religioso: a religiosidade nas fases da vida**. São Paulo; Ideias e Letras, 2015.

BRITO, E. P. Ciência da Religião aplicada à psicoterapia, in: PASSOS, J. D; USARSKI, F. (Orgs.) **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

DORST, B. **Introdução**. In: JUNG, C.G. Espiritualidade e transcendência [seleção e edição de Brigitte Dorst] Tradução Nélio Schneider. Petrópolis: Vozes, 2015.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a questão da Psicologia, Religião e Espiritualidade**. Notas Técnicas, 2013.

HILLMAN, J. **Uma busca interior em psicologia da religião**. Tradução Aracéli Martins Elman. São Paulo: Paulus, 1985.

HOCK, K. **Introdução à Ciência da Religião**. Tradução Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010.

JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. Tradução: Otavio Mendes Cajado. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

JUNG, C.G. **Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade**: (vol. 11/2). Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Revisão técnica de Dora Ferreira da Silva. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1971/1994.

JUNG, C.G. **Escritos diversos**. Tradução Mateus Ramalho Rocha e Lúcia Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

JUNG, C.G. **Memórias, sonhos e reflexões**. Aniela Jaffé (Org. e Ed.). Tradução de Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1961/2006.



JUNG, C.G. Chegando ao inconsciente, in: JUNG, C.G. [et al.]. **O homem e seus símbolos**. Tradução Maria Lúcia Pinto. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964/2008.

JUNG, C.G. **Psicologia e Religião**: (vol. 11/1). Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Revisão técnica de Dora Ferreira da Silva. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1971/2012.

JUNG, C.G. **Psicologia e Religião Oriental**: (vol. 11/5). Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Revisão técnica de Dora Ferreira da Silva. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1971/2013.

MACHON, Henryk. **O Cristianismo em C. G. Jung**: fundamentos filosóficos, premissas psicológicas e consequências para a prática terapêutica. Tradução: Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MASLOW, A. H. **Introdução à psicologia do ser**. Tradução: Álvaro Cabral. 2ª ed. Rio de Janeiro: Eldorado Tijuca, s/d.

SILVEIRA, N. **Jung**: vida e obra. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

VALLE, E. A psicologia da religião, in: USARSKI, F. (org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

VIANA, Henrique Lobato. Religiosidade e Laicidade: o que nós, psicólogos, temos a ver com isso? Rio de Janeiro: **Jornal do CRP-RJ** n°37, 2014.



## O diálogo multidisciplinar entre Ciência, Religião e Psicanálise pelas lentes de Hans Küng sobre Freud

The multidisciplinary dialogue between science, religion and  
psychoanalysis through the lens of Hans Küng on Freud

Aline Fátima de Souza<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem como proposta analisar a questão do diálogo multidisciplinar entre as grandes áreas da Religião, Ciência e Psicanálise. Para isso, buscou-se a análise crítica de Hans Küng, um teólogo católico-romano suíço, acerca do pensamento freudiano sobre a questão da Religião. Ele defendeu a tese de que não deve existir a repressão à Religião pela Ciência e vice-versa. Constatou-se que é preciso haver uma interação entre estes temas, para auxiliar o indivíduo em sua angústia, utilizando-se para isso de recursos terapêuticos favoráveis ao contexto biopsicossocial. Um tema desafiante e urgente, pois, com a constatação do aumento do uso de psicotrópicos no Brasil, terapias alternativas à medicação, que causa dependência, poderiam ser uma primeira opção de tratamento.

**Palavras-chave:** Angústia. Recursos terapêuticos. Biopsicossocial. Psicotrópicos no Brasil.

**Abstract:** The purpose of this article is to analyze the issue of multidisciplinary dialogue between the great areas of Religion, Science and Psychoanalysis. To do this, we sought the critical analysis of Hans Küng, a Swiss Roman Catholic theologian, about Freudian thinking on the issue of Religion. He defended the thesis that there should be no repression of Religion by Science or the opposite. It shows that there needs to be an interaction between these themes in order to help the individual with their anguish, using therapeutic resources that are favorable to the biopsychosocial context. This is a challenging and urgent issue, because with the increase in the use of psychotropic drugs in Brazil, alternative therapies to addictive medication could be a first treatment option.

**Keywords:** Anguish. Therapeutic resources. Biopsychosocial context. Psychotropic drugs in Brazil.

---

<sup>1</sup>Mestra em Ciência da Religião – Psicologia do Inconsciente (Carl Gustav Jung) pela UFJF (2022), Psicóloga com ênfase em Clínica – Uniacademia (2023); graduação em Administração pela Faculdade Machado Sobrinho (2004) e-mail: alinejfbrazil@gmail.com



## Introdução

Hans Küng (1928–2021) foi um teólogo e filósofo, nascido em Sursee/ Suíça. Küng soma muitas histórias no âmbito religioso que marcaram seu espírito firme e crítico, como, por exemplo, ter seu direito de lecionar teologia, na Igreja Católica Apostólica Romana ‘*missio canonica*’, cassado (1979), pelo Papa João Paulo II (1920–2005), por declarar abertamente suas ideias, com o intuito de ampliar os horizontes impostos pela Igreja Católica. “Hans Küng, que é um dos suíços mais conhecidos fora do seu país, comprometeu-se em seus escritos com uma Suíça tolerante e aberta. Ele também é conhecido por suas opiniões favoráveis ao casamento dos sacerdotes, à ordenação de mulheres, à contracepção e à Teologia da Libertação” (INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS, 2018).

Como não poderia fugir a seu aspecto de apreciação, Küng também teceu sua opinião acerca do criador da psicanálise, Sigmund Freud (1856–1939), através de seu livro “Freud e a questão da religião” (*Freud un die Zukunft der Religion [1987]*). Sendo assim, um dos objetivos deste artigo será analisar alguns relatos contidos nesta obra.

Freud, por outro lado, um neurologista metódico, ligado às ciências da natureza, primava por um cientificismo, inclusive na sua Psicanálise. Àquela época, (final do século XIX, e início do século XX), as ciências da natureza tomavam o lugar de certas convicções sobre a Religião e a imortalidade, Freud fazia parte daqueles que eram considerados os Mestres da Suspeita<sup>2</sup>.

[Freud] não era um puritano, já que advogou por liberar as pulsões sexuais. Mas tampouco um libertário: acreditava que a pessoa deveria controlá-las. No plano político, eu o definiria como um conservador ilustrado, assim como Zweig. Foi um homem apanhado no turbilhão da revolução comunista, na qual nunca acreditou, e da emergência do fascismo. Perante essa situação, apostou em conservar as instituições

---

<sup>2</sup> Segundo consta na obra de Paul Ricoeur — *Freud and philosophy: An essay on interpretation* (1970) — Marx, Nietzsche, e Freud são considerados ‘Mestres da suspeita’. “Os mestres da suspeita não são mestres do ceticismo. Eles irão procurar outra via de acesso à consciência, um trabalho de interpretação mediado pelos signos e pelos símbolos a partir dos quais a própria consciência se manifesta. Assim, de maneiras diferentes entre si, os mestres da suspeita se colocaram a tarefa de estabelecer um método de decifração que tomou a forma de uma teoria das ideologias em Marx, uma teoria dos ideais e das ilusões em Freud e uma genealogia da moral em Nietzsche” (ZUBEN, 2008, p.35).



existentes, acreditando que a velha Áustria ainda poderia se salvar (ROUDINESCO, 2015, s. p.)

Essa exposição inicial, abordando algumas características de Küng e Freud, foi necessária pois, irá subsidiar o trabalho quanto à importância tanto do aspecto material (Ciência/médico), quanto do aspecto religioso (Religião/fé), e também, do ponto de vista psicológico na vida de um indivíduo. A sugestão para ler este artigo é colocar as lentes da proposta de um trabalho multidisciplinar entre as grandes áreas do saber: Ciência — Religião; propondo um diálogo especialmente entre a Psicologia, a Teologia, a Psicanálise e a Psiquiatria. Projetar para o futuro uma nova forma de ver a Religião, dentro de contextos plurais, ou seja, respeitar a posição de cada indivíduo, nesse processo, seja ele religioso ou não.

### **1. Freud: como tudo começou?**

Cabe frisar que o livro, *Freud e a questão da religião* (2006), representa uma leitura de Freud através das lentes de Küng, de certa forma, sensata em nossa opinião. Como já fora feita uma breve apresentação de ambos, não seria possível furtar-se à exposição de algumas críticas levantadas ao longo da obra. Uma delas é em relação a um discípulo de Freud, Ernest Jones (1879–1958), que lhe dedicara uma extensa biografia. Nesta, Jones afirmara, acerca da presença da Religião na vida de Freud, algo bastante contraditório, ao narrar que Freud crescera sem nenhuma exposição à religiosidade ou crença. Porém, depois disse que “Freud mesmo estava sem dúvida alguma familiarizado com todos os usos e festas judaicos” (JONES, 1989 *apud* KÜNG, 2006, p. 14).

A importância de revelar esse detalhe é procedente, porque a Religião esteve presente para Freud durante toda a sua vida. No início, pelo contexto judaico, quando seus progenitores exerciam tal influência desde pequeno; depois, quando ganhou a bíblia hebraica de seu pai, com uma dedicatória especial; e até o fim de sua vida. O mais importante dos amigos idosos de Freud era seu professor Samuel Hammerschlag (1826 – 1904) que lhe ensinara a história bíblica e o hebraico.

Já em relação ao Cristianismo, Freud tinha uma babá católica. Logo, ele era levado a acompanhar as missas, desta Religião, quando ela ia à Igreja. Por isso, ideias



como céu e inferno, salvação e ressurreição foram interiorizadas para o menino Freud que, chegando em casa, imitava a liturgia católico-romana; o que mais tarde, conforme sugere Küng, desencadeara a aversão a cerimônias e doutrinas. Isso também iria repercutir no seu primeiro artigo sobre Religião, cuja ideia central era que a Religião fosse uma neurose compulsiva universal. “Mas duas experiências ‘antirreligiosas’ — semelhantes à sua aversão à música — marcaram-no desde cedo profundamente: as experiências com o ritualismo e com o antissemitismo” (KÜNG, 2006, p. 16).

O que se constata, ao longo desta obra, é a relevância do tema ‘Religião’ na vida de Freud. Apesar de se tornar um ateu materialista-radical, a Religião fez parte de toda sua vivência e foi alvo de muitas reflexões e questionamentos. Por isso, é lícito questionar, utilizando-se da mesma estratégia linguística de Küng: será que, desde sempre, a Religião fez parte da vida das pessoas? Se houve um início, é possível uma comprovação de quando ocorrera tal fato?

A experiência de antissemitismo<sup>3</sup>, sofrida por Freud, marcou-lhe profundamente. Küng cita uma passagem em que o pequeno Freud (12 anos) observara seu pai sofrendo uma grande humilhação. Todavia, o Sr. Jacob Freud não tomara nenhuma atitude em sua defesa, gerando assim um sentimento adverso em seu filho, que o fez desacreditar da fé cristã. “Atingia-me sobretudo a suposição de que eu seria inferior e não pertenceria ao povo, por ser um judeu. A primeira eu rejeitava decididamente” (FREUD, 1948, *apud* KÜNG, 2006, p. 17).

Segundo Küng, o que influenciou Freud em seu materialismo radical, tinha a ver com a escolha de sua profissão pela medicina, pois ele queria desvendar os mistérios do mundo. Na medicina, Freud encontrou o seu “segundo pai” (KÜNG, 2006, p. 18), Ernst Wilhelm von Brücke (1819–1892) e, além disso, descobriu na fisiologia mecanicista e física recursos para compreensão do funcionamento do corpo humano. Nesse momento

---

<sup>3</sup> “O adjetivo “antissemita” fora utilizado pela primeira vez na Alemanha em 1860 por um eminente judeu orientalista da Boêmia, que, com esse termo, qualificara a manifestação de um preconceito hostil àqueles designados na época, de maneira erudita, não mais como judeus, porém como semitas. Frente a essa nova forma de ódio, o grande movimento de emancipação de Haskalá, oriundo do Iluminismo, arriscava parecer doravante uma espécie de interlúdio. Até ali denunciados por seu pertencimento a determinada religião, os judeus passaram a ser estigmatizados como oriundos de uma ‘raça ruim’: a dos semitas. Em 1879, a palavra deixou a esfera dos debates eruditos entre filólogos para constituir, na pena do medíocre literato Wilhelm Marr, o foco de uma nova visão de mundo: o antissemitismo” (ROUDINESCO, 2016, recurso online).



da vida, Freud trabalhou alguns conceitos com o propósito de demonstrar como o corpo humano poderia ser entendido através das transformações das forças ou energias físico-químicas, abstendo-se completamente de elucidações de uma filosofia idealista da natureza. “Assim uma ‘energia psíquica’ (energia que entra e sai, influxo e descarga de energia, estímulo, tensão e transferência, etc.) passou a ser um conceito central de Freud” (KÜNG, 2006, p. 20).

É no mínimo enigmático que o autor nos esclareça essa suposta transformação de Freud para o ateísmo, através da nova crença científica, de que a Ciência explicaria todos os processos psíquicos inerentes ao ser humano. Onde, em tal caso, ficariam os sentimentos e os desejos mais profundos do próprio Freud? Outro fator que também instiga o leitor desta obra, está relacionado aos traumas de infância ocorridos com Freud, acerca do antissemitismo, que não teriam sequer exercido um mínimo grau de influência na sua abdicação da fé religiosa. É um fato a se pensar, até porque “uma imagem vale mais que mil palavras”, como dito por Confúcio (551 a.C. – 479 a.C.). Como os cristãos, à sua volta, demonstravam comportamentos anticristãos, como no fato ocorrido na passagem com o seu pai, seria um bom exemplo de como não o ser. Portanto, há que se discordar, em parte, da seguinte visão do autor: “mas, essas experiências negativas com a religião, por mais que desacreditassem o cristianismo, não precisavam necessariamente ter abalado em Freud a fé — judaica! — em Deus. Como então isso aconteceu?” (KÜNG, 2006, p. 17).

Foi através da Ciência que a Psicanálise se utilizou do conceito de “jogo de forças” (KÜNG, 2006, p. 19), para explicar os processos psíquicos que regem o ser humano. Algo definido por um método de pesquisa, baseado em procedimentos científicos em substituição à Religião, à política ou à filosofia. Freud acreditava nesta Ciência a ponto de estabelecer sua passagem para o ateísmo, fundando assim uma cosmovisão (KÜNG, 2006). Ele dá um novo passo, rumo à investigação das doenças nervosas.

Porém, pouco depois de haver aberto sua clínica particular, Brücke conseguiu para ele uma bolsa de estudos para a meca da neurologia, a clínica de doenças nervosas de Salpêtrière, em Paris, com o grande Jean Martin Charcot. Aqui ele começou a interessar-se por histeria (também masculina) e hipnose (como método de cura): foram os



primeiros passos de sua pesquisa da alma, a virada da neurologia para a psicopatologia (KÜNG, 2006, p. 22).

Nesse momento, faz-se necessário utilizar-se do texto freudiano para a compreensão do surgimento da Psicanálise e o contexto daquela época.

## 2. A psicanálise

É válido apontar a importância da medicina no estudo da sexualidade humana sendo um valoroso instrumento do materialismo científico. A medicina influenciou o que viria a ser a Psicanálise. Destaca-se aqui, no início desta, quando Freud (médico neurologista) fazia uso de recursos da fisiologia física, para explorar alguns conceitos iniciais desta nova Ciência que daria um tom determinístico e causal à sua teoria. Freud teve dois momentos marcantes, no que diz respeito a sua linguagem: o antes e o depois do livro, *A interpretação dos sonhos* (1900), em que sua linguagem anterior é marcada fortemente pela influência da medicina e, posteriormente, inicia um novo momento, quando de fato, se funda a psicanálise marcada por esta importante obra (KÜNG, 2006, p. 14).

No texto de Freud, *Uma breve introdução da psicanálise* (1923), pode-se constatar que a hipnose ganha destaque em suas pesquisas, pois permitiu-se comprovar a existência de algo que não está na consciência. Dessa forma, pôde-se verificar que mudanças somáticas advinham, exclusivamente, de questões mentais, que o próprio paciente as colocava em movimento. Constatava-se a partir do comportamento desse paciente, após a hipnose, que existiam processos mentais inconscientes, ou seja, não acessíveis ao consciente, já que este não recordava de nada que havia sido falado por ele. Pois sua memória não tinha acesso a nada disso. Jean Martin Charcot (1825-1893), em seus estudos sobre hipnose, descobriu que certas paralisias ocorridas após um trauma eram de natureza histérica; e que através da sugestão de um trauma, sob hipnose, poderia provocar artificialmente paralisia do mesmo tipo. Porém, foi seu aluno, Pierre Janet (1859-1947), que seguiu com as pesquisas e descobriu, com o auxílio da hipnose, que esses sintomas da histeria eram dependentes de certos pensamentos inconscientes (ideias fixas), e isto levava a uma dissociação da vida mental (FREUD, 1996e).



Contudo, a psicanálise se baseou nas descobertas do Dr. Josef Breuer (1842-1925), com o caso da paciente Anna O. (FREUD, 1996b), que tinha uma série de sintomas. Breuer a hipnotizava e conversava sobre coisas que ela não se lembrava; e após voltar do transe hipnótico ela melhorava, todavia não se lembrava de nada. Breuer percebeu que cada sintoma dela tinha sentido, não era aleatório. E com isso descobriu que os sintomas surgiam no impulso de uma ação que não fora efetuada, ou seja, fora suprimida. Logo, se um afeto era impedido de ser elaborado pela consciência, este era desviado para um caminho alternativo, passando por uma inervação somática fazendo uma conversão e gerando os sintomas no corpo. Mas, com a hipnose, através desse método catártico (precursor imediato da Psicanálise), tinha-se a vivência emocional (inconscientemente) desse impulso que não se pôde viver, liberando esse afeto estrangulado, trazendo esse benefício temporário ao paciente (FREUD, 1996b).

Na época, os neurologistas foram instruídos a lidar com questões científicas, fatores químico-físicos e patológico-anatômicos do cérebro (FREUD, 1996e). Portanto, as doenças nervosas funcionais, assim como a histeria, não apresentavam nenhum transtorno neurológico. Havia na histeria uma incidência muito grande de sintomas físicos, manifestados no corpo. Porém, de causa desconhecida, não aparente. Logo, o ‘fator psíquico’ está relacionado ao funcionamento da mente humana como um sistema de energia para Freud. E quando este era tratado como algo de pouca importância pelos neurologistas, eram deixados para filósofos, médiuns e charlatões, já que não havia respostas pela medicina. O fator psíquico é algo que não pode ser constatado num exame médico. Por isso, da necessidade de explicação desses fenômenos nasce a psicanálise (FREUD, 1996e).

Entretanto, Freud já havia percebido que a hipnose, por si só, não resolvia o problema psíquico (FREUD, 1996e). Essa técnica trazia um alívio imediato dos sintomas do paciente, de algo que ele mesmo não sabia o significado, pois, não era algo cognitivo, ou seja, realizado pela via da consciência. Freud descobriu que, depois de realizada a sessão de hipnose, os sintomas voltavam com mais força. Por isso, aquela não era a melhor saída, já que causava uma relação de dependência entre o médico e o paciente. Além disso, outra questão é que ele não conseguia hipnotizar todos os seus pacientes, pois nem todos eram sugestionáveis. Por isso, esse método catártico fora



abandonado, por também ser considerado mais um procedimento médico para influenciar certas doenças nervosas. Daí a decisão de abandonar o método e desenvolver uma nova técnica que seria a “Associação Livre” – o paciente assumiria a condição de falar, conscientemente, o que lhe viria à mente (FREUD, 1996e).

A técnica de Associação Livre (FREUD, 1996e) se tornou regra fundamental da Psicanálise, separando-a assim da hipnose. Estava claro que era um processo mais difícil. Porém, o ganho seria inestimável. O paciente teria que se esforçar para trazer à tona suas ideias, referente aos temas de que não se lembrava. Com isso, aquilo que fora esquecido, não era trazido à tona *ipsis litteris*, mas traziam-se alusões que com a ajuda do médico podia-se interpretar ou reconstruir o material esquecido. Logo, havia uma compreensão interna (insight) do que estava acontecendo. Ou seja, aquelas forças que estavam ocultas e que se tornavam sintomas, havia todo um trabalho para lutar contra essa resistência que se estabelecera no inconsciente. Por consequência disso, surgiria a Teoria da Repressão, preenchendo uma lacuna na etiologia dos sintomas neuróticos. E outros temas relacionados a isso vieram à tona como: recalque, resistência, sonhos, parapraxias, sexualidade infantil (complexo de Édipo) e a importância sexual na vida. Além dos conceitos de transferência e contratransferência (FREUD, 1996e).

Uma coisa Breuer não havia entendido e, por isso, não admitira: a importância da transferência, isto é, a relação positiva ou negativa de sentimentos do paciente para com o analista, que surge sem a cooperação daquele, e também o fenômeno inverso da contratransferência do analista para o paciente (KÜNG, 2006 p. 25-26).

Freud partia para uma nova forma de explorar a estrutura da psique. Sabia que as regiões do ‘aparelho psíquico’, onde quer que se situem no corpo, não são locais anatômicos ou um lugar físico, mas auxiliam na diferenciação do inconsciente e consciente. “São estas, pois, as duas mais importantes conquistas científicas de Freud: a teoria do inconsciente e da maneira como o inconsciente trabalha (“processo primário”, interpretação dos sonhos) e a teoria da libido (vida sexual infantil)” (KÜNG, 2006, p. 28). Küng destaca a importância do conceito de libido na teoria de Freud, que significa a energia dos instintos sexuais presentes desde o nascimento até o fim da vida e, com



isso, ele elabora a teoria da sexualidade (fases: autoerótica, oral, anal, fálica e genital) (FREUD, 1996d).

Após essa breve exposição do início da psicanálise, constata-se que Freud realizou uma importante descoberta referente ao campo da psique e, o quanto este campo influencia o corpo. A partir de agora, Küng irá nos apontar o pensamento de Freud sobre a Religião, após a Psicanálise, que se estabelece em relação a esse psiquismo. Buscando como referência, O futuro de uma ilusão (1927), sobre a indagação freudiana: “em que consiste a força interna dessas doutrinas, a que circunstâncias devem sua eficácia, que é independente de reconhecimento racional?” (FREUD, 2015, p. 84).

Acho que preparamos suficientemente a resposta a ambas as perguntas. Ela se apresenta quando atentamos para a gênese psíquica das ideias religiosas. Estas, que se apresentam como proposições, não são o produto da experiência ou resultados finais do pensamento; são ilusões, são realizações dos desejos mais antigos, mais fortes e mais prementes da humanidade, e o segredo de sua força está na força desses desejos (FREUD, 2015, p. 85).

Küng (2006) menciona essa descoberta de Freud em relação ao poder que o inconsciente exerce na psique do sujeito e se aproxima mais da técnica, do que seria, de fato, a Psicanálise. O mais intrigante é que seu objeto de pesquisa (metódico-científico) torna-se o inconsciente, algo totalmente impalpável aos olhos da Ciência, mas que exerce uma força inexplicável no ser.

### **3. A origem da religião para Freud**

É adequado salientar que “agora Freud já não se encontrava mais isolado, como na década posterior à separação de Breuer. Em 1902, ele finalmente recebeu o título de professor” (KÜNG, 2006, p. 29). Este destaque no texto se faz apropriado, porque a partir dessa conquista, ele passou a ganhar a atenção de algumas pessoas que se destacavam e, com isso, auferiu novos adeptos à Psicanálise, como por exemplo, Carl Gustav Jung (1875–1961) e Alfred Adler (1870–1937): “[...]três astros da psicologia do profundo [...]” (KÜNG, 2006, p. 49). A Psicanálise se diferenciara completamente da abordagem médica, inclusive, ultrapassando-a. No entanto, esses mesmos intelectuais,



posteriormente, teriam conflitos com Freud por divergência de opiniões teóricas; e, mais tarde, romperiam sua parceria com a Psicanálise freudiana. Outros pensadores, em destaque, naquela época, iriam influenciar Freud com suas ideias acerca da Religião — Marx e Feuerbach (KÜNG, 2006).

Contudo, o que se pretende focar neste texto é a visão de Freud em relação à Religião. “Em primeiro lugar, lancemos um olhar sobre o horizonte histórico: a questão da origem das várias religiões é para Freud muito naturalmente uma questão psicológica” (KÜNG, 2006, p.30). Küng faz uma referência de destaque histórico sobre a origem das religiões: para os teólogos cristãos e judeus, inicialmente, foi vista como uma questão dogmática, inclusive, os filósofos do Iluminismo racionalista (David Hume [1711–1776]). Apenas mais tarde, no final do século XIX, onde surgiria, de fato, a Ciência da Religião, mudou-se o olhar desses profissionais para um argumento científico, dando o devido lugar para a referida disciplina, sobre o seu papel: histórico, filológico, etnológico e psicológico (KÜNG, 2006).

Com a Teoria da Evolução de Darwin (1859), a preponderância desta não adviria apenas no campo biológico. A própria ideia, de quando se deu o surgimento da Religião, também sofrera influências de tal teoria. Pois, não seria mais considerada apenas a estrutura hierárquica monoteísta, de cima para baixo, mas o contrário desta. O antropólogo Edward Tylor (1832–1917) sugeriu que, para se encontrar a origem da Religião, bastava investigar as religiões dos povos primitivos, bem como suas histórias e costumes. Ou seja, como estas eram passadas aos seus descendentes, através das religiões que perduraram. “Um estágio humano primitivo com uma fé elementar nos ‘poderes’ ou nos espíritos, que só aos poucos evoluiu para algo mais elevado (teoria evolucionista)” (KÜNG, 2006, p. 32). Estudos realizados através da etnografia (Tylor, Wundt, W. Robertson Smith), mais tarde seriam admitidos, por Freud, para suas próprias constatações acerca do Totemismo.<sup>4</sup> Daí adviria a sua investigação sobre a

---

<sup>4</sup> Segundo Freud, é um sistema de relação social com regras, presente em um clã, representado pelo totem de um animal. “[...] o totem é o antepassado comum ao clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para os outros, reconhece e poupa seus próprios filhos. Em compensação, os integrantes do clã estão na obrigação sagrada (sujeita a sanções automáticas) de não matar nem destruir seu totem e evitar comer sua carne (ou tirar proveito dele de outras maneiras).



origem da Religião. Posteriormente, foram publicados quatro artigos que se transformaram no livro “Totem e tabu” (1913). Freud interpretou esses estudos como uma confirmação de que a Religião advinha de uma psicogênese, em que os ritos religiosos não passavam de ações neuróticas compulsivas. Em seu texto, ‘Atos obsessivos e práticas religiosas’ (1907), Freud é enfático ao fazer esta sugestão. Para o psicanalista não há “[...] uma distinção nítida entre ‘cerimoniais’ e ‘atos obsessivos’” (FREUD, 1996a, p. 67). Na finalização deste texto atreve-se “[...] a considerar a neurose obsessiva com o correlato patológico da formação de uma religião, descrevendo a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal” (FREUD, 1996a, p. 71).

Em termos religiosos, esta estrutura fundamental da personalidade busca encontrar quietude para a sua alma atribulada pela angústia do devir, um porto seguro, uma nave resistente às vicissitudes da vida. E isso se dá através do amparo em liturgias, em rituais repetitivos, em normas que não dão margem ao acaso, em obediência e submissão à norma, à lei, à justiça divina (NOÉ, 2019, p. 48).

Conforme as observações de Freud, tanto em crianças quanto em adultos que possuíam medo de animais, ele percebia que, na verdade, esse medo, era medo do próprio pai; e que então se projetava, através de um símbolo paterno, nos animais. Esse medo dar-se-ia através de uma repressão inconsciente. A criança quer amar seu pai. No entanto, ela também o teme. Logo, ele dá uma explicação psicanalítica de que a criança substitui o pai pelo animal ao transferir seus sentimentos. Freud finaliza o seu livro com uma explicação psicológica para a Religião. “Portanto, a religião se fundamenta completamente no complexo de Édipo da humanidade como um todo! Para Freud estava explicada com isso a origem da religião. A religião baseia-se sobre o complexo paterno e sua ambivalência” (KÜNG, 2006, p. 37).

O autor nos informa que Freud estaria isento de culpa, sobre a sua compreensão acerca da origem da Religião, pois, ele fala em hipótese. O interesse primordial de Freud era descobrir as raízes da necessidade religiosa, sob o viés psicológico e não histórico. Nesta parte do texto, Küng nos dá a dica sobre a hermenêutica utilizada por

---

O caráter totêmico é inerente, não apenas a algum animal ou entidade individual, mas a todos os indivíduos de uma determinada classe” (FREUD, 1996c, p. 22).



Freud: sua Psicanálise. Freud se apropriara das descobertas históricas por conta da teoria evolucionista e também, em razão dos estudos etnográficos. Mas, ele fez a sua própria dedução sobre a origem da Religião.

Segundo Freud, de projeções (ficando óbvia a dependência de Feuerbach): a obscura percepção interior do próprio aparato psíquico estimula as ilusões do pensamento, que naturalmente são projetadas para fora e, de maneira peculiar, para o futuro e para um além. A imortalidade, a retribuição, todo o além, são assim representações do nosso interior psíquico ... são psicomitologia (KÜNG, 2006, p. 41).

Para Freud, as idéias religiosas sucedem do fato de desconhecermos nossa própria estrutura psíquica, por isso, nossos pensamentos se resumiriam em ilusão. As doutrinas religiosas não podem ser provadas e nem refutadas, e, com isso, admite-se que o único adversário sério da Ciência é a Religião. Nem a arte e nem a filosofia conseguem fazer o que a Religião faz, que é: instrução — confiança — autoridade. Todavia, Freud também fez críticas à Religião, como por exemplo, mencionar que o objetivo dela seria dominar o mundo dos sentidos através dos desejos do ser humano e, por isso, ele abominava qualquer forma de Religião. Ele se dizia um homem a favor da visão científica do mundo, pois, a Ciência rejeita a ilusão e se restringe à verdade (FREUD, 2015).

Assim, “com efeito, na opinião pública, não tanto por influência das igrejas, a psicanálise foi equiparada à irreligiosidade e à sexualidade, com a dissolução da religião, da ordem e dos costumes” (KÜNG, 2006, p. 48). De certa forma, a Psicanálise causou um incômodo na sociedade e isso abalou não apenas a Igreja, mas também seus parceiros mais próximos (Jung e Adler), que não compartilhavam da mesma opinião sobre a Religião como Freud. Nesse caso, o rompimento com Jung e Adler fora inevitável. Küng faz diversos questionamentos acerca da Psicanálise colocando em dúvida sua prática e seus pressupostos. Pois, foram exatamente esses pontos que causaram a dissolução da parceria e amizade com Jung e Adler. Isso fez com que seguissem caminhos diferentes. “Para Adler, o ponto de partida de sua teoria científica, o princípio que esclarece as perturbações psíquicas, não é o conflito entre o ego e o instinto sexual, mas sim a busca de superação [...]” (KÜNG, 2006, p. 50). Jung não via



o inconsciente como um reservatório de desejos reprimidos, assim como Adler não via o indivíduo como um ser dependente sem autonomia para agir.

#### 4. A origem da Religião para Küng

O que foi questionado, por Küng (2006), não foram os dados colhidos pelos etnógrafos daquela época, mas a interpretação sobre a conexão entre o totemismo e exogamia,<sup>5</sup> ou o próprio esquema da teoria evolucionista. Afirmar que pré-animismo, animismo e totemismo fizeram parte da história das religiões como primordial/primevo é um postulado dogmático e não comprovado historicamente. Não houve uma evolução linear na história da Religião e nem comprovação de fases mais primitivas, em todos os povos primitivos, segundo os etnólogos. Estas ideias são consideradas fenômenos *a posteriori*. O autor inclusive utiliza os termos ‘camadas e estruturas’ ao invés de falar em determinada fase ou época, pois, estas se interpenetram e não fica claro esta ordem de evolução (KÜNG, 2006).

[...] as teorias da história da religião utilizadas por Freud para fundamentar sua - como vimos - preconcebida concepção do complexo de Édipo como origem da religião praticamente não são defendidas hoje em forma pura entre os cientistas” (KÜNG, 2006, p. 57).

“Hoje existe certa desconfiança com referência a construções demasiadamente perfeitas, cujos problemáticos pressupostos passaram a ser questionados [...]” (KÜNG, 2006, p. 59). Küng foi muito perspicaz neste ponto, em razão de fazer diversas indagações desconstruindo todas as formas vistas até então, por todos os pesquisadores. Principalmente, colocou a questão do etnocentrismo em voga, ao indagar como a

---

<sup>5</sup> “[Os grupos de clãs dos referidos sistemas totêmicos] se subdividem em outros grupos, consolidam através de seus ritos e costumes esta instituição totêmica, onde a exogamia pode ser tida como sinônimo de uma obrigação Sagrada, que se violada recebe severas punições, podendo levar o transgressor à morte, já que tal transgressão é tida como algo que afeta toda a comunidade. É assim que o totem cumpre a função de guardião, pois preserva seu grupo de relações sexuais entre filhos e mães, filhas e pais, filhos e irmãs. Como exemplo, Freud destaca que se um homem de determinado clã se casa com uma mulher de outro clã, todos os filhos pertencerão ao clã da mulher, pois assim as relações sexuais incestuosas ficam impedidas, porque os homens nascidos desta relação não se unem com mulheres de sua própria descendência [...] pois são parentes totêmicos, já que este vínculo ultrapassa o modelo de família nuclear, pois consideram todo o clã como membros em união, portanto, impedidos também de um incesto grupal” (FERREIRA, 2017, p. 41).



Europa ou os EUA podem ser consideradas culturas superiores em relação aos povos primitivos estudados? Por isso, é preciso apreender a decisão do autor em falar de ‘estruturas e camadas’ e não de épocas. “O interesse teológico por trás do esquema antievolucionista era claro: com a tese do monoteísmo primitivo pretendia-se provar historicamente o fato de uma ‘revelação primitiva’. Na discussão científica isso se revelou como um peso” (KÜNG, 2006, p. 60). O que fica claro, por Küng, é que não se conseguiu provar até hoje qual é a Religião primitiva.

O que se comprovou, até o momento, foram esquemas dogmáticos, tanto em relação ao monoteísmo quanto ao animismo ou outras formas. Küng (2006) ainda menciona que por esse motivo, a Religião primitiva não deve ser procurada, pois faltam as devidas fontes. Por isso, Freud teria sido sensato em apenas supor sobre a origem da Religião pelo totemismo. “Por outro lado, também a teologia precisa confessar sinceramente que nada sabe sobre a origem da religião” (KÜNG, 2006, p. 61). Küng cita que uma teologia séria compreende que houve um desenvolvimento da humanidade a partir de estágios inferiores e que não está na busca de um ‘monoteísmo primitivo’. Inclusive, nos mais modernos manuais da história da Religião não se encontra a informação sobre ‘a Religião primitiva’. Até mesmo, a Ciência da Religião hoje, se pauta por esta abordagem: “seja como for, as diferentes culturas — ou “*patterns of cultures*”, segundo Ruth Benedict — devem ser entendidas a partir de si mesmas, e as diferentes religiões a partir de seus próprios pressupostos” (KÜNG, 2006, p. 62). Não existe uma única Religião da qual todas as outras advieram, mas existem várias religiões e várias culturas. “As religiões têm sido cada vez mais estudadas em seus contornos próprios por intensivas pesquisas de campo — recorrendo-se à filologia, psicologia, sociologia, etnologia, arqueologia, história da arte e folclore” (KÜNG, 2006, p. 62). Essa observação do autor se faz pertinente, uma vez que demonstra a necessidade que há de uma multidisciplinaridade para se entender a questão da Religião. Não basta apenas uma visão, mas uma pluralidade.

O termo ‘Princípio Pluralista’, criado por Ribeiro (2017), refere-se à ideia de acolher a diversidade de todas as formas, a partir do âmbito religioso. Apesar de toda a variedade que existe, o papel da Ciência da Religião não é classificar ou julgar as diferenças, mas acolhê-las conforme a especificidade de cada uma para compreender



suas funções. “Mas uma coisa ficou clara em todas as pesquisas, também do ponto de vista histórico: até agora, em toda a longa história da humanidade, não foi encontrado nenhum povo ou tribo sem algum traço de religião” (KÜNG, 2006, p. 62). Segundo Küng, a Religião sempre existiu [grifo nosso], para isso ele cita o exemplo do homem de Neandertal, já que a forma como era sepultado, demonstrava que havia ali uma ideia sobre a vida após a morte.

## 5. Tese de Küng

Primeiro, houve a repressão da Igreja em relação à Psiquiatria, por conta de uma questão de autodefesa; e posteriormente, houve a repressão da Religião pela medicina. O autor retoma uma citação, no início do livro, em que afirma que as religiões voltaram a ser mais frequentadas naquele momento.<sup>6</sup> Inclusive, é utilizado o termo “explosão de religiosidade” (KÜNG, 2006, p. 102), devido às variedades de sintomas que se apresentam na sociedade atual.

Por outro lado, Küng cita a Psicologia Humanista,<sup>7</sup> como uma das possíveis terapias que concebe a Religião de forma profícua. Por intermédio de sua abordagem holística (corpo, mente, social e espiritual), eleva a terapia a outro patamar, considerando a importância da Religião, em que o referido paradigma (perspectivo e pós-moderno) é bem diferente daquele proposto pela Psicanálise. “O que me interessa são as pessoas perturbadas e desorientadas em primeiro lugar e a importância da religião precisamente para essas pessoas. [...]eu advogo contra a repressão da religiosidade” (KÜNG, 2006, p. 128). Para ele, a Religião deve ser acolhida pelas demais áreas da saúde e reforça que não advoga por uma psicoterapia religiosa por respeito ao fenômeno

---

<sup>6</sup> A obra original, *Freud un die Zukunft der Religion*, foi publicada em 1987. Portanto, Küng está se referindo ao final do século XX. No entanto, as características relatadas por ele, naquele momento, vão ao encontro do contexto atual — século XXI.

<sup>7</sup> “Passaram a ser comuns as correções e complementações por meio de outros métodos de cura. Ao lado da terapia psicanalítica e da terapia comportamental- sob a égide de Abraham Maslow, Charlotte Bühler e Carl Rogers — estabeleceu-se como “terceira força” a terapia humanística. Cada vez mais se procura evitar os unilateralismos dos outros métodos — sobretudo o pessimismo da psicanálise voltado para o passado e o reducionismo atomístico do behaviorismo —, passando a concentrar-se sobre a vivência do homem integral, não reduzido, sobre o especificamente humano, e também sobre as forças positivas, sobre o sentido e a dignidade” (KÜNG, 2006, p. 124).



religioso. Pois, a discricção pela vida religiosa do paciente, deve se pautar pela ética. O autor advoga pela ‘Religião do coração’, e cita Edgar Draper,

Quando se puder saber qual a religião ou quais as crenças específicas ou que são importantes para uma pessoa em um determinado momento de sua vida, então se poderá também saber alguma coisa sobre sua crise atual, seus problemas de desenvolvimento, sua estrutura de caráter, e se poderá dar diagnósticos clínicos e psicodinâmicos exatos (DRAPER *apud* KÜNG, 2006, p. 129).

Como atender algum paciente num processo psicoterápico se não se sabe a representatividade que a Religião ou a falta dela tem na vida desse sujeito? De outra forma, a crença do ateísmo é um ponto central na vida deste ser? O psicoterapeuta deve se despir de qualquer preconceito, mesmo que saiba que a Religião não irá resolver os problemas do mundo. “O que está claro para mim, e que procurei esclarecer no início, é que em nossa época muitos problemas só existem precisamente porque as pessoas têm a religiosidade errada” (KÜNG, 2006, p. 130). Ele finaliza informando onde está a verdadeira religiosidade: liberdade — cura — equilíbrio. “A tarefa do teólogo, ou melhor, de todo homem religioso, é trabalhar, opondo-se a todas as deformações patológicas da religião, para favorecer uma autêntica, sadia e verdadeira religiosidade e religião” (KÜNG, 2006, p. 131).

Ao assumir os seus papéis enquanto escritor e teólogo, e, ao mesmo tempo, demonstrar a que veio, ao dizer, abertamente, a sua preocupação acerca da repressão da Religião no ambiente acadêmico (Psiquiatria — Psicologia—Psicanálise), Küng fornece os fatos da sua tese. Ele menciona que em livros e manuais de Psicanálise, Psicologia e Psiquiatria, com raras exceções, o tema Religião aparece e, quando surge, referem-se a uma forma de neurose. Por isso, o questionamento, “como se explica que a Associação Americana de Psiquiatria, que dedica estudos à explosão de religiosidade na sociedade atual, até agora nunca tenha realmente abordado esta problemática em suas próprias fileiras[...]?” (KÜNG, 2006, p. 107).

Não deveriam, os psiquiatras em geral ou as pessoas de formação acadêmica e de razoável educação, questionar se talvez não se estaria manifestando aqui um fenômeno de repressão, e se essa “repressão” da religião não seria também um objeto merecedor de estudo, talvez



tanto quanto sua explosão em outras camadas e subculturas da sociedade? (KÜNG, 2006, p. 108).

Entretanto, há outros profissionais que agem de forma oposta; e cita o psiquiatra Edgar Draper, mencionando que acredita nas convicções religiosas para a compreensão psicológica do indivíduo (KÜNG, 2006). Admite-se que a Religião pode ter seus efeitos tanto bons quanto ruins, em qualquer pessoa. Afinal, trata-se de uma questão subjetiva que não está submetida ao controle.

A esse processo de repressão por parte da religião — esta é minha tese — correspondeu, no âmbito da psiquiatria, um processo de repressão igualmente grave e profundo: a religião foi reprimida na teoria e na prática psiquiátricas, onde, sobre questões altamente existenciais como fé e descrença, bem e mal, liberdade e amor, culpa e expiação, sentido e felicidade, muitas vezes pouca coisa se sabia dizer de aproveitável, porque a “personalidade” era inteiramente dissolvida nos processos, o “espírito” era desprezado como uma fantasia filosófica, e vigorava a recusa ao diálogo com a antropologia e com a teologia filosófica (KÜNG, 2006, p. 127).

Por isso, a tese manifesta de Küng é: não à repressão da Psiquiatria ou da Religião.

## **6. A proposta da Interdisciplinaridade**

Küng sugere que os teólogos deveriam aprender a utilizar a palavra com o exemplo de Freud, dado que o psicanalista demonstra a complexidade da linguagem e, concomitantemente, enfatiza a importância desta. “Psicólogos e teólogos, ‘médicos da alma’ e pastores, têm hoje inúmeras ocasiões para uma intensa colaboração. Felizmente a aproximação entre os dois lados tem registrado progressos” (KÜNG, 2006, p. 83). Isto é, há uma possibilidade de trabalho interdisciplinar, visto que é justamente a necessidade que ainda se percebe na academia, ainda existe uma distância entre: Ciência — Religião — Teologia — Psicologia — Psicanálise — Psiquiatria.

Outra questão trazida pelo autor é a crítica dos próprios psicanalistas em relação a esta disciplina, está no campo das ciências da natureza, o que possibilita a análise dos conteúdos sexuais. Ademais, os problemas do campo “espiritual” (KÜNG, 2006, p. 83) também precisam ser admitidos e não reprimidos. Há impulsos sexuais (admitidos pela psicanálise), mas há também as questões de origem espiritual. Como lidar com estas?



Não se pode afirmar que são da mesma origem sexual. Na perspectiva freudiana, seria sublimação da pulsão sexual. No entanto, Rudolf Otto (1869–1937) através de sua obra, *O Sagrado* (2014), nos demonstra um caminho possível para refletir sobre as questões espirituais. Segundo ele, é algo que deve ser discutido no campo religioso, porquanto, o seu entendimento à nível conceitual torna-se mais complexo.<sup>8</sup> Logo, cunhou o termo “o numinoso”:

[...] ‘o numinoso’ (já que do latim *omen* se pode formar ‘ominoso’, de *numen*, então numinoso) referindo-me a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada. [...] Essa categoria é totalmente *sui generis*, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida. Somente se pode levar o ouvinte a entendê-la conduzindo-o mediante exposição àquele ponto de sua própria psique onde então ela surgirá e se tornará consciente (OTTO, 2014, p. 38-39).

Mais à frente, Otto irá informar seu leitor que os aspectos do numinoso pertencem ao irracional, e que por isso, não há uma definição absoluta. “Sua natureza é do tipo que arrebatava e move uma psique humana como tal e tal sentimento” (OTTO, 2014, p.44). Ele define essa sensação como pertencente ao *mysterium tremendum* [mistério arrepiante]. Mas, não se trata aqui de um medo comum, mas de um assombro como forma primeira de sentir esse misterioso, “[e] esse assombro somente é possível para a pessoa na qual despertou uma predisposição psíquica peculiar” (OTTO, 2014, p. 46).

Para Küng (2006), os pensamentos de Freud que são contrários à ideia religiosa, também poderiam ser uma ilusão. Fruto de uma projeção que ele realizara através do complexo paterno criado pela sua própria psique.

A ilusão, esta a sua característica, é motivada pela necessidade de realização dos desejos, portanto é um produto do sensitivo e do instintivo, necessita da técnica da análise psicológica para ser decifrada. [...] Porém, as ideias religiosas são diferentes das ideias da loucura na medida em que, como se disse, não tem necessariamente que ser erradas (Küng, 2006, p. 42).

---

<sup>8</sup> Todavia, não impossível de se discutir, conforme certas vertentes da própria Ciência da Religião e Teologia que visam, exatamente, realizar uma leitura e compreensão racional e conceitual da fé (a exemplo da própria teologia ratzingeriana, de J. Ratzinger/Bento XVI).



Por outro lado, pastores descobrem que alguns benefícios podem ser obtidos pela crítica da Psicanálise à Igreja: funciona como uma instância crítica própria contribuindo para uma fé adulta; e “[...]para esclarecer conceitos de tamanha importância como pecado e culpa, justificação e perdão, corporalidade e sexualidade” (KÜNG, 2006, p. 83). Nesse ponto, é sugerida uma aproximação entre as ideias da fé cristã e da Psicanálise. As duas juntas poderiam representar o ápice do desenvolvimento humano e psíquico. “De acordo com Freud, o homem tem que despertar para aprender a superar os instintos, o peso de sua própria história e o problema de sua consciência de culpa” (KÜNG, 2006, p. 83).

Porém, vale lembrar que cada uma está numa área e não se misturam em sua essência. Todavia, o teólogo defende que juntas, Psicanálise e Religião, poderiam auxiliar o homem. “Sua meta [Psicanálise] é o conscientizar, não o perdoar, é a cura, não a salvação” (KÜNG, 2006, p. 84). Para tal empreendimento, o psicanalista deve estar preparado, para apelar a algum tipo de fé, mesmo que não seja religiosa. Como seria isso? Da mesma forma, o teólogo não tem aparato para abordar as questões psicológicas, por isso, há que se ter o respeito e a ética entre as duas áreas. “E em vista da religião ele não pode fugir à difícil tarefa de tomar conhecimento de certos resultados dos psicanalistas e da crítica de seus adversários” (KÜNG, 2006, p. 84).

Chega-se à conclusão de que Psicanálise e Religião, apesar de estarem em direções opostas, é preciso estabelecerem uma dialética. Pois, uma interpela a outra e, em certo sentido se ‘corrige’ dimensões que correm o risco de serem negligenciadas por ambas as partes.

## **7. A religiosidade no diálogo multidisciplinar: cenários possíveis**

Hoje, no século XXI, o que se tem são formas de lidar com a estrutura psíquica um pouco diferente em relação ao formato anterior, todavia, mais aprimoradas. Através da Neurologia e Psiquiatria, Psicologia comportamentais, o principal material de apoio destes profissionais, em sua grande maioria, é um catálogo de sintomas diversos que



definem um comportamento humano (DSMV<sup>9</sup> e CID 10<sup>10</sup>). Apontam as suas características, naquele momento, e a partir destas, muitas vezes são medicalizados por agir de tal forma conforme o manual.

Considera-se que o medicamento não deve ser descartado. No entanto, o que se verifica hoje é uma excessiva utilização de psicotrópicos para sintomas que poderiam ser amenizados por outras vias, conforme estudo realizado por Souza (2016). Estes medicamentos agem diretamente no Sistema Nervoso Central e apesar de serem primordiais para certos tratamentos, como distúrbios psiquiátricos, provocam muitos efeitos colaterais, além de poderem causar dependência. A conclusão dos autores deste estudo foi, “a terapia alternativa não medicamentosa poderia ser abordada, para pacientes que apresentaram transtornos de depressão, ansiedade e insônia” (SOUZA *et al*, 2016, p.9). Basta observar o crescimento da indústria farmacêutica para se chegar a essa simples conclusão. Como exemplo, cita-se a própria cidade de Juiz de Fora, em que o aumento do número de farmácias foi excessivo.<sup>11</sup> Além disso, há um levantamento feito pelo Conselho Federal de Farmácia (CFF), em uma recente pesquisa, apontando o

---

<sup>9</sup> “[...] como afirmam Elisabeth Roudinesco (2013) ou Phylippe Pignarre (2006), dentre outros, é necessário abandonar o DSM como modelo hegemônico de diagnóstico no campo da psiquiatria. O manual necessariamente reduz os sofrimentos individuais a uma lista de sintomas ambíguos e pouco claros para um conjunto, cada vez maior, de patologias mentais. É preciso inventar estratégias que nos permitam compreender que os sofrimentos psíquicos só podem tornar-se inteligíveis no interior de uma história de vida. Somente a escuta atenta das narrativas de nossos ódios e amores, de nossos medos, conquistas e fracassos poderá nos auxiliar na difícil e infinita tarefa de construção e reconstrução de nossa subjetividade” (CAPONI, 2014, p.759-760).

<sup>10</sup> A Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde é uma das principais ferramentas epidemiológicas do cotidiano médico. Desenvolvida pela Organização Mundial da Saúde (OMS), a principal função do CID é monitorar a incidência e prevalência de doenças, através de uma padronização universal das doenças, problemas de saúde pública, sinais e sintomas, queixas, causas externas para ferimentos e circunstâncias sociais, apresentando um panorama amplo da situação em saúde dos países e suas populações (PEBMED, Disponível em: <https://pebmed.com.br/cid10/>).

<sup>11</sup> “[...] segundo dados da Associação Brasileira de Redes de Farmácias e Drogarias (Abrafarma), que reúne as 24 principais redes farmacêuticas brasileiras, em Juiz de Fora e mais 37 cidades de seu entorno o aumento foi de 4% em 2018, levando a cidade à totalidade de 239 farmácias e drogarias, de acordo com os dados do Conselho Regional de Farmácia de Minas Gerais, autarquia federal responsável por executar as leis da área. Considerando os dados mais recentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, que estimam a população local em 564.310 habitantes em 2018, a cidade possui uma farmácia e drogaria para cada 2.361 pessoas, montante três vezes maior do que o recomendado pela Organização Mundial da Saúde (OMS), que preconiza que essa relação seja de uma para oito mil habitantes” (MORAIS, 2018, recurso online).



aumento de 36% no uso de antidepressivos e estabilizadores de humor, do ano de 2019 para 2022 (CFF, 2023).

Em contrapartida, há estudos de cunho científico, que apresentam a influência da fé na recuperação de doentes, colocando a atitude religiosa como algo de extrema validade para as pessoas convictas em seu próprio reestabelecimento. Segue-se como exemplo, a dissertação<sup>12</sup> publicada pelo discente Oliveira (2019), do Programa de Pós-Graduação em Saúde, da UFJF (Universidade Federal de Juiz de Fora). Nesta pesquisa foram apresentados dados que afirmam a importância tanto da espiritualidade quanto da saúde mental. A diferença é que este trabalho está sendo desenvolvido pelas lentes de um médico psiquiatra, com a proposta de incluir na grade curricular do curso de medicina em Psiquiatria, o ensino de religiosidade e espiritualidade, conforme proposta de sua tese<sup>13</sup> para o programa de doutorado da mesma instituição acadêmica. Ou seja, há 34 anos após a tese de Küng, ainda se encontra um cenário muito próximo ao já relatado.

De acordo com Fabrício, a dissertação mostrou que 3 mil trabalhos analisados apresentam uma relação positiva entre religiosidade, espiritualidade e saúde mental. Ele ressalta que “84% da população possui uma religião. Segundo a OMS, cerca de uma em cada 10 pessoas no mundo tem algum transtorno mental. Então, são dois grandes temas do universo humano”. O professor orientador da pesquisa, Alexander Moreira-Almeida, reitera que a importância do trabalho está em “poder capacitar os psiquiatras a abordarem um tema muito importante para boa parte da população mundial. Muitas vezes, os pacientes reclamam que a religiosidade deles não foi levada em conta no tratamento. Então, a nova proposta de currículo irá ajudar a desenvolver psiquiatras mais sensíveis e capacitados para lidar com a espiritualidade dos pacientes” (UFJF Notícias, 2019, recurso online).

Após a releitura do texto de Küng, não foi possível deixar de pensar no momento contemporâneo e o papel da Religião para o ser humano. Conforme os dados que se apresentaram ao longo deste artigo, deixa-se aqui a seguinte indagação, utilizando-se da

---

<sup>12</sup> A referida dissertação poderá ser acessada na íntegra através do Repositório Institucional — UFJF: O ensino da religiosidade e da espiritualidade na residência médica em Psiquiatria: revisão sistemática de literatura e proposta curricular, no endereço <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/10292>.

<sup>13</sup> De acordo com Lattes ( <http://lattes.cnpq.br/2429982841981319>), o título proposto para tese de doutorado que está em andamento é: “Implementação e Avaliação de um Currículo em Religiosidade e Espiritualidade na Residência Médica de Psiquiatria no Brasil: um estudo multicêntrico” (LATTES, 2020, recurso online).



mesma retórica de Küng: será que hoje a medicalização excessiva tomou o lugar da Religião, e está desbancando-a pelas farmácias, nas esquinas das cidades? Ou a Ciência resolveu ocupar o lugar da Religião e oferecer a possibilidade ritualística (tomar o remédio) para solucionar, momentaneamente, todos os sintomas neuróticos dos sujeitos iludidos? O que seria a ilusão nesse caso? Roudinesco (2000), em sua obra “Por que a psicanálise?”, discute a presença da clínica psicanalítica em um contexto social de hipermedicalização, corroborando para as suspeitas levantadas acerca desse excesso.

A critério de simples comparação, com os dados que Küng utilizou no estudo de caso publicado pela APA, teve-se a ideia de fazer uma busca geral, despreziosa, no site da APA<sup>14</sup>, a mesma instituição, a qual ele se referiu em 1987. O intuito foi tentar descobrir em qual patamar encontra-se o tema Religião, no século atual. Para tal, utilizou-se de um grupo de descritores,<sup>15</sup> e verificou-se quantas vezes cada tema mereceu destaque. Chegou-se a uma nova conclusão: hoje a questão da Religião parece estar em conflito direto com a medicalização (drogas, álcool e outras substâncias). Não que a questão da sexualidade tenha se resolvido, mas o uso de álcool e outras substâncias são temas de maior destaque que a própria religião e sexualidade juntas.

### Considerações finais

No que diz respeito ao contexto religioso, no âmbito acadêmico, ainda existem certos preconceitos e concepções. No entanto, quem dita as regras do jogo não são apenas os representantes da instituição acadêmica, mas também seus participantes, e aqui se inclui o corpo discente. Se hoje, podem-se ter disciplinas como: Psicologia da Religião; Antropologia da Religião ou Psicologia, Espiritualidade e Saúde, como possibilidade de escolha pelos alunos, significa que há um novo olhar investigativo e também, a promoção de respeito e alteridade. “Estou errado quando, no terreno da

---

<sup>14</sup><https://www.psychiatry.org/about-apa>

<sup>15</sup> [grupo de descritores pesquisados: *religion* - 34 documents; *religiosity* - 4 documents; *spirituality* - 26 documents; *sexuality* - 25 documents; *mental disorders* - 996 documents; *medication* - 251 documents; *drugs* - 68 documents; *other substances* - 988 documents; *symptoms* 291 documents; *symptomatic behavior* - 525 ] (APA, 2023, recurso online).



psiquiatria acadêmica, tenho a impressão de que a religião, embora ocasionalmente possa estar presente, quase sempre é vista de forma negativa?” (KÜNG, 2006, p. 105).

Küng chamou atenção, naquela época (1987) para o fato de a Religião não ser uma disciplina presente na formação de Psiquiatria. Hoje, chama-se a atenção para o mesmo problema! A questão não é impor uma disciplina acadêmica para doutrinar um corpo discente. Mas, dar uma opção para que o aluno conheça esse outro campo e possa fazer suas próprias críticas. De fato, é preciso respeitar a opção religiosa de seu paciente e reconhecer que esta pode influenciar na sua propedêutica. Percebe-se a Religião como uma área de desinteresse por vários profissionais da saúde — psiquiatras/psicólogos/psicanalistas —, mas não todos! Quando não a identificam como origem de uma neurose, também não questionam sobre o assunto, perdendo espaço, inclusive, para o tema sexualidade que também merece destaque. Basta verificar a grade do curso de medicina psiquiátrica, para se constatar que ainda não existe nenhuma disciplina de âmbito religioso ou espiritual em seu arcabouço (UFJF, 2023).

Segundo Freud a Ciência não é uma ilusão; e, a sua maior adversária é a Religião. Mesmo assim, os caminhos ocultos não estão apenas na seara da Religião. “A resposta de Freud é [...]: na minha opinião, a psicanálise é incapaz de criar uma visão própria do mundo. Ela não tem necessidade disso, é uma parte da ciência e pode aderir à visão do mundo da ciência” (KÜNG, 2006, p. 46).

Küng coloca diversas questões e o que ele sugere é que mesmo que os profissionais da saúde mental não sejam religiosos, deveriam compreender o tema e se ocupar do mesmo, já que este assunto atinge toda a população. Mesmo que se trate de uma irreligiosidade, isso também irá refletir na vida do ser humano. É um tema que não há como escapar. Faz parte da vida do ser humano ou ser ateu, ou ser crente, ou ser agnóstico, ou gnóstico. Por que não tentar dialogar com a questão? Se pensar em assuntos ligados ao gênero, raça, cor, etnias, sexualidade, enfim, a pluralidade são temas que também não podemos deixar escapar neste momento da humanidade. Dessa forma, a Religião também se encaixa aqui nesta proposta multidisciplinar.

**Referências bibliográficas**

American Psychiatric Association - **APA**. Disponível em: <https://www.psychiatry.org/about-apa>. Acesso em: 11. set. 2023.

CAPONI, Sandra. O DSM-V como dispositivo de segurança. **Physis Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v.24, n.3, 759-760, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312014000300005>. Acesso em: 01.set. 2020.

CFF – Conselho Federal de Farmácia. **Vendas de medicamentos psiquiátricos disparam na pandemia**. Disponível em: <https://site.cff.org.br/noticia/noticias-do-cff/16/03/2023/vendas-de-medicamentos-psiquiatricos-disparam-na-pandemia>. Acesso em: 11.set. 2023.

FERREIRA, Soraya Cristina Dias. **Freud & Jung — Do complexo de Édipo à alma naturalmente religiosa**. Porto Alegre, Editora fi, 2017, p.41.

FREUD, Sigmund. **Atos obsessivos e práticas religiosas**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. 9 Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

FREUD, Sigmund. **Casos Clínicos. Srta. Anna O. (Breuer)**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. 2, Rio de Janeiro, Imago, 1996b.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**/ Sigmund Freud; tradução de Renato Zwick. Porto Alegre - RS: L&PM, 2015.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu e outros trabalhos**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol.13, Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

FREUD, Sigmund. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. 7, Rio de Janeiro: Imago,1996d.

FREUD, S. **Uma breve descrição da psicanálise**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol.19, Rio de Janeiro: Imago, 1996e.

IHU Notícias. Hans Küng, o teólogo crítico, completa 90 anos. **Instituto Humanitas Unisinos – IHU**. São Leopoldo - RS. 13.mar.2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/188-noticias/noticias-2018/576886-hans-kueng-o-teologo-critico-completa-90-anos>. Acesso em: 21.ago. 2020.

KÜNG, Hans. **Freud e a questão da religião**. Campinas: Verus, 2006.

MORAIS, Mauro. Por que Juiz de Fora tem três vezes mais farmácias do que o recomendado? Cidade segue uma tendência mundial, mas o que isso revela sobre o homem contemporâneo? **Tribuna de Minas**. Juiz de Fora. 28.out.2018.



<https://tribunademinas.com.br/noticias/cidade/28-10-2018/por-que-juiz-de-fora-tem-tres-vezes-mais-farmacias-do-que-o-recomendado.html> Acesso em: 23.ago. 2020.

NOÉ, Sidnei. Notas para uma hermenêutica psicológica do mistério. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 21, n2, jul. /Dez. 2018, p. 32-57.

OLIVEIRA, Fábio Henrique Alves de Oliveira e. **O ensino da religiosidade e da espiritualidade na residência médica em psiquiatria: revisão sistêmica de literatura e proposta curricular**. 2019. Dissertação (Mestrado em Saúde), Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-graduação em Saúde, Faculdade de Medicina. 2019.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 38-39.

PEBMED. **CID 10**. Disponível em: <https://pebmed.com.br/cid10/> Acesso em: 01.set.2020.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. “**O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação**”. Cadernos de Teologia Pública - IHU, XVI, vol. 14, n. 128, 2017

ROUDINESCO, Elizabeth. Freud nos tornou heróis das nossas vidas. **Instituto Humanitas Unisinos – IHU**. São Leopoldo - RS. 09.set.2015. Entrevista original - Álex Vicente, jornal El País, 04-09-2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/546550-elizabeth-roudinesco-freud-nos-tornou-herois-das-nossas-vidas> . Acesso em 26.ago.2020.

ROUDINESCO, Elizabeth. **Por que a psicanálise?** (Trad. Vera Ribeiro). Editora ZAHAR - Rio de Janeiro, 2000.

ROUDINESCO, Elizabeth. **Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo**. Tradução: André Telles. Programa de Pós-graduação em psicanálise/UERJ-RJ. ZAHAR. 2016. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=DhPUDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q=SEMITA&f=false](https://books.google.com.br/books?id=DhPUDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=SEMITA&f=false) . Acesso em 26.ago.2020.

SOUZA, M. *et al.* Uso de psicotrópico no Brasil: uma revisão de literatura. **Revista UEPB** - Universidade Estadual da Paraíba. v. 12, n. 4, out/dez 2016. Disponível em: <http://revista.uepb.edu.br/index.php/biofarm/article/view/3226>. Acesso em: 26.ago.2020

UFJF Notícias. Dissertação propõe currículo para a psiquiatria com ênfase em religiosidade e espiritualidade. **UFJF Pesquisa e Inovação**. Disponível em: <https://www2.ufjf.br/noticias/2019/02/27/dissertacao-propoe-curriculo-para-a-psiquiatria-com-enfase-em-religiosidade-e-espiritualidade/>. Acesso em 26.ago.2020



UFJF. Grade do Curso 07GV - **MEDICINA Currículo: 12014**. Disponível em: <https://www2.ufjf.br/medicina/graduacao/grade-curricular-3/> Acesso em: 11.set. 2023.

ZUBEN, Marcos de Camargos von. Ricoeur, Foucault e os mestres da suspeita: em torno da hermenêutica e do sujeito. **Trilhas filosóficas**, v.1, n.1, p.35, jan/jun 2008.



## Mística, psicanálise e método: um diálogo entre Inácio de Loyola e Etty Hillesum

Mystique, psychoanalysis and method:  
a dialogue between Ignatius of Loyola and Etty Hillesum

Lucas Cordeiro Santos<sup>1</sup>  
Ceci Maria Costa Baptista Mariani<sup>2</sup>

**Resumo:** A partir da assimilação bibliográfica da obra *Mística y Psicoanálisis: el lugar del Otro en los místicos de Occidente*, de Carlos Domínguez Morano e dos relatos de Inácio de Loyola e Etty Hillesum, este artigo apresenta o caminho percorrido por estas reconhecidas figuras ocidentais em sua jornada espiritual à luz de conceitos e apreensões psicanalíticas e religiosas. A partir de uma pequena recordação biográfica, o artigo propõe-se a visualizar a integração pessoal de Inácio de Loyola e Etty Hillesum a partir da assimilação e superação de suas próprias situações psicológicas complexas. Além disso, destaca-se o intrigante método pelo qual são operados estes movimentos interiores, salientando-se a pertinência da experiência mística ocidental, cujo centro irradiador de qualquer transformação se dá pelo encontro com um Deus pessoal que interpela o próprio sujeito.

**Palavras-chave:** Espiritualidade Contemporânea. Mística Ocidental. Carlos Domínguez Morano.

**Abstract:** From the bibliographical assimilation of the work *Mística y Psicoanálisis: el Lugar del Otro en los místicos de Occidente*, by Carlos Domínguez Morano and the reports by Ignatius of Loyola and Etty Hillesum, this article presents the path taken by these recognized Western figures in their spiritual journey in the light of psychoanalytic and religious concepts and apprehensions. Starting from a small biographical memory, the article proposes to visualize the personal integration of Ignatius of Loyola and Etty Hillesum from the assimilation and overcoming of their own complex psychological situations. In addition, the intriguing method by which these inner movements are operated is highlighted, emphasizing the relevance of the Western mystical experience, whose irradiating center of any transformation takes place through the encounter with a personal God who challenges the subject himself.

**Keywords:** Contemporary Spirituality. Western Mystic. Carlos Domínguez Morano.

---

<sup>1</sup> Especialista em Gestão e Planejamento de Projetos Sociais pelo Centro Universitário Claretiano (2020). Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2018). Graduação em andamento em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Bolsista de Iniciação Científica FAPIC/Reitoria – PUC-Campinas. ORCID: 0000-0001-6500-0528. E-mail: lucas.cs13@puccampinas.edu.br.

<sup>2</sup> Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Docente do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Teologia na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. ORCID: 0000-0002-2948-5705. E-mail: cecibm@puc-campinas.edu.br

## Introdução

Mística e psicanálise<sup>3</sup> compõem um quadro de estudo muito complexo e de difícil definição das fronteiras do saber, até onde cabe à Teologia, à Psicologia, à Filosofia e/ou às Ciências da Religião contemplar tal objeto, ou perspectiva? Há dificuldades dentro das próprias áreas do conhecimento, especialmente a teologia em relação à mística. Foram séculos nos quais o pensamento teológico sobrepunha-se à experiência mística, invalidando-a ou descredibilizando seus expoentes. Isso a partir do postulado triunfalista que foi se encrostando à Teologia, de modo que o racionalismo a conduziu até os umbrais do Concílio Vaticano II, marginalizando os saberes provenientes do campo espiritual e místico.

Entretanto, reconciliadas na contemporaneidade, a teologia retomou o conhecimento da pertinência da mística para a autocompreensão da própria teologia, pois:

A liberdade a que se chega através do itinerário místico, reconhece a Teologia que foi capaz de superar o preconceito iluminista e resgatar a tradição, é fruto de um mergulho na profundidade. Implica grande trabalho do sujeito sobre si mesmo e sobre sua relação com o mundo. Supõe a superação de uma relação formal com Deus fundada na adesão ao dogma (MARIANI, 2012, p. 870).

Por sua vez, a relação entre Psicanálise e Psicologia é, diante da acima levantada, muito mais jovem e mais bem delimitada. Enquanto a Psicologia vigora como uma ciência, a Psicanálise é considerada um saber cujo objeto de análise é o Inconsciente. O Inconsciente, na teoria freudiana é o espaço psíquico, não anatômico, no qual estão inscritos conteúdos recalçados, originados pelo desejo, imaginários e/ou inatos que podem incidir no consciente e, por sua vez, são capazes de explicar algumas arestas do comportamento humano (CORDEIRO, 2014). Por sua vez, ambas as áreas se conciliam bem na afirmação uma da outra e de suas diferenças constitutivas.

---

<sup>3</sup> Ao nomear estes dois conceitos, toma-se como referência fundamental ao longo de todo artigo a posição de Morano expressa na obra *Mística e Psicanálise: o lugar do Outro nos místicos do Ocidente*. É importante notar que nesta obra o autor tece uma profunda reconstrução da história da psicologia em relação a acolhida da mística entre seus campos de estudo. Além disso introduz o leitor nos vários saberes da psicologia e, por último, como sugere o próprio título, parte da psicanálise para dialogar e compreender o fenômeno místico ocidental.

Dirimidas as questões acadêmicas, este artigo evidencia o entrelaçamento do estudo entre mística e psicanálise a partir dos escritos de um teólogo, psicólogo, psicanalista e professor jesuíta, Carlos Domínguez Morano. O referencial teórico extraído da obra de Morano, *Mística y Psicoanálisis: el lugar del Otro en los místicos de Occidente*, auxilia na compreensão da experiência mística relatada por Inácio de Loyola e Etty Hillesum em suas jornadas de integração humana e religiosa.

Neste itinerário serão contempladas três seções, um pequeno prelúdio com o intuito de esclarecer alguns termos e uma conclusão que entrelaça os conteúdos apresentados e que consolida os resultados obtidos. A primeira seção *Mística: o lugar-comum entre o cavaleiro de Loyola e a psicóloga da Shoah*, apresenta características biográficas que possibilitam enquadrar ambos os autores como místicos. Compreende-se, também nesta seção, que existem fontes de leituras comuns entre Inácio de Loyola e Etty Hillesum, bem como uma profunda experiência que transfigura o modo de cada um ser, fazendo com que a mística vivida se torne compromisso com a realidade e o mundo presente.

O irreverente título da segunda seção, *Inácio de Loyola e Etty Hillesum no divã: perspectivas psicanalíticas*, busca evidenciar o objetivo principal deste tópico: delinear os contornos do relatado por eles à luz dos elementos psicanalíticos expostos por Morano. Nesta seção o conteúdo dos relatos místicos e existenciais dos autores estudados será visualizado a partir dos instrumentais psicanalíticos, possibilitando compreender como a mística realiza operações de integração empreendidas também pelos analistas. Neste sentido, esta seção aponta para a pertinência do processo místico à luz do empreendimento psicanalítico contemporâneo.

Por último, a terceira seção, *A intimidade com Deus: o método da alteridade*, insere o leitor numa oposição entre as formas das experiências místicas e espirituais decorrentes da polaridade mundial: Oriente e Ocidente. A partir do exposto por Morano, a mística vivida na esfera de Inácio de Loyola e Etty Hillesum é devedora da expressão espiritual ocidental que, por sua vez, potencializa uma experiência espiritual dual, ou seja, o encontro do ser humano com Deus. Conclui-se, deste apartado, que a dualidade constituinte da experiência ocidental é a propulsora da integração analisada na segunda seção, pois, sem o fator dual da mística ocidental, numa compreensão psicanalítica, faltariam aspectos para propiciar a integração do Eu.

## 1. Esclarecimento dos termos

O estudo e a reflexão sobre mística, por si só, já exige uma complexa conceituação dos termos, devido à polissemia da linguagem espiritual nos relatos e escritos dos grandes escritores e escritoras espirituais. Por sua vez, atrelada à psicanálise, faz-se urgente uma breve introdução dos conceitos utilizados em vista de sanar possíveis dubiedades ocasionadas por palavras compreendidas de maneira equivocada. Por isso, a pergunta central deste brevíssimo tópico é: sob quais referenciais os conceitos abordados estão alicerçados? Em decorrência desta situação, ainda é possível compreender quais são as apreensões implícitas aos termos quando utilizados nas linhas seguintes.

A primeira compreensão importante é a que se refere ao conceito mística, pois, não se trata de esoterismo ou de rupturas com a realidade, trata-se de uma experiência fundamentalmente humana que dá sentido e significado aquele que a experimenta e que, de certo modo, não pode ser obrigatória e, muito menos, menosprezada por quem não a experimentou. Numa apreensão a partir do instrumental teológico e das Ciências da Religião é possível afirmar que a

Mística é discurso sobre a relação com Deus daquele que faz um percurso que implica o envolvimento num trabalho de despojamento de si, para deixar-se transformar pelo totalmente Outro que, em sua grandeza e liberdade, é absolutamente transcendente, impossível para o entendimento e o querer humanos (MARIANI, 2009, p. 371).

Por outro lado, à luz dos saberes provenientes da fenomenologia da experiência mística, faz-se necessário compreender que este fenômeno pressupõe quatro elementos: a inefabilidade, ou seja, a incapacidade de comunicar totalmente a experiência vivida sem acorrer a uma violência linguística; a iluminação intelectual<sup>4</sup>, isto é, o conhecimento de algo desconhecido da realidade divina ou humana a partir da irrupção do transcendente; a transitoriedade que afirma o caráter momentâneo do fato, sendo que

---

<sup>4</sup> A iluminação intelectual fulgura como o elemento mais nítido nas experiências que serão analisadas. Entretanto, é assaz pertinente afirmar que todos os elementos são constatáveis nas experiências de Inácio de Loyola e Etty Hillesum. Além disso, a iluminação intelectual, nestes casos, não pode ser entendida como afirmação da superioridade da razão sobre os demais elementos.

não se constitui um estado, mas uma experiência e; a passividade, a inatividade humana para que tal fato ocorra, sendo este uma iniciativa transcendente (ARAÚJO, 2023).

Deste modo, a mística compreendida e analisada neste artigo abrange uma experiência de fé pela qual o sujeito assimila sua própria existência a partir de um encontro que lhe confere sentido existencial. Por sua vez, a partir dos instrumentais científicos, a experiência mística é composta pelos quatro elementos supracitados do psicólogo da religião William James (1842 - 1910)<sup>5</sup>, o que a confere um estatuto científico, possibilitando que o fenômeno seja estudado enquanto é conhecido e testemunhado.

Outro conceito de assimilação complexa e equívoca é o *Outro*<sup>6</sup>. Utilizado recorrentemente nas linhas abaixo, sua conceituação transborda, aqui, da apreensão filosófica-teológica sobre a alteridade. Nesta conceituação, o sujeito, ou mais comumente o eu é capaz de reconhecer no outro um sujeito diferente de si. Na visão de Gabriel Marcel e Martin Buber, o outro é aquele a ser designado pelo pronome tu, não deixando espaço para que ele seja objetificado ou coisificado (SANTOS, 2018). Por sua vez, o Outro grafado com maiúscula refere-se ao totalmente outro, ou seja, a Deus que é diferente e transcendente por excelência.

É importante notar que o encontro com o Outro será a marca registrada das experiências místicas estudadas. Inácio de Loyola e Etty Hillesum compreendem-se a si mesmos a partir de sua experiência de Deus, ou seja, experiência do Outro. A partir dos escritos de Morano sobre o desenvolvimento histórico da psicanálise, o conceito freudiano *Inconsciente* e o conceito *Isso* assumido por Freud de Georg Groddeck, na compreensão desta pesquisa, podem ser tomados como aberturas para um profundo

---

<sup>5</sup> Morano ao referir-se à William James em sua obra escreve: “William James, pioneiro da psicologia da religião, ainda hoje, continua sendo o autor mais citado quando se busca compreender os elementos que essencialmente configuram a experiência mística. Na sua bela e sugestiva obra *Varietades da experiência religiosa*, James se refere a quatro elementos básicos neste estado de consciência: a inefabilidade, a iluminação intelectual, a transitoriedade e a passividade” (MORANO, 2020, p 30). Uma profunda compreensão deste autor e, principalmente, destes quatro elementos pode ser encontrada no primeiro capítulo da obra de Morano.

<sup>6</sup> Além do exposto nestes parágrafos é importante mencionar que este conceito possuiu uma compreensão particular e de grande largueza na psicanálise, contudo, dado o escopo do trabalho não foi possível apreciá-lo em sua largueza conceitual psicanalítica, enfocando-se, desta forma, as características filosófico/teológicas. Isso é aprofundado parcialmente por Carlos Domínguez Morano nos primeiros três capítulos de sua obra.

diálogo entre psicanálise e mística tendo como referência o conceito Outro explicitado acima<sup>7</sup>.

O último termo que precisa ser esclarecido é o conceito de método. Comumente utilizado no vocabulário cotidiano, o método refere-se ao meio, ao conjunto de fatores necessários para alcançar um objetivo. Entretanto, dado o escopo desta pesquisa é necessário resgatar sua etimologia grega, método vem da junção de duas palavras gregas *μέθ-οδος*, a preposição *μέθ* (meta), nesta construção, refere-se a um movimento de busca que pode significar também *pelo qual* ou *através de*. Enquanto isso, o substantivo *οδος* significa caminho. Deste modo, é necessário compreender a palavra método, principalmente na terceira seção, como o caminho pelo qual ou através do qual se consolida a situação analisada.

## 2. Mística: o lugar-comum entre o cavaleiro de Loyola e a psicóloga da Shoah.

Inácio de Loyola (1491 - 1556) é um paradigma do pensamento místico cristão. Criado e educado como um nobre basco da casa de Loyola, viveu uma profunda ruptura existencial ao ser atingido pelos estilhaços de um canhão que deixou uma de suas pernas esvaçadas. Assim, o jovem basco foi levado para Loyola ferido e derrotado. Após sua chegada, sucedeu-se uma carnificina de operações e cirurgias cujo intuito era o de recuperar a normalidade da perna ferida (LOYOLA, 2005).

Entretanto, não são os fatos exteriores e bélicos que vigoram como os mais importantes na vida deste bastião católico do século XVI. Enquanto exteriormente tais fatos se sucediam de maneira pitoresca, no interior de Inácio de Loyola pensamentos e reflexões convergiam na busca por outra forma de vida. Pois desejoso de ler romances cavaleirescos durante sua convalescença, quis a realidade lhe contrariar, pois somente dois livros estavam à sua disposição: “*Vita Christi* e um livro da vida dos Santos em língua pátria” (LOYOLA, 2005, p. 29). Assim, estimulado por estas leituras, Inácio começou, ainda de maneira acanhada, a discernir o que acontecia em seu interior, pois,

---

<sup>7</sup> Não obstante é importante referendar que a posição freudiana sobre a mística é incontestável, sendo que ele a considerava “um modo inaceitável de aproximação e pretensão de conhecimento da realidade” (MORANO, 2020, p. 121). Sendo esta situação o motivo de conflitos homéricos com seus correspondentes. Por sua vez, Morano busca elucidar a relação entre mística e psicanálise assumindo a multiplicidade de autores pós-freudianos e suas respectivas teorias. Por isso, tomasse a compreensão e conceituação de Morano sobre a psicanálise como base do artigo.

quando pensava em imitar Francisco de Assis e Domingos de Gusmão seu espírito sentia alegria perene, por outro lado, quando se deleitava nas imagens de sua vida militar e nos prazeres do mundo, dissabores vinham-lhe logo após tais pensamentos.

De cavaleiro de Pamplona, Inácio de Loyola se comprometeu a ser um penitente. Após esta ruptura intensa com seu próprio ideal, viveu, como é amplamente conhecido, uma profunda conversão, buscou seguir os passos dos grandes santos do século XII e peregrinou até Jerusalém. Após vários períodos de intensa atividade espiritual concebeu os *Exercícios Espirituais*, um guia para a orientação espiritual. Ao compartilhar seus conhecimentos com as pessoas foi, por duas vezes julgado pela Inquisição, entretanto, seus textos não foram condenados. Juntamente com seus companheiros de Paris fundou a Companhia de Jesus, sendo escolhido como o seu primeiro superior geral e redigiu as Constituições e Regras desta nova família religiosa. Inácio de Loyola, a partir de um longo trajeto de encontro consigo e com Deus tornou-se um novo homem e, desta forma, entusiasmou muitos no seguimento de Jesus.

Os dados biográficos de Inácio de Loyola são abundantes, muitos livros recolhem fatos importantes de sua biografia. Entretanto, para o escopo deste texto é necessário se aproximar da vida interior de Inácio de Loyola, buscando tatear as situações que o impulsionaram a estabelecer novos parâmetros de vida e direcionar todas suas potencialidades e forças para a vida religiosa em detrimento de seus desejos militares. É importante compreender que a conversão de Inácio de Loyola está baseada em critérios espirituais atrelados a sua própria personalidade e modo de experimentar a vida, ou seja, há uma operação religiosa atrelada a uma personalidade obstinada, severa e muito meticulosa.

Para completar o cenário desta topografia mística, visto que os elementos históricos, sociais e pessoais de Inácio já foram, mesmo que brevemente, analisados, falta o contexto religioso que o impulsionou: a *Devotio Moderna*. Neste sentido, a experiência religiosa proveniente do século XV apregoava uma religiosidade interior, centrada na vida espiritual do próprio indivíduo<sup>8</sup>. Esta expressão religiosa é nitidamente

---

<sup>8</sup> “A espiritualidade litúrgica decaí, do mesmo modo a prática sacramental, dando espaço, por sua vez, à meditação pessoal e a outros exercícios de piedade mais subjetivos, mais afetivos, aos quais os devotos se entregavam com verdadeiro ardor; especialmente na oração meditativa” (GÓMEZ, 1990, p. 29, *tradução nossa*) “La espiritualidad litúrgica decae, lo mismo que la práctica sacramentaria, para dar paso a la

visualizada na experiência de Inácio de Loyola, visto que os *Exercícios Espirituais* são o desenvolvimento e publicação dos próprios caminhos trilhados por Inácio de Loyola em sua jornada interior. Assim, os Exercícios podem ser considerados a publicação de uma experiência vital que serviria para ajudar os demais em sua própria jornada interior.

Outro elemento da *Devotio Moderna* que deve ser levado em consideração é a obra de Tomás de Kempis, *Imitação de Cristo*. Pois nas notas da *Autobiografia* é afirmado que tal escrito era o predileto de Inácio de Loyola que o lia diariamente (LOYOLA, 2005). É possível notar influências da *Imitação de Cristo* na própria proposta inaciana dos *Exercícios*, como, por exemplo, quando Tomás de Kempis (2016, p. 31) diz: “Somente quem cultiva o fervor espiritual conhece a paz do coração, e não aquele que descuida de suas paixões e se perde em exterioridades”, já que Inácio de Loyola (2000, p. 47) anota na Primeira Semana de seus *Exercícios* que é necessário “vencer-se a si próprio, fazendo com que a sensualidade [vida sensitiva, afetiva e emocional] obedeça à razão e que todas as tendências inferiores sejam submissas às superiores”.

Deste modo, a partir do apresentado é possível compreender que a mística em Inácio de Loyola se dá como encontro com Deus que orienta a existência à luz da integração do próprio sujeito. A mística em Inácio possui elementos visionários, extáticos e de iluminação intelectual, entretanto, o fundamento desta experiência espiritual está no desvelamento do próprio Eu a partir do reconhecimento da história vivida e do encontro pessoal com Jesus de Nazaré nos contornos de sua vida, paixão, morte e ressurreição. Assim, tomando os *Exercícios Espirituais* como forma mais elaborada da enunciação da vivência espiritual de Inácio de Loyola é possível afirmar que sua vida interior estava baseada numa metódica forma de silenciar-se diante de Deus com o intuito de conhecer a si próprio e ao mistério de Deus.

O contexto vital de Etty Hillesum (1914-1943) difere substancialmente daquele vivido por Inácio de Loyola. Etty Hillesum nasceu no início do século XX nos Países Baixos. Filha de judeus, tinha dois irmãos. Os relatos de sua vida que chegaram até os dias atuais consistem em Diários e Cartas, quase todos escritos entre 1941 e 1943, anos

---

meditación personal y a otros ejercicios de piedad más subjetivos, más afectivos, a los que los ‘devotos’ se entregan con verdadero ardor; especialmente en la oración meditativa.”

nos quais Etty Hillesum teve uma profunda mudança existencial caracterizada por seu encontro com o psicoquirólogo<sup>9</sup> Julius Spier.

A família de Etty Hillesum estava domiciliada em Deventer, contudo, em 1932, Etty Hillesum mudou-se para Amsterdã, onde cursou Direito até 1939. É um fato incontestável que, mesmo sendo uma aluna muito prestigiada, o Direito não a encantou. Assim, logo após o término destes estudos migrou para o estudo das línguas eslavas, chegando a dar aulas de russo. Entretanto, Etty Hillesum viveu este período de maneira inconstante, deixando-se conduzir pelos resquícios da inconstância herdada de sua família, que ela mesma relatou em seus diários como a fonte de muitos de seus problemas pessoais e de seus irmãos (SANTOS; MARIANI, 2023).

No início de 1941, Etty Hillesum encontrou-se com alguém que mudaria sua vida, Julius Spier, um renomado psicólogo discípulo de Carl Gustav Jung (1875 - 1961).

Spier exercerá sobre Etty uma influência determinante, não apenas ao nível psicológico, mas sobretudo no campo espiritual. Muito mais do que um terapeuta, Spier revelar-se-á um verdadeiro ‘obstetra da alma’, ordenando nela as suas forças contraditórias e o seu caos interior. É ele quem a inicia na prática da oração, bem como na leitura da Bíblia e de autores de tradição católica como Santo Agostinho, Francisco de Assis e Tomás de Kempis (CAMPOS RIBEIRO, 2019, p. 43).

Neste sentido, o trabalho operado por Julius Spier se consolida como o trabalho realizado por um diretor espiritual, ou seja, alguém que se preocupa com os movimentos interiores do indivíduo. A partir deste acompanhamento psicológico/espiritual, Etty Hillesum, no dia nove de março de 1941, escreve suas primeiras palavras em seu Diário: “Ora vamos a isto! Vai ser um momento doloroso e difícil de ultrapassar para mim: confiar o meu ânimo reprimido a um insignificante pedaço de papel quadriculado” (HILLESUM, 2020, p. 59).

O fato de escrever diários se consolida como uma das formas empreendidas neste processo de mudança operado por Etty Hillesum, dado que este exercício

---

<sup>9</sup> O conceito psicoquirologia é definido por Mendonça como “diagnose psicológica que parte da leitura da morfologia da mão” (MENDONÇA, 2020, p. 14). Neste sentido, Etty Hillesum descreve o trabalho de Spier assim: “Fiquei muito impressionada com o trabalho dele: a análise dos meus conflitos mais profundos através da leitura do meu segundo rosto - as mãos” (HILLESUM, 2020, p. 60). É importante afirmar que esta prática não é considerada científica e sua menção neste artigo não busca ratificá-la, pois trata-se, somente, de uma constatação histórica evidenciada na vida de Etty Hillesum.

cotidiano estava conjugado com a prática de exercícios físicos, de momentos de meditação e, o mais importante, da análise de si mesma<sup>10</sup>. Ety Hillesum, a partir destes vários elementos, tateou seu próprio ser, descobrindo-se uma pessoa extremamente intensa nas relações, aficionada a expectativas grandiosas, fascinada pelos devaneios do pensamento, possessiva e inconstante. Este reconhecimento de si possibilitou uma libertação interior, como ela mesma aponta em seus escritos:

Milhares de cadeias apertadas foram soltas, e eu respiro liberta e sinto-me revigorada, olho para o que me rodeia com um brilho nos olhos. E agora que não quero possuir mais nada e estou livre, agora possuo tudo, a minha riqueza interior é infinita (HILLESUM, 2020, p. 75).

Concomitantemente a este processo de integração pessoal, Ety Hillesum foi perseguida pela incursão nazista nos Países Baixos. Como judia, partilhou da sina de seu povo e foi trabalhar no Conselho Judaico, uma organização que intermediava recursos entre o governo do III Reich e a população judaica. Ety Hillesum por três vezes foi ao Campo de Trânsito de Westerbork e, na última passagem, em meados de 1943, tornou-se interna e juntamente com toda sua família, foi transportada para o Campo de Concentração de Auschwitz. Seu último escrito relata que eles, os Hillesum, deixaram o campo cantando e calmos (HILLESUM, 2009).

O processo interior realizado por Ety Hillesum não fez com que ela se aproximasse de nenhuma forma de institucionalização religiosa. Sua progressiva caminhada espiritual aconteceu com os elementos que lhe foram ofertados por Julius Spier: a leitura de textos cristãos, a meditação, a oração e a reflexão sobre os movimentos interiores de seu ser. Ety Hillesum, principalmente em seus primeiros diários, evidencia a preocupação por mudar sua própria forma de relacionar-se com a vida, gradativamente ela assume uma escrita voltada ao relacionamento com Deus e, consciente disto, escreve: “Dentro de mim há um poço muito fundo. E lá dentro está Deus. Às vezes consigo lá chegar. Mas acontece mais frequentemente haver pedras e

---

<sup>10</sup> É muito interessante notar como a vivência mística de Inácio de Loyola e Ety Hillesum assumem postulados encontrados na *Imitação de Cristo*. Sobre a ocupação do tempo, Tomás de Kempis (2016, p. 45) escreve: “Nunca estejas de todo desocupado; antes lê, escreva, reza, medita ou faz alguma coisa da qual todos possam se beneficiar. Veja quais exercícios corporais te são adequados, pois nem todos valem para todos”.

cascalho no poço, e aí Deus está soterrado. Então é preciso desenterrá-lo” (HILLESUM, 2020, p. 112).

Salvaguardadas as diferenças nas topografias místicas de Inácio de Loyola e Etty Hillesum, algumas características resultam ser muito próximas e, diante das vicissitudes do tempo presente, importantes para a compreensão de uma experiência mística atrelada com a vida como ela é. O manancial espiritual que subjaz na experiência de ambos os autores retoma a ruptura evidenciada na *Devotio Moderna*, ou seja, uma espiritualidade na qual o sujeito se relaciona com Deus e, buscando compreender-se a si próprio, reconfigura sua própria vida numa nova perspectiva existencial. Inácio de Loyola abandonou as honrarias e as armas para tornar-se um diretor espiritual para todos que quisessem viver uma profunda experiência de Deus, Etty Hillesum integrou sua personalidade inconstante para tornar-se bálsamo para as muitas feridas (corporais e existenciais) dos internos do Campo de Westerbork.

Estes últimos elementos da espiritualidade de Inácio de Loyola e Etty Hillesum destacam uma característica importantíssima: a experiência mística subjetiva não era egoísta. Todos os fatores espirituais que aconteceram no interior destas duas figuras extrapolavam sua interioridade e ofertavam-se àqueles que mais precisavam como dom e serviço. O encontro espiritual de Inácio de Loyola e Etty Hillesum os conduziram a um profundo compromisso social com aqueles que mais precisavam. Neste sentido é possível dizer que a mística herdada da *Devotio Moderna* e encarnada nas vivências de cada um consolidava-se como uma *Mística de olhos abertos*, que nas palavras de Metz deve ser entendida como:

Uma fé que busca a justiça. Certamente por isso os cristãos também são místicos, mas não exclusivamente místicos no sentido de uma experiência espiritual pessoal, porém no sentido de uma experiência espiritual de solidariedade. Eles são, sobretudo, “místicos de olhos abertos”. Sua mística não é uma mística natural, sem face. Ela é muito mais uma mística que busca essa face, que leva esses místicos ao encontro do outro, sofredor, ao encontro da face dos infelizes e vítimas do mundo. Ela obedece, em primeiro lugar, à autoridade dos sofredores (METZ, 2013, p. 21).

Em suma, a mística em Inácio de Loyola e Etty Hillesum se configura como uma mística possível a todo e qualquer ser humano, “uma experiência nua” (MENDONÇA, 2016, p. 33) na qual o sujeito é desvelado a si pelo Criador, conforme a intuição da *Devotio Moderna*. Ao mesmo tempo, à luz do testemunho destes dois

místicos, é uma mística com o rosto voltado para realidade, não é alienada, mas constitui-se como *Mística de olhos abertos* e ouvidos atentos aos clamores dos sofredores. É possível dizer que nas experiências estudadas conjugam-se de maneira harmoniosa a intimidade e a solidariedade, a passividade na relação com Deus e a proatividade na ação concreta, bem como, a psicologia humana e a pedagogia divina. É mística:

porque se funda na experiência da alma que procura julgar a realidade com os olhos de Deus e que para isso, considerando a diferença imensa que separa o finito do infinito, deve percorrer um itinerário, atravessar suas próprias faculdades, despojando-se da inteligência e da vontade, confiando que, ao longo desse trabalho, Deus vem a ela e, fazendo aí sua morada, transforma seu saber e seu querer (MARIANI, 2009, p. 370).

### **3. Inácio de Loyola e Etty Hillesum no divã: perspectivas psicanalíticas.**

Os aspectos místicos não podem ser desassociados da realidade à qual está atrelada a vida do indivíduo, assim sendo, a mística transfigura a realidade, a personalidade e, como será apresentado, as próprias situações psíquicas. “Toda experiência mística é ‘impura, pela graça de Deus’, sem que seja possível ‘tirar a casca’ da experiência mística para ficar apenas com um suposto ‘núcleo verdadeiro’” (MELLA apud MORANO, 2020, p. 43). Desta forma, apoiados nos estudos de Carlos Domínguez Morano, esta seção propõe-se a buscar compreender, assim como um analista que olha para seu analisando no divã, as situações e/ou condições pessoais que possibilitaram que Inácio de Loyola e Etty Hillesum vivessem como evidenciado acima e respondessem às exigências de sua realidade da forma como fizeram.

O método utilizado para estar mais próximo dos autores estudados se dá na contemplação de suas obras mais íntimas, no caso de Inácio de Loyola a sua *Autobiografia* e o *Diário Espiritual*, já em Etty Hillesum, seus *Diários* e *Cartas*. É de conhecimento público que a *Autobiografia* de Inácio de Loyola não foi redigida por ele, mas é resultado da coleta de informações realizadas pelo Pe. Luís da Câmara que se encontrou com o próprio Inácio de Loyola para o fim de recolher informações de sua vida. O *Diário Espiritual*, por sua vez, constitui um fragmento dos escritos cotidianos de Inácio de Loyola, os quais Pe. Luís da Câmara relata ter visto, mas não ter podido ler

(LOYOLA, 2005). Estes fragmentos possuem o relato espiritual do discernimento feito por Inácio de Loyola sobre a questão das rendas eclesíásticas e se a Companhia de Jesus deveria se utilizar destas.

Por sua vez, os textos hilesianos expõem a vida cotidiana e espiritual de Etty Hillesum após o seu encontro com Julius Spier. As *Cartas* constituem inúmeras correspondências com variados conteúdos, entretanto, algumas delas dão verdadeiro testemunho da realidade do Campo de Westerbork. Deste modo, dialogando com a palavra viva de Inácio de Loyola e de Etty Hillesum, notar-se-á aspectos de sua própria personalidade a partir do referencial teórico de Carlos Domínguez Morano exposto no texto *Mística y psicoanálisis*.

A personalidade de Inácio de Loyola era marcada por alguns elementos muito fortes e notórios: a obstinação, a solidão, a ausência da figura materna e o narcisismo são elementos muito proeminentes na biografia deste nobre basco. Inácio de Loyola (2005, p. 27) “contra o parecer de todos os cavaleiros”, obstinadamente animou os demais a defender Pamplona diante do fulminante ataque francês. É interessante notar que numa obra de sua maturidade, Inácio de Loyola deixa transparecer traços de sua irritabilidade e solidão, escrevendo que estava “indignado com a Santíssima Trindade” (LOYOLA, 2007, p. 42) e com o som emitido na escada antes de iniciar a Missa, fato que fez com que ele meditasse da seguinte maneira “ir-me de casa e alugar um quarto para me afastar do ruído; (...) ou pôr o altar num piso superior” (LOYOLA, 2007, p. 67). Delineando tais elementos, os textos confirmam o caráter obstinado, irritado e solitário de Inácio de Loyola.

Por sua vez, a ausência materna não aparece como elemento tácito para o próprio Inácio de Loyola, mas é captado pela precisa análise de Morano. Não se sabe se ele ficou órfão de mãe ao nascer, entretanto, não existem vestígios que apontem a presença materna em sua biografia<sup>11</sup>. Numa perspectiva psicanalítica esta ausência é basilar e tem profundas imbricações na construção da personalidade, em Inácio não poderia ser diferente<sup>12</sup>. Para Morano a ausência materna está intimamente atrelada ao

---

<sup>11</sup> “Não somente aqueles que se debruçaram sobre a figura de Inácio numa perspectiva psicanalítica, mas também aqueles que o fizeram a partir da história, ressaltaram o papel que este fato [a ausência materna], sempre importante na vida de cada pessoa, desempenhou na vida de Inácio” (MORANO, 2020, p. 438).

<sup>12</sup> “A perda de sua mãe em tão tenra idade – a partir de Meissner – teve um impacto patógeno sobre a vida de Inácio, que se deixa ver primeiramente a partir de seu núcleo depressivo, com uma sensação

narcisismo patente em Inácio de Loyola, e ambas foram revisitadas por ele a partir do mesmo fato: os ferimentos de Pamplona.

“Inácio se viu obrigado a atravessar uma profunda crise pessoal, de profundidade e complexidade difíceis de serem mensuradas [...] A bala rompeu mais que uma perna. Foi toda uma identidade que se viu quebrantada” (MORANO, 2020, p. 443). De volta à Loyola, aos cuidados de Doña Magdalena, Inácio de Loyola vivenciou uma profunda regressão, viu-se vulnerável, ferido e reconduzido a casa. Estes elementos fomentam um forte relacionamento com o núcleo materno do indivíduo, não obstante, é neste momento que Inácio de Loyola leu, como outrora mencionado, a *Vida de Cristo* e o livro dos Santos. Inicialmente, a personalidade narcísica de Inácio de Loyola realiza uma transferência, de cavaleiro de Pamplona, deseja tornar-se cavaleiro de Cristo. A operação realizada é séria e profunda, “tanto o seu irmão como os outros da casa, foram conhecendo pelo exterior a mudança que se tinha operado interiormente na sua alma” (LOYOLA, 2005, p. 33), contudo, ainda persistia um narcisismo que ansiava mais por repetir os feitos religiosos de Francisco de Assis do que um encontro profundo com a realidade divina.

A primeira relação de Inácio de Loyola com Deus é marcadamente, edípica, marcada por ambivalências e por um sentimento de culpa que o aproxima muito de uma relação sacrificial e masoquista (MORANO, 2020). Deste modo, nem mesmo Inácio tinha clareza de sua relação com Deus, nutrindo certa desconfiança e vivendo numa representação de Deus à luz da imaginação do pai nas vicissitudes não resolvidas de Édipo. Até o momento em que, marcadamente há uma ruptura com esta situação, como afirma Morano:

Despertar de um sonho. A expressão resulta sumamente reveladora. Porque, de fato, se tratou de abandonar a ordem imaginária na qual até então permanecia, romper a fantasia narcisista de ganhar Deus seduzindo-o, como uma criança com sua mãe, ou de conquistar seu favor mediante uma submissão masoquista a uma lei que se imagina como vontade onipresente do pai. De uma maneira ou de outra, Inácio permanecia no registro do sonho, do imaginário, de um lugar no qual

---

inconsciente de abandono e com uma propensão a experimentar intensos sentimentos de culpa, provavelmente por sentir-se inconscientemente responsável pela perda do objeto amado. Este núcleo depressivo forçaria em Inácio um permanente trabalho de reelaboração interna, assim como um intento de salvar-se dos efeitos mais catastróficos da perda mediante a busca de objetos idealizados que aliviassem a falta primeira (MORANO, 2020, p. 439).

nunca poderá ter lugar uma autêntica experiência de encontro com Deus, pois, realmente, neste registro imaginário só cabe a relação com a própria imagem especular (MORANO, 2020, p. 461).

Contudo, em meados de agosto e setembro de 1522 Inácio de Loyola “se abriu a possibilidade de um encontro que escapava absolutamente à sua intenção de controle” (MORANO, 2020, p. 462), diferente do que havia acontecido até ali. Pois como visto acima, não é a sua projeção que impera, senão uma abertura total ao Outro que se apresenta. A experiência ocorrida em Cardoner<sup>13</sup>, é considerada como uma experiência de iluminação intelectual, ou seja, a revelação de um novo conhecimento divino até então desconhecido. Esta experiência mística é fundante em Inácio de Loyola e modifica sua disposição em vista do relacionamento com Deus, superando e integrando os dilemas expostos anteriormente, sendo transfigurados numa perspectiva na qual Inácio concebe Deus como Pai e Criador.

Da mesma forma que Inácio de Loyola, a caminhada mística de Etty Hillesum é gradativamente forjada enquanto esta avança no conhecimento de si e, na prática de seu novo cotidiano. A sucessão de anotações em seus diários dá testemunho de tal progresso, visto que sua personalidade de grandes expectativas e, como ela mesma afirma, demasiada erótica e desejosa de possuir todas as coisas (HILLESUM, 2020), dá espaço para uma nova forma de relacionar-se consigo e com o mundo, mais consciente e serena diante das adversidades.

Entretanto, diferentemente de Inácio de Loyola, cujos escritos da época de sua profunda e impactante experiência mística foram destruídos (LOYOLA, 2005), os Diários de Etty Hillesum subsistiram e narram o difícil processo percorrido por ela para integrar-se a si mesma no caos interior e social que a cercava, conforme uma de suas primeiras anotações:

Lá estava eu então, com meu ‘bloqueio espiritual’. E ele [Spier] iria pôr o meu caos interior em ordem, dominar as forças contraditórias que habitam o meu íntimo. Foi como se me tivesse pegado pela mão e me dissesse, vê, é assim que deves viver. Toda a vida tive esta sensação: quem me dera que houvesse alguém que me pegasse pela mão e se ocupasse de mim; eu pareço forte e faço tudo sozinha, mas gostava tanto de me entregar completamente (HILLESUM, 2020, p. 63).

---

<sup>13</sup> *Autobiografia n. 30.*

Etty Hillesum vê na relação com Spier o programa de integração de sua personalidade. São os encontros com ele que estabelecem o gradativo processo de encontro consigo. Por sua vez, num movimento de difícil percepção ao leitor menos atento, o interlocutor dos *diários* deixa de ser Spier ou a própria alma de Etty Hillesum e passa a ser Deus (SANTOS; MARIANI, 2023). Assim, Etty Hillesum realiza um trajeto espiritual mediado por Julius Spier como catalisador ou propulsor de tal relação e pelas várias formas empregadas: meditação, silêncio e escrita.

Nota-se, ao longo de seus diários, que Etty Hillesum compõe um novo quadro para compreender o mundo a sua volta, pois: reavalia a própria situação familiar considerada caótica e dispersiva; reflete o descompasso humano de forma consciente, ou seja, delineando a responsabilidade humana e compreendendo que os horrores vividos são consequência do próprio processo degenerativo da sociedade; demarca os limites entre vida interior e exterior, de maneira que a primeira tenha a primazia sobre a segunda.

A nova forma de visualizar a realidade emerge de um encontro progressivo com Deus por meio das páginas de seus Diários e da contemplação da vida. Tais elementos possibilitaram que a vida em Westerbork, num campo nazista, não a desequilibrassem, pois não lhe eram necessárias as armas exteriores, bastava-lhe apenas manter sua interioridade:

A sua personalidade dispersa e caótica deu lugar a uma nova identidade segura e focada; da sua inclinação crítica e atea brotou uma confiança inabalável no Deus que a habitava; o seu lugar favorito sobre a terra deixou de ser a sua secretária<sup>14</sup> desarrumada em Amesterdão e passou a ser um extenso urzal apinhado de gente e rodeado de arame farpado (PINHO, 2014, p. 71).

Os traços que permitem compreender os aspectos psicodinâmicos de Etty Hillesum possuem matizes específicos daqueles abordados em Inácio de Loyola. É interessante notar a relação filial de Etty Hillesum com seus pais nas raras visitas apontadas nos diários, como nesta em que Etty Hillesum visita seus pais e escreve: “É tão esquisito: se o pai solta o menor suspiro, o meu coração quase se quebra, por assim

---

<sup>14</sup> Em Portugal, o termo utilizado para a mesa de estudos é secretária, designando aquilo que no Brasil comumente se chama *escriivaninha*. Dada a proveniência da fonte, optou-se por explicar o original e dirimir qualquer incompreensão.

dizer, e se a mãe diz com muito *páthos*: ‘Sinto-me tão mal, não preguei o olho esta noite, etc.’, isso não me atinge intimamente” (HILLESUM, 2020, p. 103). À luz do referencial de Morano, há de se notar o elemento materno e paterno desta manifestação escrita dos movimentos inconscientes.

O materno e o paterno são fontes e estruturas inconscientes preponderantes na experiência mística, conforme introduzido acima, na perspectiva de Etty Hillesum há vestígios de certas dificuldades não superadas, como, quando diz que: “É sempre esta tragédia aqui em casa. Existe aqui um capital de talentos e valores humanos, tanto no pai como na mãe, mas desperdiçados, ou pelo menos não bem utilizados” (HILLESUM, 2020, p. 104). Neste sentido, a não assimilação positiva dos elementos maternos e paternos dispuseram Etty Hillesum<sup>15</sup> a uma juventude carente da integração entre os aspectos funcionais<sup>16</sup> decorrentes da experiência materna e, daqueles outros próprios da experiência paterna, especialmente o fator da identificação e da individuação<sup>17</sup>.

Ainda sobre estas características, o evidenciado nos primeiros escritos de Etty Hillesum é uma subordinação dos fatores maternos a um imperialismo da dimensão paterna. Nesse sentido é necessário esclarecer que a dimensão materna, “de modo estrutural, mantém em todo indivíduo um desejo não cumprido de fusão, de recuperação do estado originário no qual não teria nem distância nem diferença alguma [entre o indivíduo e o que lhe cerca]” (MORANO, 2020, p. 186). Ou seja, na estruturação do indivíduo o materno é responsável por propiciar um desejo de totalidade proveniente da fusão materno-filial intrauterina e entre os primeiros meses de vida.

---

<sup>15</sup> Dentro da proposta psicanalítica apresentada por Morano, o materno e o paterno possuem grande impacto no desenvolvimento humano. Assim, o mundo representado pelo materno refere-se ao desejo de unidade com o todo, enquanto o paterno marca uma ruptura com este mesmo mundo, dando início a construção do simbólico (MORANO, 2020).

<sup>16</sup> A vivência familiar de Etty Hillesum, principalmente com sua mãe, resguardam traços que influenciam em seu próprio modo de ser. Sobre esta questão vale mencionar algumas palavras que Etty Hillesum escreveu enquanto recordava a figura de sua mãe num jantar: “Psicologicamente, talvez pudesse elaborar esta fórmula – ouçam a leiga ingênua a falar: sinto uma oposição em relação a minha mãe, que ainda não foi demolida, e por isso faço exatamente as mesmas coisas que me causam relutância nela” (HILLESUM, 2020, p. 134).

<sup>17</sup> “É o feminino-materno o que marca de modo essencial a vertente mística da experiência religiosa” (MORANO, 2020, p. 191). Na vida de Etty Hillesum a sua relação filial é marcada pela rejeição de sua mãe, conforme seus diários, e uma leve exaltação da figura paterna. Isto possibilita afirmar a exaltação de características simbólicas - individuação e identificação - em detrimento da experiência de unidade ressaltada na esfera materna.

Numa visão que aproxime psicanálise e mística, conforme Morano, este elemento é o responsável por dispor o sujeito a busca religiosa, o desejo de reencontrar o paraíso perdido, a fusão que outrora fora rompida. A ruptura materno-filial é motivada pela entrada de um terceiro ator em cena: o pai. “Somente assim se possibilita o acesso a nossa condição de ‘seres separados’, inseridos na realidade e a intersubjetividade” (MORANO, 2020, p. 208). Segundo Morano, a presença do pai rompe com o narcisismo totalitário da infância e insere-a no mundo simbólico, do qual emerge gradativamente a linguagem. Em Etty Hillesum este apelo ao mundo simbólico e a linguagem é notório, Etty Hillesum, antes mesmo dos diários desejava ser escritora e suas escolhas conduziram-na pelas sendas das letras: seja no estudo do Direito, seja no estudo das línguas eslavas.

As sugestões acima parecem ser superficiais, entretanto, a ruptura paterna de Etty Hillesum parecia estar bem consolidada, dada sua proeminência relacional e, principalmente, no campo da linguagem. Etty Hillesum não era uma mera estudante, mas preocupa-se pela força e pelo ímpeto simbólico da linguagem, como confirmam várias passagens de seu diário nas quais ela reflete a força das palavras e a forte expressão comunicativa da arte que lhe escapa. Por outro lado, no campo dos afetos, sua relação amorosa com Han Wegerif e Julius Spier, homens muito mais velhos que ela, também possibilitam outros aportes da compreensão dos elementos psicodinâmicos expostos por Etty Hillesum em seus diários.

Contudo, atinado ao objetivado nesta seção, é necessário ressaltar como os elementos maternos e paternos são gradativamente integrados em Etty Hillesum ao longo dos três anos de seus diários. A relação com Deus mediada pelos escritos e por Julius Spier desemboca, como afirmado por Hillesum, num encontro com quem sempre esteve nela e com ela: “Dentro de mim há um poço muito fundo. E lá dentro está Deus. Às vezes consigo lá chegar. Mas acontece mais frequentemente haver pedras e cascalho no poço, e aí Deus está soterrado. Então é preciso desenterrá-lo” (HILLESUM, 2020, p. 112). Além disso, diante dos horrores do nazismo, as páginas de seus diários enchem-se de uma profunda experiência de unidade com a criação e com o mundo, ante a atrocidade da violência humana, seus textos ressaltam seu profundo desejo unitivo com o mundo e com Deus, perpassados, por sua vez, pelo cuidado interior. Diante da

privação de andar livremente nas ruas de Amsterdã, por ser judia, Etty Hillesum (2020, p. 202), escreve:

O maior roubo que nos é feito somos nós mesmos que o fazemos. Eu acho a vida bela e sinto-me livre. Os céus dentro de mim são tão vastos como os que estão por cima de mim. Creio em Deus e creio na humanidade, e aos poucos vou-me atrevendo a dizê-lo sem falsa vergonha. A vida é difícil, mas isso não faz mal. Uma pessoa deve começar-se a levar-se a sério e o resto segue por si mesmo. E ‘trabalhar a própria personalidade’ não é certamente um individualismo doentio. E uma paz só pode ser verdadeiramente uma paz mais tarde, depois de cada indivíduo criar paz dentro de si e banir o ódio contra o seu semelhante.

Deste modo, a experiência religiosa operada em Etty Hillesum reconduziu-a numa jornada de integração com seus aspectos psicodinâmicos esquecidos e, até aquele momento, desintegrados ou abandonados. O caminho percorrido e conduzido espiritualmente desembocou num objetivo que também seria o do analista na terapia. Conforme Morano também adverte, os caminhos trilhados pelos místicos, em detrimento de personagens nos quais o psiquismo foi supervalorizado, leva a integração dos aspectos inconscientes ou determinantes na personalidade individual.

Os caminhos percorridos por Inácio de Loyola e Etty Hillesum foram muito distintos, seja pela época que cada um viveu, ou por suas diferenças constitutivas e culturais, entretanto, evidencia-se, conforme acima, que ambos fizeram um caminho de integração pessoal. É necessário dizer que as páginas de seus escritos resguardam zonas obscuras e perigosas nos quais cada um poderia ter cruzado a linha daquilo que é considerado saudável e desenvolvido profundas consequências patológicas, contudo, na jornada de cada um é possível notar a conciliação entre os contrários polos da existência: materno e paterno, individual e coletivo, místico e religioso, humano e divino. Diante desta integração, faz-se justa e necessária uma última questão: quais foram os caminhos percorridos, o método empregado e a forma pela qual estes dois místicos lograram ao mesmo tempo, encontrar-se com Deus e curar suas feridas?

#### 4. A intimidade com Deus: o método da alteridade<sup>18</sup>

A trajetória mística e religiosa de Inácio de Loyola possui, intrinsecamente, a prevalência de métodos. No entanto, como aclarado na sessão de esclarecimentos, o caminho por meio do qual estes místicos caminharam não é simplesmente a consecução de metas, ou a realização de tarefas para um fim determinado. É notório que nesta busca, o cavaleiro de Loyola concebeu uma forma de constantemente revistar-se a si e a sua experiência com Deus:

Logo pela manhã, ao levantar-se, deve a pessoa propor-se evitar cuidadosamente aquele pecado ou defeito particular do qual quer corrigir-se e emendar-se. Depois da refeição, pedir a Deus nosso Senhor, o que quer. Neste caso, a graça de recordar-se quantas vezes caiu naquele pecado ou defeito particular e de emendar-se para o futuro (LOYOLA, 2000, p. 9).

Também Etty Hillesum desenvolveu uma periodicidade metódica em seu exercício interior:

Acredito que é isso que vou fazer: de manhã, antes de começar o trabalho, passar meia hora 'para dentro', a escutar o que está dentro de mim. 'Submergir-me' [...] não chega somente mover os braços e as pernas e todos os outros músculos, de manhã na casa de banho. O ser humano é corpo e alma. E assim, uma meia hora de ginástica e uma meia hora de 'meditação' podem formar em conjunto uma larga base de calma e concentração para o dia inteiro (HILLESUM, 2020, p. 89).

Mesmo que o método de oração de ambos mereça ser detidamente apreciado, pois constituem um excelente objeto de estudos, o objetivo desta seção é adentrar ao método que subjaz a esta experiência. Conforme Morano analisa, existe uma profunda diferença entre os caminhos espirituais traçados entre Ocidente e Oriente, assim, Inácio de Loyola e Etty Hillesum, cada um a seu modo e a seu tempo, demonstram com maestria o caminho místico ocidental: o encontro dual do sujeito com Deus, a alteridade entre o humano e o divino.

---

<sup>18</sup> A alteridade abordada nesta seção sustenta-se nas compreensões propostas por Carlos Domínguez Morano e sua reflexão sobre as diferenças entre a mística ocidental e a oriental; na apreensão filosófica de Gabriel Marcel e o imperativo da *intersubjetividade*; e na compreensão da *Mística de olhos abertos* de Johann Baptist Metz que concebe no olhar messiânico de Jesus dirigido aos sofrendores a tônica da mística dos cristãos. Elementos que, conforme explanado a seguir, foram amplamente encontrados na experiência de Inácio de Loyola e Etty Hillesum.

Assim, dada a forma pela qual o Ocidente interage com o Sagrado, numa visão de sua religiosidade tradicional no decorrer dos séculos, o método que prevalece é o da dualidade marcada pela *Transcendência do Transcendente*. Morano analisa este arquétipo antropológico sobre a realidade última afirmando que o Transcendente nas grandes religiões monoteístas do Ocidente é totalmente segregado da realidade mundana e livre, por sua vez, dá-se a conhecer à humanidade e possibilita a união por meio do amor e do conhecimento. É justamente neste paradoxo e nesta tensão, “da máxima união com uma máxima diferenciação” (MORANO, 2020, p. 503) que estão inseridas as experiências místicas de Inácio de Loyola e Etty Hillesum.

Em Inácio de Loyola, além dos vários episódios narrados em sua *Autobiografia*, destaca-se uma anotação muito interessante do *Diário Espiritual* que possibilita compreender a tensão mística ocidental do ser humano em sua comunicação com o sagrado. O conteúdo do *Diário Espiritual* é exclusivamente o do discernimento sobre se a Companhia de Jesus deveria utilizar-se das rendas eclesiásticas integralmente, de maneira parcial ou não as utilizar. Assim, do dia 2 de fevereiro de 1544 até o dia 27 de fevereiro de 1545, Inácio de Loyola detêm-se sobre esta questão. Já no primeiro dia de discernimento da questão, Inácio de Loyola anota que é “melhor não ter nada” (LOYOLA, 2007, p. 27), contudo, ele deseja ter um sinal de confirmação por parte de Deus, seja por meio da experiência mística ou de uma visão de uma das pessoas da Trindade.

Ao longo de todo o diário este sinal não acontece. Diante disso, Inácio intensifica suas orações e meditações, mostrando-se, algumas vezes, irado por motivações externas. Porém, no dia 12 de março, Inácio de Loyola concluiu a apreciação da matéria de maneira inusitada e, de certa maneira, renunciando a sua vontade de ser visitado por uma pessoa da Trindade:

Considerarei por fim, visto que não havia mais dificuldade na coisa em si, como agradaria mais a Deus nosso Senhor que eu encerrasse, sem mais aguardar nem procurar provas, ou rezar ainda missas para as conseguir. Quando coloquei isto em eleição, senti que agradaria mais a Deus nosso Senhor que eu concluísse, mas sentia em minha vontade que eu queria que Deus condescendesse com o meu desejo, que era concluir num tempo em que me encontrasse muito visitado. Então, sentindo minha inclinação e, por outra parte, o prazer de Deus nosso Senhor, logo comecei a dar atenção e a querer chegar ao prazer de Deus nosso Senhor (LOYOLA, 2007, p. 67).

O discernimento realizado por Inácio de Loyola não culmina na eleição de uma das possibilidades da matéria analisada, como ele mesmo ansiava, mas a alteridade diante de Deus possibilitou a Inácio de Loyola um entendimento mais profundo da experiência humana e da pobreza. Seu desejo de ver confirmada a matéria de seu discernimento não aconteceu, contudo, no interior da negação desta expectativa, Inácio compreendeu que seu próprio desejo de encerrar a ação de Deus em suas compreensões e desejos se contrapõe a vivência autêntica e profunda desta realidade.

A experiência de intimidade com Deus, marcada pela profunda vivência da alteridade, concretiza aquilo que foi anunciado na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II: “Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime” (GS 22). Da mesma forma como Morano aponta a importância da subjetivação por meio do encontro com Deus, o Concílio e a experiência de Inácio de Loyola corroboram tal afirmação, visto que é na experiência da alteridade que o humano se descobre humano. Inácio, no texto analisado, descobre as profundezas da questão da pobreza e do desejo a partir do momento que deixa de *obrigar* e condicionar a resposta de Deus. Pois, “a pobreza está no coração. Ela é de certa maneira, neste fragmento de todas as decisões então tomadas, a experiência essencial da decisão, empobrecida de seu próprio projeto, teimosamente procurada e graciosamente recebida” (LOYOLA, 2007, p. 12).

A alteridade como método de encontro com Deus na experiência de Etty Hillesum desborda numa profunda alteridade para com o seu mundo circundante. Etty Hillesum, após um ano de sua jornada psicológica e espiritual orientada por Julius Spier compreende que muitos dos alemães que obedecem ao regime nazista são impelidos a isto e, mesmo em meio aos maus tratos dirigidos aos judeus e a ela mesma, se compadece destes. Além disso, no Conselho Judaico e em Westerbork, Etty Hillesum deseja libertar os internos e os algozes das amarras da falta de vida interior que os ata ao descompasso daquele período (SANTOS; MARIANI, 2023).

A compreensão da realidade realizada por Etty Hillesum não é um fruto isolado de seu espírito arguto e inteligente, senão, compreensão revelada a partir de sua interioridade e de sua gradativa e profunda intimidade com Deus. No dia 12 de julho de 1942, seus diários resguardam a seguinte oração:

Torna-se-me cada vez mais claro o seguinte: que tu não nos podes ajudar, que nós é que temos de te ajudar, e, ajudando-te, ajudamo-nos a nós próprios. E esta é a única coisa que podemos preservar nestes tempos e também a única que importa: uma parte de ti em nós, Deus (HILLESUM, 2020, p. 252).

Diante da gritante questão que assombra a humanidade até os dias atuais: *onde estava Deus no holocausto?* Etty Hillesum, que vivia constantemente os aviltamentos daquele terror, compreende que cabe à humanidade construir e edificar os meios para a superação da violência. Esta oração não nega os atributos divinos, mas detalha de maneira alarmante que o relacionamento com Deus revela à humanidade sua própria responsabilidade diante da vida.

A relação de Etty Hillesum com o Sagrado não cai na comum proposição de responsabilizar Deus pelas relações humanas. Não cabe a Deus a responsabilidade de transfigurar a realidade humana, senão que a humanidade transfigurada pelo encontro com o Sagrado é capaz de transformar a realidade. A experiência mística vivida por Etty Hillesum resguarda com clareza e nitidez os dois pólos da relação: o eu e o Outro. Ao se embrenhar no mistério de Deus, Etty Hillesum não dilui sua própria personalidade, mas compreende-se a si mesma.

Neste sentido, Inácio de Loyola e Etty Hillesum testemunham os postulados filosóficos e teológicos expostos no estudo da alteridade e da intersubjetividade. Pois, a experiência mística ocidental dual, numa apreensão acadêmica, sempre foi tratada à luz da alteridade. O Outro que se relaciona com o indivíduo e que transfigura sua vida sempre foi objeto de interesse por parte dos pensadores, conforme dito por Gabriel Marcel (2005, p. 176): “por acaso não há de se responder que Tu és, de alguma maneira, a garantia desta unidade que me liga a mim mesmo, ou um ao outro, ou ainda uns aos outros?”

A compreensão total ou parcial deste Tu, ou *Outro* que dá sentido e significado ao humano colapsa diante do mistério ao qual está intimamente atrelado. Comumente denominado Deus, o movente interior da profunda intimidade humana permite com certa objetividade dizer que é ilimitado e não objetivável. Pois, “só quando você ‘desprivatizar’ seu Deus, nesse sentido, o ‘seu’ Deus poderá ser para você algo mais e diferente do que apenas sua própria projeção, do que desejo particular, que será enterrado com você” (METZ, 2013, p. 39).

Assim, na intimidade com Deus sentida e experimentada por Inácio de Loyola e Etty Hillesum, dadas as situações biográficas estudadas, nota-se a profunda desprivatização de Deus que permite com que a experiência transforme profundamente suas próprias projeções pessoais e projetos. Dentro da tensão humana que possibilita Deus ser Deus, existe a experiência mística que releva e permite a cada ser humano viver sua humanidade. Outra característica muito importante na experiência mística ocidental e captável nos relatos místicos estudados é o da integração do sujeito e superação do egocentrismo: “se o homem deseja encontrar a Deus, não deve abandonar seu Eu, mas o seu egocentrismo, e no encontro com Ele, não se perde, senão que chega a ser ainda mais ele mesmo” (MORANO, 2020, p. 530).

Em suma, a intimidade com Deus a partir do método da alteridade desemboca numa nova compreensão da realidade, de si e de tudo aquilo que outrora era mensurado a partir de medidas outras. Há no interior desta relação uma transformação do sujeito que acontece mediante o encontro. Para Morano, esta realidade é intrínseca à experiência mística ocidental, marcada, essencialmente, pelo encontro/relação com o Outro. Inácio de Loyola e Etty Hillesum, indubitavelmente, mudaram a forma de compreender a vida e, por conseguinte, de vivê-la a partir deste encontro de suma alteridade, conforme este excerto de Hillesum:

Estou pronta para tudo, para cada local deste mundo para onde Deus me enviar, e estou pronta a testemunhar sob qualquer circunstância e até à morte que esta vida é bela e preñe de sentido, e que não é culpa de Deus as coisas serem atualmente como são, mas culpa nossa (HILLESUM, 2020, p. 242).

### **Considerações finais**

A intrincada relação entre mística e psicanálise analisada ao longo destas páginas continua e continuará misteriosa conforme a peculiaridade destas complexas áreas do viver e do saber. Entretanto, a partir dos relatos de Inácio de Loyola e Etty Hillesum, bem como da criteriosa análise de Morano, alguns pontos de encontro e relação foram aclarados, a saber: a profunda capacidade de ambas, mística e psicanálise, reorientarem a vida individual; a integração do sujeito como ponto comum entre ambas

e, não menos importante; a prevalência do Outro na experiência mística ocidental como manancial da própria subjetivação.

Como analisada na primeira seção, Inácio de Loyola e Etty Hillesum conceberam uma nova situação vital decorrente de uma experiência mística transformadora, capaz de imprimir um novo sentido e significado existencial à vida que já tinham objetivos e metas bem delineadas. A experiência mística, conforme evidenciando, irrompe da vida vivida, seja na convalescência em Loyola ou no acompanhamento psicológico em Amsterdã. Por outro lado, a mística também é uma experiência mediada, tanto em Inácio de Loyola como em Etty Hillesum prevalecem a escrita e a leitura como experiências chave para sua integração e vida espiritual, vale ressaltar que para além dos textos Sagrados, esta pesquisa encontrou a partilha de um texto e de aspectos de uma espiritualidade comum: a *Imitação de Cristo de Tomás de Kempis* e a *Devotio Moderna*, respectivamente. Estes elementos não são condicionantes, mas revelam uma intrigante cercania espiritual em experiências cronológicas tão distantes.

Por outro lado, a análise de Inácio de Loyola e Etty Hillesum, a partir das compreensões psicanalíticas evidenciadas na segunda seção, demonstraram uma interessante e coerente aproximações entre mística e psicanálise: a integração do sujeito. É válido e importante ressaltar que ambas são diferentes, pois nascem de solos distintos e chegam a conclusões distintas, entretanto, como na definição geométrica dos segmentos de reta concorrentes, possuem, ao menos, um ponto em comum, em ambas as experiências prevalecem um anseio por humanizar o humano e integrar o sujeito. Seja no interior da meditação e da oração ou na experiência da análise de um divã, urge a sentença para que o sujeito que ali se encontra assimile sua história e integre os elementos numa forma que tudo possibilite que ele seja.

Por último, o aspecto do método da alteridade promove uma importante consciência apagada nas inúmeras “espiritualidades” ofertadas na contemporaneidade. A globalização aprofundada nos últimos séculos possibilitou a assimilação de vastas experiências espirituais nos polos globais. Oriente e Ocidente expandiram as fronteiras de suas próprias experiências e, por isso, o universo espiritual tornou-se imensurável e globalizado. Neste sentido, o método da alteridade, especialmente encontrado nas experiências monoteístas que foram radicados no Ocidente e abordado na terceira seção,



possui a especificidade da relação do sujeito com Deus como propulsora da subjetivação. Para Metz<sup>19</sup> (2013, p. 18) é necessário “restringir o uso da palavra mística às religiões monoteístas, pois sua espiritualidade trata expressamente da experiência de uma proximidade especial com Deus”, contudo, Morano explora com maior agudeza o peculiar e específico desta experiência, quando diz: “se o homem deseja encontrar a Deus, não deve abandonar o seu Eu, mas o egocentrismo. No encontro com Ele, o Eu não se perde, senão que chega a ser ainda mais ele mesmo” (MORANO, 2020, p. 530).

Inácio de Loyola e Etty Hillesum oferecem, a partir de seus relatos vitais, referências basilares para todos que se questionam sobre o sentido da própria existência e a realidade transcendente. Morano, por sua vez, ao analisar tais caminhos, conclui que o místico e o psicanalítico conduzem a um objetivo comum: que o humano seja ainda mais humano, um humano integrado. Por sua vez, as palavras alinhadas e sutilmente pensadas para este artigo buscam, em sua equivocidade e largueza, apresentar estes profundos pensamentos para o mundo caótico da sociedade contemporânea que precisa humanizar-se.

### Referências bibliográficas

ARAÚJO, Ricardo Torri de. *Mística e Psicanálise*. In: **Theologica Latinoamericana** – Enciclopédia Digital. Belo Horizonte: FAJE, 2023. Disponível em: <https://teologicalatinoamericana.com/?p=1549>. Acesso em: 04 ago. 2023.

CAMPOS RIBEIRO, Danielle. **O universo interior de Etty Hillesum transfigurado pela presença de Deus**. Orientador: Dr. Faustino Couto Teixeira. 2019. 93 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo atual*. In: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2001. (Clássicos de Bolso)

---

<sup>19</sup> A proposição realizada por Metz busca enfatizar que a experiência de uma proximidade especial com Deus deve ser entendida de maneira diferente daquilo que comumente se entende com o conceito espiritualidade. Neste sentido, Metz propõe, diante da equivocidade dos conceitos, que o conceito de mística esteja atrelado aos monoteísmos. É justo afirmar que o autor busca, por meio destas distinções, definir a espiritualidade cristã contemporânea, assinalando a proximidade com Deus como sua marca fundamental.



CORDEIRO, Everton Fernandes. O inconsciente em Sigmund Freud. **Psicologia.pt – O Portal dos Psicólogos**. (Online). 2014. Disponível em: <https://www.psicologia.pt/artigos/textos/A0745.pdf>. Acesso em: 05 ago. 2023.

GÓMEZ, J. A. **Historia de la vida religiosa**: desde la “Devotio moderna” hasta el Concilio Vaticano II. Vol. 3. Madrid: 1990.

HILLESUM, Ety. **Cartas** 1941-1943. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

HILLESUM, Ety. **Diário** 1941-1943. 3. ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2020.

LOYOLA, Inácio de. **Exercícios espirituais**. São Paulo: Loyola, 2000. LOYOLA, Inácio de. **Autobiografia**. Braga: Editoria A.O., 2005.

LOYOLA, Inácio de. **Diário Espiritual**. São Paulo: Loyola, 2007.

MARCEL, Gabriel. **Homo Viator**: Prolegómenos a uma metafísica de la esperanza. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Mística e Teologia: Desafios contemporâneos e contribuições. **Atualidade Teológica**, v. 33, p. 360-380, 2009. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18285/18285.PDF>. Acesso em: 03 ago. 2023.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Mística e Teologia: do desencontro moderno à busca de um reencontro contemporâneo. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 10, n. 27, p. 854-878, 3 out. 2012. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n27p854/4290>. Acesso em: 03 ago. 2023.

METZ, Johann Baptist. **Mística de olhos abertos**. São Paulo, SP: Paulus, 2013.

MENDONÇA, José Tolentino. **A mística do Instante**: o tempo e a promessa. São Paulo: Paulinas, 2016. (Coleção Travessias).

MENDONÇA, José Tolentino. Prefácio. In. HILLESUM, Ety. **Diário** 1941-1943. 3. ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2020.

MORANO, Carlos Domínguez. **Mística y psicoanálisis**: El lugar del Otro em los místicos de Occidente. Madrid: Editorial Trotta, 2020. Edição Digital. (Colección Estructuras y Procesos).

SANTOS, Lucas Cordeiro; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Sincronia no descompasso: a escrita de si em Ety Hillesum como experiência mística em tempos de crise. **INTERAÇÕES**, v. 18, n. 1, p. e181t06, 14 jun. 2023. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/29128/20835>. Acesso em: 01 ago. 2023.

SANTOS, Lucas Cordeiro. **Da crise relacional à transcendência**: a intersubjetividade na filosofia de Gabriel Marcel, 2018. 67f. Trabalho de Conclusão de Curso



(Graduação). Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2018.

PINHO, Teresa Cláudia Correia de. **O acesso a Deus em Etty Hillesum**. Orientador: Dr. Domingos Terra, 2014. 133 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2014.

TOMÁS DE KEMPIS. **Imitação de Cristo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

**Nelson Rodrigues e a incorporação dos arquétipos femininos: *sancta anima est eros anima***

Nelson Rodrigues and the feminine archetypes' incorporation: *sancta anima est eros anima*

Rachel Fátima dos Santos Nunes<sup>1</sup>  
Maria José Caldeira do Amaral<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo pretende analisar o feminino configurado na história religiosa judaica cristã presente nas personagens rodrigueanas, fazendo uma analogia entre os arquétipos como representações do feminino na figura mítica de Lilith, sedutora e demoníaca, de Eva, a pecadora, da personagem bíblica Maria Madalena, e da figura de Maria, símbolo da pureza cristã. Veremos como essas imagens simbólicas do feminino aparecem como arquétipos das personagens femininas de Nelson Rodrigues, tendo como foco as prostitutas nas peças do dramaturgo, sob a luz da dimensão teórica dos arquétipos da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung.

**Palavras-Chave:** Carl Gustav Jung; feminino; arquétipos; judaísmo; cristianismo; Nelson Rodrigues.

**Abstract:** This article aims to analyze the feminine configured on the Jewish Christian' religious history present in Nelson Rodrigues' characters, making an analogy between the archetypes as representations of the feminine on the mythical figure of Lilith, seductive and demonic, Eve, the sinner, the biblical character Mary Magdalene, and the figure of Mary, symbol of Christian purity. We will see how these female symbolic images appear in Nelson Rodrigues' females characters, focusing on prostitutes in the playwright's plays, under the light of the archetype's theoretical dimension in Carl Gustav Jung' Analytical Psychology.

**Keywords:** Carl Gustav Jung, feminine; archetypes; Judaism; Christianity; Nelson Rodrigues.

---

<sup>1</sup> Possui Pós-Doutorado em Literatura, Cultura e Contemporaneidade pela PUC-SP, e Pós-Doutorado em Estudos Culturais pela UFRJ. É Pesquisadora do Grupo Nelson Rodrigues, Literatura, Filosofia e Religião do LABO/FUNDASP/PUC/SP. Atualmente possui Pós-Doutorado em andamento no Laboratório de Política, Comportamento e Mídia – LABÔ, da Fundação São Paulo/PUC-SP. E-mail: rachelnunes144@gmail.com.

<sup>2</sup> Psicóloga Clínica, Mestre e Doutora em Ciências da Religião/CRE/PUC/SP. Coordenadora do Grupo de Pesquisa 'A Experiência Mística e o Conhecimento: Amor, Desejo, Sofrimento e Êxtase do LABO/FUNDASP/PUC/SP. Pesquisadora do Grupo LERTE/TEOLOGIA/PUC/SP. E-mail: mjc.doamaral@gmail.com.

*Para o poeta, assim como para Nelson Rodrigues, o caminho para o reino da pureza  
passará pelo horror da expiação.*  
Maria Cristina Batalha

## Introdução

A dimensão arquetípica presente nos construtos teóricos de Carl Gustav Jung foi introduzida na psicologia analítica e este conceito compõe o eixo de sua perspectiva teórica e empírica no âmbito de toda estrutura da psique humana incluindo elementos essenciais como o ego, a persona, a sombra, o próprio self, o *animus* e a *anima*. Os desdobramentos arquetípicos de cada uma dessas estruturas psíquicas são personificados na psique humana e dinamizados na relação entre conteúdos conscientes e inconscientes. Mas aqui, para uma abordagem de alguns conteúdos relacionados à estrutura arquetípica imposta na dimensão do comportamento humano, especificamente na literatura, é necessário introduzir o conceito de inconsciente coletivo, que inclui dimensões psíquicas e vivenciais que não provêm necessariamente da experiência individual pessoal; a constituição do que Jung configurou como inconsciente coletivo está disponível em qualquer cultura, tempo, credo, assim como também na consciência coletiva de todas essas instâncias que compõem a dinâmica existencial de todo e qualquer ser humano e que sustenta aspectos antropológicos que transcendem e são transcendidos a e na história da origem da consciência:

A relação entre o transpessoal e o pessoal - que desempenha decisivo papel em toda vida humana - também está prefigurada, mais uma vez, na história humana. Mas o aspecto coletivo desta relação não implica que eventos históricos ímpares sejam herdados, visto que não há, até o presente, prova científica da herança de características adquiridas. Por isso, a psicologia analítica considera que a estrutura da psique é determinada por dominantes transpessoais a priori - os arquétipos - órgãos e componentes essenciais da psique que, desde o início, moldam o curso da história humana. Os símbolos são produtos dos arquétipos (dominantes pessoais a priori), emergem da psique não só do homem todo, tendem a evocar algo além dele mesmo (daquilo que nele é consciente) e transcendem tempo, espaço, cultura, religião, raça, etc. (NEUMANN, 1995, p. 17).

A partir destas considerações de Neumann, vamos admitir a presença de determinados conteúdos dominantes que transcendem a individualidade feminina personificados e incorporados nas próprias e particulares personagens femininas na obra de Nelson Rodrigues. A ideia inicial, nessa pesquisa, torna-se uma especulação em

torno da genialidade de um autor moderno e secular que, ao descrever o drama, o comportamento e o destino de suas mulheres pecadoras e santas, inclui, em sua literatura, a dimensão antropológica e psicológica que as instâncias religiosa e mitológica, próprias do universo judaico cristão, determinam aprioristicamente na espessura e profundidade da *anima* – instância do conteúdo feminino na alma no homem e instância da interioridade na mulher. Podem ser identificados dois paradigmas do feminino que, ao longo do tempo, vêm enquadrando a percepção social das mulheres, contribuindo para a criação dos seus modelos de auto-representação. Estes paradigmas são “encarnados” por duas mulheres centrais na tradição judaico cristã: Eva e Maria constelam, definitivamente, características antagônicas na investigação antropológica e psicológica do homem e da mulher ocidentais. Esse conteúdo feminino, mais inconsciente na psique masculina e interiorizado na psique feminina possui uma herança ancestral impressa na consciência do homem e da mulher, como o próprio Jung diz:

A mulher é compensada por uma natureza masculina, e por isso seu inconsciente tem, por assim dizer, um sinal masculino. Em comparação com o homem, isso indica uma diferença considerável. Correlativamente, designei o fator determinante de projeções presente na mulher com o nome de animus. Esse vocábulo significa razão ou espírito. Como a anima corresponde ao Eros materno, o animus, ao Logos paterno. Longe de mim querer dar uma definição por demais específica desses conteúdos intuitivos. Uso os termos Eros e Logos meramente como meios nocionais que auxiliam a descrever o fato de que o consciente da mulher é caracterizado mais pela vinculação ao Eros do que pelo caráter diferenciador e cognitivo do Logos. No homem, o Eros, que é a função de relacionamento, via de regra, aparece menos desenvolvido do que o Logos. (JUNG, 1986, IX/2, § 29, p. 12).

Observa-se que o drama de Nelson Rodrigues é o drama religioso instalado na essência do judaísmo e do cristianismo que muito sustentam os modos da vida coletiva e individual no ocidente, daí o nosso interesse pelo estudo dos arquétipos femininos aí configurados, para a compreensão da totalidade de sua obra *As mulheres desejadas*, demonizadas, prostitutas, sedutoras, cruéis, santas, rendidas ou redentoras espelhadas na escrita de Nelson Rodrigues tomam nossa atenção a esse conteúdo arquetípico indeterminado, não conceitual, mas presente na psique feminina e masculina. Mas, que modelos do feminino têm, então, sido veiculados pela história da consciência ocidental, principalmente? São duas, essencialmente, as mulheres paradigmáticas: Eva e Maria.

Eva deverá ser olhada em função de conceitos como o pecado, o demoníaco, a desobediência e a ruptura com o divino. Maria, pelo contrário, está ligada à pureza e à virtude. Nesse sentido, na mulher, há o drama da vida consciente de sua condição, pois o determinante primeiro de seu pecado ou de sua redenção ou morte está personificado em seu drama pessoal e, no homem a sua projeção, o seu desejo, a sua fascinação, a sua subserviência, a sua adversidade e condenação. Mas é importante perceber que todo e qualquer estado personificado, seja feminino ou masculino, pode evocar as mesmas reações tanto na dinâmica interior da alma, quanto na vida inconsciente da mesma e é aí que reside a *anima*, a dimensão primeira, autônoma, sem conteúdo definido que, ao configurar-se, ganha vida, forma e características singulares:

A anima não é alma no sentido dogmático, nem uma anima rationalis, que é um conceito filosófico, mas um arquétipo natural que soma satisfatoriamente todas as afirmações do inconsciente, da mente primitiva, da história da linguagem e da religião. Ela é um “factor” no sentido próprio da palavra. Não podemos fazê-la, mas ela é sempre o a priori de humores, reações, impulsos e de todas as espontaneidades psíquicas. Ela é algo que vive por si mesma e que nos faz viver; é uma vida por detrás da consciência, que nela não pode ser completamente integrada, mas da qual, pelo contrário esta última emerge. (JUNG, 2000, IX/1, § 57, p. 37).

Nelson Rodrigues percorre a vida como ela é e penetra no interior feminino e no desejo inconsciente masculino. A natureza da psique - masculina e feminina - transita como possibilidades inatas que estão impressas de maneira autônoma e instintiva na vida humana e está em destaque nas mulheres rodrigueanas como potência e força arquetípica. Neste sentido, James Hillman completa a apreensão da dinâmica instalada na dimensão da alma e o cuidado que precisamos tomar com as distinções entre *Eros* e *Logos* na perspectiva de uma análise arquetípica:

Apesar dessas distinções entre eros e psique e da caracterização da psique separada de eros, ainda permanecem, é claro, as damas do prazer com seus chamados em nossos sonhos. Elas parecem eróticas em si mesmas, dando assim base fenomenológica à noção da anima como eros. (HILLMAN, 2020, p. 47).

Essa noção da *anima*, a partir de imagens do feminino figuradas e corporificadas na literatura rodrigueana, refere-se à natureza do arquétipo. Para Jung, não devemos confundir as representações arquetípicas que são transmitidas, próprias da dinâmica entre consciente e inconsciente na psique, com o arquétipo em si. O arquétipo é, a rigor,

uma forma irrepresentável “que se caracteriza por certos elementos formais e determinados significados fundamentais, os quais, entretanto, só podem ser apreendidos de maneira aproximativa” (JUNG, 1998, OC VII/2, § 417, p. 150). Logo, a *anima* como *eros* torna-se consciente a partir do momento em que é representada, e por esta razão difere daquilo que deu origem a esta representação.

Veremos, portanto, neste artigo, algumas representações arquetípicas do feminino, presentes nas personagens rodrigueanas, associadas ao tema mítico da maldição, demonização, redenção e santificação femininas. Os mitos do feminino, presentes nas culturas cristã e judaica que influenciaram a psique do homem no mundo antigo com conteúdos e significados destrutivos ou construtivos, são constitutivos dos contínuos estigmas da culpa feminina pelos males no mundo graças à sua tendência à luxúria e à degradação moral. Embora perdida no tempo de nossa realidade vivencial, a Deusa do amor e suas prostitutas sagradas abarcam um aspecto atuante nas personagens rodrigueanas figuradas e afetadas pelo *a priori* arquetípico e marcadas pelos complexos que lhe foram legados ao longo do tempo.

A Ciência das Religiões, por definição, abarca os horizontes relacionados à experiência do sagrado com um extrato *sui generis* concentrado na apreensão humana em perspectivas consistentes e afins. No caso deste ensaio, a afinidade destes mesmos horizontes com a psicologia e com a literatura e suas perspectivas movidas por seus fundamentos conceituais, suas fontes e princípios, propõe um campo aberto e amplo de pesquisa cujo objeto implica sempre na experiência de suas indagações próprias, suas rupturas, seus ruídos e sua própria instabilidade fundamental. Nesse enfrentamento epistêmico de si mesmas intercedem e são intercedidas pela perspectiva da experiência religiosa transcendente e infinita da experiência espiritual humana e, nesse lugar de fronteira e afinidade o elemento religioso compõe o sentido da contingência e finitude nos campos da linguagem e da escuta nos quais o diálogo com o que transcende a razão e seus fundamentos se instala necessariamente.

O grande mérito de Nelson Rodrigues ao estabelecer um diálogo com seu leitor e com a psicologia analítica, no caso específico desta análise, é apontar para o drama feminino constituído na história da origem da consciência humana e não negligenciar a sensualidade e o desejo feminino como elementos autênticos constitutivos da psique de todo e qualquer ser humano e que constituem, na vida das mulheres de seu tempo, a

apreensão original e real dos desdobramentos contidos na dinâmica entre *animus* e *anima*, sem, contudo, psicologizá-la; mas ainda assim, deixando em sua obra a possibilidade de uma acepção - em determinados casos - trágica e ou redentora, inerentes aos conteúdos mitológicos e religiosos, neste universo no qual estaremos nos espelhando. - Nelson iluminou a teoria dos arquétipos sem o pudor religioso e sem o rigor científico, apenas escrevendo a realidade presente nas profundezas obscuras da psique na concretude da vida como ela se apresenta no cotidiano. A sensualidade feminina, seu exercício aviltado e seu contrapeso corrompido explodem na literatura rodrigueana, como denunciara a moral na literatura religiosa em foco.

### **A Prostituta Sagrada**

Pela ótica junguiana, Nancy Qualls-Corbett, em *A Prostituta Sagrada* (2002 p. 17), analisa a antiga ligação, nas civilizações gregas e romanas anteriores a Era Cristã, entre a espiritualidade e a paixão, ou mesmo entre a sexualidade e a religião. Para ela esses pares, hoje quase inconciliáveis, formavam um todo inseparável. Nesse contexto a prostituta sagrada representava o elo - carnal e espiritual - entre as deusas do amor e da fertilidade e a humanidade. A prostituição sagrada ou sexo ritualístico seria uma prática ligada à religião, na qual mulheres comuns e sacerdotisas (as prostitutas sagradas) teriam relações sexuais com quem as procurasse com objetivo de ser abençoado com fertilidade, seja para si, esposa, terras ou animais.

Anteriormente, a prática da prostituição sagrada surgiu dentro do sistema religioso matriarcal e, por conseguinte, não fez separação entre sexualidade e espiritualidade. Pouco a pouco, as prostitutas sagradas foram perdendo espaço para uma dominação centrada no poder masculino, numa política racionalista e menos vinculada aos mitos e à natureza. Portanto, em termos históricos, diferente do papel feminino no matriarcado, a visão masculina do que se define como feminino foi profundamente alterada. O feminino passou a declinar de um conceito de mulher sagrada e geradora da vida para procriadora, submetida a um homem. Qualls-Corbett (2002, p. 6) faz uma apresentação da imagem da prostituta no contexto histórico ocidental apontando a ruptura entre sexualidade e espiritualidade, movimento que desestabiliza os princípios essenciais da prostituta sagrada.

Dessa forma, o próprio termo ‘prostituta sagrada’ já representa um paradoxo para a nossa mente lógica. Na antiguidade associava-se o sexual com o que é consagrado aos deuses. Essas sacerdotisas representavam imagens da encarnação do feminino. Em termos históricos, a prostituta sagrada estaria ligada à sacerdotisa sensual que, através do exercício de sua sexualidade, promovia a ligação das deusas da fertilidade e do amor com os seres humanos, integrando, no plano físico do sexo - da *physis*, os dois polos separados cosmicamente. De acordo com Maria Goretti Ribeiro em *O Arquétipo da Prostituta Sagrada na Poesia Brasileira Moderna*, o fervor erótico e o desejo sexual, inerentes à natureza humana, eram vivenciados como bênçãos divinas, de tal forma que atitude religiosa e união sexual eram inseparáveis (RIBEIRO, 2000, p. 8).

Acreditava-se que as prostitutas sagradas eram esposas de deuses e agraciadas por eles, e por assim ser, eram consideradas pessoas especiais que podiam interpretar a vontade dos deuses, conceder suas bênçãos e fazer pedidos a eles pelos outros. Quando as deusas da mitologia suméria e grega, por exemplo, encarnavam na prostituta sagrada, ela transmitia o prazer sexual divino, e por assim o ser, absoluto, capaz de transformar em arte de amar os rudes instintos animais do estranho. Nessa união da prostituta sagrada com o estranho efetivava-se a junção do espiritual com o físico e transcendia-se o pessoal para se penetrar no ser divino. Desta maneira, conforme ainda comenta Ribeiro (2000, p. 3), o estranho tocava as forças regenerativas básicas porque, acreditava-se que a deusa estava encarnada naquela mulher, carnal, através da qual se uniam forças ctônicas e espirituais que garantiam a continuidade da vida e do amor. Neumann dirá que na história da origem da consciência o arquétipo feminino sempre esteve associado com o princípio erótico da Deusa – a *anima eros*, um dos elementos essenciais da alma, na alma (NEUMANN, 1995, p. 7). *Eros* implica comprometimento passional, convívio com a porção obscurecida da personalidade, com certas realidades marginais à moral e com inferioridades excluídas do campo dos interesses conscientes, como já foi dito.

Pergunta-se, portanto, qual é o significado do feminino sagrado e profano em tempos modernos, e que estão refletidos nas personagens femininas rodrigueanas? Como *eros* é encarnado na alma e no corpo femininos na erupção intensa do prazer, do martírio, da generosidade, da hipocrisia, da ingenuidade, da tragédia, entre tantos estados anímicos a partir dos quais as personagens de Nelson atuam e desvendam na

consciência de seus leitores e expectadores a numinosidade do feminino? Se o arquétipo, como afirmou Jung, é uma importante questão sobre a higiene humana, e, se tivéssemos provas convincentes de que não existem “teríamos que inventá-los para que nossos valores mais elevados e naturais submergissem do inconsciente” (JUNG, 2000, IX/1, § 173, p. 102) Acreditamos na intuição de Nelson Rodrigues e de Carl Gustav Jung: se esses valores permanecerem no inconsciente toda força elementar das vivências originárias desaparecerão com eles. Nelson não inventou o arquétipo feminino como um conceito, mas incorpora na sua palavra secular e mundana a tese de que “quanto mais independente for o comportamento do entendimento, tanto mais ele se torna puro intelecto, colocando opiniões doutrinárias em lugar da realidade, enxergando não o homem como ele é, mas uma imagem ilusória do mesmo” (JUNG, 2000, § 173, p. 102).

Como ressalta Juliana Girão (2018, p. 281), no teatro rodrigueano há uma dicotomia patente entre ser mãe e ser mulher, esta última compreendida como aquela que passa pela fruição do prazer sexual. Em geral, o ser mulher é atravessado pelos traços da perdição e da prostituição. Quando essas duas instâncias da feminilidade (mãe e mulher) se unem em uma só personagem, o gozo de ser mulher geralmente se realiza fora do casamento, sob a marca da traição. Assim, nessa grande categoria das mulheres que são voluptuosas e transgressoras, há as que enveredam pela prostituição para satisfazer suas pulsões sexuais, sendo-lhes vetada a experiência do casamento (ou do amor a dois), como é o caso de Doroteia da peça homônima e de Aurora em *Os Sete Gatinhos*.

Já a autora Juliana Passos, em sua tese *Entre Evas e Maria: a representação feminina em Doroteia*, ressalta que o prostíbulo e a marcante presença das prostitutas nas memórias do autor refletirão diretamente em sua obra (PASSOS, 2009, p. 105). Das dezessete peças escritas pelo autor, oito contém personagens prostituídas, e tais personagens ocupam sempre posições centrais. Analisaremos, ao longo desse artigo, como o dramaturgo deseja trabalhar paradoxalmente as forças demoníacas e divinas de cada prostituta, ou seja, o binômio da santa mulher e da mulher pecadora.

Em Nelson, portanto, a prostituta, por sua recorrência, seu caráter simbólico e sua amplificação através do imaginário coletivo, assume um caráter mítico, pelo qual as prostitutas rodrigueanas desejam abandonar de vez a vida profana e aliviar-se de toda a culpa que ela encerra. Assim, na obra rodrigueana verifica-se a tendência à prostituição

como natural, determinada biologicamente, uma “vocação”. As mulheres rodrigueanas que embarcam no gozo sexual são consideradas prostitutas e perdidas, como Doroteia, que sente vergonha e se arrepende. E a essas mulheres não tarda o castigo, a punição por vida errada. A degradação aparece como forma de expiar a culpa e de se livrar do pecado que é o sexo. Dessa maneira, como ressalta Maria Cristina Batalha *em Nelson Rodrigues e as Obsessões da Persona* (2007, p. 8), a obra rodrigueana revela uma tensão permanente entre a ascese e o prazer dionisíaco, reflexo da luta entre *Dionisus* e Cristo, que está na base da civilização cristã ocidental, na qual o homem carrega a culpa do pecado original e a responsabilidade pela morte de Cristo. Sentimentos antagônicos como amor e ódio, culpa e punição, sacrifício e purificação estão na base da poética rodrigueana, em consonância com esses dois polos de conflito. De acordo com Renato Nunes Bittencourt (2011) a intercessão entre as figuras de Dionísio e do Cristo se revelam pertinentes, por representarem o percurso da experiência do sagrado no mundo antigo. No seu processo de despertar a consciência divina nos homens, Cristo seria como que um novo Dionísio, do qual, mediante o seu corpo fragmentado, brotou a vida humana. Dionísio se aproxima axiologicamente de Cristo por ser também um reconciliador do homem com a natureza, com o divino, e tal interação sagrada está além da esfera moral, dos valores normativos que impõem o seu jugo ferrenho sobre o comportamento humano.

Aprisionado por uma visão cristã, o sexo é uma fonte de pecado e está na origem de todas as culpas. Desse modo, vê-se que a procura da “mulher sem pecado” surge como uma das obsessões de Nelson. Portanto, a visão rodrigueana a respeito da sexualidade mostra-se em consonância com a ideologia cristã e com os modelos femininos de Eva e Maria. Eva aparece como irresponsável e arrebatadora, induzindo o homem ao erro e ao pecado original e inserindo o nascimento da consciência psíquica na humanidade, enquanto Maria aparece na Bíblia como a possibilidade à redenção da mesma consciência: virgem, mãe e esposa dedicada, dedicada ao marido, à família e às vontades divinas. Como todo grande pecado - desde o original da mitologia judaico-cristã que determina nossos valores culturais - é sempre sexual: a *eros anima* será a grande vilã que afasta a mulher rodrigueana da virtude dignificante.

Nesse sentido, a imagem sagrada da mulher tomou a forma da virgem, excluindo toda referência de sexualidade que, posteriormente assumiu a forma da boa

esposa e da boa mãe. O imaginário criado em torno da Virgem Maria é o de santidade e pureza; extraiu-se dela qualquer suspeita de sensualidade. E é a busca pela santidade e pela pureza que as personagens rodrigueanas perseguem incessantemente.

Os espaços dessas personagens nas narrativas apresentam-se, contraditoriamente, como exóticos (atraentes) e escandalosos (repulsivos). Portanto, o espaço das prostitutas se identifica com o mundo demoníaco quando se trata da teoria dos arquétipos: “Veio um tempo em que a deusa não era mais venerada: os aspectos físicos e espirituais do feminino foram então declarados demoníacos” (QUALLS-COBERT, 2002 p. 51).

### **Os mitos de Lilith e de Eva**

A narrativa do mito de Lilith nunca foi considerada no cânone religioso judaico e cristão, pertencendo a chamada literatura apócrifa ou deutero-canônica. O mito de Lilith pertence à tradição rabínica de transmissão oral, cujos ensinamentos encontram-se reunidos nos textos da sabedoria rabínica, no Talmud (HURWITZ, 2006, p. 85-89). A alta crítica de caráter liberal considerou estes escritos como pertencendo à chamada produção jeovística, que precede, de alguns séculos, a versão canônica sacerdotal. Esta versão é contestada pela igreja católica e protestante.

O primeiro e mais antigo vestígio de rebaixamento talvez esteja imputado na imagem negativa de Lilith em relação à Adão. Deus teria criado um casal: Adão e uma mulher que antecedeu a Eva. Esta mulher primordial teria sido Lilith, figura bastante conhecida da antiga tradição judaica. Lilith não se submeteu à dominação masculina. A sua maneira de reivindicar igualdade foi a de recusar a forma de relação sexual com o homem por cima. Sendo assim, Lilith se rebelou e foi expulsa do Éden. Por sua insubordinação, foi amaldiçoada. Na tradição judaica, essa figura mítica nasceu da terra junto com Adão e, por conseguinte, sua igual. Lilith é substituída por Eva, que foi retirada do corpo de Adão, sendo, portanto, a sua dependente. O seu nome pode significar “espírito da noite”, ou mesmo, “libertinagem”. Ela seria, na mitologia judaico-cristã, a primeira reação feminina ao domínio masculino. Neste mito, percebemos a construção de um imaginário no qual o desejo da mulher é algo perigoso e destruturador da ordem e a sexualidade feminina é fonte de desgraças e sofrimentos.

Como castigo, Lilith foi transformada em um demônio feminino, a rainha da noite, que se tornou a noiva de Samael, o Senhor das forças do mal.

Sicuteri (1985) realizou uma pesquisa sobre as origens do mito de Lilith e sua integração na subjetividade feminina contemporânea. O autor concorda que esse mito apareceu nas tradições orais, reunidas nos textos da sabedoria rabínica oriundos do Zohar que são escritos sumérios e acadianos. Lilith é um mito arcaico que segundo a mitologia rabínica, de tradição oral, antecede a narrativa mosaica e canônica da criação de Eva. Segundo esta narrativa mítica, ao contrário de Eva que foi criada por Deus da costela de Adão (conforme a narrativa do Gênesis), de acordo com Hermínio, C. Miranda em *O Evangelho Gnóstico de Tomé* 2000, p. 5) Lilith foi feita do barro, à noite, possuindo uma aparência obscura feita de sangue, saliva e lágrimas. O drama de Lilith, como salienta Sicuteri (1985), constitui no prazer do corpo negado e consequentemente é a primeira forma de violência à mulher. A resposta defensiva e rígida de Adão produz raiva naquela que foi em busca do amor, sendo apresentada em sua inteireza, ou seja, semelhante e divina assim como ele.

Ainda conforme a narrativa mítica, Eva foi criada para substituir Lilith, representando o seu oposto, reunindo traços marcantes de obediência, boa imagem, companheira, submissa ao sacerdote, ao Pai e à Lei e por fim, também fonte de pecado e desobediência. Sendo extraída de uma costela do homem, o caráter de subordinação de Eva logo se configura, já que representa um subproduto da criação. Enquanto o homem é criado diretamente por Deus, Eva, por ter sido criada da costela de Adão, faz com que a mulher seja relacionada com o corpo, a carne, o sexo e o pecado; desestabilizando a relação do homem com Deus, Eva, portanto, é um ser destrutivo. Assim, sua desobediência transmitirá às suas descendentes o estigma de portadoras do mal e agentes de Satã.

Em termos históricos, conforme comenta Goretti Ribeiro, em *O Arquétipo da Prostituta Sagrada na Poesia Moderna* (2000, p. 5), verifica-se que na tradição sumério-acadiana Lilith aparece como demônio lascivo. Laços estreitos e indestrutíveis a associam à Deusa terrível, potência ctônica do Eterno Feminino, cultuada sob os nomes de Astarte, Ishtar e Inana, a quem se atribui fertilidade, sabedoria e poder sobre os homens. Segundo a versão jeovística, Lilith, primeira esposa de Adão, anterior a Eva,

foi feita por Deus das imundícies da terra, representando a outra face do pecado original, desafiando o poder masculino e ameaçando o patriarcalismo.

Valéria destaca o Gênesis como um “texto seminal da cultura patriarcal” que condena a primeira transgressão feminina da opressão masculina com o apagamento — no caso de Lilith — e a segunda com a culpa por todos os males do mundo — no caso de Eva —, o que leva à associação das mulheres “a perigos e à degradação da carne, projetando-se nelas toda impureza” (PIRES, 2008, p. 9). A pesquisadora Valéria Pires ainda dirá que as figuras míticas de Lilith e Eva, nesse contexto, determinariam dois arquétipos femininos presentes até a contemporaneidade, nos quais a imagem de Eva, representando “submissão, dependência, culpa, curiosidade, fraqueza, inferioridade, emotividade e maternidade” (PIRES, 2008, p. 10) caracteriza o modelo social do feminino, enquanto que a imagem de Lilith, representando “liberdade, independência, igualdade, desejo, sensualidade, instintividade, opinião, rancor, vingança, inveja, solidão e morte” determina a insubordinação feminina (PIRES, 2008, p. 10).

Lilith, como símbolo da morte e da sedução foi exemplo da demonstração do pecado e da queda, provando a existência do mal. O lado obscuro da Grande Mãe foi evidenciado pela desintegração da unicidade divina. Como sombra coletiva, Lilith é a projeção do lobo, representando o *arquétipo* da mulher selvagem, sendo conhecida como aquela que corre com os lobos; se a culpa e as consequências do pecado são atribuídas à mulher, ela é perigosa (SCHIAVO, 2002, p. 80). Em Eclesiástico 25, 24: “Foi pela mulher que começou o pecado, por sua culpa todos morremos!”; além do pecado de cunho sexual, a mulher é responsável por desviar do caminho reto, abandonar as normas da lei, sendo considerada impura diante da pureza dos homens. A mulher assim é perigosa, e também o é quando assume seu poder, seu lugar contra o sistema de opressão e injustiça da ideologia de dominação. O vínculo entre a instintividade e o Diabo coloca essa figura mítica como sombra divina, uma esfera instintiva obscura que não é permitida viver (SICUTERI, 1985). Sua sedução é fonte de sua pecabilidade, por isso, há advertências no Zohar precavendo os homens contra Lilith.

Por fim, segundo Andréa Cristina Lopes Frazão da Silva (2009) tanto nas escrituras bíblicas como na mitologia grega a mulher já era vista como figura negativa, responsável por trazer desgraças e calamidades para o homem. No mito de Pandora, a mulher não resiste à curiosidade e abre a caixa onde estavam guardados os males do

mundo, e nos relatos bíblicos Eva, da mesma forma que Pandora, desobedece às ordens e come o fruto proibido. Eva passa a ser considerada um ser pecaminoso, pois, por meio do seu poder de sedução, fez o homem cair em tentação (SILVA, 2009, p. 7). E Lilith, como vimos, representou outro ser pecaminoso, sendo a personificação do mal, o lado obscuro do feminino. E tanto Eva quanto Lilith são representações arquetípicas das personagens de Nelson Rodrigues: ora elas aparecem como manifestações do mal, e ora como sendo mulheres que levam os homens à perdição. Um exemplo claro é a personagem Doroteia de Nelson Rodrigues: ela encarna o pecado, a luxúria, levando os homens à destruição. Doroteia é amaldiçoada na peça, assim como foram Eva e Lilith.

### **Maria Madalena: a pecadora arrependida**

Em termos históricos, a prostituta é uma figura importante no universo simbólico judaico-cristão, desde quando o Antigo Testamento passou a exprimir o polo humano-feminino da aliança entre o Senhor e seu povo. A personagem Maria Madalena é em grande parte construída precisamente segundo um modelo veterotestamentário, em que paganismo (orgulho/rebelião) e devassidão sexual são estritamente conjugados. A imagem de Maria Madalena foi sendo construída ao longo dos séculos como mulher pecadora, alguns até chegaram a julgá-la como prostituta que foi purificada por Cristo e que, como prova de seu amor espiritual, lavou os pés do Senhor e os enxugou com os próprios cabelos. Considerada mulher cheia de pecados, com sua feminilidade explícita, uma vez que usava perfumes e cabelos soltos, daí o motivo de seu pecado ter sido identificado com a prostituição. Madalena passou a representar o arquétipo feminino tradicional, a transmissora do pecado original, que, após ser curada, teria passado a sua vida em penitência e arrependimento. É preciso levar em consideração, que apesar da personagem ser construída no antigo testamento, trata-se de uma personagem que surgiu a partir do novo testamento. Na Bíblia e na cultura popular, Maria Madalena é uma personagem bastante polêmica. A famosa discípula de Jesus já foi retratada como sua esposa, como uma santa e como uma prostituta. Ela aparece no Novo Testamento em momentos centrais, como a crucificação de Cristo. A virada na sua "reputação" começou a ocorrer em 591 d.C., quando o Papa Gregório I fez um sermão em que a chamava de mulher pecadora. (FERRAZ, 2014, p. 12)

E por que pecadora? É antiga a associação entre a mulher, o pecado e o sexo. A palavra *harmatolos* (errar o alvo) é um adjetivo masculino e feminino referido ao pecado. A questão é que a associação mulher e pecado foi constituída a partir da imagem acentuada e perturbadora da feminilidade. De acordo com Sebastiani (1995), Maria Madalena é um produto da tradição judaica e do paganismo, na representação arquetípica da Grande Pecadora, a Vênus de silício. Sua santidade/demonização foi confinada na corporeidade, no aspecto carnal, fonte de sua conversão e penitência. Madalena está inserida na ambiguidade, integrando, na memória dos cristãos, a pecadora que se converte, que se purifica e purifica o outro com suas lágrimas. A sua imagem simbólica toca em experiências nas quais as implicações sensuais foram depositadas sobre o signo do corpo e, através disso, o pecado sexual é lançado em sua totalidade sobre outras mulheres (SEBASTIANI, 1995).

Maria Madalena passou para a história como símbolo de mulher que resgatou a castidade. Ela se arrependeu, buscando semelhança com a mãe de Jesus, que simbolizava a pureza e a castidade. Tanto Maria quanto Madalena emergiram como referencial que as mulheres devem buscar se espelhar para encontrar salvação, redenção e ter acesso ao paraíso. Nesse sentido, podemos associar a figura mítica de Maria Madalena com a personagem Geni de *Toda Nudez Será Castigada*. Geni, ao desnudar-se em seus desejos íntimos, exerce sobre si todo o peso da culpa moral. A nudez de Geni necessita ser castigada, por ela mesma e, assim, busca no suicídio não o castigo para sua culpa, mas redenção dos seus pecados. Geni se assemelha à Maria Madalena, representando também a imagem da pecadora penitente.

### **Mulheres Rodrigueanas**

Semelhante santidade e demonização da mulher são encontradas nas figuras femininas rodrigueanas, como Geni de *Toda Nudez Será Castigada*, Doroteia, da peça *Doroteia*, Ritinha de *Bonitinha, mas Ordinária* e Aurora de *Os Sete Gatinhos*, mulheres que tentam resgatar a castidade, representando modelos de anulação de seus corpos. A integração entre esses dois mundos, do sagrado e do profano, está presente nas peças citadas acima. No universo rodrigueano, as mulheres se dividem entre “santas” e “prostitutas” e, nesta perspectiva, a figura da “mãe” tem que permanecer ao abrigo da abjeção do sexo. Conforme ressalta Thiago Lamonier (2015), a personagem Geni, por

exemplo, de *Toda Nudez Será Castigada*, apresentada como pecadora, embora casada com Herculano, não exerceu o papel de mãe, uma vez que não tinha os atributos maternos coerentes com os padrões normativos. Geni possui tanto características de Eva quanto de Maria Madalena, sendo fraca e disponível à desobediência das normas estabelecidas, tal qual Eva, e, além disso, também é vista como uma prostituta arrependida, tal como Maria Madalena. Geni, portanto, é uma das prostitutas mais marcantes da dramaturgia de Nelson. Trata-se de uma personagem que, em sua curva dramática, consegue abarcar traços das diversas categorias elencadas entre a figura divina e a figura demoníaca, herdeira da prostituta sagrada: mundana, casta, honestíssima, virgem, fiel e infiel.

Também podemos associar a imagem da prostituta sagrada à personagem Doroteia da peça rodrigueana. Doroteia nos faz lembrar a figura mítica da mulher pecadora que está ao mesmo tempo ligada ao sagrado (o desejo de se redimir) e ao profano (está marcada pela vida mundana). Basta pensarmos em sua beleza, que a leva à degradação. Valores como a beleza, comumente entendidos como positivos, são tratados como algo profano, imoral, ofensivo. A beleza de Doroteia é elemento-chave, pois ela é tão linda que, sozinha num quarto, seria amante dela mesma (RODRIGUES, 1993b). Essa beleza aparece, no teatro rodrigueano, como perdição para as mulheres porque as alimenta de um amor narcísico, suscitando no outro masculino um desejo incontrolável – no fim das contas, a mulher é culpada por ser bela e a beleza é um estigma que se carrega como uma espécie de maldição.

Aurora de *Os Sete Gatinhos* parece se ancorar na tradição cristã de que a mulher só poderia se igualar moralmente ao homem enquanto fosse virgem (SOUTO, 2005, p. 24). Aurora constitui um misto da prostituta nobre, que está no mundo da prostituição para ajudar a família e a prostituta inata, que gosta da sua função. Ao mesmo tempo em que mercantiliza seu corpo, acredita que o desejo que sente é quase uma predestinação ao caminho da prostituição. Mas por que Aurora se prostitui? A personagem busca a prostituição para que a irmã Silene se case de véu e grinalda. Para a mãe e as irmãs ela trabalha em uma repartição, levando ajuda financeira, acreditando que todo o seu desprendimento em relação a si mesma é por amor a Silene, sua irmã mais nova que se diz pura e virgem. A abordagem da virgindade como única forma de redenção e de ascensão moral e social, evidencia, mais uma vez, situações enfrentadas pela mulher

dentro de uma sociedade unilateral. E a degradação física e espiritual é necessária e válida em nome desse sentimento. Esse desvelo desmedido revela um desejo de salvação, cujo instrumento é Silene. Ela, através de sua pureza poderia redimir os pecados e a culpa de toda família. Aurora, portanto, tem a vocação para o sacrifício.

Da mesma maneira a personagem Ritinha de *Bonitinha, mas Ordinária*, se prostitui para manter a família. A mãe é despedida, e enlouquece e Ritinha, filha mais velha, assume o papel de provedora; resigna-se com sua condição e trabalha como prostituta para sustentar a família e poder casar as irmãs segundo as tradições. Ela confessa que seu trabalho como professora é apenas uma fachada para a prostituição. Mas Ritinha não se identifica com a profissão. Ao contrário, sofre e o faz apenas pela mãe e pelas irmãs, não é de fato uma prostituta, mas está prostituta por conta de sua má sorte: “RITINHA – (...) Eu não nasci vagabunda. Me fizeram isso” (RODRIGUES, 1985, p. 229). Ritinha é a única prostituta que consegue se redimir nas peças de Nelson. De acordo com Juliana Passos (2011, p. 5), em *As Meretrizes de Nelson Rodrigues*, à Ritinha, moça bondosa e que por infelicidade caiu na vida, é dada a oportunidade de redimir-se, de deixar a prostituição para trás e recomeçar vida nova, tendo final dignificante e encontrando a redenção através do amor.

Mas é Geni de *Toda Nudez Será Castigada*, que é a mais ambígua de todas elas. Ela é a o mesmo tempo profana e casta. Ao deixar o prostíbulo para se casar com Herculano, ou seja, na tentativa de passar para o mundo divino e sair do mundo demoníaco, nem sempre consegue passar despercebida, no mundo divino, pois sua presença é marcante. Nas narrativas, assim como na vida real, a "boa sociedade" quase sempre se escandaliza com sua maneira de falar e gesticular, seu modo de vestir e andar. Basta lembrarmos o pudor das tias de Serginho quando se deparam com Geni. Parece que Geni está marcada para sempre com o estigma de ter sido prostituta. O mundo demoníaco a persegue e ela não consegue se livrar de seu trágico destino. A personagem Geni funciona como uma espécie de alegoria da teoria da prostituta vocacionada de Nelson Rodrigues colocada ironicamente na boca de Herculano: “Assim como se nasce poeta, ou judeu, ou bombeiro – se nasce prostituta!” (RODRIGUES, 1985, p. 20).

Geni engendra sobre si mesma a culpa. Ela prescreve sua culpa e o castigo, o suicídio. O peso da culpa da moral auto-repressora chega às raias do desespero e da angústia. Num arrebatamento, como são todas as suas emoções, Geni corta os pulsos e

se entrega à libertação da morte. O suicídio talvez seja a única saída que ela encontra para escapar do vazio no qual foi lançada por Serginho, afinal, por que Geni acreditou que uma prostituta podia amar e ser amada? E por que será que a imagem da prostituta se reveste então de tanta ambiguidade, misturando atração e repulsa, sedução e nojo? É, de um lado, porque está liberada do peso da moral que reprime e sufoca, não precisando, portanto, compor uma imagem de álbum de família de outro, essa liberdade excita a imaginação, daí seu fascínio: “O amor normal não tem imaginação, nem audácia, nem as grandes abjeções inefáveis. É um sentimento que vive de pequenos escrúpulos, de vergonhas medíocres” (RODRIGUES, 1993[b], p. 176).

Segundo Ariálda dos Santos Moreira, em *O Espaço da Prostituta na Literatura Brasileira do século XX* (2007, p. 6), inseridas no mundo demoníaco, as personagens do mercado do sexo, frente a condições vulneráveis comuns em seu espaço de circulação, encontram-se em constante vigilância. Dessa forma, elas tentam como podem escapar das constantes situações de risco e perigo, embora ajam sempre sob a tutela de um poderoso elemento - o erotismo – que desestabiliza o controle das paixões. O discurso de Aurora e de seus pares, por exemplo, na peça *Os Sete Gatinhos*, cria um código social "que não se inscreve em outro local a não ser no "mercado do sexo". Um código regulado e normatizado pela ética de uma forte moeda: o corpo feminino. Vivendo da venda de seu corpo, ela conta sem rodeios, como se comporta diante das situações comuns e das inusitadas da sua vida na viração.

E como se dá a ambiguidade quanto à figura da prostituta na obra rodrigueana? Ora a imagem remete ao sentido primeiro de puta, ora ao segundo sentido, isto é, ao de prostituta - propriamente dito -, sentidos que exercem sobre o autor sentimentos contraditórios de atração e repulsa. Isto se torna evidente em diversos momentos de sua obra: as irmãs de Silene em *Os Sete Gatinhos* trabalhavam para preservar a virgindade da irmã menor; assim, eram “putas” e não “prostitutas”. Aurora de *Os Sete Gatinhos* parece se ancorar na tradição cristã de que a mulher só poderia se igualar moralmente ao homem enquanto fosse virgem (SOUTO, 2005). Mesmo as mulheres da obra apresentam os traços machistas da sociedade onde vivem. É uma mulher apaixonada e carente que deseja ardentemente se casar e ter uma família, e por isso entrega seu coração ao primeiro que lhe corteja utilizando palavras e gestos doces. O desejo de

Aurora é a manifestação da representação de felicidade e completude para as mulheres na década de 1950.

Junito Brandão (1981) distingue a “puta” da “prostituta”, ao referir-se a Paulo Mendes Campos, que escreve uma introdução à obra *Os Sete Gatinhos*; Junito transcreve assim suas palavras: “O mundo quer esquecer a força que o compele à pureza; só as putas são conscientes do valor da virgindade” (CAMPOS, 1956, p. 2-3 *apud* BRANDÃO, 1981, p. 8). Assim, lembra Junito que, na Grécia antiga, a “puta sagrada” entregava-se aos sacerdotes e aos passantes, em determinados dias do ano, para levar o dinheiro ao templo, e esse ato tinha como objetivo a fertilização do solo. Por outro lado, a “puta” usava as “doações” que recebia para adquirir vestimentas e acessórios luxuosos que a tornavam mais desejável. A lei que preside então esta troca não se pautava pela transação comercial, pois não remetia à ideia de um uso produtivo, tal como conhecemos hoje: ao contrário, esta troca baseava-se na noção de ausência de medida e de excesso. Se ela consome excessivamente em objetos e aparatos de luxo, isso a torna desejável ao ponto de poder consumir até o fim a vida daquele em quem ela provoca o desejo. (BATAILLE, s/d, p. 146, 1987).

Há ainda na peça *Doroteia*, a exemplificação da ambivalência presente na figura da prostituta. A personagem Doroteia de Nelson Rodrigues é o protótipo da pecadora cristã porque acata o castigo da feiura e das chagas no corpo como redenção para os pecados ancestrais dos antepassados da família. Doroteia deve ficar feia para ser salva da maldição do sexo, pois sua beleza a condena a ter uma vida vulgar. No entanto, a personagem parece ser fascinada por sua própria beleza, o que gera um conflito entre a imagem da mulher profana e da mulher puritana.

O pudor, a castidade, a vergonha e a negação da feminilidade são traços que fundam uma categoria de personagens bastante recorrente na obra rodrigueana: as mulheres castas. Dorotéia, mistura de mulher casta e profana, vai a um prostíbulo, onde sua preferência é para “senhores de mais idade”. E foi com um desses senhores que Dorotéia teve um filho, que era de fato, sua única ligação afetiva. Mas por sua vida de luxúria, é punida com a morte do menino. O lado demoníaco persegue a prostituta Doroteia. A culpa pela morte do filho em meio ao exercício da profissão é o que parece mover Doroteia a mudar de vida. Mas ela parece estar predestinada à “perdição”. Assim como Aurora, sua vocação está no sangue.

Existe, portanto, ecos de Eva em Doroteia: utiliza-se o imaginário de Eva para a construção ideológica da submissão da mulher, colocando-a como fonte de todo mal. Conforme comenta Rodolpho Alexandre Santos Melo Bastos no artigo *As Esposas de Adão e o Imaginário Diabólico e Feminino na Cristandade Medieval* (2017, p. 6), foi com o advento da exaltação do culto à Virgem Maria, como novo modelo de feminilidade, que as filhas de Eva encontram alguma redenção, pois era preciso enquadrar a mulher em algum lugar no plano divino ou na economia da salvação cristã. E Doroteia representa essa mulher que pecou, se arrependeu e se redimiou, buscando a salvação, transformando-se na mulher símbolo da pureza, da grandeza e da santidade. Sua figura demonstra a pecadora arrependida, além da mulher promíscua que encontra redenção ao abandonar sua vida de pecados, retornando ao clã familiar. Ou seja: as representações tradicionais das mulheres as reduziram a dualismos tais quais: virgem versus prostituta, santa versus maldita.

E podemos encontrar ecos de Maria também em Doroteia. De certa forma, Maria liberta e redime as mulheres, principalmente do imaginário referente ao pecado original que culpabiliza Eva, mas não consegue livrá-las do estigma da inferioridade, restringindo-as ao espaço da família (maternidade) e do lar (ambiente doméstico), afirmando a necessidade dos atributos de subserviência. No tocante a Eva, as mulheres são reprimidas, enquanto em Maria as mulheres são controladas.

É sob o controle e a repressão sexual que as mulheres de Nelson se inserem no âmbito familiar. Em termos históricos, a família patriarcal brasileira, com sua forma de organização, seus conflitos e suas aflições, será então uma espécie de personagem coletiva, central na obra rodrigueana, e é em torno da sexualidade que a dinâmica dessas relações vai se desenvolver. É através da família que Nelson vai abordar de forma obsessiva a luxúria e o delírio sexual, movido por um fluxo incontido com que deixa jorrar cenas pesadas e de forte impacto no espectador. Em entrevista a Otto Lara Resende, Nelson reconhece que:

O que atrai ao tema do sexo é simplesmente o seu alto valor trágico, importantíssimo para o teatro. É o sexo que faz de cada criatura um ser marcado. E profundamente infeliz. Toda pessoa que perdeu a inocência, que um dia praticou o ato sexual, é, a meu ver, um ser perdido, devorado pela voragem do desejo insaciável (RODRIGUES, 1952, p. 8).

A temática central da obra de Nelson é a família em seu estado de decomposição física e moral. É nela que vão explodir a violência, a pederastia, os incestos, a infidelidade e os crimes. Essa desagregação se torna tanto mais contundente na medida em que é exatamente sobre o núcleo familiar que se assenta a moral elaborada pelos aparelhos ideológicos postos a serviço de um tipo de organização social. Existe, então, uma hierarquia rígida a ser respeitada e um ritual a ser cumprido – o casamento, por exemplo – assim como uma repressão que se desdobra em resposta às exigências de uma moral vigente e que é preciso preservar.

Exemplificando a temática da degradação familiar, tendo perdida sua última virgem, que é a personagem Silene, a família da peça *Os Sete Gatinhos* se lança num projeto de autodestruição sem precedentes, em que todas as máscaras serão derrubadas sob um efeito dominó. É pela profanação da santa que a verdade de cada uma das personagens, antes ocultada pelo mascaramento, vem à tona, revelando a medida da hipocrisia na qual todos se encontravam imersos até então. O fato de não haver mais uma virgem a quem possa se designar a redenção dos pecados daquela família, legítima a existência e a prática de todos os horrores, inclusive a manutenção de um bordel de filhas.

Além da falência moral da família, há, na obra rodrigueana, a predestinação da meretriz que está fadada à vida mundana. A sina da prostituta que não tem direito de construir uma família é o mote da peça *Doroteia*. Doroteia retorna ao clã familiar tentando se redimir. Buscando a expiação pelos pecados cometidos como prostituta e libertina, volta-se a família de mulheres horrendas. Ela é caracterizada inicialmente como o oposto da imagem da mulher santa: tem o rosto nu e belo, veste-se de vermelho, —como as profissionais do amor do início do século. Fala-se da beleza de seu rosto, dos ombros, dos seios e dos cabelos. Como já dissemos, a sua beleza física, tida como uma espécie de maldição, aparece como algo extremamente condenável.

Além da prostituta Doroteia, temos a imagem profana das meretrizes Ritinha e Geni. Tanto Ritinha de *Bonitinha, mas Ordinária* quanto Geni de *Toda Nudez Será Castigada*, tem na rua o seu espaço de circulação e a ele busca se integrar. Ritinha adota para a vida mundana o nome de Rita e procura separar e distinguir, como pode, seus mundos. Para a mãe e a irmã, ela é uma empregada doméstica, que sempre que pode volta ao lar para levar-lhes ajuda financeira. Na rua é a prostituta Rita, em casa é a

irmã Ritinha que ajuda financeiramente as irmãs mais novas. Uma trabalhadora que ganha a vida comercializando seu corpo. Na verdade, trata-se da mesma mulher, que se desidentifica para sobreviver. No universo de Ritinha, o "mundo alto" insiste em não se integrar ao "mundo baixo", mas não há saída, este traz aquele em si e vice-versa. Eles se reconhecem na própria personagem. E Geni também cultua uma dupla imagem: a imagem da mulher profana na rua e a imagem da mulher santa em casa, sendo a esposa de Herculano, tentando representar o papel de mulher honesta.

Nelson Rodrigues deseja trabalhar paradoxalmente as forças demoníacas e divinas de cada prostituta: desde a ambígua Geni, sagrada e profana, passando pela pecadora Doroteia, até chegar em Ritinha, a imagem consagrada da prostituta santa. Outra imagem marcada pela santidade é configurada em Sônia, a prostituta de *Crime e Castigo* de Dostoiévski, “não beijara nenhum homem na boca”; ela era, por esta razão, “a prostituta jamais possuída”. (RODRIGUES, p. 196, 1993b) - o que nos faz lembrar da própria personagem Ritinha de *Bonitinha, mas Ordinária*. O paradoxo observado em *Bonitinha, mas Ordinária*, da puta como vestal guardiã da virgindade, é aqui retomado nesta personagem, mas com uma diferença: apesar da prostituição, a pureza de Ritinha permanece intacta. Ela vende o corpo, mas recusa-se ao prazer com clientes. Reserva seu primeiro orgasmo para Edgard, a quem ama verdadeiramente. Constatamos aqui um princípio fundamental da visão de mundo rodrigueana, reiterado em muitos de seus textos: o da vileza do sexo que não é santificado pelo amor, pois ao fim e ao cabo, “toda nudez será castigada”.

Por fim, o sexo constitui um meio através do qual as personagens se precipitam na queda, numa voragem compulsiva, que desconhece limites de qualquer ordem, numa necessidade de expor tudo, como no dilúvio, em busca da redenção. Mas como diz o próprio Nelson: “Não passamos de desejo, eis a verdade. Todo desejo como tal, se frustra com a posse. A única coisa que dura para além da vida e da morte é o amor”. (RODRIGUES, 2008, p. 7). E, Jung vai dizer: “Por trás da perversão neurótica oculta-se a vocação, o destino, o desenvolvimento da personalidade, a completa realização da vontade vital inata do indivíduo. O homem sem *amor fati* é neurótico” (Jung, 2013, XVII OC, § 313, p. 237).

### Considerações finais

A partir da perspectiva da psicologia analítica de Carl Gustav Jung, da ampliação fenomenológica de James Hillman, na qual o conceito e a experiência se apoiam respectivamente e, da atenção à estrutura conceitual epistemológica da história da origem da consciência de Erich Neumann, os mitos foram considerados, também nesta pesquisa, como estruturas fundantes da psique humana. Os arquétipos atuam como forças psíquicas que devem ser consideradas porque têm modos particulares de efetivar seus efeitos —a perspectiva arquetípica, com sua potência instintiva e original determina comportamentos como a perspectiva arquetípica, com sua potência instintiva e original determina comportamentos como órgãos e sistemas orgânicos funcionais que, permanecendo na esfera do inconsciente tanto pessoal quanto coletivo, atuam como manifestações que constroem reações ora banalizadas, ora negligenciadas. Com a ênfase nas forças da *eros anima* como um dos elementos essenciais da psique feminina, as mulheres rodrigueanas denunciam a possibilidade de desdobramentos trágicos e redentores como destinos em suas vidas e buscam a santidade na *sancta anima*.

Vimos que Lilith seria o lado obscuro e negativo da *anima*, ou seja, os aspectos femininos não integrados da psique humana. Em linhas gerais isto quer dizer que ela representa o oposto das características que foram culturalmente atribuídas como obrigações femininas. Lilith representa, portanto, a rebeldia contra a passividade, a insubordinação contra a submissão e a obediência. Neste sentido Lilith é atual e serve para compreender alguns aspectos do comportamento da mulher ocidental em sua luta pela reintegração na comunidade dos homens. Verificamos, neste estudo, que Lilith foi censurada e removida da tradição e do imaginário, ou seja, não está em concordância com o ideal para as mulheres. Para Sicuteri (1985), Eva exprime a aceitação e é mais agradável ao Pai e à Lei, sendo mais adequada como mulher, pois não demonstrou o combate por igualdade. Todavia, assim como Lilith, Eva também será inexoravelmente fonte de pecado, perversão e relacionada ao diabólico.

Percebe-se, portanto, modelos de feminilidades para as mulheres que se ancoravam em figuras míticas da religião Judaica e Cristã: Lilith e Eva, figuras vinculadas ao Diabo e a toda sorte de malefícios. A primeira é rebelde e insubmissa. A segunda se apresenta como desobediente e, por conta de sua criação da costela de Adão, se configura como inferior. Se o cristianismo atribuiu à mulher a culpa do pecado, a sua

redenção foi o enaltecimento de Maria mãe de Jesus Cristo, como exemplo a ser seguido por ser mulher pura, virgem, obediente e mãe. Daí os arquétipos femininos de Lilith, Eva, Maria, mãe de Jesus e Maria Madalena serem importantes e cruciais na configuração imagética da mulher nas peças de Nelson Rodrigues.

Observou-se nesse artigo que em várias representações, o pecado original é usado como justificativa para a culpabilidade feminina, esperando-se da mulher, a partir daí uma postura envergonhada, arrependida e submissa, como se toda a sua vida estivesse determinada para a busca do perdão. Assim, vimos as personagens rodrigueanas martirizadas pela culpa como Geni de *Toda Nudez Será Castigada*, e Doroteia da peça *Doroteia*, e que foram representadas dentro dos modelos e antimodelos femininos: Eva e Maria. Mas, em verdade, podemos perceber as mesmas personagens indo de Eva à Maria, e de Maria à Eva. Elas podem iniciar as peças como Eva, a transgressora, e os seus caminhos as levam a ser o oposto.

No universo obsessivo rodrigueano, “o pecado sexual pode não ser o mais grave, mas é, pelo menos, o mais trágico pecado do homem!” (RODRIGUES, 1952) Para o autor, amor e sexo são incompatíveis; admite que existem “santos e santas do amor”, embora objete que, para a maioria dos seres humanos, o que ocorre é que eles “descambam para o abjeto e o sórdido”. (BATALHA, 2007, p. 5). Logo, o corpo é, ao mesmo tempo, um modo de se apreender o mundo e o lugar das paixões abjetas: o ideal seria vivermos num mundo onde não tivéssemos necessidade dele. Dos papéis de prostitutas com maior destaque, todas, salvo Ritinha de *Bonitinha, mas Ordinária*, têm final trágico, já que é a única prostituta não vocacionada, que é dada a oportunidade de reconstruir a vida de acordo com os padrões morais vigentes. Às outras o final é necessariamente trágico: são duramente punidas por suas “naturezas pecadoras”.

Nelson parece denunciar os destinos que a cultura impunha à sexualidade feminina, destinos de exclusão e de recalque. Nesse sentido, o ponto de vista masculino do arquétipo da prostituta que existe em toda mulher expõe um misto de fascínio e repulsa que separa a mulher vulgar, a que se destina ao sexo, e a mulher sublime, destinada ao casamento e à maternidade. À primeira cabe a volúpia e o desejo masculino, mulher pública que pode ser de muitos; à segunda cabe a honra e a proteção da família. Desse modo, as personagens rodrigueanas ficam divididas entre a sensualidade pagã e a negação dos desejos carnis. Ou elas reprimem seus desejos e



vivem angustiadas, ou os liberam e são condenadas ao castigo e à autopunição pela moral que transforma preconceitos e valores em mitos eternos.

### Referências bibliográficas

BASTOS, Rodolpho Alexandre Santos Melo. As esposas de Adão e o imaginário diabólico e feminino na cristandade Medieval. **Caminhos da História (Unimontes)**, v. 22, p. 1-15, 2017. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/caminhosdahistoria/article/view/321/355>. Acesso em 18/11/2017.

BATALHA, Maria Cristina. Nelson Rodrigues e as obsessões da persona. **Revista Ipotesi**, Juiz de Fora, v. 11, n. 1, p. 39-47, jan./jun., 2007.

BATAILLE, Georges. **O Erotismo**. Porto Alegre: L&PM, 1987

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BÍBLIA. Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos. Tradução: José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.

BITTENCOURT, R. N. Dionísio e Cristo: afinidades eletivas em torno da experiência transfiguradora do sagrado. **Revista Espaço Acadêmico**, 10(120), 2011, p.128-136.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Os sete gatinhos – uma introdução a quatro mitologemas**. In: Teatro Completo. 1a. edição 1981 p. 212-216.

CÁNOVAS, Rodrigo. **Sexualidad y cultura en la novela hispanoamericana. La alegoría del prostíbulo**. Santiago de Chile: LOM, 2003.

CAMPOS, Paulo Mendes. Teatro Brasileiro. 1956, n. 6. Artigos. 1/2. Poesia e drama.

CAMPOS, Paulo Mendes · Teatro Brasileiro, n. 6, 1956. p. 2-3.

CAVALCANTI, Raíssa. **O Casamento do Sol com a Lua: uma visão simbólica do masculino e do feminino**. São Paulo: Cultrix, 1987.

CORBETT, Nancy Qualls. **A Prostituta Sagrada: A face eterna do feminino**. 2a ed. São Paulo: Ed. Paulus, 2002.

DING, Esther. **Os mistérios da mulher antiga e contemporânea: uma interpretação psicológica do princípio feminino, tal como retratado nos mitos, na história e nos sonhos**. Tradução Maria Elci Spaccaquerche Barbosa e Vilma Hissako Tanaka. São Paulo: Paulus, 1985.



- FACINA, Adriana. **Santos e Canalhas**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2010.
- FARIA, Jacir de Freitas. **As origens apócrifas do cristianismo**: comentário aos evangelhos de Maria Madalena e Tomé. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2005.
- FERRAZ, Salma. Os Marginais na Bíblia: Lúcifer e Madalena. **Revista Estação Literária**. Londrina, Volume 12, p. 143-164, jan. 2014.
- NASCIMENTO, Juliana Maria Girão Carvalho. Entre castas e voluptuosas: as mulheres no teatro rodrigueano. **Revista Entrelaces**, Fortaleza (CE), v. 1, n. 14, p. 277-296, out./dez. 2018.
- GOMES, Antonio Maspoli de Araújo. O Mito de Lilith e a Integração do Feminino na Sociedade Contemporânea. In: **Âncora: Revista Digital em Estudos de Religião**, n.1, vol. 2, 1990. Disponível em: <[www.revistaancora.com.br/revista\\_2/01.pdf](http://www.revistaancora.com.br/revista_2/01.pdf)> acesso em: 21 de jul 2017.
- HILLMAN, James. **Anima**: a psicologia arquetípica do lado feminino da alma no homem e sua interioridade na mulher. São Paulo: Editora Pensamento Cultrix, 2020.
- HURWITZ, Siegmund. **Lilith, a primeira Eva, aspectos históricos e psicológicos do lado sombrio feminino**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- JUNG, Carl Gustav. **Aion. Estudos sobre o simbolismo do Si-Mesmo**, OC, IX/2. Petrópolis: Vozes, 1986.
- JUNG, Carl Gustav. **Mysterium Coniunctionis** OC, XIV/2. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.
- JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da Transformação**, Vo. 5. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- JUNG, Carl Gustav. **A Natureza da Psique**, OC, VIII/2. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, OC, IX/1. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- JUNG, Carl Gustav. **O Desenvolvimento da Personalidade**, OC, XII. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, Emma. **Animus e Anima**. São Paulo: Editora Cultrix, 10ª ed., 1995.



KING, K.L. Canonização e marginalização: Maria de Magdala. **Concilium Vol. 3, Nº 276**, 27-. 37p. Petrópolis: Vozes, 1998.

LAMOUNIER, Thiago. **Retrato de Mulheres que Afirmam ou Desarranjam a tradição em Toda Nudez Será Castigada e a Casa de Bernarda Alba**. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Montes Claros, agosto de 2015.

MENEZES, Renata Pazini. **O Feminino Reprimido: Um Estudo Junguiano Sobre A Feminilidade**. UniCEUB Faculdade das Ciências da Saúde – FACS, Brasília, 2003.

MIRANDA, Hermínio C. **O Evangelho Gnóstico de Tomé**. Editora Lachatre, 2003.

MOREIRA, Ariágda dos Santos. O espaço da prostituta na literatura brasileira do século XX. *Caligrama*, Belo Horizonte, v.12, pp. 237–250, 2007.

MORO, Fernanda de Carvalho. **Arqueologia de Madalena**. Record, 2004.

NEUMANN, Erich. **História da Origem da Consciência**, ed. 10, São Paulo, Editora Cultrix, 1995.

NUNES, Élton de Oliveira Nunes. Religião e Prazer em Nelson Rodrigues. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008. Cd-Rom. Texto integrante dos **Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão**. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008. Cd-Rom.

**O zohar: o livro do esplendor**. Passagens selecionadas pelo rabino Ariel Bension. **São Paulo: Polar, 2006**.

PASSOS, Juliana. **Entre Evas e Marias: A Representação Feminina em Dorotéia** – Dissertação de Mestrado em Estudos Literários pela Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

PASSOS, Juliana. As meretrizes de Nelson: representações da prostituição no teatro de Nelson Rodrigues. **Revista Semestral do Programa de Pós-graduação em Letras – UFES**, 2011.

PIRES, Valéria Fabrizi. **Lilith e Eva, Imagens arquetípicas da mulher na atualidade**. São Paulo: Summus editorial, 2008.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Viver Mente & Cérebro: Coleção Memória da Psicanálise ; 2: 56-63**, 2006..

**RIBEIRO, M. G.** O arquétipo da prostituta sagrada na poesia brasileira moderna. In: **XIII ENCONTRO DA ABRALIC**, 2012, CAMPINA GRANDE.



RODRIGUES, Nelson. Entrevista concedida a Otto Lara Resende. *Comício*. 15 de maio de 1952. Page 9 47 Nelson Rodrigues e as obsessões da persona - Maria Cristina Batalha Ipotesi, *Juiz de Fora*, v. 11, n. 1, pág. 39 - 47, jan/jun 2007 .

**RODRIGUES, Nelson. Teatro completo**, vol. 3 – Tragédias cariocas I. **Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.** p. 121-179.

**RODRIGUES, Nelson. O reacionário: memórias e confissões.** Rio de Janeiro: **Agir, 2008.**

RODRIGUES, Nelson. **Memórias: a menina sem estrela.** Rio de Janeiro: Agir, 1993.

SCHIAVO, Márcio Ruiz. **Merchandising social: as telenovelas e a construção de cidadania.** Trabalho apresentado ao NP Ficção Seriada, do II Encontro dos Núcleos de Pesquisa do XXV Congresso de Ciências da Comunicação do Intercom, 2002.

SEBASTIANI, Lilia. **Maria Madalena: de personagem do evangelho a mito de pecadora redimida.** São Paulo: Vozes, 1995.

SEIBT, Rosana Trevisol. **O trágico e o moral em Nelson Rodrigues.** Dissertação, Mestrado em Literatura Brasileira, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 1998;

SICUTERI, Roberto. **Lilith; a Lua negra.** São Paulo: Paz e Terra, 1985.

SILVA, Andrea Cristina Lopes Frazão. Mito e gênero: Pandora e Eva em perspectiva histórica comparada. **Cad. Pagu [online]**. 2009, n. 33, p. 313-342.

RAMALHO, Souto, Petra; Lucia Ramalho de Farias, Sonia. **As mulheres de Nelson: representações sociais das mulheres em os sete gatinhos de Nelson Rodrigues.** 2004. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

WHITMONT, E.C. **A busca do símbolo** – conceitos básicos da psicologia analítica. São Paulo, Editora Cultrix, 2004.



## Conhecer-se, aceitar-se, superar-se: a centralidade do “eu” na espiritualidade da Comunidade Católica Shalom

Knowing yourself, accepting yourself, overcoming yourself: the centrality of the “self” in the spirituality of the Shalom Catholic Community

Emanuel Freitas da Silva<sup>1</sup>  
Guilherme Ximenes Castelo Branco<sup>2</sup>

**Resumo:** As transformações sociais pelas quais o mundo contemporâneo atravessa faz emergir e solidificar a figura do indivíduo em suas diversas dimensões, promovendo usos de um conjunto de saberes que o tomam como objeto, permitindo-nos observar uma “psicologização” de diversas esferas da vida social. Uma delas é a religião, que se vê capturada pelos imperativos da individualização, dirigindo sua mensagem pautando-se pelos imperativos do “eu” para atender demandas cada vez mais singularizadas. O objetivo deste artigo é analisar um itinerário de formação proposto como caminho espiritual por uma comunidade do catolicismo carismático centrado na ideia de autoconhecimento para a conquista e manutenção de membros em seu trabalho evangelizador.

**Palavras-chave:** Catolicismo Carismático. Psicologia da Religião. Shalom.

**Abstract:** The social transformations that the contemporary world is going through make the figure of the individual emerge and solidify in its various dimensions, promoting the use of a set of knowledge that takes it as an object, allowing us to observe a “psychologization” of different spheres of social life. One of them is religion, which finds itself captured by the imperatives of individualization, directing its message based on the imperatives of the “I” to meet increasingly singular demands. The objective of this article is to analyze a formation itinerary proposed as a spiritual path by a community of charismatic Catholicism centered on the idea of self-knowledge for gaining and maintaining members in their evangelizing work.

**Key-words:** Charismatic Catholicism. Psychology of Religion. Shalom.

---

<sup>1</sup>Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. Professor permanente dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e em Políticas Públicas da Universidade Estadual do Ceará. Desenvolve pesquisas nas áreas de Sociologia da Religião e Sociologia Política, com destaque para a atuação de atores religiosos na política e nas eleições, sendo atualmente bolsista de produtividade (BPI/FUNCAP). <https://orcid.org/0000-0001-6304-4316>. E-mail: emanuel.freitas@uece.br.

<sup>2</sup>Mestrando em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará, onde realiza pesquisa sobre catolicismo e grupos LGBTQIA+. Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UEVA). E-mail: ximenes\_guilherme@hotmail.com.

## Introdução

Entre os dias 03 e 05 de outubro de 2023, um conjunto de três *lives* foi transmitido pela conta da *Shalom Play* no *Instagram*. Um dos canais da Comunidade Católica Shalom (CCSh) naquela rede social, é de sua responsabilidade divulgar os produtos midiáticos e os eventos realizados pela referida Comunidade, assim como transmitir *lives* de vital importância para o trabalho missionário por ela desenvolvido, com destaque para o lançamento de cursos e livros de autoria de algum de seus membros. Naqueles dias, transmitia-se o evento “*Supera-te*”, apresentado como a proposição de um itinerário para a cura interior destinado a todos aqueles que quisessem compreender-se melhor e “destravar” o caminho para seu “encontro com Deus”. Em cada um dos dias, um desafio: *conhecer-se*, no primeiro; *aceitar-se*, no segundo; e *superar-se*, no terceiro.

O objetivo deste artigo, dentro da proposta do dossiê *Psicologia da Religião*, é o de analisar as relações entre espiritualidade e saber psicológico produzidas no referido evento a partir do imperativo posto ao sujeito: o de *superar-se*!

Ao mesmo tempo, em que se colocava ênfase no desafio proposto do que seria um autoconhecimento necessário ao progresso na vida espiritual, e a tomada de decisão pela aceitação de si como se é, o conteúdo das *lives*, em forma de pregações-conversas, a proposta produzia a ideia de “ser-se” e “não ser-se” ao mesmo tempo, de “ser-se” para “não ser-se” mais, como se o conhecimento de si, que produziria a aceitação, levasse, na verdade, a uma rejeição de si por meio da ideia da superação.

O “eu” conhecido e aceito não teria outro lugar, na vida espiritual, senão o de algo que precisaria *vir-a-ser* para ser superado. Em vez dos “pecados” como obstáculos à vida de relacionamento com Deus, surgiam as “áreas do ser” como instâncias a serem conhecidas e superadas<sup>3</sup>. Por pecado entendemos aqui tanto a definição teológica do mesmo, entendido como ofensa cometida pela pessoa humana contra Deus (seja diretamente relacionada a Ele, como a idolatria, a negação da fé; seja cometida contra outros, como a violência, o assassinato, a mentira etc); como a definição mais moral do

---

<sup>3</sup>Isso parece apontar a chegada a um novo momento dentro do movimento carismático, que teria passado do estágio da “cura do corpo” e de sua “denúncia” como obstáculo à relação com Deus (tal como analisado por Csordas [2008]), para um momento em que a *psiqué* e seus elementos constituintes é que assumiriam a forma de obstáculo, que deve ser conhecido e superado; ou “curado”.

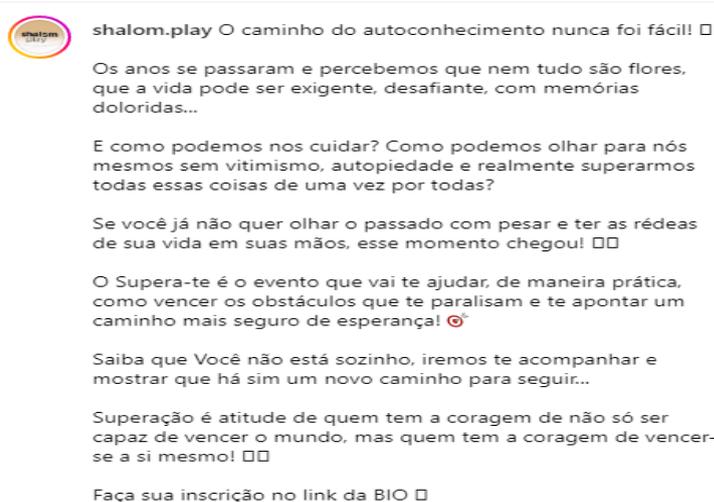
termo, na qual ele implicaria não apenas em prejuízos espirituais que afastariam o sujeito da experiência divina, mas tendo implicações morais que, assim como na ideia espiritualizada de pecado, produziria uma sensação de culpa no sujeito, levando-o a entender-se como necessitado de cura, perdão e arrependimento.

Nas semanas que antecederam a realização das *lives*, o “Supera-te” era apresentado como ideal para quem: 1 - possuía “feridas” em sua história e não sabia como “lidar com elas”, mas desejava “dar a si uma segunda chance”; 2 - estava no “processo de autoconhecimento e queria dar passos concretos” na vida espiritual; 3 - queria crescer espiritualmente “diante das suas realidades humanas e ter um novo sentido de vida”; 4 - lembrava-se de alguém que necessitava de “motivação” para iniciar o caminho de autoconhecimento.

Assim sendo, o evento destinava-se a um “eu”, a um sujeito compreendido em sua dimensão singular e individual. A ordem era dada à segunda pessoa: *supera-TE!*

Vejamos, abaixo, a postagem<sup>4</sup> de convite e divulgação do “desafio”:

#### Imagem 01: Divulgação



Fonte: Instagram Shalom Play. Acesso em 29/09/2023.

Embora comece falando de um “nós”, aí utilizado apenas para se fazer referência ao que se passaria com “todos”, concretamente a proposta do itinerário se dirige a um

---

<sup>4</sup> Todas as imagens foram retiradas da página da *Shalom Play* no *Instagram*: <https://www.instagram.com/shalom.play/>. Acesso em 30/09/2023.

eu: “você”, “sua vida”, “suas mãos”, “te ajudar”, “te paralisam”, “te apontar”, “você não está”, até chegar ao grande lema: “*vencer-se a si mesmo*”!

O conteúdo dialogava diretamente com o *modus operandi* de nosso tempo, focado na figura do indivíduo e na ideia de produção de conhecimento de si, que também acercou-se das religiões; estas, com destaque para o cristianismo pentecostalizado, têm posto sua lógica de atuação na busca por produção de laços cada vez mais individualizados com sujeitos cuja lógica de relação com a religião tem sido, também e como resposta, a de uma individualização/psicologização que põe ênfase não mais na comunidade<sup>5</sup> mas nas experiências pessoais<sup>6</sup> (com destaque para a ideia de conversão, que passaria, ao que parece, pelo trabalho em torno do *psíquico* bem mais do que do *místico*<sup>7</sup>) e nas respostas nelas encontradas a partir da ideia de um trabalho do psiquismo necessário à vivência da fé.

Se, numa visão tradicional da Psicologia da Religião, podia-se entendê-la como o “estudo do comportamento referido ao objeto religioso” designando “pensamentos, afetos e ações da pessoa” para com aquilo que era definido como religioso, observando a “relação cotidiana e simples com o sobrenatural”; nos nossos dias, podemos entender como o objeto desse ramo de estudos da religião os modos com os homens “lidam com o psíquico no religioso” (PAIVA, 2022, p. 768-769).

Por isso mesmo é que, se ficarmos apenas no Cristianismo, vários são os manuais que, longe de tratarem apenas de conteúdo apologético, dogmático ou querigmático em torno das verdades “absolutas”, se ocupam de apresentar um conjunto de elementos tidos como necessários à salvação, que dizem respeito a ensinamentos

---

<sup>5</sup> A própria interpelação constante, como ver-se-á mais adiante, ao “você” e não ao “nós” como o alvo a ser atingido pelo itinerário, dá mostras de uma espiritualidade centrada no indivíduo e em suas dimensões existenciais, esmaecendo a dimensão comunitária.

<sup>6</sup> Estudos como o de Meslin (2014) têm buscado entender as formas como os “sujeitos” têm sido percebidos e produzidos como o locais por excelência da experiência do divino, substituindo, mesmo, os templos e os espaços sagrados tidos como tais em momentos anteriores. Furseth e Repstad (2023), no mesmo sentido, apontam para o aparecimento da “religião individualizada” que, ao mesmo tempo, em que se caracterizaria pela busca por pertencimento e sentido dela aos sujeitos, também apresentaria traços de um “cálculo de benefícios” desta pertença e identificação com a religião da parte deles.

<sup>7</sup> Se considerarmos, por exemplo, a quantidade de livros produzidos pela própria CCSH nos últimos cinco anos, veremos uma quantidade bem mais daqueles com teor psíquico, por assim dizer, do que nós que poderíamos considerar como “místicos”. Para se ter uma ideia, nos últimos três anos foram produzidos, por ela, manuais para a preparação da festa da Páscoa e da festa do Natal (ou seja, para os tempos litúrgicos da Quaresma e do Advento); neles se observa bem mais do que um conteúdo concentrado em torno da mística dos eventos da ressurreição e do nascimento de Cristo, um trabalho em torno das “aptidões” de espírito para se celebrar a festa.

próprios do saber psicológico (como a ideia de temperamento como elemento primordial para a ação divina no indivíduo)<sup>8</sup>. Dizendo de outro modo, é como se não bastasse mais receber a mensagem do Cristo, *conhecê-lo*; é preciso, mais do que nunca e antes de tudo, *conhecer-se*. Revelar-se a si mesmo, numa espécie de “auto” evangelho, de auto boa nova.

Voltando à mensagem do *card* acima compartilhado, vemos as seguintes expressões: “memórias doloridas”, “nos cuidar”, “nós mesmos”, “rédeas da sua vida”, “suas mãos”, “te paralisam”, “vencer-se a si mesmo” – termos que apontam para o “si mesmo” como objeto central. Estaríamos, assim, diante de outra espiritualidade, não mais voltada ao sobrenatural ou o divino, ou Cristo, mas voltada para o eu, o si?<sup>9</sup>

A questão que norteia este artigo é a seguinte: como se (re)constrói a espiritualidade cristã contemporânea a partir de elementos advindos do saber psicológico? Tomando como *corpus* de análise o conjunto de *lives* do itinerário “Supera-te”, nosso objetivo é compreender as alterações produzidas pelos usos da Psicologia por grupos religiosos para legitimarem-se junto a seu público, que acarretam mudança de foco no alvo a ser atingido: não mais um maior saber sobre o divino, mas sobre o si, sobre o humano.

Nesse sentido, o artigo está estruturado da seguinte maneira: no próximo tópico, apresentamos a CCSH e, a partir dela, as transformações produzidas no interior do catolicismo pela entrada em cena das Novas Comunidades<sup>10</sup>. Nesse tópico, ainda, dissertamos sobre a presença do saber psicológico na Comunidade a partir do itinerário formativo desenvolvido em seu interior. Em seguida, discutimos em linhas gerais os contornos sociais de nosso tempo, que permitem a emergência de uma espiritualidade

---

<sup>8</sup> Sobre isso ver os trabalhos bastante difundidos em meio religioso de Santos (2012) e de Bennett (2020), ambos acionando a ideia de “conhecimento de si” para a necessária conversão e experiência divina. Também o livro-manual de Macedo (2019) põe a mente, o corpo, os pensamentos e os sentimentos como espaços que o cristão deve conhecer para lidar com as “*guerras pela fé*” que lhe são necessárias travar.

<sup>9</sup> Esse dado é importante, dentro da lógica cristã, por nos fazer lembrar da passagem descrita no Evangelho de Luca, capítulo 9, verso 23, em que Jesus teria dado a ordem necessária para seu seguimento: o discípulo deveria “negar-se a si mesmo”. Ao que nos parece, estaríamos diante de tal imperativo, mas de um modo trocado: seria, aqui, necessário conhecer-se para que a negação de si fosse mais efetiva. Conhecer-se para negar-se, sendo o negar-se, aqui, substituído pelo “superar-se”.

<sup>10</sup> Por esse termo se definem as experiências de vida comunitária que surgiram no interior do catolicismo a partir dos anos 1970, como produto da ação da Renovação Carismática Católica. Congregando em seu interior leigos, sacerdotes e celibatários, constituem-se como importantes meios de manutenção de vocações católicas à vida consagrada em resposta às exigências do mundo contemporâneo. Sobre elas, ler os trabalhos de Sousa (2013) e Silva (2020).

cristã centrada no eu, na experiência que se faz do mundo a partir do si. Por fim, apresentamos e analisamos o conteúdo das *lives* a partir do objetivo proposto, dando nossa contribuição para a compreensão do religioso contornado pelo psíquico, tal como se tem observado no mundo contemporâneo, tomando o caso em questão como paradigma de análise.

### **1. A Comunidade Católica Shalom e seu caminho formativo: entre a espiritualidade, a “antropologia” e a “psicologização” da fé.**

A CCSH foi fundada na cidade de Fortaleza (CE), em 09 de julho de 1982, por um grupo de jovens que desempenhavam trabalho missionário na Arquidiocese. Tendo à frente Moysés de Azevedo Louro Filho, outros quatro jovens (Sidney Timbó, Madalena, Jaqueline Matias e Luiza Façanha), graças à “experiência com o batismo no Espírito Santo”<sup>11</sup>, também almejavam “*dar algo mais, a própria vida*”, para a evangelização na cidade, sobretudo a evangelização dos jovens<sup>12</sup>, passando a compartilhar uma vida comunitária na qual se dedicavam irrestrita e integralmente ao serviço missionário. Por isso mesmo, a construção de uma lanchonete (para onde os jovens seriam convidados para “*comer um sanduíche e beber coca-cola*”) e de uma livraria foram as primeiras iniciativas daquela experiência que, meses depois, seria nomeada como “Comunidade Católica Shalom”.

A CCSH é uma das expressões do Movimento de Renovação Carismática Católica, surgido nos Estados Unidos em 1967 e trazido para o Brasil por padres jesuítas ainda nos anos 1970<sup>13</sup>, que tem como um de seus principais traços característicos, o fato de, surgida em meio universitário, dar importância central ao

---

<sup>11</sup> Nome dado ao dom de “falar em línguas”, ou glossolalia, próprio do movimento pentecostal, que o fiel desenvolve após ter sido preparado por pregações e pela imposição de mãos daqueles que lhe antecedem no movimento. É considerado a porta de entrada do pentecostalismo e, exatamente por isso, atua como marca identitária dos carismáticos dentro do catolicismo.

<sup>12</sup> A fundação e o desenvolvimento inicial da CCSH foram estudados pormenorizadamente por Silva (2023), num trabalho analítico que contempla, inclusive, as narrativas em torno da fundação e da construção carismática do líder, bem como a expansão da Comunidade para além da cidade de Fortaleza.

<sup>13</sup> Os estudos de Prandi (1996) e Carranza (2000, 2009) são marcos importantes, no Brasil, para aqueles que estudam a RCC: o histórico, o surgimento, a expansão, a mistagogia, a mediação, as práticas e os enfrentamentos com outros movimentos dentro da Igreja Católica são tratados pelos autores, constituindo-se como “clássicos” dos estudos sobre o movimento. Mais recentemente, o texto produzido por Silva (2017) analisa as relações entre o movimento e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, dando ênfase aos enfrentamentos e conflitos entre os dois.

processo de “formação” de seus membros, produzindo um novo *ethos* católico que enfatiza a necessidade de estudos aprofundados da doutrina católica, a inserção no mundo secular para evangelizá-lo (sobretudo por meio da utilização de seus meios, como a mídia, para a realização do trabalho missionário) e a produção de textos que fazem circular o pensamento “carismático”, produzindo, assim, um verdadeiro “público leitor”<sup>14</sup> para o movimento. Tudo isso realiza-se, também, no interior da CCSH com ainda mais relevo.

Tendo como elementos centrais de sua espiritualidade o compromisso com o espírito da Renovação Carismática (com o uso dos carismas do Espírito, com destaque para o dom de falar em outras línguas), a oração profunda aos moldes do que se lê nos escritos de Santa Teresa de Ávila, a pobreza segundo São Francisco de Assis, o relacionamento sponsal com Jesus Cristo (por meio do qual seus membros veem-se como “almas esposas de Cristo”), assim como os votos de consagração à pobreza, castidade e obediência. Toda essa espiritualidade, vivenciada comunitariamente, é produzida por um amplo programa de formação de seus membros, que ocupa um lugar central no cotidiano da Comunidade tendo em vista a produção microscópica de um “novo eu”, moldado no catolicismo segundo os imperativos da Comunidade<sup>15</sup>, fazendo com que cada membro se ponha, deste modo, num processo de conhecimento de si pelo outro que é a Comunidade (por meio de suas autoridades e dos “formadores” que agem sobre seu eu), dando assentimento a um contínuo processo de adesão à “escrita de si” para si e para o outro, ampliando ao máximo o controle sobre si a partir daquilo que, na escrita, revela de si.

Não resta dúvida sobre a centralidade do mecanismo da formação pessoal na espiritualidade shalom, pois nela se confere um lugar central àquilo que podemos

---

<sup>14</sup> No texto de Silva e Leão (2020) analisa-se a formação de um “público leitor” internacional da CCSH a partir da produção e circulação das obras de Emmir Nogueira, sua co-fundadora.

<sup>15</sup> A legitimidade que os processos de “formação” têm nas Novas Comunidades em geral, e na Comunidade Shalom em particular, pode ser “nativamente” observada em Ferreira (2011), em Oliveira (2013) e em Nogueira & Perdigão (2011). Não se concebe a ideia de pertença a uma Nova Comunidade sem a necessária adesão a uma produção de um novo eu, que é ao mesmo tempo, moral e espiritual. Segundo Nogueira & Perdigão (2011, p. 68), o objetivo da formação é “colocar a pessoa [...] em condições de atingir o seu alvo de configurar-se a Jesus Cristo segundo o seu carisma”, ou seja, segundo aquilo que a própria Comunidade diz ser necessário. Há, pois, uma cosmovisão e uma “antropologia”, se quisermos pensar assim, em cada Comunidade que viabiliza e exige um itinerário espiritual e humano de seus membros. Sobre a ideia de uma “antropologia shalom”, ler Alves (2019) e Perdigão (2012).

compreender como mecanismo do “falar de si”<sup>16</sup> como próprio à produção da identidade shalom, falar de si para um outro que deverá “me conhecer” em profundidade a partir daquilo que eu mesmo digo de mim, que deve ser “o” verdadeiro, que digo de mim mesmo a partir daquilo que sei que deve ser dito, do modo como o deve ser.

Na história da Comunidade, vários foram os manuais produzidos visando auxiliar os formadores pessoais no processo de busca da “verdade de si” daqueles que estavam sob sua responsabilidade. Nesse sentido, ganharam destaque os livros produzidos pela co-fundadora Emmir Nogueira (2003, 2008, 2010, 2017, 2021): *Tecendo o fio de ouro – roteiro para a cura interior, autoconhecimento e projeto de vida* (um roteiro de dez semanas para se mergulhar na história de vida pessoal, passando por todas as áreas do ser, da memória à afetividade, chegando às necessidades especiais); *Ao Amor da Minha Vida* (uma série de dez cartas “escritas” por Deus para o leitor, que contam com espaços a serem respondidos “a Deus” pelo sujeito que as lê); *Caminho de conversão* (uma espécie de “caderno” em que se leem direcionamentos para 295 dias, sendo exigida a escrita de “respostas a Deus” ao conteúdo diário, respostas essas produzidas a partir do “dizer de si”); *Leve sua vida espiritual a sério – oração aos moldes de Teresa* (com citações de Santa Teresa, o livro dedica espaços para *insights* do leitor no que diz respeito à prática da oração). Assim, escrever sobre si, falar de si, dizer a verdade sobre si é um *modus operandi* que se exige daqueles que fazem parte da CCSH.

De todos esses, sem dúvida alguma o *Tecendo o fio de ouro* é aquele que adquiriu mais importância, estando já em sua 12ª edição, passando de 283, na primeira edição, para 591 páginas, na mais recente. Escrito em parceria com a psicóloga Silvia Lemos, consagrada na Comunidade, o livro se constituiu como formação obrigatória para todos os membros. Dividida em quatro partes, a última edição está assim estruturada: “*fé como memória, vida como história*”; “*ordenando as necessidades e os limites para o amor*”; “*a identidade*” e “*reconstruindo a afetividade*”.

---

<sup>16</sup> Foucault (2022) analisa os modos como o “dizer a verdade sobre si” constituíram-se como importantes mecanismos de desenvolvimento do cristianismo nas eras primitivas de sua constituição e expansão, levando, depois, às técnicas de acusações de si e de denúncias de si, com destaque para o sacramento da confissão católica, que acabavam por produzir mais controles da instituição sobre os sujeitos, produzindo-os como “sujeitos a”.

Ao longo do livro, várias são as referências a textos da Psicologia, o que auxilia no processo de legitimação do saber produzido pelas autoras frente a um público leitor distinto. Não se trata apenas de “espiritualidade” no texto, mas também de “ciência”: uma espiritualidade legitimada pela ciência, uma ciência ancorada na espiritualidade, é o que se depreende da leitura do livro. O *fião de ouro* em questão é o fio da *vida de cada eu*.

Na produção dessa verdade sobre si em forma de um *fião de ouro*, há um caminho metodológico, ordenado mais recentemente como um “combo” de livros e cursos, a partir do que seria uma estrutura de produção de saber sobre si intitulado *Caminho ordo amoris*. Apresentado como um “*caminho de cura interior e de maturidade humana*”<sup>17</sup>, o método consiste em um longo itinerário com seis etapas, assim distribuídas: *Cura da História de Vida* (apenas curso, sem livro); *És precioso – 10 dias de oração para a cura da autoimagem* (curso e livro, que já está na sua 10ª edição); *Tecendo o fio de ouro* (curso e livro); *Áreas do Ser – potências da alma humana e ordenação dos sentidos* (curso); *Liberdade interior* (curso e livro); *Maturidade Humana – passos concretos no amadurecimento pessoal* (livro).

Além disso, Congressos de cura e libertação, cura da autoimagem, cura interior e outros são realizados mundo afora por membros da Comunidade, tais como: “*Congresso de Cura – coragem, consola-te aquele que te deu um nome*”, “*Congresso de Cura – levanta-te e anda*”, *Congresso de Oração e Aconselhamento – a cura pela fé*”, “*És precioso – a cura da auto-imagem*”, “*Curso Tecendo o Fio de Ouro – autoconhecimento e cura*”, “*Retiro Curados para Amar*” e “*Cura da História Pessoal*”.

Embora item de obrigação formativa para os membros da Comunidade, os livros e cursos têm sido disponibilizados para o grande público na plataforma de vendas da Shalom, na *Hotmart*, dando mostras de seu ideal de universalidade e de objetivo de produção de “novos homens” a partir de tal material. Em cada um desses itens se visualiza a forte influência da Psicologia nas referências bibliográficas utilizadas como fontes e nos conceitos/termos expressos. O investimento na compreensão das “áreas do ser”, como *lócus* de atuação da graça divina marcam cada uma dessas obras, formatando um itinerário de formação espiritual arrimado na Psicologia.

---

<sup>17</sup> Sobre isso, ver: [https://ordoamoris.comshalom.org/#module\\_807dc14e-23ff-4ffb-8793-520645bcdffb](https://ordoamoris.comshalom.org/#module_807dc14e-23ff-4ffb-8793-520645bcdffb). Acesso em 30/09/2023.

Duas publicações recentes avançam nesse sentido: o *Projeto de Vida Pessoal* (PVP) e o *Como fazer o exame de consciência com vista ao autoconhecimento a nível espiritual*, ambos de autoria de Emmir Nogueira. No primeiro livro, há uma série de quadros, como os que se veem abaixo, que deverão ser preenchidos pelo leitor, precedidos de pequenos textos através dos quais se é motivado a *ver-se* no estado atual e a *projetar-se* num futuro próximo (do *conhecer-se* ao *superar-se*), sob diversos aspectos, escrevendo sobre si, num planejamento de transformação guiada pelo texto.

Imagem 02: Projeto de Vida Pessoal

3. **Em oração**, tome cada aspecto e responda sobre ele as seguinte perguntas:

- Como estou? ( Nessa pergunta use as suas respostas do exercício passado.)
- Como gostaria de estar?
- O que preciso fazer para isso?
- Que meio vou utilizar para este fim?
- Quando farei isso?

4. Trace no seu caderno, de preferência no sentido horizontal, a seguinte grade:

**PVP PARA AJUSTAR MINHA AUTOIMAGEM**

Data: \_\_\_\_\_

Aspecto	Como estou	Como quero estar	O que preciso fazer para isso	Que meios usarei	Quando farei isso
Abertura ao amor de Deus.					
Acolhimento do amor dos outros.					
Disposição de amar os outros.					
Amor a si mesmo.					

5. Escreva nos espaços suas respostas para as perguntas do 3º passo. A seguir, um exemplo

Aspecto	Como estou	Como quero estar	O que preciso fazer para isso	Que meios usarei	Quando farei isso
Abertura ao amor de Deus.	Desconfio que Deus me ama assim como sou	Quero confiar e sentir que Deus me ama	Acreditar que Deus me ama e confiar nisso	Rezar mais com o Salmos 138 (139)	Rezar todos os dias em casa e ir à adoração na quinta-feira.

Fonte: PVP (*mímeo*)

### Imagem 03: PVP explicado

#### Projeto de Vida Pessoal

Bom, a seguir, separamos algumas dicas que podem ajudar você na hora de preparar o seu projeto de vida pessoal. São orientações simples, mas que se levadas em conta vão contribuir bastante nos seus estudos.

>> [Acompanhe a Comunidade Shalom no YouTube](#)

#### 1 – Avaliação da situação

Antes de colocar no papel aquilo que de fato você deseja, faça uma avaliação da situação atual em relação a qualquer aspecto da sua vida. Algumas perguntas que podem ajudar a fazer essa avaliação são: Como me comporto em relação àquela outra situação? Como me sinto em relação a essa área da minha vida? Como me sinto em relação a essas perguntas, você poderá ter uma visão mais completa de como está cada área que deseja trabalhar no ano.

#### 2 – Definição do objetivo

Agora sim você poderá dizer o que deseja para cada área da sua vida. Por exemplo, se você não estuda muito, pode traçar como o objetivo voltar a estudar ou mesmo fazer um curso. Ou mesmo se você percebeu que ao longo do ano não leu nenhum livro espiritual que te inspire, pode traçar como objetivo ler pelo menos um por mês. A pergunta “Como devo estar em relação a essa área da minha vida?” pode ajudar você a definir seus objetivos.

#### 3 – Lista de atividades

Definidos os objetivos, você deverá, para cada um deles, traçar uma lista com atividades a serem realizadas para alcançá-los. Essas atividades não precisam ser complexas, podem ser simples e fazer parte do seu dia a dia. Por exemplo, em relação à leitura dos livros espirituais, você pode traçar como objetivo ler um livro espiritual por semana. Além disso, você pode elencar ações complementares que possam ajudar você a alcançar seus objetivos. Um exemplo é buscar livros físicos em vez de livros digitais que podem dispersar sua atenção.

#### 4 – Estabeleça prazos

Cada objetivo precisa ter um tempo definido para ser realizado. Por isso, a ideia é estabelecer prazos para cada objetivo. Esse período vai servir para que você estabeleça ações que definiu com vistas a alcançar o seu objetivo. Portanto, cada objetivo precisa ter um prazo determinado para ser alcançado.

#### 5 – Avaliação periódica

Escolha um dia da semana ou mesmo do mês para avaliar o andamento dos seus objetivos. Perceba como está o seu desempenho e a partir disso mude as atividades que precisa fazer para alcançar seus objetivos. É um processo simples e muito valioso que vai contribuir bastante no alcance dos seus objetivos.

Fonte: <https://comshalom.org/5-passos-para-fazer-o-seu-projeto-de-vida-pessoal/>

Acesso em: 29/09/2023.

Observa-se uma espécie de “diagnóstico de si” que o sujeito é levado a elaborar, devendo ter ciência do modo como está, do que seu desejo o leva a almejar, dos métodos de que dispõe para mover-se do presente ao futuro próximo. Os elementos que vemos no PVP, que circulam em torno da ideia a ser materializada de um sujeito que pode ter sua própria vida em suas mãos, que precisa de tal feito, que deve estabelecer prazos e metas, é também o que se viu na propaganda do “Supera-te” nas redes sociais, numa publicidade em que se vislumbrava, sobremaneira, o “eu” como o protagonista do caminho de autoconhecimento, de cura interior e, porque não dizer, de “salvação”. A

mensagem é destinada a um “você” com palavras imperativas de produção de controle por parte do eu: “saia”, “tenha” e “troque”; palavras de ordem, como podemos ver abaixo:

Imagem 04: Supera-te



Fonte: <https://www.instagram.com/shalom.play/> Acesso em 30/09/2023.

O segundo livro, lançado no ano de 2023, também traz uma série de quadros a serem preenchidos pelo leitor, distribuídos conforme os dez mandamentos e com os pecados que lhes correspondem, exigindo de quem o lê a anotação pormenorizada destes pecados em cada uma das páginas, contabilizando cada um destes pecados, com a data precisa em que teriam sido praticados. Contendo uma epígrafe em que se lê “*o conhecimento de si é o pão com que devem ser comidos todos os manjares*”, atribuída a

Santa Teresa de Jesus, o livro se divide em três partes: exame de consciência geral, exame de consciência personalizado e anotações sobre os pecados cometidos. A terceira parte, sem dúvida, parece ser a mais importante do ponto de vista analítico, pois nela o leitor é convidado a dissertar sobre os pecados, a partir de 9 questões: *o que foi o pecado? Quando foi cometido? Quantas vezes? Em qual circunstância? Com quem se cometeu? Por que cometeu? O assunto é grave? Cometeu mesmo sabendo que era pecado? Teria justificativa?* Seu objetivo é a produção da “revisão de vida” de quem o lê.

Postas essas questões, resta evidente a intensidade com que a formação da CCSH se utiliza de elementos da Psicologia, acionando a ideia do *conhecimento de si*, em sua empreitada de produção de subjetividades e de controle do eu por parte de suas autoridades, a partir da exigência tácita de um autoconhecimento exigido de seus seguidores para o alcance da verdade, que ao fim e ao cabo é uma verdade sobre si, uma verdade do si tal como esperada pela Comunidade.

Mas, como é possível a assunção e a legitimidade de um tipo de espiritualidade assim? Que traços societários engendram e sustentam uma espiritualidade centrada no eu e com traços psicológicos bem mais fortes do que em momentos anteriores? Passemos ao item seguinte.

## **2. O “si” como contorno de nosso tempo: a espiritualidade do indivíduo em questão.**

Pesquisadores das diversas áreas das Humanidades, com destaque para a Sociologia e a Antropologia, têm caminhado, nas últimas décadas, rumo ao encontro daquele que, desde sua fundação, configurou-se como o objeto por excelência da Psicologia: o sujeito. Se anteriormente as duas Ciências preocuparam-se com a compreensão e problematização das estruturas sociais que forjavam modos de existir e, por isso mesmo, dedicavam-se ao estudos sobre a permanência da ordem ou sobre os processos de mudanças, ambos entendidos como processos “sociais”, as inúmeras transformações da dita “pós-modernidade” operaram, a partir da própria mudança social, a reorientação do foco dos estudos das Humanidades: configurando-se como o ator central do mundo contemporâneo, o sujeito e suas preocupações tornaram-se o grande “mistério” a se desvendar.

Mas, quais seriam os contornos desse tempo social em que o indivíduo emergiria como eixo central? Antes de tudo, as transformações sociais da Modernidade, ao se aprofundarem, produziram “crises de sentido” acerca da existência, por meio de orientações culturais diversas que aumentaram as ilusões com o desenvolvimento e o relativismo, fazendo ao mesmo tempo com que certezas evidentes perdessem seu poder de orientação (BERGER & LUCKMANN, 2012). Para os autores, termos como indivíduo, corpo, consciência, individualidade, corporalidade, identidade pessoal foram alçados como marcadores fundamentais de reflexão para o nosso tempo, uma vez que a própria ontogênese estaria edificada e pensada nesses termos.

Assim, a emergência do sujeito como problemática social, e existencial, que forja-se na desintegração de laços tradicionais de sociabilidade, agora vivendo em meio a relações com o mundo mas, sobretudo, com relações que dizem respeito ao si mesmo (TOURAINÉ & KHOSROKHAVAR, 2004), caminhando em meio a processos cada vez mais contínuos de desintegração de estruturas totalizantes, e a consequente queda de identidades tidas como estabelecidas por todo o sempre, produzindo uma sempre mais aprofundada “crise” de identidades (DUBAR, 2009) que põem o “pensar sobre si” (HENRICH, 2018), como um imperativo de nosso tempo.

Diante de tal *modus vivendi*, a condição do “pensar sobre si”, ou mesmo da consideração do “si” como uma questão estrutural, faz emergir um conjunto de problemáticas com as quais o próprio saber das Ciências Humanas vai produzindo novas perspectivas de análise, caminhando assim rumo ao universo já conhecido da Psicologia, encontrando-se com o sujeito de nosso tempo em suas várias dimensões: afetos, sentimentos, emoções, dores, lamentos, incertezas e, mais recentemente, com os enfretamentos identitários da ordem social que levam a uma desestruturação de questões tidas anteriormente como centrais, tais como classe, nação e raça (ROUDINESCO, 2022; LE BRETON, 2013 e 2019).

A individualidade seria o protótipo mais típico de uma sociedade que marcha pela lógica da “incerteza” (BAUMAN & RAUD, 2018), onde a linguagem, a atuação, a conexão e autorrealização seriam os pilares fundamentais de seu funcionamento. Por isso mesmo, a religião ver-se-ia diante do desafio de, inserida em tal época de incertezas e de crises de sentido, falar ao homem não mais como a alguém pertencente a uma promessa de felicidade dirigidas a “todos” que a aceitem, mas a falar para sujeitos que

precisariam lidar com uma mensagem a eles direcionadas, de modo particular, produzindo uma necessária “experiência”<sup>18</sup> da vida religiosa que desafiasse os contornos seculares que se impuseram à própria religião.

Logo, a preocupação da religião, dirigindo-se ao pilar de nosso tempo que é a vida individual, os sujeitos, o si, tem sido a de ofertar uma mensagem que o contemple sob diversos aspectos, humanos todos eles, bem mais do que a oferta de uma mensagem meramente escatológica, produzindo uma espiritualidade que poder-se-ia denominar “espiritualidade do eu”. Temperamento, desejos, dores, áreas do ser, identidade, sujeito, cura pessoal, autoimagem, necessidades são termos que vão substituindo vocábulos através dos quais a religião se fazia chegar aos homens, tais como salvação, pecado, graça, crença, virtudes, frutos do espírito, bem-aventuranças dentre outras. O processo sugere um esmaecimento do divino pelo divino e a emergência do divino em sua relação como o humano.

### **3. O itinerário proposto: *conhecer-se, aceitar-se, superar-se* – o “si mesmo” como partida, como caminho, como alvo**

Tendo em vista os elementos que foram analisados até aqui, neste momento, descreveremos o caminho metodológico que percorremos para analisar as três *lives* que compuseram o projeto/desafio “Supera-te”. Como dissemos anteriormente, as *lives* foram transmitidas pela conta *Shalom Play*, no *Instagram*, e estão disponíveis na página da CCSH no *YouTube*. A realização do “desafio” foi divulgada durante todo o mês de setembro pelos canais que pertencem à Comunidade (*site*, redes sociais, rádio) e, além disso, presencialmente; contudo, centramo-nos, para a realização deste artigo, nas divulgações feitas pelo *Instagram*.

Cumpramos registrar que o “Supera-te” foi antecedido pela *Semana do autoconhecimento*, realizada entre os dias 25 e 29 de setembro, também transmitida pelo *Instagram*, e contou com a participação de membros da CCSH que testemunharam seus

---

<sup>18</sup> Foi William James (2017) quem primeiro apontou as possibilidades de compreensão da religião por meio da noção de “experiência”, que possibilitaria uma observação mais acurada da realidade da religião em seus feitos, por assim dizer, na vida dos sujeitos. Nos parece que, em nosso tempo, a religião deveria ser cada vez mais apreendida a partir de tal ideia, seja com relação aos efeitos por ela produzidos (tal como os indivíduos creem que ela produza), seja por meio da cada vez maior espiritualização dos modos de atuação das religiões tradicionais.

processos de autoconhecimento. Observa-se, pois, o lugar destacado desta temática no interior da Comunidade.

Então, tomando conhecimento da realização do evento observamos ter ali uma excelente oportunidade para a compreensão dos usos da Psicologia pela religião. Começamos, assim, a salvar imagens, na forma de *cards* e *stories*, que eram publicadas na referida página nos dias utilizados para sua divulgação, e a partir disso fomos vendo como se delineava a ideia do que deveria ser “superado”. Logo, nosso método seria concentrado em duas ações principais: o registro das imagens de divulgação, e sua análise; e a participação, transcrição e análise do conteúdo das *lives*, o que exigia de nós, por óbvio, que nos inscrevêssemos no evento para receber as atualizações e os comunicados. Não se constituiu como de nosso interesse a interação dos espectadores por meio da participação no *chat*.

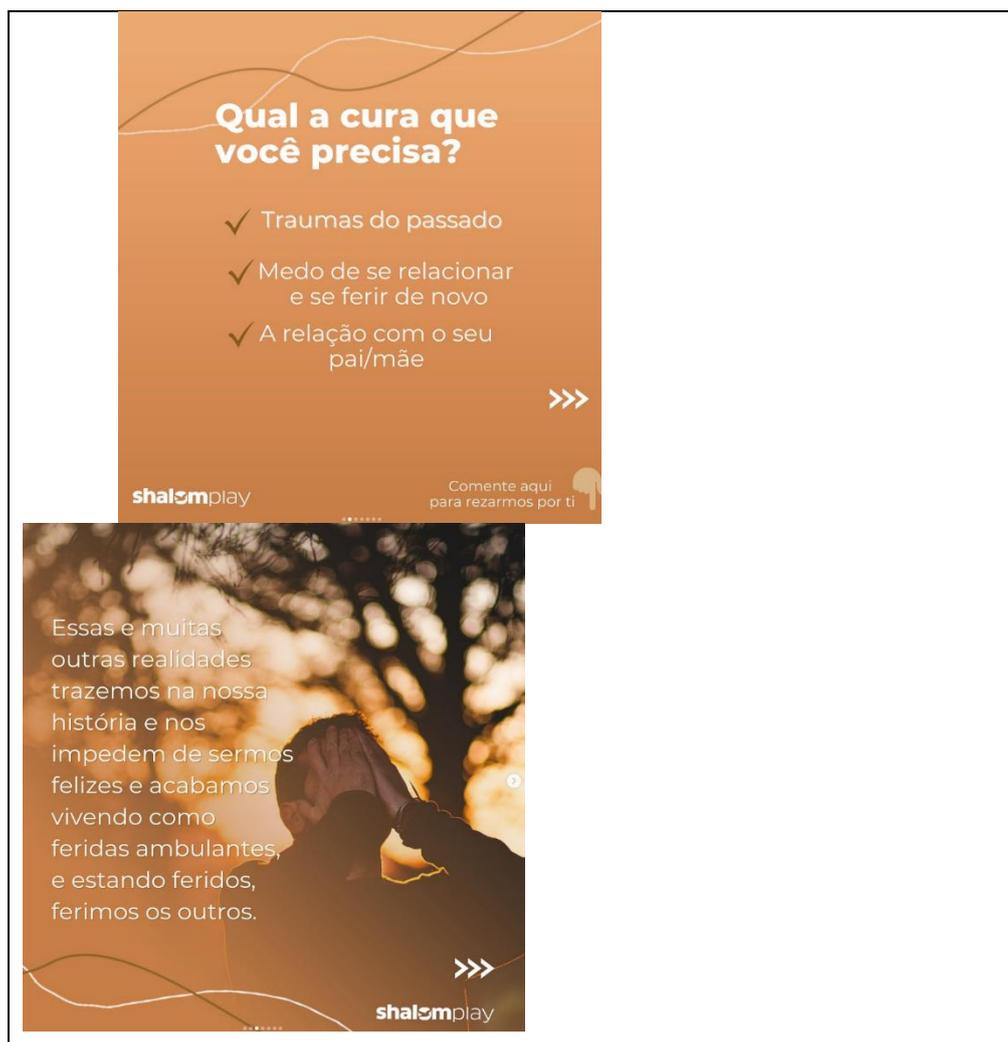
Então, o que viria a ser o “Supera-te”? Divulgado com a pergunta “*você quer ser curado?*”, o projeto era uma proposta de cura. Ao assim apresentar-se, havia que se produzir a ideia do interlocutor como doente, adoentado, cansado, exausto. Traumas, medos e relações familiares, que todos nós temos, compunham o repertório das enfermidades a serem curadas.

A ideia de doença da qual se padece deixa de ter uma dimensão corporal, que demandaria uma solução via milagre (mais difícil de se produzir?), e passa a ter uma dimensão existencial, de história biográfica, de vida vivida, vida mental/emocional e que, como tal, produz adoecimentos de que o sujeito não se sabe ser adoentado<sup>19</sup>. O passado, os medos e as relações aparecem como aquilo do qual se deve ser curado, como se percebe também na imagem abaixo:

---

<sup>19</sup> Isso parece alicerçado na ideia de pecado, uma vez que, se todos são “herdeiros” do pecado original, e sendo o pecado o correspondente a algo que retira os sujeitos do “estado de graça” e os debilita com o mal, então, emerge a ideia de todos como doentes, por portarem em si o pecado.

Imagem 05: Cura



Fonte: <https://www.instagram.com/shalom.play/> Acesso em 30/09/2023

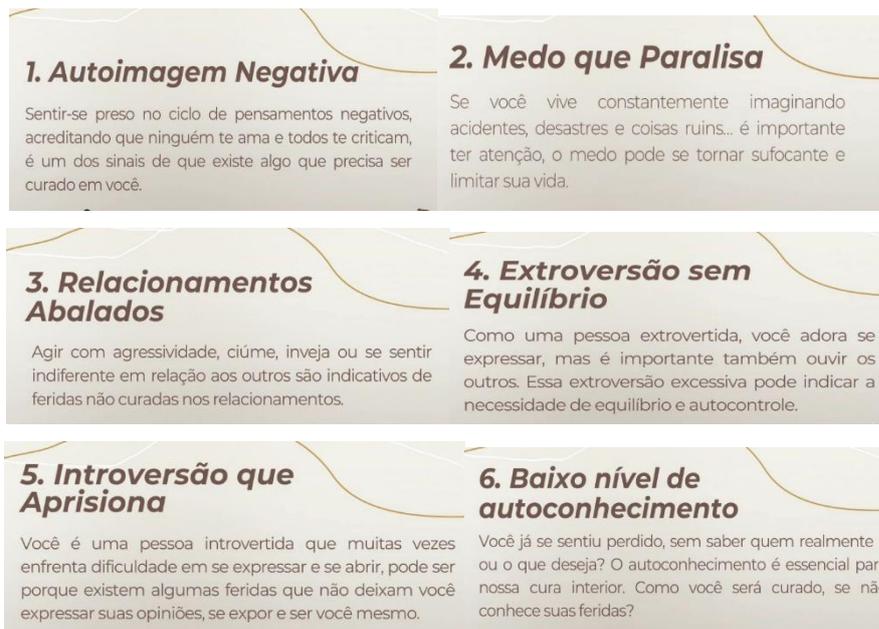
*Minhas* feridas, causadas pelo *meu* passado (*minha* história, *minhas* relações, *meus* pais), produzem feridas nos outros. A relação do mim com o outro é de adoecimento do outro por mim! Eu no começo, eu no meio, eu no final. Eu entre mim e o outro, o *mim no outro como adoecimento*.

Assim, é a própria história do sujeito, sua biografia, o que opera como condição de adoecimento. Viver é estar doente. *Minha* história, *minha* doença. *Minha* realidade existencial é ela mesma produtora da enfermidade da qual não conheço a ação. Se não se tem a felicidade que se espera, isso se deve ao fato de não conhecer, como se devia, a própria história, ou seja, como uma fonte de infelicidade e doenças, traumas e impedimentos para a real felicidade produzidos por minha ignorância acerca de mim mesmo. Criados para a “felicidade”, os homens não são felizes pelas marcas de sua

própria existência; é como se, ao que parece, a vida de cada um fosse “o” empecilho à própria felicidade: só serei feliz comigo mesmo, mas *eu mesmo sou meu empecilho à realização desta minha felicidade*<sup>20</sup>.

Mas, que elementos poderiam ser apontados como sinais de que *se* estaria doente, necessitando da cura que o “Supera-te” prometia produzir? Vejamos abaixo:

Imagem 07: Sinais do adoecimento



Fonte: <https://www.instagram.com/shalom.play/>. Acesso em 29/09/2023.

Ter “pensamentos negativos”, saber que “todos te criticam”, imaginar “acidentes, desastres e coisas ruins”, ser agressivo, ciumento ou indiferente, adorar se expressar ou ter dificuldade de fazê-lo, se sentir perdido: coisas triviais de qualquer sujeito que vive no século XXI. Tudo isso, sinal de “adoecimento”, segundo o “Supera-te”. Ora, se atentarmos para aquilo que se enuncia como sinais de adoecimento,

<sup>20</sup> O sociólogo sul-coreano Byung Chul-Han (2015, 2018) tem refletido sobre as subjetividades produzidas em nosso tempo a partir da ideia de “cansaço” e “psicopolítica”, para nos alertar acerca dos riscos que corremos ao creditar o “tudo posso” aos sujeitos e a apresentação de si mesmos como o obstáculo por excelência à sua realização. O “si” pensado como o obstáculo, mas ao mesmo tempo como a potência maior, produziria os sujeitos vacilantes e depressivos do nosso tempo, acarretando aquilo que Le Breton (2018) identifica como a “tentação” do nosso tempo: o “desaparecer de si”. Por sua vez, Illouz e Cabanas (2022) analisam modos de existência contemporâneos ancorados na ideia de felicidade suprema para a qual os sujeitos estariam destinados, frustrando-se, contudo, ao se verem ante os impedimentos da estrutura social e dos limites psíquicos.

teríamos toda uma sociedade de doentes: pessoas com medo, pessoas com relacionamentos abalados, pessoas extrovertidas, pessoas introvertidas, baixo nível daquilo que se entende, aí, por “autoconhecimento”. Uma sociedade de doentes, em que o mero fato de ser produz doença.

Então, se os indícios de adoecimento são esses, e se devem ser muitos os que se encontram entre os padecentes, qual a proposta de cura? Como ela se realizará? O que seria preciso fazer? É uma proposta que envolve “*três fatores indispensáveis para o processo de cura e transformação da sua vida*”, como se lia em um dos cards. Tais fatores seriam:

Imagem 08: Fatores





Fonte: <https://www.instagram.com/shalom.play/> Acesso em 30/09/2023

*Conhecer-se*, em suas qualidades e virtudes, nos vícios e defeitos, para saber-se quem se é e superar-se; *aceitar-se* como se é, sem comparação e julgamento dos outros, sabendo-se único; e *superar-se*, crescendo espiritualmente e se aperfeiçoando, chegando à santidade. Esse é o esquema proposto pelo “desafio”.

### ***Live 01, a produção do “conhecer-se***

O conteúdo da primeira *live* orbitou em torno da ideia da “*necessidade de autoconhecimento*”, ou seja, buscou responder à questão central: por qual razão é necessário conhecer-se para se ter uma vida espiritual? A resposta dada, de diversos modos, foi a seguinte: o autoconhecimento seria um processo “*de encontro com Deus, com a verdade de Deus e de quem é Deus*”, bem como “*encontro com a nossa verdade, com quem nós somos profundamente*”, com o intuito de “*que nosso caminho de santidade seja autêntico, seja real*”. Assim, o caminho trilhado pelos sujeitos na sua relação com o divino é atravessado pela exigência de autenticidade que se atinge pelo autoconhecimento, pelo saber de si.

O imperativo do conhecer-se é compreensível quando se sabe “*o que eu preciso superar em mim, o que precisa ser melhorado em mim, o que precisa de conversão, o que precisa se configurar em Cristo na minha vida, o que precisa ser mudado na minha mentalidade, na minha forma de pensar, que tantas vezes é contrária ao evangelho, é*

*contrário ao que a Igreja ensina*”. Assim o é por se ter a necessidade de conhecer-se para melhor conhecer a Deus e à Igreja, conhecer-se à luz do que diz a Doutrina, pois somente assim se pode compreender a distância, ou proximidade, entre o que ela diz e o que se vive, sabendo, pois, daquilo que é “a” verdade ainda não vivida, e nem conhecida, pelos sujeitos.

Há um imperativo: devo saber quem sou para não mais ser o que sou; daí a ideia de conversão de tudo (desde modos de agir até modos de pensar) e da busca incessante de melhorias, entendendo-se com um ser em construção, que na verdade se constrói desconstruindo-se (superando-se).

Assim sendo, uma vez vivendo uma vida conforme os ensinamentos, por que executar esse processo de autoconhecimento na Comunidade e não com profissionais que melhor o conduziram? Qual a credibilidade de um processo conduzido por não-profissionais da Psicologia, mas por membros consagrados de uma Comunidade religiosa?

Segundo o que ali se disse, a Psicologia pouco poderia fazer com aquilo que se descobrisse nesse processo de autoconhecimento, que colocaria os sujeitos diante de suas feridas e de seus traumas. Feridas interiores e traumas, pois, não seriam da alçada da Psicologia, mesmo que sejam termos advindos de seu saber. A autoproclamada superioridade da técnica psicologizante proposta pela Comunidade sobre a própria Psicologia, técnica essa que não guarda nenhuma relação “técnica” com o saber da própria Psicologia<sup>21</sup>, é expressa da seguinte forma: “*O que nós vamos fazer com a ferida que a gente se deparar na nossa história? Ou se a gente visitar esses lugares de novo por meio da escrita, por meio de uma terapia, o que que a gente vai fazer com a verdade que veio à tona sobre nós?*”

Embora, pois, valendo-se de técnicas da Psicologia para propor um caminho de conhecimento de si para seus ouvintes, opera-se a ideia de uma inferioridade desse saber sobre aquilo que ali se vive, ou seja, a fé, a mística, a espiritualidade, embora ela não seja o assunto central do conteúdo ou mesmo nem sequer seja nomeada como

---

<sup>21</sup> Ou seja, utilizar-se de referências de um saber não confere a tais usos a expertise do saber em questão. Além da Psicologia, temos identificado também usos da Antropologia por parte da Comunidade, quando lemos diversos textos apontando para a ideia de uma “antropologia do homem shalom”, o que nos parece dar mostras de um certo investimento em busca de legitimar-se, a partir da linguagem das Ciências Humanas, na produção de um saber que seja tido bem mais como “técnico” e “científico” do que como “religioso”.

expectativa final do que ali se discute. Não há menção aos feitos da oração, mas tão somente aos feitos do autoconhecimento, aos feitos da psicologização da experiência religiosa.

***Live 02, o aceitar-se como amor que transforma.***

Nessa *live* partiu-se da ideia de que a santidade era, antes de tudo, a “*experiência de uma vida madura, de uma vida plena, de uma vida feliz*”; ou seja, os santos eram, antes de tudo, pessoas que se conheciam, realizadas em suas existências humanas, que haviam passado pelo processo do autoconhecimento e da aceitação, que podiam asseverar seu amadurecimento (termo humano, e não religioso), significando isso que “*viver uma vida santa é possível pela força do autoconhecimento*”.

Ser santo seria conhecer-se, amadurecer, seria algo no plano do desenvolvimento humano, ao passo que “*a falta do autoconhecimento nos vai prendendo, nos vai aprisionando e muitas vezes nos vai deixando longe da verdade de quem somos nós*”. A verdade sobre si não estaria na mística, mas na maturação do humano. Verdade, santidade, conhecimento de si - os termos vão se imbricando, para formar uma só coisa, ou produzir um só sentido: a centralidade do humano, do psíquico.

A vida de oração verdadeira, segundo o que se disse, produz um efeito de “*olhar para você e reconhecer que tem limitações, necessidades, qualidades, distúrbios, algumas fraquezas*”. Isso parece ser importante: o fruto da vida de oração não se constitui mais como graças sobrenaturais, feitos místicos ou mesmo a conversão *tout court*. A vida de oração produz “*psicologia*”, não mística; produz o saber sobre limitações, necessidades, qualidades etc. Coisas humanas reveladas pela dimensão espiritual, não mais vida espiritual revelando coisas espirituais.

No processo de descoberta de si, de autoconhecimento, “*tantas coisas, tantas histórias, tantos traumas... onde Deus está dentro de você? Qual é o lugar de Deus dentro de você?*” Essa ideia é muito importante: Deus ocuparia um lugar junto com outras coisas (qualidades, necessidades, distúrbios, traumas etc) que comporiam a estrutura mental da vida interior de cada um dos sujeitos. A oração produziria conhecimento sobre a vida mental de cada um; mística e psicologia juntas.

O que seria, então, o “*aceitar-se*”? Seria um processo complexo de “*aceitação da sua história*”, daquilo que se viveu humanamente, de modo biográfico. Aquilo que se

foi e de que não se pode fugir. Não mais a “história da salvação universal”, a criação do mundo, a vinda de Cristo etc, mas a “minha vida”. Nesse aspecto, não se trataria apenas de olhar para o seu passado, “*com olhos fixos no retrovisor*”; mas, “*aceitar que a vida já está acontecendo*”. Viver, estar num presente humano, num presente existencial seria a condição necessária para o exercício da aceitação de si, que levaria à aceitação do divino em sua própria história pessoal.

***Live 03, o “supera-te” como momento de uma vida nova.***

Antes de tudo, cumpre registrar a ideia projetada sobre o “supera-te” nas palavras ditas pelos próprios condutores da *live*: “*quando nós vamos viver nessa dinâmica de superação, quer dizer que nós já tomamos consciência e já temos a vida nas nossas mãos*”. Depois das pregações sobre as dinâmicas envolvidas no “aceitar-se” e no “conhecer-se”, cumpria fazer o registro do objetivo a ser produzido pelo “desafio”: ter a própria vida em suas mãos. A centralidade dos sujeitos, do si, uma vez que não se tratava de um desafio a “superar algo”, o que envolveria uma ideia de largar, deixar de mão, soltar; não, aqui se tratava de “superar-se a si mesmo”, o que envolve, ao mesmo tempo, tomar-se e soltar-se. Ser-se para não ser-se.

Há um eu no início de tudo, que se põe no jogo de “aceitação de si”; esse eu prossegue, conhecendo-se; e finaliza na sua auto-superação. No começo, no meio e no final do processo, a centralidade do si.

Superar-se é definido, assim, como “*um caminho de transformação da minha própria história*”, daquilo que eu preciso conhecer, porque o vivi, sem o qual eu não me seria a mim mesmo; em contrapartida, esse conhecer-se se processa para que se venha a superar, a não mais contar com isso, pois uma vez conhecido e aceito, deverá ser rejeitado como “*uma mentira sobre mim mesmo*”.

Esse trecho guarda uma complexidade sem igual: o ato de conhecer-se, tomar consciência de si, produz o conhecimento sobre o mundo que está ao seu redor, e que interfere na própria história de quem se conhece e se conhece à medida em que conhece o que seria a “vontade de Deus”. Mas, o processo de conhecimento de si, que leva à consequente aceitação, é o mesmo que produz a ideia de superação de si, de transformação para uma outra forma de vida, que tem origem em processos de conhecimento que são, antes de tudo, mentais. A necessidade da superação de si diz

respeito ao imperativo de transformar dificuldades em “*degraus*” para se ultrapassar, numa imagem de escada em que se avançam degraus rumo a um topo onde se pretende chegar, que se pretende alcançar. É uma superação de limites, sendo o si mesmo “o” limite.

Não haveria como se produzir conhecimento sobre si sem esse movimento rumo a uma contínua superação de si, vencendo medos que paralisam: “*não tem sentido eu viver um conhecimento, eu viver a aceitação e o não me superar*”. Há a necessidade de “partir”, cortar, seccionar aquilo que eu sei ser o meu eu.

Logo, conhecer-se, aceitar-se, viver com uma nova realidade (a certeza dos limites e entraves) é a superação de si. A ordem é uma só: “*Se supere*”.

Um momento interessante da *live* foi a informação de que não se poderia esperar “soluções mágicas” ou “idas à capela” para que, por meio de “uma oração”, o sujeito se visse com sua vida transformada; não, nada disso: importa “*entender quem somos, aceitar quem somos, e traçar metas para nos superar*”. A superação de si é fruto do planejamento, das metas, do cálculo, de um trabalho bastante humano. *Psicologia* em vez da *mística*; sujeitos planejadores, com metas claras, em vez de sujeitos orantes, com graças a serem recebidas. A superação de si como fruto do planejamento da superação!

### **Considerações finais**

Constituiu-se como nosso objetivo, dentro do presente dossiê, apresentar uma reflexão sobre os usos da Psicologia pela religião tal como se tem processado em nossos dias. Tomando como *córpus* de análise um conjunto de três *lives* realizadas pela Comunidade Católica Shalom (uma das expressões do catolicismo carismático), realizamos um estudo de caso que nos possibilitou levantar algumas questões pertinentes às relações entre religião e saber psicológico numa sociedade cada vez mais centrada nas questões em torno do indivíduo, aqui entendido como o “si”. A primeira dessas questões, por óbvio, não podia deixar de ser a possibilidade de a religião fugir dos ditames de uma sociedade cada vez mais individualizada, ou em que a centralidade é conferida não mais a laços comunitários em si mesmos, mas tão somente enquanto eles podem dar suporte às diversas exigências constituintes dos sujeitos, hiperindividualizados.

Em seguida, nos pomos a observar como tais exigências operam uma maior circulação dos saberes produzidos pela Psicologia, cujos termos vão se popularizando e vão cercando diversos outros saberes, conferindo a estes a exigência de também e voltarem para a produção de considerações sobre os sujeitos, entendendo-os como os suportes e os agentes por excelência das estruturas sociais, em geral, e das próprias estruturas da religião, que passa a ser compreendida como refúgio de indivíduos bem mais do que pela ideia de um “povo escolhido”. Essa mudança, contudo, não encontra empecilhos de se realizar ente católicos carismáticos que, como pentecostais, não apresentam obstáculos à compreensão da fé como algo experimentado e testemunhado em nível pessoal, como uma experiência da qual se apossa.

Mas, no caso aqui analisado, o do desafio “supera-te”, observou-se uma transformação acentuada naquilo que era a mensagem soteriológica do próprio catolicismo, que sempre pôs ênfase nos laços comunitários que conduzem à experiência necessária da fé. Com o “si” ocupando o eixo central do processo de mudança e conversão, o que acontecerá com os laços que constituem a ideia de “igreja”, “assembleia”? Teremos, num futuro próximo, uma “assembleia” de si mesmos? E a história coletiva da salvação tomará a feição de uma história de diversos eus?

### Referências bibliográficas

ALVES, Elton da Silva. Um percurso antropológico-bíblico para delinear traços da Antropologia Shalom. **Revista Parresia**, 2019, Fortaleza, CE; vol. 1, n.1, p. 10-41.

BAUMAN, Zygmunt; RAUD, Rein. **A individualidade numa época de incertezas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BENNETT, Laraine. **O temperamento que Deus me deu: a chave de ouro para conhecer a si mesmo, se relacionar bem com o próximo e se aproximar mais de Deus**. Campinas, SP: Ecclesiae, 2020.

BERGER, Peter. **Um rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CARRANZA, Brenda. **Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências**. 2.ed. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2000.



CARRANZA, Brenda. Tendências da neopentecostalização católica In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. **Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

CSORDAS, Thomas. **Corpo, significado, cura**. Porto Alegre: EdUFRGS, 2008.

DUBAR, Claude. **A crise das identidades: a interpretação de uma mutação**. São Paulo: EdUSP, 2009.

FERREIRA, Pe. Wagner. **A formação da consciência moral nas Novas Comunidades**. São Paulo: Editora Canção Nova, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Dizer a verdade sobre si**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FURSETH, Inger; REPSTAD, Pal. **Sociologia da Religião: perspectivas clássicas e contemporâneas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. São Paulo: Ayiné, 2018.

HENRICH, Dieter. **Pensar e ser si mesmo: preleções sobre a subjetividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

ILLOUZ, Eva; CABANAS, Edgar. **Happycracia: fabricando cidadãos felizes**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. 2.ed. São Paulo: Cultrix, 2017.

LE BRETON, David. **Antropologia da dor**. São Paulo: EdUnifesp, 2013.

LE BRETON, David. **Desaparecer de si: uma tentação contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

LE BRETON, David. **Antropologia das emoções**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

MACEDO, Edir. **Como vencer suas guerras pela fé: descubra como enfrentar as batalhas do dia a dia**. São Paulo: Unipro, 2019.

MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa: a experiência humana do divino**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

NOGUEIRA, Maria Emmir Oquendo. **PVP – Projeto de Vida Pessoal**. S/l, s/d.

NOGUEIRA, Maria Emmir Oquendo. **Ao amor da minha vida: cartas de Deus para você**. 6.ed. Aquiraz, CE: Edições Shalom, 2008.



NOGUEIRA, Maria Emmir Oquendo. **Caminho de conversão:** caderno de oração. Aquiraz, CE: Edições Shalom, 2010.

NOGUEIRA, Maria Emmir Oquendo. **Leve a sério sua vida espiritual:** oração aos moldes de Teresa. 2.ed. Aquiraz, CE: Edições Shalom, 2017.

NOGUEIRA, Maria Emmir Oquendo. **Como transformar a dor em amor.** Aquiraz, CE: Edições Shalom, 2018.

**És precioso:** 10 dias de oração para a cura da autoimagem. Aquiraz, CE: Edições Shalom, 2021.

NOGUEIRA, Maria Emmir Oquendo; LEMOS, Silvia Maria Lima. **Tecendo o fio de ouro:** roteiro para a cura interior, autoconhecimento e projeto de vida. 2.ed. Fortaleza: Edições Shalom, 2003.

NOGUEIRA, Maria Emmir Oquendo; PERDIGÃO, Germana. **Nas mãos do oleiro:** formação para as Novas Comunidades. Aquiraz, CE: Edições Shalom, 2011.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. **Viver em Comunidade para a missão:** um chamado à vida religiosa consagrada. São Paulo: Paulus, 2013.

PAIVA, Gerardo José de. Psicologia da religião In: PASSOS, João Décio *et all* (orgs.). **Dicionário de Ciência da Religião.** São Paulo: Paulus, 2022.

PERDIGÃO, Germana. **Manual de formação pessoal.** Aquiraz, CE: Edições Shalom, 2015.

PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do espírito:** a renovação conservadora do catolicismo carismático. 2.ed. São Paulo: EdUSP, 1996.

ROUDINESCO, Elisabeth. **O eu soberano:** ensaios sobre as derivas identitárias. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

SANTOS, Gilmar. **Deus transforma o seu temperamento.** Goiânia: Cristo para Todos, 2012.

SILVA, Emanuel Freitas da. (Des)Confiança mútua? A política das relações entre a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e a Renovação Carismática Católica. **Diversidade Religiosa**, João Pessoa, 2017, v. 7, n. 2, p. 116-140.

SILVA, Emanuel Freitas da. Novas Comunidades: a retomada “carismática” da tradição católica? **Conhecer - debate entre o público e o privado**, 2020, v. 10, p. 35-57.

**A renovação da tradição católica em Fortaleza.** Fundação Waldemar Alcântara: Fortaleza, 2023.



SILVA, Emanuel Freitas da; LEÃO, Andrea Borges. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 2020, vol. 40, n. 2, pp. 195-214.

SOUSA, Ronaldo José de. **Comunidades de Vida**: panorama de um fenômeno religioso moderno. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2013.

TOURAINÉ, Alain; KHOSROKHAVAR, Farhad. **A busca de si**: diálogo sobre o sujeito. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.



## Tendências espirituais entre jovens usuários de redes sociais no Brasil: um estudo sobre o sagrado no Instagram

Spiritual trends among young social network users in Brazil: a study of the  
sacred on Instagram

Maycon Rodrigo da Silveira Torres<sup>1</sup>

Natasha Martins<sup>2</sup>

Matheus Coutinho dos Santos Alves<sup>3</sup>

**Resumo:** A sociedade brasileira é caracterizada por sua religiosidade. Entretanto, a psicologia no Brasil não desenvolveu um campo de estudo dedicado aos fenômenos religiosos a ponto de incluí-lo como disciplina obrigatória nos cursos de graduação. O objetivo deste estudo é traçar o perfil de experiência espiritual e religiosa de jovens usuários de redes sociais. Foi aplicado um questionário, divulgado via Instagram, estruturado online contendo 23 perguntas de múltipla escolha, em que foram obtidas 572 respostas. Os participantes tiveram perfil de serem ingressos no ensino superior, e que compreendem a espiritualidade como um caminho de vida, considerando-se espiritualizados, mas não religiosos. A grande maioria vivencia a espiritualidade diferentemente de sua família e mais da metade prática de forma individual.

**Palavras-chave:** Espiritualidade. Religião. Sagrado. Juventude. Rede Social Online.

**Abstract:** Brazilian society is characterized by its religiosity. Nevertheless, psychology in Brazil has not developed a field of study dedicated to religious phenomena to the point of including it as a mandatory subject in undergraduate courses. The objective of this study is to profile the spiritual and religious experience of young social media users. An online structured questionnaire, published through Instagram, containing 23 multiple-choice questions was administered, where 572 responses were obtained. The participants had a profile of being enrolled in higher education, who understand spirituality as a path of life, considering themselves spiritual, but not religious. The vast majority experience spirituality differently from their family and just over half practice individually.

**Keywords:** Spirituality. Religion. Sacred. Youth. Online Social Networking.

---

<sup>1</sup> Doutor e mestre em Estudos da Subjetividade (Psicologia) pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor Adjunto de Psicologia Clínica e Saúde Mental (UFF). Pesquisador do Laboratório de Psicanálise e Laço Social (LAPSO/UFF). E-mail: [mrstorres@id.uff.br](mailto:mrstorres@id.uff.br).

<sup>2</sup> Pesquisadora em PhD do Centro em Rede de Investigação em Antropologia no Instituto Universitário de Lisboa (CIA-ISCTE). Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Lusófona de Lisboa. E-mail: [natasha.mirra@gmail.com](mailto:natasha.mirra@gmail.com).

<sup>3</sup> Bacharel em Psicologia pela Faculdade Maria Thereza (FAMATH). E-mail: [macoutinho@gmail.com](mailto:macoutinho@gmail.com).

## **Introdução**

O povo brasileiro pode ser considerado majoritariamente religioso. Segundo o último censo disponível do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022), 86,8% dos brasileiros são cristãos, 2,0% espíritas e 0,3% adeptos das religiões de matriz africana Umbanda e Candomblé, em contrapartida com 8% que declararam não ter religião alguma. Neste contexto, os cursos de graduação em Psicologia ainda não apresentaram sistematização coerente do estudo do tema, conforme indicam Oliveira et al. (2019), de modo que são poucas as disciplinas voltadas à discussão sobre religião e espiritualidade.

Faz-se necessário apresentar os conceitos de religião e sagrado, que frequentemente foram empregados como sinônimos próximos ou totalmente intercambiáveis. Muitas definições do sagrado, de fato, estão explícitas e verdadeiramente destinadas a definir religião, e vice-versa. Nota-se uma tendência proeminente ao propor o uso do termo “sagrado” em vez de “religião”, não como sinônimo, mas como uma alternativa mais adequada. O surgimento deste termo no final do século XIX e início do século XX, juntamente com seu notável sucesso em competir com a palavra “religião”, constitui uma parte inseparável e altamente significativa da história desta última (HANEGRAAFF, 2017).

Os conceitos de religião, religiosidade, misticismo e espiritualidade são multifacetados e abordados por diversas disciplinas das ciências humanas. Não sendo o desejo e foco deste trabalho desenrolar amplamente tais termos, mas de apontar para suas diferentes interpretações na literatura e compreendê-las como palavras que mesclam seus significados e existências entre si. Um termo bastante recente, em crescimento mundialmente e útil para dinâmica apresentada nos resultados da pesquisa, pois une todos os conceitos acima citados, é a transreligiosidade. Panagiotopoulos e Roussou (2022) explicam que a transreligiosidade é presente em modelos de fé criativos, fluidos e elásticos, que rompem com a institucionalização, buscam independência para suas práticas e desenvolvem o autoconhecimento através de livres identificações.

Desde os primeiros estudos psicológicos no início do século XX, houve uma preocupação em analisar a religião como um fenômeno que envolve aspectos individuais, sociais e culturais. No contexto da psicologia brasileira, que se

institucionalizou na década de 60, nota-se não haver um desenvolvimento consolidado de um campo de estudo dedicado aos fenômenos religiosos a ponto de torná-lo uma disciplina obrigatória nos cursos de graduação. Isso se reflete na própria dificuldade em determinar a denominação correta para essa área, que pode ser chamada de Psicologia da Religião, Psicologia Religiosa, Psicologia da Espiritualidade ou Psicologia e Religião e Espiritualidade (FREITAS, 2017).

A revisão bibliográfica realizada por Torres et al. (2022) sobre psicologia e espiritualidade mostrou que a investigação dos elementos psicológicos ligados à religião e à espiritualidade tem sido pouco abordada no Brasil. A psicologia nacional encontra obstáculos ao tratar desse tópico, tanto durante a formação acadêmica quanto na atuação profissional. A área da saúde, especialmente na Psicologia Hospitalar, surgiu como um ambiente propício para abordar essa temática, devido à sua proximidade com questões relacionadas ao sofrimento, expectativas de recuperação e busca por significado na vida, contrastando com a ameaça de mortalidade. Além disso, merece destaque o crescente interesse pela vivência religiosa e espiritual entre os idosos em contexto hospitalar.

Ainda segundo Torres et al. (2022), um aspecto amplamente explorado foi a relação entre as práticas religiosas e espirituais como um meio de busca por efeitos terapêuticos, seja para condições médicas, seja para distúrbios mentais e comportamentais. A ideia de templos religiosos como locais de socorro espiritual emergencial reflete a disseminação na sociedade de uma demanda por conforto subjetivo que vai além das abordagens técnico-científicas. Esse fenômeno se alinha com as características das religiões como instrumentos de integração social, promovendo um sentimento de pertencimento. Os aspectos de natureza religiosa e espiritual também são examinados na interseção entre saúde e envelhecimento, visto que pesquisas enfatizam a relevância desse tópico em idosos que estão hospitalizados ou passando por tratamentos para doenças terminais, contribuindo para a reflexão sobre a proximidade da morte e o próprio significado da vida.

Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS, 1995) é considerado jovem a pessoa entre 15 e 24 anos. No Brasil, de acordo com a Política Nacional de Juventude (PNJ), jovens estão na faixa etária de 15 aos 29 anos de idade (CONJUVE, 2006). Estudos relacionados à espiritualidade de jovens ainda são limitados, quando existentes, geralmente conduzem a pesquisa mais a assuntos ligados ao bem-estar, qualidade de

vida e saúde, deixando a relação com a crença e as práticas como um tema que necessita de melhores análises (STRELHOW; SARRIERA, 2018).

A revisão sistemática empreendida por Moura et al. (2023) investigou o impacto da espiritualidade na saúde mental de jovens e adultos, examinando seu papel como um fator protetor ou de risco, bem como na busca de sentido na vida. Embora alguns estudos tenham apontado riscos associados à espiritualidade quando esta é usada de forma punitiva ou como uma ferramenta de controle entre indivíduos, predominou a evidência de seu papel como fator de proteção. Na maioria dos estudos, a espiritualidade foi considerada um recurso valioso no tratamento da saúde física e mental. No entanto, esse aspecto positivo encontra desafios quando os profissionais de saúde não possuem treinamento adequado para abordar questões espirituais de maneira ética.

Cotter e Robertson (2016) lembram que há um desafio nos estudos sobre religião que fazem uso de questionários ou coletam relatos, isso porque a palavra religião não é consenso entre as pessoas, tendo inclusive recebido diferentes significados ao longo dos anos. Nos primeiros registros em que a palavra aparece, próximos do primeiro século da Era Comum, religião tem sentido análogo a superstição, ou crença.

As transformações sociais associadas aos avanços tecnológicos, especialmente no campo da computação e da transmissão de informação, também parecem causar impacto na experiência religiosa dos indivíduos. A propagação da rede mundial de computadores e as novas modalidades de conectividade sem fio produziram a partir da década de 2010 a expansão das redes sociais digitais. Estas redes sociais promovem maior interatividade entre seus usuários bem como a publicização de informações até então vivenciadas como íntimas. Por este motivo, as redes sociais podem ser compreendidas como importante campo de pesquisa, compreendendo que “os atores sociais, estão inseridos em estruturas complexas de relações com outros atores” (RECUERO, 2017, p. 9).

O objetivo deste estudo é traçar o perfil de experiência espiritual e religiosa de jovens usuários de redes sociais, especialmente o Instagram.

## Metodologia

Foi elaborado um questionário online com auxílio do departamento de Ciência das Religiões da Universidade Lusófona de Lisboa (ULHT) por meio da página *Google Forms*. O questionário estruturado possui um total de 23 perguntas de múltipla escolha construídas de maneira a melhor analisar os fenômenos religiosos do público jovem na sociedade contemporânea. De forma voluntária, o grupo total de pessoas de até 35 anos que responderam às questões propostas na pesquisa foi de 572 participantes.

A escolha metodológica apresenta a prática associada ao termo em inglês “*survey*”, que, embora não tenha um equivalente preciso em português, costuma ser traduzido como levantamento de dados por questionários. *Survey* pode abranger diferentes tipos de coleta ou levantamento de dados, mas, ao longo do tempo seu significado estrito passou a ser associado a um tipo de pesquisa que utiliza questionários. Dessa forma, o *survey* é reconhecido como um instrumento específico para pesquisas de opinião. Especialmente, *survey online* diz respeito a questionários divulgados na internet e tem sido considerado um importante método de pesquisa acadêmica (CARLOMAGNO, 2018).

O link do formulário foi divulgado por meio de aplicativos de comunicação e nos perfis de redes sociais dos autores, com enfoque no *Instagram*. Deve-se esclarecer que uma das autoras tem forte adesão de praticantes de religiões minoritárias e esotéricas como seguidores, o que pode ter criado vieses nas respostas obtidas. Esta dificuldade é alertada como um dos problemas do método de pesquisa de *survey*, conforme apontado por Carlomagno (2018), pelo chamado viés de autosseleção. A tentativa de resolução deste problema foi incentivar a divulgação para outros grupos de pessoas.

O *Instagram* se mostra como uma rede em constante crescimento, tendo a presença de pessoas em faixas etárias diversificadas, ainda que, segundo o grupo de estatística *Statista* (DIXON, 2023), possua maior concentração de pessoas com até 34 anos. Bilewicz e Soral (2020) indicam o uso do Instagram relacionado aos interesses pessoais, em que os usuários seguem pessoas que defendem ideias próximas das suas e podem interagir com os amigos sobre temas diversos. Dessa forma, a escolha por efetuar a divulgação do questionário através do Instagram ocorreu para atingir o público-alvo almejado para fins da pesquisa.

As informações foram recolhidas de maneira sigilosa e todos os passos da pesquisa seguiram os princípios éticos de pesquisa com seres humanos determinados pela Universidade Lusófona de Lisboa e os pressupostos da Resolução 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde: “garantia de manutenção do sigilo e da privacidade dos participantes da pesquisa durante todas as fases da pesquisa” (s.p.).

Considerando a definição da OMS (1995) para jovens, que os considera como indivíduos com idades compreendidas entre 10 e 24 anos, é importante relacionar essa faixa etária com o modelo de vida contemporâneo. Nesse contexto, a adolescência e a juventude representam um período em que a maioria dos jovens busca e, em muitos casos, começa a alcançar sua total autonomia. Isso inclui a busca por independência financeira, a tomada de decisões relacionadas à educação, carreira, vida pessoal e ações cidadãs, como o envolvimento na política e na sociedade em geral. Portanto, esta faixa é um período crítico de desenvolvimento e crescimento, no qual os jovens estão moldando suas identidades e adquirindo habilidades que os prepararão para a vida adulta.

As principais perguntas do questionário abordam a identificação dos participantes, quanto a gênero, idade, nacionalidade e escolhas religiosas. Seguidamente, as perguntas se direcionaram para apontar as práticas e compreender os novos modos de vivência da religiosidade ou de práticas espirituais e mágicas. Após averiguação dos gráficos elaborados a partir das respostas, foram realizadas buscas por artigos e demais trabalhos pertinentes ao tema nos bancos de dados digitais para a realização da discussão.

## **Resultados e discussão**

Sobre a escolaridade dos participantes: 38,8% com licenciatura completo, 34,8% com licenciatura ou bacharel incompleto, 12,9% ensino médio completo, 4,2% mestrado completo, 2,1% ensino básico completo, 1,7% mestrado incompleto, 1,7% doutorado incompleto, 1,6% ensino médio incompleto, 1,6% doutorado completo e 0,5% ensino básico incompleto. Entende-se como ensino básico a educação até o nono ano e ensino médio, o período entre o nono e o décimo terceiro ou quarto ano.

A nacionalidade predominante dos participantes é brasileira, 95,9%. Porém outras são identificadas, como a nacionalidade portuguesa com participação de 2,6%,

inglesa com 0,4% e espanhola, colombiana, argentina, inglesa, mexicana, francesa, moçambicana e italiana com 0,2%.

Quanto à identidade de gênero, a maioria dos entrevistados se reconhece como sendo do gênero feminino, 61,4%, seguido de 31,8% que se reconhece no gênero masculino, 5,4% como não binário e 1,4% que preferiu não declarar.

Para a pergunta: qual das seguintes definições melhor identifica seu segmento religioso ou espiritual? As respostas foram seguintes expressas no quadro:

Quadro 1 - Porcentagem da adesão religiosa

Bruxaria	20,3%
Ateísmo	4,2%
Agnosticismo	8,9%
Wicca	1%
Universalista	7,3%
Umbanda	11,9%
Thelema	2,4%
Sikhismo	0,2%
Santo Daime	1,7%
Rosacrucianismo	1,2%
Protestantismo	1,7%
Presbiterianismo	0,3%
Neo-xamanismo	1%
Magia Natural	5,1%
Magia do Caos	9,6%
Maçonaria	0,3%
Judaísmo	0,2%
Islamismo	1%
Voodoo/Hoodoo	0,2%
Hinduísmo	1,2%
Hermetismo	3,8%

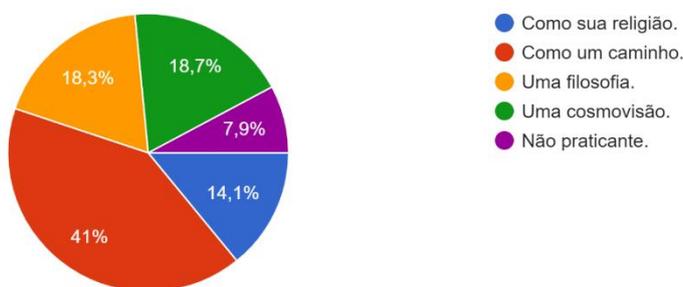
Evangelicalismo	1%
Espiritismo	5,2%
Confucionismo	0,2%
Cristianismo Ortodoxo	0,2%
Catimbó	0,7%
Candomblé	1,6%
Catolicismo	6,1%
Budismo	1%

Fonte: Elaborada pelos autores.

As questões que seguem são direcionadas para análise das práticas e visões de mundo dos participantes. Para a pergunta “como você compreende suas práticas mágicas/religiosas/espirituais?”, as respostas seguem no gráfico:

Figura 1 - Gráfico de compreensão das práticas religiosas

Como você compreende suas práticas mágicas/religiosas/espirituais?  
573 respostas



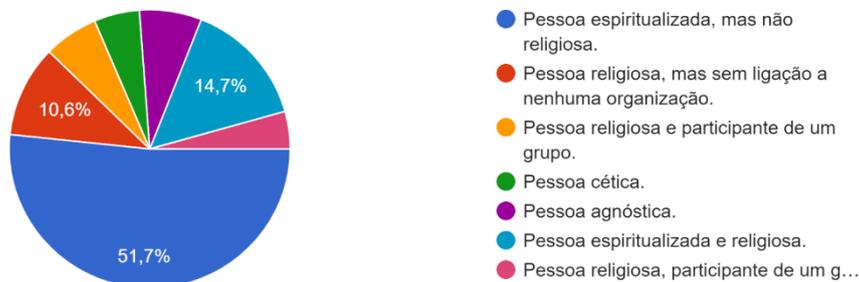
Fonte: Elaborada pelos autores.

No que diz respeito a como os participantes se compreendem: 51,7% diz ser uma pessoa espiritualizada, mas não religiosa; 4,4% como uma pessoa religiosa, participante de um grupo, com funções de direção ou oficiantes; 14,7% como uma pessoa espiritualizada e religiosa; 7,2% como agnóstica; 5,2% como cética; 6,3% como uma pessoa religiosa e participante de um grupo; 10,6% como uma pessoa religiosa, mas sem ligação a nenhuma organização.

Figura 2 - Gráfico de autodefinição

Você se compreende como:

573 respostas



Fonte: Elaborada pelos autores.

Uma pesquisa feita em maio de 2022 pelo *Datafolha* no Brasil, indicou que nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro o número de jovens que se declara como “Sem Religião” é superior aos que se declaram católicos ou evangélicos (CARRANÇA, 2022). Entretanto, parte dos entrevistados que assim se caracterizaram salientam que apesar da ausência de uma instituição religiosa específica, a relação com aquilo que consideram sagrado existe de maneira livre e instintiva, e por conseguinte alguns se nomeiam como espiritualistas.

Conforme observação nas redes sociais, inúmeras são as intitulações daqueles que representam os espiritualistas nas redes, ao exemplo dos cartomantes, esotéricos, ocultistas, neopagãos ou adeptos de bruxaria eclética. São bastante ativos, estéticos e um número expressivo deles oferecem serviços e produtos para compra. Siuda (2021) afirma que a religião no ambiente digital está em consonância com as tendências religiosas da sociedade moderna e, portanto, expressa a individualização, o imediatismo e a mercantilização.

Pace e Giordan (2020) apontam que um dos traços mais característicos da cultura contemporânea é a presença da reflexividade no diálogo, ou seja, os participantes da conversa absorvem as informações não tendo nada como certo, o que engloba aquelas verdades tidas por algumas agremiações religiosas como indiscutíveis. Alguns estudos sobre a religiosidade e espiritualidade entre os jovens apresentam a heterogeneidade do assunto.

No levantamento de revisão de Pereira e Holanda (2019), descobriu-se haver entre os jovens estudantes de psicologia no Brasil um processo de redução da importância da religiosidade com o avanço nos estudos em ensino superior. O número de alunos que aderem a uma religião institucionalizada tende a diminuir quando comparados calouros e formandos. Do mesmo modo, há uma redução do interesse no estudo de fenômenos religiosos, compreendido como menos relevantes para a prática pessoal e profissional. A dissonância entre a vivência religiosa/espiritual pessoal e a prática profissional também foi encontrada em outras áreas de profissionais de saúde, como enfermagem e medicina.

A pesquisa de Vale-Dias e Veras (2020) com jovens brasileiros e portugueses apontou haver uma constante presença de busca por sentido de vida em correlação com bem-estar subjetivo e bem-estar espiritual, o que inclui satisfação com a vida, vivência de afetos positivos e manejo dos afetos negativos. Parece haver ainda uma dimensão da experiência espiritual que inclui a preocupação com aspectos ambientais a respeito da relação ao cuidado e proteção da natureza e da diversidade biológica.

Neste sentido, de acordo com Alves e Torres (2023), a presença de busca por sentido de vida pode ser compreendida como um fator de proteção contra as emoções negativas, especialmente quando associadas com a dimensão transcendental entre o indivíduo e o que está para além da realidade humana. O desenvolvimento de busca de sentido de vida revela sua importância para melhores índices de bem-estar psicológico, especialmente em condições mais adversas. Estas características podem se manter na vida adulta, de tal sorte que a religião se torna relevante para a busca de sentido de vida e a dimensão transcendental. Ressalta-se ainda a influência da dimensão comunitária no bem-estar espiritual, que atua como fator de proteção contra as adversidades da vida.

A experiência de sacralidade implica a elevação de um objeto ou contexto a um patamar que o difere da experiência mundana ou cotidiana. O sagrado é compreendido como uma forma de manifestação do divino ou da transcendência na experiência humana, com relação à presença de formas de eternidade na temporalidade e com a produção de um senso de totalidade. Itens e espaços sagrados induzem ainda a uma sensação de submissão do indivíduo a algo maior, que permite, simultaneamente, uma via de acesso à plenitude, relacionado à origem, ao destino ou à realidade atual (BARBIERI, 2019).

Este ponto se articula com o estudo de Collares-da Rocha e Souza Filho (2014) que revelou que a representação do “pecado” entre os participantes teve uma predominância significativa de temas não religiosos, abrangendo 76,7% das respostas, em comparação com apenas 23,3% que eram estritamente religiosas. A pesquisa confirmou a hipótese de que as representações sociais do pecado estavam relacionadas com a afiliação religiosa dos grupos, com notáveis diferenças entre os Evangélicos e os Sem Religião. Esses resultados destacam a influência precoce da família na escolha religiosa dos jovens, especialmente entre os Católicos, reforçando a ideia do catolicismo tradicional. Curiosamente, tanto Católicos quanto Evangélicos compartilharam o tema de “falta de autocontrole individual/social geral”, indicando uma tendência à busca de controle externo e distanciamento da responsabilidade pessoal. Em contrapartida, os Sem Religião demonstraram menor frequência nesse tema, sugerindo uma busca por autonomia e diferenciação individual, possivelmente através de um maior autocontrole psicológico.

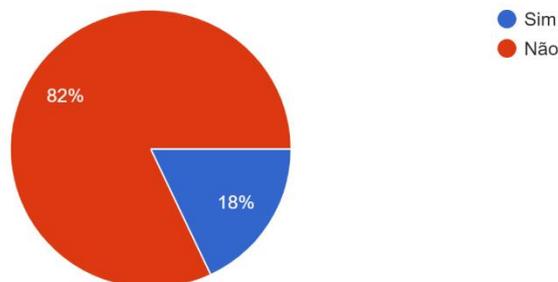
No contemporâneo, a forma de sacralidade abandona os modelos tradicionais e mais generalizantes. Existe um tensionamento entre o sagrado e o profano que, entre os jovens, manifesta-se especialmente pela adesão a tatuagens. A sacralidade tradicional que busca a pureza pela perfeição do corpo defronta-se hoje com uma outra forma de sacralização que se sustenta pela busca de uma essência imagética marcada, a princípio, permanentemente sobre a pele como suporte de identidades construídas ao longo da vida. As tatuagens se tornam uma forma de exercício espiritual que perpassa o ritual de dor, mas também a demanda de reconhecimento pelo olhar do outro (BARBIERI, 2019).

Lavin (2021) aponta para novos meios de conexão com o sagrado, principalmente entre os jovens, ao exemplo da cartomancia, runas, reiki e outras práticas espirituais. A autora identifica os participantes deste fenômeno como espiritualistas libertários, pois buscam a quebra com antigos padrões religiosos que englobam dogmas, liturgias e interpretações de mitos. Referente às mudanças na escolha da tradição familiar, foi elaborada a seguinte questão:

Figura 3 - Gráfico sobre linhagem familiar

O segmento/escolha religiosa/espiritual de sua linhagem familiar é o mesmo que o seu?

573 respostas



Fonte: Elaborada pelos autores.

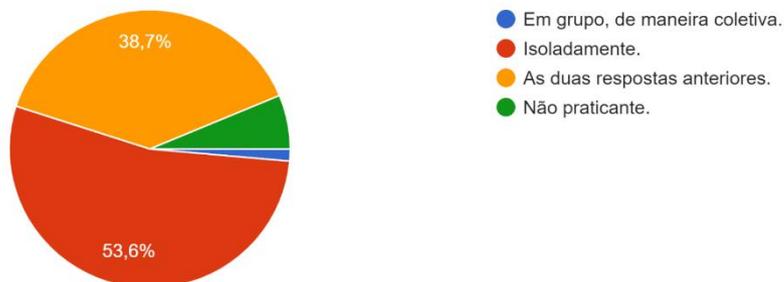
Lavin (2021) e Roussou (2016) indicam, conforme também apontam os dados coletados no formulário que baseia a narrativa de nossa pesquisa, uma tendência pela realização da prática religiosa isolada. Os não praticantes, 6,3% do total de participantes, também é um número que chama atenção e exprime outro ponto de importante cuidado: o que identifica prática para as diferentes correntes religiosas. Apenas 1,4% de todo grupo analisado realiza suas práticas apenas em grupo, de forma coletiva.

Vilaça (2013) defende que no pensamento ocidental a prática de uma religião está diretamente ligada à participação ou não de rituais coletivos. Entretanto, com a formação de novos modelos de vida e de organização religiosa, a compreensão sobre praticar ou não praticar uma religiosidade está cada vez mais subjetiva. Portanto, a individualização das práticas e dos relacionamentos dos fiéis com a fé, mostra-se parte do fenômeno contemporâneo que reduz a relevância social das religiões institucionalizadas (PINTO et al, 2023).

Figura 4 - Gráfico sobre a prática espiritual coletiva

Você pratica sua espiritualidade em maior parte:

573 respostas



Fonte: Elaborada pelos autores.

Nota-se que a maioria dos entrevistados, 53,5%, respondem praticar a espiritualidade isoladamente, e a mesma quantidade diz não participar de nenhum grupo estruturado. Isto vai de acordo com os novos movimentos religiosos, ou novas formas de se viver a religiosidade e a espiritualidade, em voga no mundo contemporâneo desde a década de 60, em que há uma marcada diminuição do interesse na religião organizada, e maior engajamento com a espiritualidade (HANEGRAAFF, 2017). Cenário que contribui para o isolamento das práticas espirituais, reservadas à individualidade de seus praticantes e adaptadas às suas realidades particulares.

Para Hanegraaff (1995), isso se dá tanto por uma rejeição ao autoritarismo associado à institucionalização e às ordens hierárquicas da religião organizada, como por uma confiança na capacidade e na experiência espiritual pessoal, que não depende de mestres, professores ou de uma comunidade de praticantes, para ser efetiva. A previsão de Durkheim (1996), postulada em 1912, de que religiões, ou práticas espirituais, individuais e independentes da ideia de grupo, se tornariam a forma mais prevalente, parece ir de encontro com esse fenômeno. Vale salientar, porém, que uma quantidade significativa, 38,8%, indicou praticar tanto individualmente como em grupo.

Em resposta ao que buscam com sua escolha espiritual/religiosa, a maioria dos entrevistados respondeu estarem à procura de mais autoconhecimento (89,3%), mais liberdade (61,8%) e mais bem-estar (66,9%). Isso respalda o entendimento de que a religiosidade/espiritualidade contemporânea é motivada por fortes noções de desenvolvimento e aprimoramento pessoal, tal como destaca a compreensão cada vez

mais evidente para a população dos efeitos benéficos da espiritualidade para o bem-estar e para a saúde. A busca por mais liberdade pode ser interpretada como a escolha por novas visões religiosas e espirituais, que gozem de mais liberdade individual, e um rompimento com religiões tradicionais que possuem dogmas mais restritos. O fato de 82% dos entrevistados declararem uma escolha religiosa/espiritual diferente da escolha da sua linhagem familiar pode ter a ver com esta pontuação feita por Guerriero (2020).

### **Considerações finais**

Os resultados encontrados no esforço do formulário são coerentes com a leitura acadêmica disponível sobre os novos movimentos religiosos e em consonância com seus apontamentos acerca das tendências religiosas dos jovens na sociedade contemporânea. Marcadamente, se veem expressadas nos resultados as tendências à individualização e à maior liberdade em relação às formas de se vivenciar e praticar a religião e a espiritualidade.

Espera-se que este estudo possa apontar a necessidade de capacitar continuamente profissionais, especialmente as equipes de saúde, para atenderem a diversidade de crenças espirituais e religiosas, proporcionando acolhimento, escuta qualificada e respeito por suas jornadas de vida.

Destaca-se a importância de uma continuidade da investigação acerca do fenômeno dos novos movimentos religiosos, tal qual o esforço de traçar, e evoluir, uma perspectiva demográfica relacionada a estes. Formas de religiosidade e espiritualidade diversas implicam em uma maior amplitude de possibilidades de configurações de subjetividade, e cabe ao profissional de saúde mental estar a par destes desenvolvimentos em suas dimensões geracionais.

No mais, cabe salientar novamente o possível viés do método de divulgação, que pode ter afetado o resultado de forma tendenciosa. Como foram utilizadas primariamente as redes sociais dos pesquisadores para veiculação da pesquisa, existe a possibilidade da maioria dos que preencheram o formulário serem adeptos de um entendimento sobre religião e espiritualidade que a priori iria de acordo com os resultados obtidos. No entanto, levando a literatura prévia em consideração, e os demais esforços quantitativos realizados na academia, é seguro dizer que os resultados contribuem para o debate a respeito do paradigma atual.



## Referências bibliográficas

ALVES, M.; TORRES, M. O manejo psicoterapêutico com a religião e a espiritualidade na clínica: mente de principiante. **Revista Pró-UniversSUS**, v. 14, n. Especial, p. 26–32, 2023. Acesso em: 15 jan. 2024. Disponível em: <http://editora.universidadedevassouras.edu.br/index.php/RPU/article/view/3856>.

BARBIERI, E. A Sacralidade Da Natureza. **Revista Relicário**, v. 6, n. 11, p. 7–28, 2019. Acesso em: 05 nov. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.46731/RELICARIO-v6n11-2019-116>

BILEWICZ, M.; SORAL, W. Hate speech epidemic. The dynamic effects of derogatory language on intergroup relations and political radicalization. **Political Psychology**, v. 41, p. 3-33, 2020. Acesso em: 07 nov. 2023. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/pops.12670>

CARLOMAGNO, M. C.. Conduzindo pesquisas com questionários online: Uma Introdução às Questões Metodológicas. SILVA, T; BUCKSTEGGE, J.; ROGEDO, P. (orgs.) **Estudando cultura e comunicação com mídias sociais**. Brasília: IBPAD, 2018, p. 31-53. Acesso em: 10 jan. 2024. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6423894/mod\\_resource/content/1/Pesquisas%20com%20question%C3%A1rios%20on%20line.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6423894/mod_resource/content/1/Pesquisas%20com%20question%C3%A1rios%20on%20line.pdf)

COLLARES-DA-ROCHA, J. C. C.; SOUZA FILHO, E. A. D. Representação social do pecado segundo grupos religiosos. **Psicologia & Sociedade**, v. 26, pp. 235-244. 2014. Acesso em: 25 out. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000100025>

CONJUVE. Conselho Nacional de Juventude et al (Org.) **Política nacional de juventude: diretrizes e perspectivas**. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert, 2006. Acesso em: 20 out. 2023. Disponível em: [https://www.prattein.com.br/home/images/stories/Juventude/Politica\\_Nacional\\_de\\_Juventude.pdf](https://www.prattein.com.br/home/images/stories/Juventude/Politica_Nacional_de_Juventude.pdf)

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. **Resolução N° 466**, de 12 de Dezembro de 2012. Dispõe sobre Diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Brasília: Ministério da Saúde, 2012. Acesso em: 12 out. 2023. Disponível em: [https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2013/res0466\\_12\\_12\\_2012.html](https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2013/res0466_12_12_2012.html)

COTTER, C.; ROBERTSON, D. Introduction: The world religions paradigm in contemporary religious studies. *In: After World Religions*. Routledge, 2016, p. 1-20. Acesso em: 22 nov. 2023. Disponível em: <https://newseumed.org/sites/default/files/2020-11/download-RFC-Cotter-Robertson-1138919128-1-20.pdf>

DIXON, S. J. Topic: Instagram. **Statista**. 2023. Acesso em: 9 jan. 2024. Disponível em: <https://www.statista.com/topics/1882/instagram>.



DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1996. (Obra original publicada em 1912).

FREITAS, M. H.. Psicologia religiosa, psicologia da religião/espiritualidade, ou psicologia e religião/espiritualidade?. **Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral**, v. 9, n. 1, p. 89-108, 2017. Acesso em: 27 set. 2023. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/4497/449755229006.pdf>

GUERRIERO, S.; LEITE, A. L. P.; BEIN, C.; MENDIA, F.; STERN, F. L.; MARTINS, L. Concepções de Saúde, Cura e Doença no Ethos Nova Era: Um Estudo Piloto Entre Terapeutas Holísticos de São Paulo e Florianópolis. **Caminhos - Revista de Ciências da Religião**, Goiânia, Brasil, v. 18, n. 1, p. 106–119, 2020. Acesso em: 23 out. 2023. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7774>.

HANEGRAAFF, W. J. **New age religion and western culture: Esotericism in the mirror of secular thought**. New York: E.J. Brill, 1996.

HANEGRAAFF, W. J. Definindo religião, apesar da história. Tradução de Fabio L. Stern. **Religare**, v. 14, n. 1, p. 202-247, 2017. Acesso em: 17 nov. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.22478/ufpb.1982-6605.2017v14n1.37583>

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Acesso em 10 jan. 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>

LAVIN, M. On Spiritualist Workers: Healing and Divining through Tarot and the Metaphysical, **Journal of Contemporary Ethnography**, v. 50, n. 3, 317-340, 2021. Acesso em: 16 nov. 2023. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0891241620964951>

MOURA, E. et al. A Influência da Espiritualidade na Saúde Mental de Jovens e Adultos: uma Revisão Sistemática. **Revista PsicoFAE: Pluralidades em Saúde Mental**, v. 12, n. 1, p. 52-64, 2023. Acesso em: 02 nov. 2023. Disponível em: <https://revistapsicofae.fae.edu/psico/article/view/410>

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE - OMS. Physical Status: the use and interpretation of anthropometry. **Report of a WHO study group**. Geneva, 1995.

PACE, E.; GIORDAN, G. A religião como comunicação na era digital. **Civitas**, v. 12, p. 418-438, 2020. Acesso em: 21 nov. 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/7C9KvBC6DcQTxZwGNXYbhMP/>

PANAGIOTOPOULOS, A & ROUSSOU, E. We have always been transreligious: An introduction to transreligiosity. **Social Compass**, v. 69, n.4, 614-630, 2022. Acesso em: 07 out. 2023. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/00377686221103713>



PEREIRA, K. C. L., & HOLANDA, A. F. Religião e espiritualidade no curso de psicologia: revisão sistemática de estudos empíricos. **Interação em Psicologia**, v. 23, n.2, 2019. Acesso em: 02 nov. 2023. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/psi.v23i02.65373>

OLIVEIRA, L. et al. A formação acadêmica para a integração da religiosidade/espiritualidade na prática do psicólogo. **Psicologia Argumento**, v. 37, n. 96, p. 167-183, 2019. Acesso em: 22 de out. 2023. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/psicologiaargumento/article/view/25667>

RECUERO, R. Introdução à análise de redes sociais. Salvador: **EDUFBA**, 2017. Acesso em: 01 out. 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/24759/4/AnaliseDeRedesPDF.pdf>

ROUSSEAU, E. A transformação de religiosidade em Portugal e na Grécia: uma comparação etnográfica da Nova Espiritualidade e pluralismo religioso no sul da Europa. **REVER**, v. 16, n. 3, p. 66-80, 2016. Acesso em: 05 nov. 2023. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/31182>

SARRIERA, J.; STRELHOW, M. Validity evidence of the duke religion index (P-DUREL) among adolescents. **Interamerican Journal of Psychological Assessment**, v. 17, n. 3, p. 330-338, 2018. Acesso em: 28 out. 2023. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6877467.pdf>

SIUDA, P. Mapping digital religion: Exploring the need for new typologies. **Religions**, v. 12, n. 6, p. 373, 2021. Acesso em: 30 out. 2023. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/6/373>

TORRES, M. R. et al. Fatores psicológicos associados à espiritualidade: uma revisão sistemática (2011-2021). **Diaphora**, v. 11, n. 2, p. 65-71, 2022. Acesso em: 13 nov. 2023. Disponível em: <http://www.sprgs.org.br/diaphora/ojs/index.php/diaphora/article/view/388/309>

VALE-DIAS, M.; VERAS, J. Sentido de vida, bem-estar subjetivo e bem-estar espiritual em jovens portugueses e brasileiros. **Revista INFAD**, v. 1, n. 2., p. 321-332, 2020. Acesso em: 02 nov. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.7213/psicolargum.37.96.AO02>.



## Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião de Igarassu: Patrimônio Histórico, Turístico e Religioso

Mother Church of Saints Cosmas and Damian of Igarassu: Historical,  
Tourist and Religious Heritage

Júlio César Tavares Dias<sup>1</sup>

**Resumo:** A mais antiga igreja em funcionamento no território brasileiro, a Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião de Igarassu foi erguida em 1535, por haverem os portugueses vencido os índios daquele local no dia 27 de setembro, data dedicada a este par de santos. A igreja recebe frequentes caravanas de turistas, muitos vindo de Recife visitam-na quando estão indo às praias de Coroa do Avião ou à Ilha de Itamaracá; outros, vindo de João Pessoa, visitam-na quando se dirigindo em passeio à cidade de Olinda. Além de encarar esta igreja como patrimônio histórico e turístico é necessário vê-la como espaço no qual e ao redor do qual se manifesta uma devoção antiga no Brasil, mas bastante viva: a devoção aos santos gêmeos Cosme e Damião, tidos como taumaturgos, protetores das crianças e padroeiros de Igarassu.

**Palavras-chave:** Cosme e Damião. Igarassu. Devoção. Catolicismo.

**Abstract:** The oldest temple in use yet in the Brazil, the Church of Saints Cosmas and Damian in Igarassu was built in 1535, when Portuguese settlers won indigenous of that place in September 23<sup>rd</sup>, date of honor to this pair of saints. This church receives usually touristic caravans, many of tourists come from Recife during their route to beaches Coroa do Avião or of Itamaracá island; other tourists come from João Pessoa during their ride to Olinda. Beyond facing this temple as a Historic and touristic Patrimony we need see it a space in which and around which an antique devotion of Brazil, but really live, show itself: the devotion to twin saints Cosmas and Damian, known like curators, children's protectors and patrons of Igarassu.

**Key Words:** Cosmas and Damian. Igarassu. Devotion. Catholicism.

### Introdução

A religiosidade católica no Brasil é santorial, a ponto de que “Em certas casas mais devotas, podemos encontrar folhetos de cordel, quadros ou até imagens reproduzindo a figura de alguns destes santos mais populares” (MOTT, 1994, p. 3). É

---

<sup>1</sup>Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Foi um dos primeiros ganhadores da primeira edição do prêmio Jovens Pesquisadores, promovido pela Associação dos Cientistas Sociais da Religião do Mercosul - ACSRM. Autor dos livros *A Reinvenção do Demônio: As religiões afro-brasileiras no discurso da Igreja Universal do Reino de Deus* (2018), *Santos Cosme e Damião - Caminhos de uma devoção* (2022) e *A Festa de Cosme e Damião - um olhar a partir de duas cidades do nordeste brasileiro* (2023). Contato: julio.tavares.dias@gmail.com.

ao santo que o povo recorre em seus momentos de necessidades e sofrimentos. O catolicismo santeiro brasileiro tem suas origens na religiosidade ibérica, pois em “Portugal e Espanha costumavam disputar entre si para saber qual dos reinos ostentava o maior número de santos e beatos reconhecidos” (MOTT, 1994, p. 4).

Atesta Gilberto Freyre que os santos eram bem populares em Portugal e tratados com muita intimidade, sendo que trazidos ao Brasil.

Os grandes santos nacionais tornaram-se aqueles a quem a imaginação do povo achou de atribuir milagrosa intervenção em aproximar os sexos, em fecundar as mulheres, em proteger a maternidade (FREYRE, 1984, p. 246).

E são justamente por serem protetores da fecundidade que se comunicaram ao Brasil a importância de boa parte de seus santos, em meio às “dificuldades da colonização com tão fracos recursos de gente” (FREYRE, 1984, p. 246).

É também Gilberto Freyre, em *Casa Grande & Senzala* (1984), que nos lembra que as famílias da elite no Brasil faziam questão de ter suas imagens de santo e construía para elas um altar em suas casas, de forma que a venda de uma propriedade de fazenda para outra família acarretava também a mudança do santo do altar.

Assim, foi de uma forma muito natural que a devoção aos santos gêmeos Cosme e Damião, trazida pelos portugueses, tenha se fixado e se expandido em solo brasileiro. “Porém, o catolicismo luso-medieval não deve ser analisado apenas do ponto de vista da transposição de uma cultura para outra. Há também um processo de reinvenção” (PEREIRA, 2006, p. 272).

A devoção aos Santos Cosme e Damião foi trazida ao Brasil de Portugal, onde em muitas de suas localidades “os santos eram invocados para proteger os que faziam longas viagens” (CARVALHO, 1928, p. 58), como a devoção aqui chegou “pelos que os tinham como patronos dos navegantes [...] o seu culto se radicou sobretudo na beira-mar” (CARVALHO, 1928, p. 58). Para Bastide,

Compreende-se facilmente que a devoção de São Cosme e São Damião tenha passado tão rapidamente de Portugal para sua colônia americana, pois os dois santos asseguravam a alimentação, afastavam os perigos de contágio epidêmico, facilitavam o nascimento de gêmeos (2001, p. 194).

Conforme Augusto Carvalho,

Nós vimos que nalgumas localidades do Minho e em especial em S. Cosme de Lobim, os santos eram invocados para proteger os que faziam longas viagens. Pois no Recife ha a tradição de que para o Brasil foram levadas imagens de S. Cosme e S. Damião, pelos que os tinham como patronos dos navegantes, *como particulares protectores das viagens marítimas e por isso o seu culto se radicou sobretudo na beira-mar, tendo-se propagado pouco no interior* (CARVALHO, 1928, p. 58).

Cosme e Damião são santos católicos que foram médicos e por isso são tidos como protetores das crianças. Eles teriam exercido a medicina sem nunca cobrar nada, por isso são chamados de *anargiros*, ou seja, “que não são comprados por dinheiro”. São santos do século III cuja data de nascimento é incerta, como também não se sabe como tiveram contato com o Cristianismo. São mártires, mortos por não se curvarem diante dos deuses pagãos, tendo sido acusados de “inimigos dos deuses” (DIAS, 2022).

### **1. A Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião.**

A Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião de Igarassu, Pernambuco, de 1535, “considerada uma das principais relíquias da arte colonial brasileira” (BASACCHI, 2003, p. 9), é a igreja mais antiga ainda em atividade do Brasil. A Matriz de Cosme e Damião de sua antiguidade

dá um forte testemunho material, porquanto ainda resta de um seu antigo retábulo do altar, o mor, em pedra, um pedaço do entablamento [...]. Essa pequena parte de um retábulo, encontrada em Igaracú, é o melhor documento da antiguidade da Igreja (MENEZES, 1994, p. 65, 66).

Esta igreja no ano de 1951 foi declarada Patrimônio Histórico Artístico Nacional. O antigo retábulo acima mencionado foi encontrado durante as restaurações de 1954, “Ao se remover o reboco da parede lateral, encontrou-se o fragmento, reaproveitado como pedra necessária para a construção da mesma” (MENEZES, 1994, p. 66). Esse procedimento era usual “Ao se reformular as dimensões de uma capela [...] a necessidade de material de construção, levava os construtores a reutilizar os materiais antigos” (MENEZES, 1994, p. 67).

A Igreja de Cosme e Damião de Igaracú<sup>2</sup> (esta é a antiga grafia), como todo o Brasil no período colonial, estava ligada à Diocese de Funchal, da Ilha da Madeira, até ser criada a primeira diocese do Brasil, a de São Salvador da Bahia, em 25 de fevereiro de 1551 (HOORNAERT, 1978). Devemos lembrar que o Brasil vivia o regime de Padroado, isto é,

Através de concessões e privilégios atribuídos pela Santa Sé aos reis de Portugal, ficou determinado que eles assumiriam a tarefa da evangelização das novas terras conquistadas, utilizando, para essa finalidade, os dízimos eclesiásticos, cuja arrecadação ficava em seu poder. Desse modo, durante o período colonial, a construção de igrejas e capelas e estabelecimentos de ordens e confrarias religiosas, a designação de bispos e párocos, a manutenção do culto e subvenção do clero, tudo estava nas mãos do poder civil (AZZI, 1977, p. 125).

Assim,

O catolicismo no Brasil nasceu e desenvolveu-se sob a proteção e dependência do padroado português. Este aspecto histórico, que permaneceu inalterado durante os três séculos do período colonial, deu ao catolicismo brasileiro uma conotação particular: ele manteve-se predominantemente leigo, com um caráter nitidamente medieval (AZZI, 1977, p. 127).

Foi a dificuldade de haver recursos do Vaticano para o empreendimento de catequese do “novo mundo” que levou, em 1522, o Papa Adriano a conceder a Dom João III o título de grão-mestre da Ordem de Cristo e o Papa Júlio III, em 1551, acrescentar a Portugal os mestrados das ordens de São Tiago e São Bento, que davam aos reis o poder espiritual e o controle da administração da vida da Igreja na colônia (HOORNAERT, 1978, p. 160-169).

Sobre o nome dado à cidade, Silva e Alheiros nos informam que

A localidade que recebeu o nome de Igarassu, corruptela de Ygaracú, barco grande, navio, canoa grande, originário dos índios, vem do fato, como escreve Teodoro Sampaio, de ser o porto, desde os primeiros anos da colônia, visitado por barcos que o atingiam com o percurso da maré (SILVA & ALHEIROS, 1986, p. 10).

Menezes (1994, p. 64) nos informa que “O rio Igaracú estreita-se e recebe o afluente Monjope e neste porto se encontrava, provavelmente, o trapiche onde

---

<sup>2</sup> Pelo Decreto-lei Estadual nº 235, de 09-12-1938, o município de Iguarassú passou a grafar Igarassu.

ancoravam, no século XVI, os barcos, em lugar próximo ao da atual ponte de passagem sobre o mesmo rio junto a cidade”. Ao avistar as embarcações que ancoravam nesse trapiche, os índios se referiam a elas como *Ygara-açu*, canoa grande. De modo que,

No dia 27 de setembro de 1530, dia dos Santos Cosme e Damião, com a expulsão dos índios, pelos portugueses, das terras margeantes ao Rio Igarassu, inicia-se o processo de ocupação de Pernambuco. A Construção da Vila de Igarassu é, assim, a marca original da cultura portuguesa nesta região do país (PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO URBANO DA FACULDADE DE ARQUITETURA DA UFPE, 1974, p. 15).

Conforme Gilberto Freyre, Igarassu é “[...] porta do Nordeste e berço da civilização euro tropical” (FREYRE, 1972), sendo o caminho pelo qual os Europeus passaram e deixaram um pouco de sua cultura, espalhando-se por todo nordeste brasileiro (FREYRE, 1984, p. 104). A cidade de Igarassu conta hoje com 115.196 mil habitantes, segundo Censo de 2022 do IBGE.

As despesas para a edificação da Igreja dos Santos Cosme e Damião em Igarassu correram por conta do Capitão Afonso Gonçalves, que em carta ao rei de Portugal, datada de 10 de maio de 1548, diz textualmente: “Senhor eu quisera os dízimos desta igreja para os gastar nela e em coisas necessárias para o culto divino e ornamentos, pois sou fundador dela e a fiz à minha custa própria” (PEREIRA DA COSTA, 1952, p. 248-249).

A capela primitiva, provavelmente em taipa, ruiu por volta de 1590/94, segundo informação contida no livro “Primeira Visitação do Santo Ofício: Denúncias e Confissões de Pernambuco”. No mesmo sítio e obedecendo a um alvará real datado de 11 de novembro de 1595, foi construída entre 1595/97, uma nova capela, desta vez de pedra e cal. Hoje, após processo de restauração iniciado em 1958, a igreja recuperou suas características primitivas (PREFEITURA DE IGARASSU, 2010, p. 9).

O professor C. Smith, titular da Cadeira de História da Arte na Universidade da Pensilvânia, nos informa: “A igreja paroquial dos Santos Cosme e Damião, fundada em 1535, foi ampliada no século XVIII por ter sido considerada como a mais antiga do Brasil e o dinheiro usado proveio dos cofres reais” (BIBLIOTECA DE IGARASSU, 2011, p. 14). Nos *Anais Pernambucanos* lemos as palavras de Pereira da Costa acerca da conquista dessa terra e acerca dessa igreja:

Dêste porto dos Marcos, escreve Jaboatão, saiu Duarte Coelho, e deixando esse braço do rio que cerca a ilha de Itamaracá pelo poente e buscando outra vez o mesmo rio para o sul pouco mais de uma légua, navegando por êle acima duas ao mesmo poente ou meio dia, deram fundo e saltaram em terra, não sem grande oposição do gentio, que no alto, à margem daquele porto tinha uma mui forte e abastada aldeia, que depois de larga resistência, combates e pelejas, foram vencidos e afugentados os seus habitantes. Foi a última vitória a vinte e sete de setembro, dia dos gloriosos mártires Santos Cosme e Damião, e a sua memória consagraram logo aquêlo lugar, levantando nêle igreja sua e dando princípio a uma povoação, que depois passou a vila com os nomes dos santos mártires, e foi a primeira da capitania de Pernambuco. [...] Aquela igreja, com a invocação dos referidos santos, já estava construída em 1548, como se vê de uma carta de Afonso Sanches, seu fundador, dirigida ao rei a 10 de maio daquele ano, e teve depois a categoria de matriz com a criação da paróquia de Igarassu, em época, porém desconhecida; mas como se vê da Informação da Província do Brasil, do Padre José de Anchieta, escrita em 1585, já então estava ereta e canonicamente provida (PEREIRA DA COSTA, 1952, p. 170-176).

Duarte Coelho ao chegar a Pernambuco para tomar posse da Capitania teria primeiro se estabelecido no lugar chamado “Dos Marcos”,

O lugar (...) era, no entanto, inseguro, vez que podia o donatário ser aprisionado se houvesse cerco, apenas pelo mar, fechando os dois extremos Norte e Sul da Ilha de Itamaracá. A proteção dos limites, talvez contra os exploradores do Pau Brasil e degredados, levou, no entanto, Duarte Coelho a seguir o Rio acima e numa elevação mais a Oeste da saída do mesmo rio no canal que isola a Ilha de Itamaracá do continente ser criada uma povoação depois vila, que seria designada como a dos Cosmos, por conta da vitória sobre os índios, a 27 de setembro, dia dos Santos Cosme e Damião (MENEZES, 1994, p. 62-63).

Sabemos ainda sobre a chegada de Duarte Coelho que:

Acompanhou-o, por determinação de El-Rei, interessado na organização administrativa da colônia, e na assistência espiritual aos que ali iam viver, um Feitor e Almojarife Real, Vasco Fernandes de Lucena, aquinhoadado com dois por cento das rendas que fossem arrecadadas, e mais um Vigário, que foi o Padre Pedro Figueira, com quatro capelães, recebendo aquele um ordenado anual de quinze mil réis, e os outros oito mil réis cada um (GUERRA, 1984, p. 22).

Há quatro painéis<sup>3</sup>, medindo 1,48m x 2,42m, todos de 1729, feitos de têmpera, doados à Igreja dos SS. Cosme e Damião, que são “testemunhas” da história da cidade: o primeiro retrata a vitória sobre os índios caetés, marco da fundação da cidade, o qual “se fêz dep.<sup>te</sup> das esmolas q deo p<sup>a</sup>. esta Igr<sup>a</sup>. o Ill<sup>mo</sup>. S<sup>or</sup>. D. Joseph Fialho de fel.mem. no año de 1729, ê que fêz a festa aos S<sup>tos</sup>. à sua custa” (inscrição do painel); o segundo, oferecido pelo Reverendo Padre Felis Machado, é o retrato da construção da Igreja (“E p<sup>a</sup>. mayor memoria se mandou por este quadro no año de 1729, côdeo de esmolla o Il. L<sup>do</sup>. Feliz Mach<sup>o</sup>.” - Inscrição do painel); o terceiro, oferecido pelo Padre Manuel Barros Valle (“E pera memoria se pôs este quadro no anno de 1729, que deo de esmola o R. L<sup>e</sup>. Manoel de Barros Valle” - inscrição do painel), a invasão e saque de Igarassu pelos holandeses; o quarto painel retrata a peste de febre amarela de 1685, da qual Igarassu teria ficado ileso, esse painel “o deo de esmola M<sup>el</sup>. Frr<sup>a</sup>. de Carv<sup>o</sup>.” (Inscrição do painel, leia-se Manoel Ferreira de Carvalho). Esses painéis foram transferidos para o Museu Pinacoteca de Igarassu, que funciona no Convento de Santo Antônio, em 1969, para fins de melhor preservação.

Em um dos painéis da igreja, mais exatamente no segundo, retrata-se a vitória sobre os índios caetés. Lê-se:

Vencidos os índios pelos Portuguezes em o dia dos Santos Cosme e Damião, em reconhecimento de tão grande benefício, no mesmo lugar da vitória, que he este de Iguaraçú, fundarão logo este templo, o primeiro que houve em Pernambuco, e o consagrarão aos gloriosos Santos, d’onde forão sempre continuas suas victorias e maravilhas, e debaixo da proteção dos mesmos Santos fundarão esta villa, que também foi a primeira que houve (BARDI, 1979, 191).

Nesse painel, cujo tema é a fundação da Igreja dos Santos Cosme e Damião, os dois santos aparecem no topo ao lado do telhado ainda inacabado, homens trabalham na construção. Vê-se também um barco que chega trazendo madeira (lado esquerdo parte de baixo) e um carro de boi (do lado direito) faz o mesmo. O movimento ocorre sempre da direita para esquerda em direção à igreja, ou seja, a igreja aparece como centro do quadro, metáfora de ser o centro da então vila que surgia. A inscrição do quadro diz:

---

<sup>3</sup> Os painéis de Igarauçu encontram-se reproduzidos, por exemplo, em Pietro Maria Bardi (1979, p. 191 - 193).

Vencidos os Índios pelos Portuguezes<sup>4</sup> em dia de SS. Cosme e Damião, em reconhecimento de tão gr<sup>de</sup>. beneficio no mesmo lugar da Vitoria, que foy este de Igarazsû, fundaraõ logo este templo, o pr<sup>o</sup>. q houve em Pen<sup>co</sup>., e o consagraraõ aos gloriosos S<sup>tos</sup>., donde foraõ sempre continuas as suas marav<sup>as</sup>., e debaixo da protecçam dos mesmos S<sup>tos</sup>. fundâram esta villa q tam bem foy a pr<sup>a</sup>. (BARDI, 1979, p. 191).

Dessa descrição, bem como pela disposição das imagens no quadro vemos a centralidade da igreja para a vila que então surgia, aliás, a igreja é construída onde se deu a vitória sobre os índios (essa é sua “hierofania”<sup>5</sup> fundante), o que aumenta com certeza o seu poder simbólico.

No primeiro painel retrata-se a chegada dos portugueses à terra que posteriormente veio a ser chamada de Igarassu. Vê-se do lado direito chegar a caravela dos portugueses que desembarcando travam batalha com os índios Caetés que fogem vencidos. O Brasão de Duarte Coelho se mostra no topo esquerdo; o brasão fica exatamente acima das malocas indígenas. No alto, acima da praia, no céu, a imagem dos SS. Cosme e Damião. No painel também vemos retratados vários corpos de índios caídos. A inscrição diz:

A pr<sup>a</sup>. terra q em Pern<sup>co</sup>. tiverão os Portuguezes foy esta d Igarazsû (nome q lhe trouxe a admiração dos Naturaes vendo a grandeza de nozsas embarcaçoens, sendo o mesmo na lingua Igazsu q Nao gr.de) chegando a ella no anno de 1530 em 27 d 7<sup>bro</sup> dia d SS. Cosme e Damião co cujo patrocínio vencêraõ no mesmo dia tão gr.<sup>de</sup> multidão d Índios, cos expulsâraõ fora atribuindo aos Stos a vitoria (BARDI, 1979, p. 192).

---

<sup>4</sup> Hans Staden faz a narração dessa batalha em seu livro *Duas Viagens ao Brasil*. Sendo ele protestante, sua narrativa não contempla uma visão religiosa que explique a vitória dos portugueses sobre os índios (STADEN, 2009, p. 37-40).

<sup>5</sup> *Hierofania* é um conceito elaborado por Mircea Eliade para indicar as práticas de manifestação do sagrado. Para Eliade, como para Rudolf Otto, o sagrado deve ser entendido enquanto algo totalmente outro, isto é, de uma ordem totalmente distinta da ordem natural. Sagrado e profano para Mircea Eliade não são realidades opostas, mas complementares.

Figura 1: Vista do frontispício da Matriz dos Santos Cosme e Damião de Igarassu



Fonte: AGENDA CULTURAL IGARASSU

Disponível em: <http://agenda-culturaligarassu.blogspot.com.br/2010/01/igreja-dos-santos-cosme-edamiao.html> Acesso em: 21 nov. 2014.

O terceiro painel retrata o período da Invasão Holandesa, mais especificamente o episódio de quando a cidade de Igarassu foi saqueada pelos holandeses que chegaram a destelhar várias casas, mas, conforme retrata o quadro, ao tentarem fazer o mesmo com a Igreja dos SS. Cosme e Damião foram interpelados pelos santos. No quadro, os holandeses se movem da esquerda para a direita em direção a igreja de Cosme e Damião. Várias casas destelhadas. Um barco aparece na mesma posição do painel anterior, mas agora carregado de telhas. Cosme e Damião aparecem no alto da igreja envoltos numa nuvem e com uma forte luminosidade. Devido ao esplendor dos santos, os holandeses caem cegos sobre a igreja que é vista pelos fundos. Na inscrição desse painel pode se ler:

Depoes dos olandeses terem saqueado esta villa de Igarazsú no ano de 1632 tomando a ella no tempo em que estâvam povoado a Ittamaracá â buscar atelha de algumas casas e Igr<sup>as</sup>. p<sup>a</sup>. os fabricos q fasiam, yndo â destelhar tambem esta Igr<sup>a</sup>. Matris de SS. Cosme e Damiâm, o não podêraõ conseguir, por q dos subíram huns ficâram cegos, outros mortos. (BARDI, 1979, p. 192).

O quarto painel trata da peste de 1685, a Febre Amarela, que assolou várias cidades do entorno de Igarassu. O quadro coloca em paralelo, em faixas horizontais, paisagens de Goyana (atualmente grafa-se 'Goiana'), Ittamaracá (grafa-se atualmente 'Itamaracá'), Ygarazsû, Olinda e Recife. As cidades são vistas dominadas pela imagem clássica da morte: um esqueleto com foice. No caso de Igarassu, porém, os santos gêmeos detêm a morte nas fronteiras, num testemunho da ação dos dois como taumaturgos. A inscrição deste painel diz:

Hum dos especiaes favores q tem receb<sup>o</sup>. esta freg<sup>a</sup>. dos seos Padroeyros S. Cosme e S. Damiâm foi ô defenderem â da peste, â q. chamarâm males que infestaram â todo Pern<sup>co</sup>., e durâraõ m<sup>tos</sup>. anos começando node 1685, e ainda q passâraõ à Goyana e â outras freg<sup>as</sup>. adiante, so a toda esta de Igarazsû deixaram intactas, por que se bêm 2 ou 3 pessoas ôs trouceram do [ilegível] nellas se findâram sem passar à outra, o que tudo hé not<sup>o</sup>. (BARDI, 1979, p. 193).

Em poucas palavras, o que vemos registrado nesses painéis são os mitos de origem (vitória contra os inimigos (índios=pagãos) e conquista do território) e de continuidade (preservação de pestes e defesa contra inimigos) desse espaço que, pela presença dos santos, torna-se sagrado.



Figura 2: Painel I da Igreja Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu  
Fonte: Calendário de Aniversários da Igreja Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu (2015)

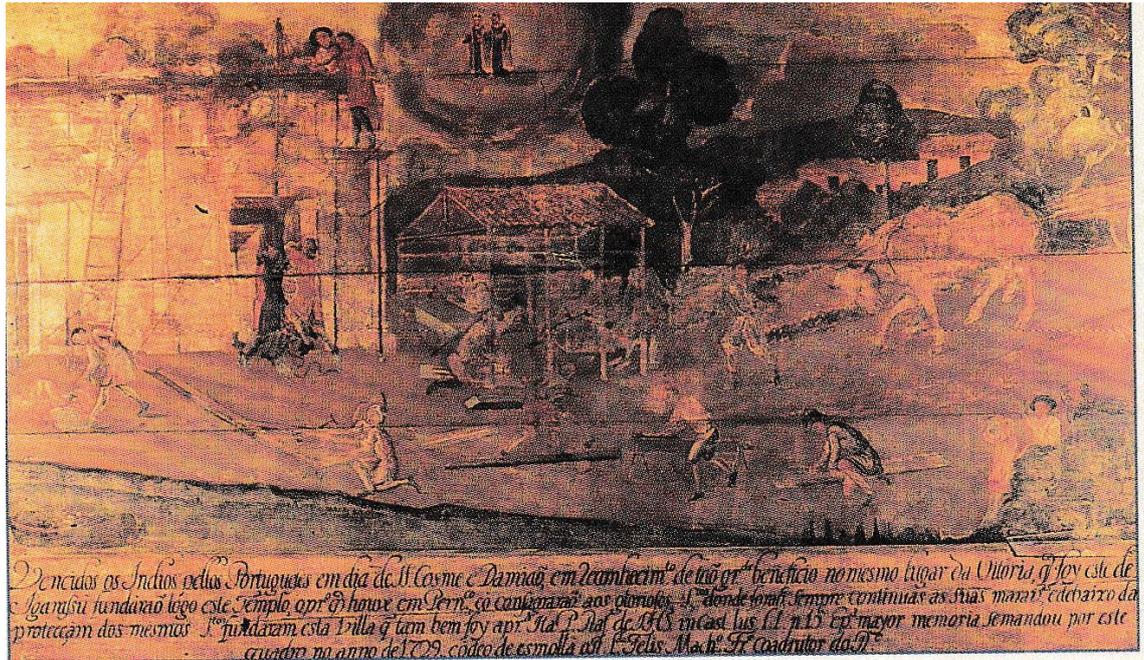


Figura 3: Painel II da Igreja Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu  
 Fonte: Calendário de Aniversários da Igreja Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu (2015)

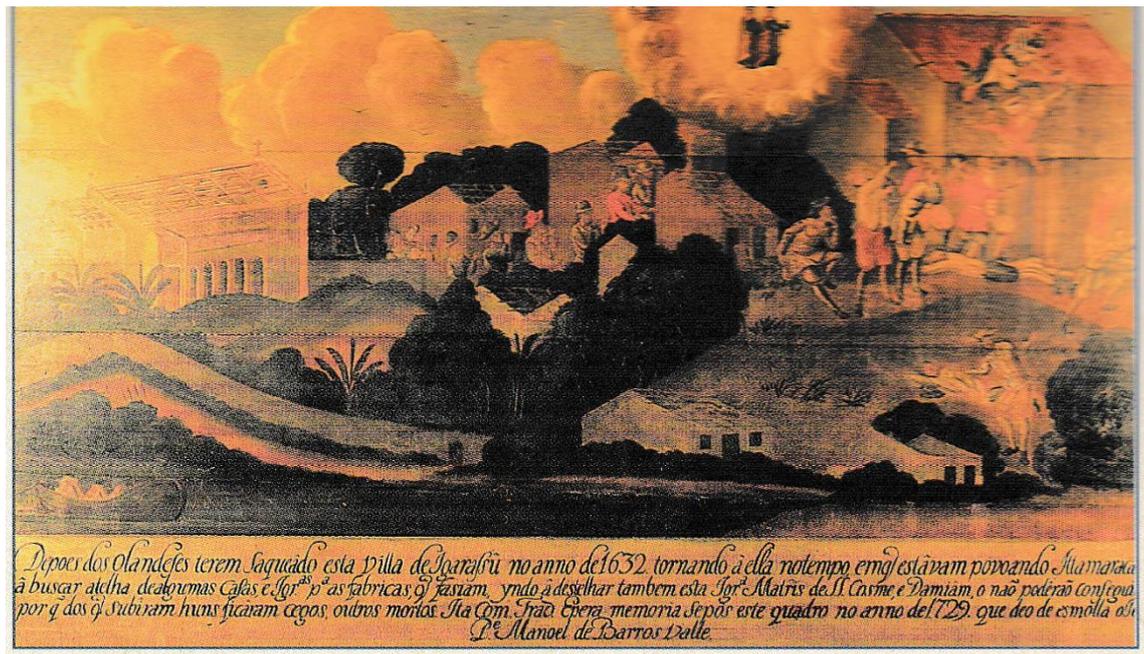


Figura 4: Painel III da Igreja Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu  
 Fonte: Calendário de Aniversários da Igreja Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu (2015)

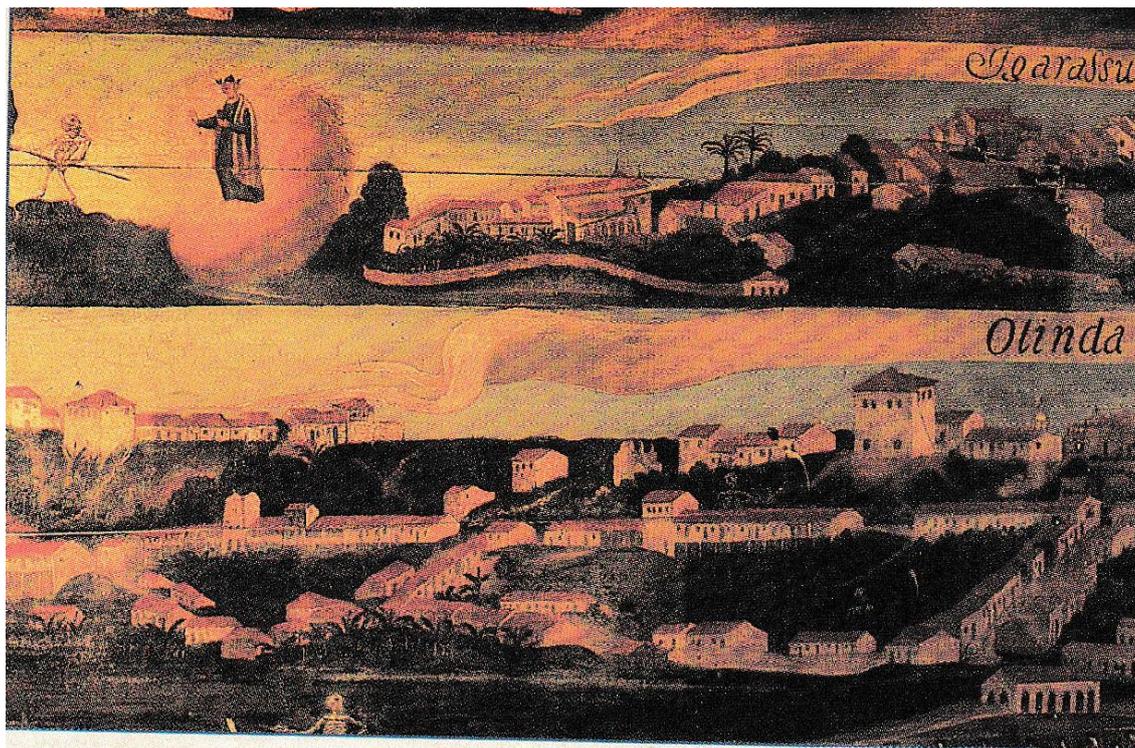


Figura 5: Painel IV da Igreja Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu  
Fonte: Calendário de Aniversários da Igreja Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu (2015).

## 2. Diferentes formas de descrever o mesmo objeto.

Hugues Varine-Boham entende que o patrimônio cultural pode ser classificado em três tipos. No primeiro tipo “arrola os elementos pertencentes à natureza, ao meio ambiente” (LEMOS, 1987, p. 8). Já “O segundo grupo de elementos refere-se ao conhecimento, às técnicas, ao saber e ao saber fazer. São os elementos não tangíveis do Patrimônio Cultural” (LEMOS, 1987, p. 9). Aqui estão desde a sabedoria de rastejar no meio da floresta em busca de uma caça esquiva até às elucubrações matemáticas e filosóficas. O terceiro grupo “reúne os chamados bens culturais que englobam toda sorte de coisas, objetos, artefatos e construções obtidas a partir do meio ambiente e do saber fazer” (LEMOS, 1987, p. 10).

É esse terceiro tipo que temos em mente normalmente quando falamos em patrimônio. Para bem entender o significado e a importância de um “artefato”, “sempre devemos prestar atenção às relações necessárias que existem entre o meio ambiente, o saber e o artefato” (LEMOS, 1987, p. 11).

O Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, em seu artigo primeiro<sup>6</sup>, estabelece que

Constitue o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico.

A Constituição Federal de 1988 em seu artigo 216 ampliou o conceito de patrimônio e substituiu a denominação Patrimônio Histórico e Artístico por Patrimônio Cultural Brasileiro, que seriam os bens “de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”.

Tendo isso em mente, observemos algumas descrições da Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião que abaixo sequenciamos:

Localizada no Outeiro do Largo dos Santos Cosme e Damião, seu estilo é maneirista, com influência barroca no seu interior. Sua fachada é simples, tem torre e nave única, com 02 altares laterais e o altar-mor. Sua construção foi iniciada em Setembro de 1535, em pedra e cal [...] sofreu várias reformas desde a sua construção, entre elas destacam-se às de 1594, meados do século XVIII e 1958<sup>7</sup>. Sendo a igreja matriz do Município, anualmente no mês de setembro ocorre em seu largo a Festa dos Padroeiros [...] Proteção existente: FUNDARPE – Lei nº 7970 – 18/08/1979; IPHAN – Lei nº 25 – 30/11/1937 [além das linhas dos ônibus públicos] O atrativo também é servido por transporte alternativo não regulamentado (SECRETARIA DE TURISMO, 2007, p. 38).

Essa primeira descrição que apresentamos é feita pela Secretaria de Turismo da Cidade de Igarassu em um encarte distribuído a turistas, assim, mais do que lugar de devoção a Igreja é tratada como “atrativo”, sendo importante, além de apresentar uma

---

<sup>6</sup> No parágrafo segundo lê-se “Equiparam-se aos bens a que se refere o presente artigo e são também sujeitos a tombamento os monumentos naturais, bem como os sítios e paisagens que importe conservar e proteger pela feição notável com que tenham sido dotados pela natureza ou agenciados pela indústria humana”.

<sup>7</sup> “Não podemos definir uma data precisa para cada uma das ações do SPHAN, no entanto, seguramente, elas foram mais intensas entre 1950 e 1960, com momentos de melhoras recurso e outros de cortes bem acentuados na minguada verba destinada a tais serviços” (MENEZES, 1994, p. 75, *sic*).

espécie de sinopse sobre ele, destacar a facilidade de acesso. A “proteção existente” destaca o valor que o “atrativo”<sup>8</sup> tem.

Na verdade, conforme observamos, realmente, a Igreja dos SS. Cosme e Damião recebe muitos turistas<sup>9</sup> que por ali passam em excursões organizadas por empresas de turismo para depois se dirigirem a Ilha de Itamaracá ou a Coroa do Avião, uma ilhota da cidade (no caso de empresas pernambucanas), ou para depois se dirigirem a Recife e Olinda (no caso de empresas paraibanas)<sup>10</sup>. Como os roteiros envolvem a visita a praia junto à entrada da igreja estão expostos avisos de não entrar com roupas de praia ou sem camisa.

As empresas de turismo que promovem essas visitas poderiam investir na conservação do imóvel. Porém, no caso de uma delas não investir, irá se beneficiar do investimento das outras. E se todas pensarem assim, sempre esperarão pela iniciativa de uma ou de outra. Apesar da Igreja de Igarassu aparecer nesta descrição como importante atrativo turístico, notamos em nossas visitas que a placa informativa que se encontra ao seu lado estava completamente enferrujada impossibilitando a leitura de seu conteúdo.

Menezes considera que

O tipo de organização urbana definido não seria novidade e seu desenho era muito freqüente: igreja, largo, casario, onde se encontrava o restante dos edifícios públicos, o açougue, a ferraria, a câmara, além da casa da governadoria. Em Igaracú, uma longa rua liga a igreja matriz, de um lado, à igreja de N. Sa. da Misericórdia, do outro. A parte elevada da colina define a direção do arruado. [...] Do largo da Igreja dos Santos Médicos se seguia para o prédio da Câmara e Cadeia, em rua secundária. (MENEZES, 1994, p. 64, 65).

---

<sup>8</sup> “Atrativo turístico: é o recurso natural ou cultural que atrai o turista para visitação”, devemos considerar, no entanto, que a “atratividade de determinados elementos varia de um turista para outro. (...) Desse modo, os atrativos estão relacionados às motivações de viagens dos turistas e a avaliação que estes fazem desses elementos” (IGNARRA, 2013).

<sup>9</sup> Ao contrário de turistas que visitam a igreja em excursões, devotos costumam vir de outras cidades visitar a igreja durante a festa dos santos, outros visitam a igreja em outros dias do ano com o intuito de pagar promessas.

<sup>10</sup> Nestes casos, a Igreja Matriz de São Cosme e Damião não constitui o objetivo principal dos roteiros turísticos. Silva e Novo (2010, p. 29) informam que roteiros são itinerários de visitação organizados nos quais se encontram as informações detalhadas de uma programação de atividades turísticas, com planejamento prévio. Já o Ministério do Turismo, define roteirização turística como: ... o processo que visa propor, aos diversos atores envolvidos com o turismo, orientações para a constituição dos roteiros turísticos. Essas orientações vão auxiliar na integração e organização de atrativos, equipamentos, serviços turísticos e infra-estrutura de apoio do turismo, resultando na consolidação dos produtos de uma determinada região (BRASIL, 2007. p.13)

Ainda conforme o mesmo Menezes

A Igreja [...] situava-se voltada para essa rua. A fisionomia da igreja, com frontão triangular, sem óculo, duas janelas na altura do coro e pórtico, situado no eixo do frontispício, não constitui uma novidade [...] presença de dois nichos situados entre aquelas janelas do coro e destinadas as imagens dos santos médicos (MENEZES, 1994, p. 71, 72).

Essa descrição trata da cidade nos seus primórdios. Nessa descrição de Menezes vemos como a cidade, como viria a ser costume no Brasil colonial, cresceu sempre relacionada à Igreja, que permanecia como lugar central para vida das pessoas e, por estar sobre uma colina, facilmente visível pelos habitantes do então pequeno vilarejo.

Por ocasião de nossa pesquisa de campo em 2013, quando estivemos pela primeira vez nesta igreja, anotamos algumas primeiras impressões da Igreja. Nossa pesquisa aconteceu durante a festa dos Santos Cosme e Damião, que além do dia 27 de setembro, dedicado a eles, compreende os nove dias que lhe antecedem, os dias da novena. A igreja, construída sobre uma colina, é de estilo maneirista. Na frente há frequentemente pessoas vendendo artesanato<sup>11</sup> de madeira de cajá ou de conchas do mar, coisa típica da região. Muitas vezes são pequenas réplicas da igreja.

No entorno da Matriz estão o Convento de Santo Antônio, dentro do qual fica o Museu Pinacoteca; A Casa Paroquial construída no século XVII; O Museu Histórico de Igarassu; O Sobrado do Imperador; O Convento do Sagrado Coração; O Refúgio das Bromélias<sup>12</sup>; A Casa de Câmara e Cadeia; A Casa do Artesão; A Biblioteca Pública Popular de Igarassu; A Capela do Livramento<sup>13</sup>; A Secretaria de Turismo, no prédio onde outrora fora a casa dos escravos<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> O artesanato é um elemento importante dentro da atividade turística. “O turista deseja comprar lembranças típicas dos locais que ele visita. Assim, colocar à disposição dele lugares para que possa comprar o autêntico artesanato é de suma importância” (IGNARRA, 2013).

<sup>12</sup> Idealizado pelo artesão Adinelson Vieira Dantas, o Pequeno, trata-se de um espaço dedicado à preservação da fauna e flora brasileira.

<sup>13</sup> A Capela de Nossa Senhora do Livramento está situada ao lado da Prefeitura Municipal, Praça da Bandeira. Possui uma só cúpula em estilo barroco, construída no século XVIII pelos habitantes da Vila de Igarassu.

<sup>14</sup> Uma descrição maior dos monumentos históricos de Igarassu pode ser encontrada na página da sua prefeitura: <http://www.igarassu.pe.gov.br/a-cidade/conheca-igarassu/monumentos/>

Quando pela primeira vez visitamos a Igreja Matriz em 2013<sup>15</sup>, encontramos-a enfeitada com flâmulas verdes e vermelhas. Na sacristia são guardadas réplicas das pinturas que Franz Post<sup>16</sup> fez retratando diferentes fases da igreja. Na Matriz há um sistema interno de câmeras e alarme<sup>17</sup> (Diário de Campo, 22/09/2013).

A Igreja Matriz de Cosme e Damião oferece o serviço de visita guiada ao interior de seu templo, ficando aberto à visita de terça-feira à sexta-feira das 8h às 12h e das 14h às 17h. É cobrada uma taxa de R\$ 2,00 e estudante paga meia-entrada. A sacada e os púlpitos, como também a galeria da igreja, estão inutilizados e não é permitido o acesso. A monitora nos explica que a igreja está enfeitada com as cores verde e vermelha não só por serem de Cosme e Damião: verde por ser o tempo comum e vermelha por serem mártires. As missas ocorrem aos domingos às 7h e às 19h (Diário de Campo, 26/09/2013).

Assim, de nossos primeiros contatos com a Igreja chamou-nos logo a atenção aspectos da sua vida atual: os vendedores de artesanato à sua volta, a forma como ela se enfeita para a festa, o cuidado de usar câmeras para salvaguardar o “patrimônio”, os dias e horas destinados a visita, e aspectos do seu entorno. Porém, diferente de Menezes, não procuramos ver a Igreja ligada a “açougue” ou “ferraria”, ou seja, chamou-nos mais atenção neste primeiro momento, aspectos da Igreja como “patrimônio” e “atrativo” do que lugar onde se dá relações humanas, ou mais precisamente, relações dos fiéis e devotos. Este, aliás, acreditamos, é um erro comum ao se visitar lugares “históricos”: vê-lo como item de relicário ou algo como um animal empalhado que, no entanto, está bem vivo. Note-se, por exemplo, que nossa descrição feita acima peca por não mencionar as pequenas residências do entorno, assim como a presença de pequenas barracas de comércio.

---

<sup>15</sup> Tornamos a visitá-la no ano de 2015.

<sup>16</sup> Franz Post (1612-1680), pintor participante da comitiva do Conde João Maurício de Nassau. Suas pinturas nos dão aspectos da cidade entre 1637 e 1643. Os originais estão na exposição “Franz Post e o Brasil Holandês” no Instituto Ricardo Brennand, em Recife. “No Museu Britânico guardam-se 32 desenhos, um dos quais intitulado “GARASU”, que deve ter servido para as gravuras ilustradoras do livro, conhecido, de Gaspar Barlaeus, sobre a estada, no Brasil do Conde João Maurício de Nassau” (MENEZES, 1994, p. 68). A obra de Gaspar Barlaeus chama-se *História dos Feitos Recentemente Praticados no Brasil*.

<sup>17</sup> O que infelizmente não conseguiu impedir fosse roubada em 2014, quando levaram da Igreja duas relíquias de prata: uma naveta (espécie de lâmpada para depositar o incenso) e uma colher. Vide: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2014/03/07/ladroses-roubam-reliquias-da-igreja-mais-antiga-em-pe.htm>

Quanto ao interior da igreja temos essa descrição que fez Germain Bazin, em sua obra *A Arquitetura Religiosa Barroca no Brasil* (1983):

Na nave, lado da Epístola, abre-se uma grande capela cujo arco de entrada é revestido de talha de estilo D. João V com medalhões. Este trabalho se origina na escola dos entalhadores franciscanos do nordeste. Talvez seja até mesmo um fragmento da capela dos Terceiros do convento vizinho de S. António, que para lá teria sido transferido por ocasião da demolição desta capela (Germain Bazin, 1983 *apud* MENEZES, 1994, p. 73).

Figura 6: Placa comemorativa no interior da Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu perto do altar



Fonte: Arquivo do autor (2013)

No ano de 2000, ano das comemorações dos 500 anos do descobrimento do Brasil, quando o Papa João Paulo II esteve no Brasil, trouxe a essa igreja relíquias de Cosme e Damião (pedaços de fêmur)<sup>18</sup>. Sendo a igreja mais antiga em funcionamento no Brasil, a visita do Papa era importante para celebrar os 500 anos de evangelização neste território. Dessa forma, a visita do Papa deu início a uma nova forma de devoção, a veneração de relíquias, que, todavia, não ganhou grande força no dia a dia da fé da Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião.

No Rio de Janeiro “há uma devoção por estes santos na Igreja de S. Gonçalo Garcia e S. Jorge, situada na Praça da República. Mas noutros Estados a devoção é mais viva e sobretudo na população portuguesa é conservada como grande amor” (CARVALHO, 1928, p. 57). No entanto, observara Rene Ribeiro que:

<sup>18</sup> A Paróquia dos Santos Cosme e Damião do Andaraí - RJ é outra que também possui relíquias dos santos.

No caso do Rio de Janeiro, o prestígio popular das celebrações do dia dos gêmeos é recente [...] e parece muito mais ligado à difusão da macumba numa metrópole com população de aventura, onde, com a maior circulação social e a mudança acelerada dos últimos vinte e cinco anos, se vem desenvolvendo um processo de revisão de certos valores da cultura brasileira (RIBEIRO, 1957, p. 133).

Sobre as lutas que foram travadas com os holandeses em 1640, escreveu D. Domingos de Loreto Couto:

Tão unidos estavam os interesses do ceo, com os de Pernambuco, se explicava como seu auxiliar o mesmo ceo. Os Inclitos Martyres Santos Cosme e Damião, o Gloriosos Portugues Santo Antonio, ou com o suor do rosto de suas Imagens, ou com a improvisa abertura das portas dos seus Templos davão a entender que sahião comnosco a campanha, e pejevãõ a nosso favor (LORETO COUTO *apud* CARVALHO, 1928, p. 55-56).

Em 2015, reconhecendo que a Arquidiocese de Olinda e Recife abrange 20 municípios, numa extensão geográfica de 4.305Km<sup>2</sup>, com uma população de mais de quatro milhões de habitantes e 125 paróquias, o arcebispo Dom Fernando Saburido para maior eficácia da administração eclesiástica e do trabalho pastoral, dividiu a Arquidiocese em oito vicariatos e nomeou um Vigário Episcopal para cada um deles. Igarassu é um desses vicariatos.

### **Considerações finais**

A devoção a Cosme e Damião, tão antiga, como mostramos, ainda permanece viva, no Brasil principalmente na religiosidade popular, e além de viva, dinâmica. Em Igarassu a vitalidade da devoção está atrelada à identidade do lugar, sendo os santos gêmeos seus padroeiros. Sendo o templo mais antigo construído em solo brasileiro, o templo da Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião é um patrimônio do lugar.

Muitas vezes, no dia a dia, o uso da palavra patrimônio traz a ideia de algo muito antigo, mas a nossa observação mais atenta leva-nos a perceber a dinâmica da igreja com o seu entorno e com o seu passado e presente. Esta dinâmica faz da igreja um importante patrimônio histórico, religioso e turístico não só do município de Igarassu, mas do Brasil como um todo.

**Referências bibliográficas**

AZZI, Riolando. Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil. **Religião e Sociedade**. n° 1, Rio de Janeiro: ISER, 1977. p. 125-149.

BARDI, Pietro Maria (Org.). **Arte no Brasil**, 1. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BASACCHI, Mario. **São Cosme e São Damião**: biografia e novena. São Paulo: Paulinas, 2003.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BIBLIOTECA PÚBLICA DO MUNICÍPIO DE IGARASSU. Igarassu: informações municipais. Igarassu: Prefeitura de Igarassu, 2011.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Acesso em: 20/11/2023.

BRASIL. Presidência da República Casa Civil. Decreto-Lei N° 25, de 30 de Novembro de 1937. Rio de Janeiro, 1937. Disponível em: <[Del0025\\_37 \(planalto.gov.br\)](http://www.planalto.gov.br/decreto/1937/025.html)>. Acesso em: 20/11/2023.

BRASIL. Ministério do Turismo. Coordenação Geral de Regionalização. Programa de Regionalização do Turismo - Roteiros do Brasil: Módulo Operacional 7 Roteirização Turística/ Ministério do Turismo. Secretaria Nacional de Políticas de Turismo. Departamento de Estruturação, Articulação e Ordenamento Turístico. Coordenação Geral de Regionalização. – Brasília, 2007. Disponível em: <[http://www.regionalizacao.turismo.gov.br/images/roteiros\\_brasil/roteirizacao\\_turistica.pdf](http://www.regionalizacao.turismo.gov.br/images/roteiros_brasil/roteirizacao_turistica.pdf)>. Acesso em: 17/11/2023.

CARVALHO, Augusto da Silva. **O Culto de Cosme e Damião em Portugal e no Brasil**. História das Sociedades Médicas Portuguesas. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928.

DIAS, Júlio César Tavares. **Santos Cosme e Damião – Caminhos de uma devoção**. São Paulo: Dialética, 2022.

FREYRE, Gilberto. Duas presenças simultâneas no mundo moderno: a do açúcar e a do Brasil. **Brasil Açucareiro**. Rio de Janeiro, n. 40, v. 2, p. 10-18, ago. 1972.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 23ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1984.

GUERRA, Flávio. **História de Pernambuco**. 3ª ed. Recife: Raiz, 1984.



HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo brasileiro 1500-1800**. Petrópolis: Vozes, 1978.

IBGE. Censo de 2022. In: <Igarassu (PE) | Cidades e Estados | IBGE>. Acesso: 16/11/2023.

IBGE. Igarassu. In: <<http://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/igarassu/historico>>. Acesso em 16/10/2023.

IGNARRA, Luiz Renato. **Fundamentos do Turismo**. 3ª ed. rev. e ampl. São Paulo: Cengage Learning; Rio de Janeiro: Editora Senac, 2013. Epub.

IGREJA MATRIZ DOS SANTOS COSME E DAMIÃO. 14/01/2010. Agenda Cultural Igarassu. In: <<http://agenda-culturaligarassu.blogspot.com.br/2010/01/igreja-dos-santos-cosme-edamiao.html>>. Acesso em 16/10/2023.

IGREJA MATRIZ DOS SANTOS COSME E DAMIÃO. **Calendário de Aniversários da Igreja Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu**. Igarassu: Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião, 2015.

LADRÕES ROUBAM RELÍQUIAS DA IGREJA MAIS ANTIGA EM PE... 07/03/2014. In: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2014/03/07/ladroses-roubam-reliquias-da-igreja-mais-antiga-em-pe.htm?cmpid=copiaecola>>. Acesso em 16/10/2023.

LEMOS, Carlos. **O Que é Patrimônio Histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Coleção Primeiros Passos).

MENEZES, José Luiz da Mota. Igreja dos Santos Cosme e Damião em Igarassu. **CLIO**. Série Arqueológica. Ano 5, n. 10, Recife: UFPE, 1994. p. 61-79.

MOTT, Luiz. **Santos e Santas no Brasil Colonial**. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1994.

PEREIRA, Mabel Salgado. As Muitas Faces das Devoções: virtualidade, consumo, estética e diversão. **Fragments de Cultura**, Goiânia, v. 16, n. 3/4, mar/abr 2006. p. 271-288. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/50/47>> . Acesso em: 10/04/2014.

PEREIRA DA COSTA, F. A. **Anais Pernambucanos**. Recife: Arquivo Público Estadual, 1952. Vol. 1.

PREFEITURA DE IGARASSU. **Igarassu: Refletindo Sobre o Patrimônio Cultural**. Igarassu: Prefeitura de Igarassu, 2010.



PREFEITURA DE IGARASSU. Monumentos Históricos. Disponível em: <<https://igarassu.pe.gov.br/cidade/monumentos-historicos/>>. Acesso em: 16/10/2023.

RIBEIRO, Rene. Significado sócio-cultural das cerimônias de Ibegi. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 5, n. 2, 1957, p. 129-144.

SECRETARIA DE TURISMO, CULTURA E ESPORTES DA PREFEITURA DE IGARASSU. **Inventário do Potencial Turístico de Igarassu**. Igarassu: Prefeitura de Igarassu, 2007.

SILVA, Leny de Amorim & ALHEIROS, Lúcia Helena Souza. **Visão Histórica: Igarassu e Olinda**. 1ª ed. Recife: Comoci, 1986.

SILVA, Glauécia Teixeira da; NOVO, Cristiane Barroncas Maciel Costa. **Roteiro Turístico**. Manaus: Centro de Educação Tecnológica do Amazonas, 2010. 66 p. Disponível em: <[http://redeetec.mec.gov.br/images/stories/pdf/eixo\\_hosp\\_lazer/061112\\_rot\\_tur.pdf](http://redeetec.mec.gov.br/images/stories/pdf/eixo_hosp_lazer/061112_rot_tur.pdf)>. Acesso em: 17/11/2023.

STADEN, Hans. **Duas Viagens ao Brasil**: primeiros registros sobre o Brasil. Tradução de Angel Bojadsen. Porto Alegre: L&PM, 2009.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO URBANO DA FACULDADE DE ARQUITETURA DA UFPE. Igarassu: proposições urbanológicas. **Estudos Urbanológicos**, n. 2. Recife: UFPE, 1974.



## A música e a harmonia das esferas no Renascimento: as contribuições do filósofo Marsilio Ficino

Music and the harmony of the spheres in the Renaissance: the contributions of the philosopher Marsilio Ficino

Marcel Henrique Rodrigues<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo visa discutir o conceito de música e harmonia das esferas no Renascimento. O neoplatonismo e o hermetismo renascentistas entendiam que as esferas dos planetas estavam sob a regência da mais perfeita e sublime *música cósmica*. Uma música tão sublime que poderia ser captada pelos seres humanos, a fim de se conquistar uma vida saudável, como bem dissertou o filósofo Marsilio Ficino. Assim, esse artigo busca trazer à tona o universo renascentista e o seu rico imaginário em torno de um cosmos ordenado e animado por uma alma e por uma música divina. Enquanto metodologia, utilizamos estudos de especialistas na área, assim como os textos herméticos e ficinianos.

**Palavras-chave:** Renascimento. Hermetismo. Música.

**Abstract:** The present article aims to discuss the concept of music and harmony of the spheres in the Renaissance. Neoplatonism and Renaissance Hermeticism understood that the spheres of the planets were under the regency of the most perfect and sublime music, known as cosmic music. It was so sublime that it could be captured by human beings aiming at achieving a healthy life, as the philosopher Marsilio Ficino said so well. Thus, this article seeks to bring to light the Renaissance universe and its rich imagination around a cosmos that is ordered and animated by a soul and divine music. Regarding the methodology, we employed studies by experts in the area, as well as hermetic and ficinian texts.

**Keywords:** Renaissance. Hermeticism. Music.

### Introdução

O Renascimento europeu foi um dos períodos mais ricos para a história do Ocidente. Seja nas artes, ou nas ciências, são notáveis, até hoje, as inúmeras contribuições que ocorreram entre os séculos XV e XVII. Ao formularmos a pergunta se houve relação, naquele período, entre “música e religião”, podemos responder com

---

<sup>1</sup>Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). e-mail: marcel\_academico@hotmail.com

plena convicção que sim, e é por esse motivo que percebemos a necessidade de propor este artigo.

O Renascimento, ao postular a existência de uma harmonia entre as esferas dos planetas, e de uma melodia musical existente entre as esferas cósmicas, amparava-se numa antiga tradição que remontava os pitagóricos. De fato, na Renascença o pitagorismo, o neoplatonismo, o hermetismo e o orfismo são algumas escolas místico-filosóficas que foram redescobertas e valorizadas e que muito contribuíram para aguçar a ideia da existência de uma música celestial, cósmica, que refletia no mundo terreno.

Assim, para realizarmos um estudo sobre a compreensão renascentista de “música do Universo”, vamos, primeiramente, considerar o contexto cultural renascentista que permitiu reflorescer o conceito de *música cósmica*; uma religiosidade que estava baseada, principalmente, em pressupostos neoplatônicos e herméticos. Posteriormente, vamos explorar as contribuições do filósofo florentino Marsilio Ficino, que em seu livro *De vita triplici* realizou diversas contribuições no campo médico acerca da importância da música na vida do ser humano.

### **1. O hermetismo como expressão religiosa do Renascimento.**

Sem dúvidas o hermetismo foi uma das mais fortes expressões filosóficas e religiosas do Renascimento. Os textos atribuídos ao lendário Hermes Trismegisto, que formam o chamado *Corpus Hermeticum*, foram trazidos para o Ocidente em meados do século XV e traduzidos pelo proeminente filósofo Marsilio Ficino. A tradução e edição desses textos causaram um verdadeiro frenesi nos meios intelectuais, uma vez que se acreditava que tais textos seriam portadores de uma chave universal que conduziria o indivíduo à *prisca philosophia* e à *Prisca Sapientia*. É possível dizer com segurança que a tradução dos textos atribuídos a Trismegisto<sup>2</sup> foi um dos maiores legados da cultura renascentista, já que o seu conteúdo influenciou a filosofia, especialmente a filosofia

---

<sup>2</sup> Durante o Renascimento Hermes Trismegisto foi considerado uma personalidade histórica, sendo ele contemporâneo de Moisés ou, até mesmo, anterior a essa figura bíblica. Apenas no século XVII o nome de Trismegisto caiu em descrédito, uma vez que os textos do *Corpus Hermeticum* revelaram ser datados dos primeiros séculos da Era cristã, não sendo, assim, tão antigos como se acreditava durante os séculos XV e XVI.

neoplatônica emanada da Academia de Florença, bem como o campo das artes e, também, da ciência.

No campo científico, o *Corpus Hermeticum*, especialmente no Tratado XVI, menciona o Sol como centro do Universo. “O Sol está no centro do Mundo, portando-o como uma coroa. E, como um bom condutor, ele assegura o equilíbrio do carro do Mundo e ata as rédeas do mundo a si mesmo, para que ele não se lance em um percurso desordenado” (TRATADO XVI in *CORPUS HERMETICUM*, 2019, p. 201). Essa postura heliocêntrica do texto foi muito importante para as discussões que ocorreram em torno do heliocentrismo, além do que a própria narrativa hermética, que apresenta um cosmos perfeitamente ordenado, deixa latente a ideia da existência de uma perfeita musicalidade das esferas planetárias, cujo grande regente seria o Sol.

Alguns textos atribuídos a Trismegisto já eram conhecidos na Idade Média, como é o caso dos escritos intitulados *Asclepius* e a *Tabula Smaragdina*. Ambos os escritos gozavam de certo prestígio no Medievo, e é precisamente no *Asclepius* que encontramos uma importante menção aos “concertos celestes”:

A admiração, a adoração, os louvores, as homenagens do ser humano regozijam o Céu e os entes celestes, e os coros das musas foram enviados ao meio dos seres humanos pela Divindade Suprema para que o mundo terreno não fosse privado da doce música dos hinos, ou melhor, para que a voz humana celebrasse Aquele que é Tudo e o Pai de Todas as Coisas, e para que, assim, as harmonias suaves da terra se unissem aos concertos celestes (*ASCLEPIUS* in *CORPUS HERMETICUM*, 2019, p. 232).

O *Asclepius* tem como doutrina principal – assim como toda a filosofia hermética –, o entendimento do Universo como espelho, ou seja, todas as coisas do mundo físico são apenas reflexos ou sombras do mundo inteligível. Assim, a chamada “tradição hermética” respeita o axioma advindo da *Tabula Smaragdina*: “O que está em cima é como o que está embaixo, o que está abaixo é como o que está acima” (2015, p. 08). Esse pensamento de fundo fortemente platônico marcou profundamente a cultura europeia do final do século XV e de todo o século XVI, abrangendo, também, o âmbito da música, ou seja, de acordo com o paradigma de correspondências da *Tabula Smaragdina* a música terrestre deve corresponder a uma música mais elevada, arquetípica. Mas, não foi apenas a tradição platônica que forneceu amparo ao conceito

de música cósmica, pelo contrário, como nos mostra a história, a tradição é bem mais antiga que o próprio platonismo, uma vez que:

Pitágoras fue el primero, al menos en Occidente, en reconocer que esas armonías son números que se han tornado audibles. Los astrónomos antiguos ya habían reconocido que los movimientos de las estrellas y los planetas podían ser calculados, es decir, reducidos a números [...] Trataron especialmente de expresar la disposición, distancias, órbitas y períodos de los siete planetas caldeos (o visibles) por analogías con las escalas musicales. La revolución cosmológica que siguió a Copérnico y Galileo necesitaba una revisión de esa analogía, como percibimos en los esfuerzos de Kepler y Azbel por preservar la armonía cósmica cuando las esferas se reorganizaron en el sistema heliocéntrico (GODWIN, 2009, p. 18).

Godwin realizou um extenso trabalho a fim de catalogar vários textos de cunho científico e filosófico, escritos no transcorrer da história e que fazem alusão à denominada “harmonia das esferas”, como se os planetas, o cosmos, formassem uma grande partitura musical. O que chama a atenção do estudioso é precisamente esse rico momento histórico que estamos estudando, ou seja, o Renascimento europeu do final do século XV e de todo o século XVI que coincide com o hermetismo e, com ele, todo um arcabouço teórico-filosófico.

Pitágoras, que foi reavivado com entusiasmo no Renascimento, teria sido um dos primeiros filósofos a comprovar a musicalidade das esferas através da experiência com um monocórdio.

A ideia de harmonia, de intervalos harmônicos, de conciliação harmônica dos opostos, os pitagóricos foram descobrir na música. Uma das primeiras descobertas, que muita gente atribui ao próprio Pitágoras, foi a relação entre intervalos musicais e proporções numéricas simples. Como ele chegou a essa relação? Para chegar a essa relação, primeiramente Pitágoras inventou um monocórdio, isto é, um instrumento composto por um instrumento composto por uma única corda estendida entre dois cavaletes fixos sobre uma prancha. Esse instrumento possuía também um cavalete móvel colocado sob a corda, dividindo-a em duas seções [...]. Por fim, observou que, pressionando a corda na metade do seu comprimento obtinha uma oitava mais alto do que o tom da corda soando livremente; em seguida descobriu que, apertando a corda dois terços do seu comprimento, o tom obtido era uma quinta mais alto; a três quartos, uma quarta mais alto. Assim, ele mostrou que era possível construir uma escala musical com base em razões simples entres os números inteiros 1, 2, 3 e 4 (MACIEL, 2003, p. 74-75).

Pitágoras levou essa sua “experiência musical” para uma compreensão macrocósmica. Assim, entendeu que um monocórdio poderia ser “traçado” no próprio cosmos, perfazendo, desse modo, a harmonia musical das esferas planetárias. Essa concepção pode ser notada na figura 01 de Franchino Gaffurio, onde a imagem central de uma cobra que se entrelaça, formando o símbolo da eternidade, pode, na visão de Pitágoras, remeter à ideia do monocórdio.

A ideia hermética de correspondência entre o macrocosmos e o microcosmos pode ser muito bem visualizada nas artes do Renascimento, como na citada gravura de Franchino Gaffurio, proveniente de sua obra *Practica musice*, em que vemos claramente as correspondências entre planetas (macrocosmos) e notas musicais (microcosmos). A imagem proveniente da obra de Gaffurio é, notadamente, de influência platônica, principalmente do “Timeu”, recordando que essa obra de Platão contém a doutrina acerca da harmonia do cosmos vivificada por uma alma, a denomina alma do mundo, bem como a alma do homem, denominada a alma terrena, individual e que deve estar em harmonia com a *anima mundi*, uma vez que uma é reflexo da outra. Tal reflexo poderia ser percebido, por exemplo, nas mais belas e perfeitas melodias musicais produzidas pelos homens, sob regências das Musas, de onde advém o nome música (Musas = música). Todos esses conceitos ficam claros na gravura de Gaffurio, a qual pode ser entendida como um Universo representado numa *partitura musical*.

A análise que faremos da gravura de Gaffurio coincide com o que postulava a denominada “tradição hermética” renascentista, que advogava para si ser detentora de uma *Prisca Sapientia*, trazida à luz por Hermes Trismegisto. Ou seja, as noções de *anima mundi* e de música das esferas, bem como o conceito de micro e macrocosmos são todas ideias caras ao hermetismo que floresceu na Renascença. Devemos também mencionar que, paralelamente ao hermetismo, o pitagorismo e com ele o orfismo, ressurgiram no Renascimento, como numa atitude sincrética, uma vez que, para os renascentistas, ao menos essas três vertentes místico-filosóficas possuíam diversos traços em comum.

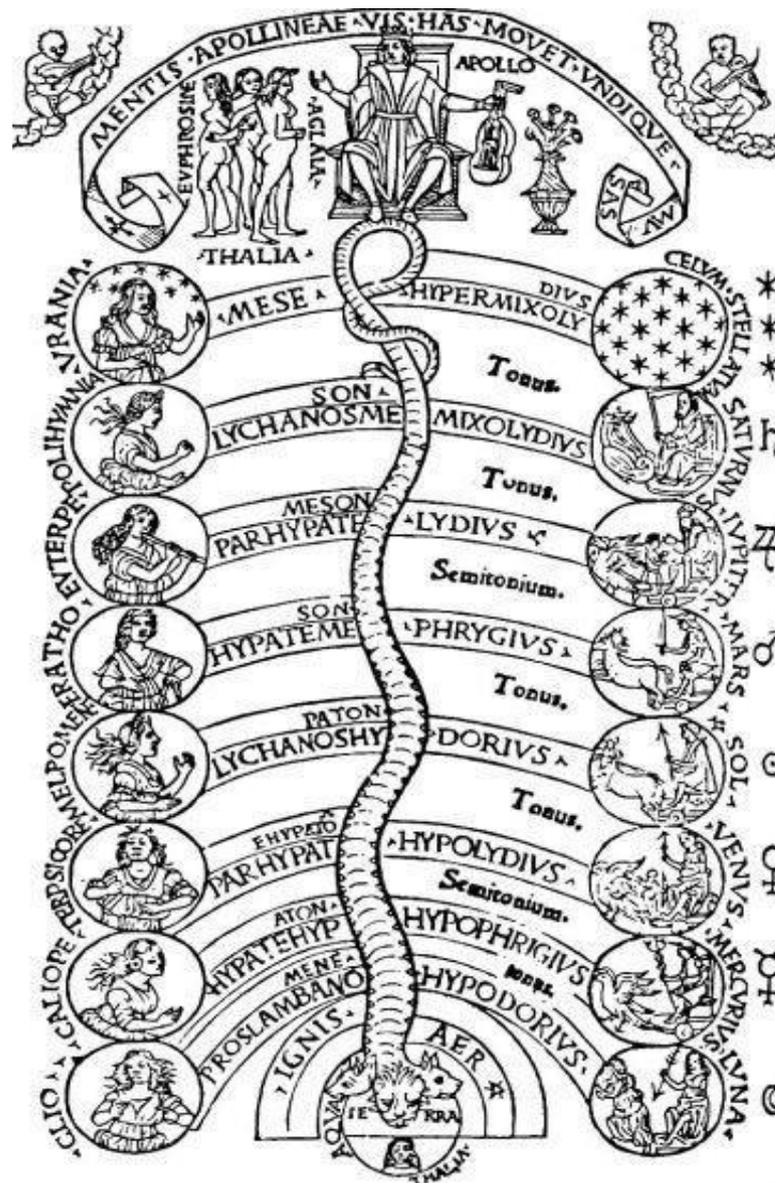


Imagem 01. Gravura proveniente da obra *Practica musice* de Franchino Gaffurio.

Tendo a Renascença operado um verdadeiro sincretismo entre diversas tradições filosóficas, podemos considerar que a serpente tricéfala no centro na imagem, na gravura de Gaffurio, como representante do monocórdio pitagórico.

Assim, como mencionam Wind (1998) e Warburg (2013), expor toda a complexa e fascinante simbologia da gravura de Gaffurio em um único estudo é uma tarefa impossível, portanto, vamos nos ater, aqui, a apenas alguns detalhes. Por exemplo, Warburg reporta alguns dísticos que acompanham a mencionada gravura.

Desse modo, será possível lançar mais luz nessa ilustração a fim de compreendermos como os renascentistas formavam a concepção de harmonia e música das esferas, ou do macrocosmos.

No primeiro canto, os silêncios da noite procedem  
De Tália, que reside muda no seio da terra.  
De Perséfone e Clio provém a respiração, e assim o modo hipodórico  
Nasce: Prosmélodo gera o nascimento deste.  
O próximo hipoacordo gera o frígio, nascido da própria  
Calíope e do intérprete dos deuses.  
A terceira corda revela a fonte do modo hipolídio:  
Terpsícore ocorre, e rege Pafos, amável.  
Melpômene e Titão determinaram o modo (acredita)  
Chamado dórico, na quarta posição.  
Erato quer atribuir a quinta corda ao modo frígio,  
E Marte também, que ama a batalha, não a paz.  
O modo lídio terá a melodia de Euterpe e Júpiter,  
O doce trovão invocado pela sexta corda.  
Saturno opera no sétimo modo, e também Polímnia,  
E é aqui que o modo mixolídio tem sua origem.  
A corda de Urano, a oitava, pela sua arte  
O modo hipermixolídio inverte o polo amigável (GAFFURIO, apud  
WARBURG, 2013, p. 415).

O conjunto de dísticos traduz a complexa gravura de Gaffurio que, por si só, contém elementos do orfismo, pitagorismo e hermetismo. Primeiramente, vemos que todo o cenário revela a ordenação do cosmos no conjunto de nove musas e, em cada uma delas, há um modo musical. O modo lídio, por exemplo, está vinculado à Musa Euterpe e ao astro Júpiter. No topo da gravura está Apolo, a Mente do Mundo que, como vimos no *Corpus Hermeticum*, é centralizado pelo Sol. Ele, Apolo-Sol, comanda toda a musicalidade do cosmos e fornece vida à harmonia do macrocosmos que, por sua vez, reflete todo o seu conjunto harmonioso no mundo terrestre, microcósmico.

Ainda no interior de todo esse cenário cultural, chama a nossa atenção os famosos *Tarocchi di Mantegna*, um conjunto de cinquenta gravuras atribuídas ao famoso pintor Andrea Mantegna. Arola (1997) estudou profundamente cada uma das cartas do Tarot, fazendo a relação dessas cartas com toda a cultura místico-hermética europeia dos séculos XV e XVI. Para nós, a Carta 49, portanto a penúltima carta do baralho, é a que mais importa para este estudo.

As Cartas dos *Tarocchi* são formadas por diversas imagens, sendo que as figuras que representam os planetas são as da última série. Por isso, essa Carta, a penúltima, é denominada de *Primo Mobile*, já que representa o cosmos após percorrido

as sete esferas planetárias e as sete Musas, como simbolizado na gravura de Gaffurio. Ela é a penúltima Carta e está antes, apenas, da Carta da Causa Primeira, o que evidencia, assim, a importância da harmonia e da música das esferas.



Imagem 02. Carta 49. Tarot de Mantegna. *Primo Mobile*.

Em suas mãos, a “figura dançante” carrega um globo com um pequeno ponto no centro, representando, como lembra Cuozzo, a máxima do cardeal Nicolau de Cusa que diz que “Deus [mas nesse caso o Universo] é uma esfera cujo centro está em toda a parte, e cuja circunferência, em parte alguma” (CUOZZO, 2018). De fato, segundo o mencionado estudioso, o cardeal da Igreja ao postular sobre a Infinitude de Deus acabou por, corajosamente, abordar a infinitude do Universo. Assim, a analogia que fizemos aqui entre o pensamento do cardeal e a Carta 49 não é fortuita, já que a filosofia de Nicolau de Cusa estava em voga em pleno século XVI, nos debates acerca da infinitude do Universo.

Dito isso, voltemos à musicalidade, à bela dança da figura do *Primo Mobile* da Carta ou Arcano 49, com a seguinte exposição do estudioso:

En la lograda representación de este Primer Móvil, un ángel danzando mueve las esferas del Universo al compás de su baile. El ángel se identificaría con el Alma del Mundo. Virgilio reveló con bellas palabras la esencia de esta Alma: “Sustenta cielo y tierra y los líquidos

llanos y el luminoso globo de la luna y los titánicos astros un espíritu interno y un alma que penetra cada parte y pone su mole en movimiento y se infunde en su fábrica imponente” (AROLA, 1997 p. 146).

Arola sabiamente menciona a alma do mundo, ou a *anima mundi*, como correspondente ao princípio vivificador de todas as coisas na filosofia neoplatônica e que foi especialmente ressaltada na filosofia da Academia florentina de Marsilio Ficino. Ora, se todas as coisas são animadas pela alma do mundo, o mesmo ocorre, simultaneamente, com a música do mundo, isto é, do mesmo modo que existe uma alma universal, deve existir uma música cósmica que tudo anima, como simboliza a Carta 49 dos *Tarocchi* de Mantegna.

Assim, para finalizar essa seção é interessante levarmos em conta a narrativa do “Sonho de Cipião”, uma vez que esse mítico relato já era bem conhecido durante a Idade Média e tornou-se ainda mais popular na Renascença. A história é contada por Macróbio que relata o fabuloso sonho através da tradução da obra “A República” de Cícero.

O teor do sonho é claramente moralizante. Nele, Cipião sonha com seu avô, Cipião Africano, que lhe faz graves previsões sobre as dificuldades que ele, Cipião Emiliano, e sua família estavam destinados a enfrentar. Mas, o avô tranquiliza o neto, dizendo a ele que um exercício de desprendimento da matéria e o enaltecimento das virtudes o levariam a alcançar grandes louros espirituais. Assim, o avô conduz o neto a uma viagem pelo espaço, mostrando-lhe a beleza, a harmonia e a música do cosmos, além de lhe mostrar sobre o destino das almas no além. Uma narrativa que, além de instigar as mentes dos intelectuais do Renascimento, já gozava de fama no Medievo por seu caráter moralizante. Numa visão cristã, como esse sonho foi interpretado na Idade Média, seria proporcionado ao homem, que levasse uma vida desapegada da matéria, a chance de vislumbrar a harmonia e a música divina das esferas celestes.

## **2. Marsilio Ficino: magia e medicina em seu *De vita triplici*.**

Além de dirigente da Academia neoplatônica de Florença, tradutor dos textos de Platão, dos neoplatônicos e dos textos herméticos, Ficino foi, também, médico, estando, assim, preocupado em desenvolver o que os estudiosos como Jalón (2006) denominaram de “medicina platônica”. Em outras palavras, uma medicina de

correspondências, isto é, onde o tratamento do indivíduo (microcosmos) seria refletido no macrocosmos.

Esse entendimento, acerca de um Universo de correspondências, mostra que Ficino foi mais influenciado pelos textos herméticos do que pelos textos platônicos propriamente ditos, uma vez que no hermetismo a divisão entre micro e macrocosmos é ainda mais ressaltada do que no (neo)platonismo. No campo médico, Ficino se destacou ao escrever o seu famoso livro *De vita triplici ou De triplici vita*; um conjunto de três livros de cunho médico, onde o filósofo expressa, principalmente, preocupação com os indivíduos que levam uma vida contemplativa, melancólica, e que precisam de auxílio da vida ativa e, também, dos influxos astrais.

Mas, para compreendermos melhor o tema do *De vita triplici*, vamos analisar mais uma imagem trazida por Godwin:



Imagem 03. Tocador de viola. Raimondi Achillini.

Para o estudioso, o “*humanista del Renacimiento, como un Orfeo moderno, consuela su temperamento melancólico con cantos improvisados con acompañamiento de vihuela*” (2009, p. 258). Marsilio Ficino é o humanista renascentista preocupado não somente em consolar o seu próprio temperamento melancólico – já que ele mesmo dizia ser acometido pela melancolia –, mas com todos aqueles que sofriam dos desequilíbrios da bÍlis negra. Assim, o médico e filósofo florentino escreveu o seu famoso *De vita triplici*, a fim de cuidar da saúde do corpo, do espírito e da alma do indivíduo. Neste tratado de “*medicina platônica*”, como menciona Jalón, Ficino faz considerações acerca

da importância da música na vida do *homo melancholicus*, por meio da figura mítica de Orfeu.

Como percebemos na imagem 03, o tocador de viola pode ser o próprio sábio humanista que aprende a contornar as mazelas trazidas pelas longas horas de estudos, que, não raras vezes, poderiam levar aos estados melancólicos. A música, assim, assumia o sinônimo de vida ativa em oposição à vida contemplativa proveniente dos estudos. Numa perspectiva hermética o tocador de viola é, como sublinha Godwin, um Orfeu moderno, cuja função é cantar e declamar os mais belos hinos, na mesma harmonia que as esferas do macrocosmos, como esboçada na gravura de Gaffurio.

Em seu *De vita triplici*, Ficino não tinha a intenção de combater totalmente a melancolia – uma vez que essa era uma condição indispensável aos homens que se dedicavam aos estudos –, mas intencionava neutralizar os efeitos nefastos do humor melancólico quando produzido de maneira abundante no organismo do indivíduo. Mas, afinal, qual a relação entre a música, a melancolia e Orfeu no *De vita triplici* finiciano? Para responder essa questão é preciso fazermos algumas considerações sobre a melancolia.

É válido lembrar, como salientam Klibansky, Panofsky e Saxl (2012), que Ficino é um filósofo que assume uma “postura sincrética” em sua filosofia, ao abordar uma série de teorias e ideias numa mesma obra. Tal processo ocorreu no *De vita triplici*, uma obra onde nos deparamos com a Astrologia, o Neoplatonismo, o Hermetismo, a Medicina... É neste tratado também que há uma aproximação entre o platonismo e o aristotelismo, pois, Ficino, ao tratar da melancolia, toma o texto “Problema XXX”<sup>3</sup> de (pseudo) Aristóteles, o qual considera que todos os homens dotados de genialidade são melancólicos, unindo essa teoria (pseudo) aristotélica ao conceito platônico de furor divino.

No “Problema XXX” (pseudo) Aristóteles alude que todo indivíduo dotado de genialidade é, por si mesmo, melancólico. A união com o conceito de furor é percebida no próprio escrito (pseudo) aristotélico, quando é dito que os homens de exceção, além de melancólicos, seriam propensos a uma ambivalência no humor. Isto é, se, por um

---

<sup>3</sup>Até o Renascimento não havia dúvidas de que Aristóteles era o autor do “Problema XXX, 1”, porém, hoje se sabe que esse pequeno tratado deve ter sido escrito logo após a sua morte, talvez por um de seus discípulos, portanto é uma obra (pseudo) aristotélica.

lado, eram lentos e apáticos, por outro, poderiam ser tomados pela euforia, pelo frenesi e, com isso, cantar e declamar hinos aos deuses<sup>4</sup>.

Desse modo, Ficino considerou, no *De vita triplici*, a música como um método terapêutico, pois acreditava que a sonoridade musical, poderia, dentre outras coisas, afastar do espírito humano os maus influxos planetários, principalmente os de Saturno, o regente do melancólicos. Assim, de acordo com Rosa (2010), Orfeu, considerado um dos *prisci theologi*, justamente por conta de seus dons poéticos e musicais, foi tão importante e significativo para Ficino quanto Hermes Trismegisto, a ponto de ele, Ficino, considerar o segundo grau do furor divino como *furor poeticus*. Assim, renascia o conceito de *poeta theologus*, que, unido a uma teologia poética, entendia que o homem, ao desejar unir-se misticamente ao Plano divino, poderia, inclusive, declamar belos versos, isto é, por meio da arte poética seria impulsionado a proferir “divinas revelações”.

A música, nessa compreensão, está vinculada ao mito órfico que, por sua vez, está relacionado à poesia e também aos cantos e aos arrebatamentos místicos. Portanto, o indivíduo, outrora afetado pela melancolia ou pelos sintomas negativos desse estado de espírito, de acordo com Ficino, poderia ser tomado pelo *furor poeticus* e, com isso, entoar os mais belos hinos aos deuses, apaziguando, assim, a sua melancolia. É o que se espera, por exemplo, da figura melancólica da gravura de Achillini (imagem 03), que ele seja capaz de transformar a sua melancolia em canto, em música, para, assim, elevar seu espírito, através do êxtase, para o mundo inteligível

Dos *quattuor divini furores*<sup>5</sup>, constatamos que Ficino tratou de cada um deles, porém, com uma atenção especial ao furor poético. Os outros dois furores (mistérios e profecia) nos mostram que, de fato, eles próprios seriam consequências do *furor poeticus*, pois, do mesmo modo como considerou Platão, o conteúdo dos versos poéticos, tais como os de Orfeu, estavam embebidos de aspectos místicos, divinos e proféticos, envoltos por símbolos e alegorias, muitas vezes ininteligíveis aos olhos do vulgo, mas repletos de Verdades divinas. A “loucura sagrada”, aqui compreendida como furor poético, deve ser entendida como o momento em que o *pneuma*, ou *spiritus*, do

---

<sup>4</sup>No texto (pseudo) aristotélico não se fala de furor divino. É apenas com Ficino que há a união entre furor divino e melancolia e que perpassará todo o Renascimento.

<sup>5</sup>Os quatro furores, de acordo com Ficino, são: amor, poético, mistério e profético.

poeta, ao migrar pelas zonas mais altas da inteligência é tomado, ou possuído, pela própria divindade, o que Ficino considerou como sendo “possuído pelas Musas”. Essa é a compreensão ficiniana acerca da possessão divina, quando o indivíduo tem o seu espírito levado para a Pátria celeste, como lembra Paul (2018).

A filosofia medicinal do filósofo florentino, contida no *De vita triplici*, ainda que majoritariamente voltada para a melancolia, tem como objetivo último o equilíbrio do organismo humano, especialmente na produção da bÍlis negra, causadora da melancolia. Somente assim, com um organismo em equilíbrio, é que o espírito do indivíduo estará em condições de ser tomado pelas Musas, migrando para o plano inteligÍvel a fim de vislumbrar a música e a harmonia das esferas planetárias. Para isso, Ficino faz uma série de prescrições que o indivíduo deve seguir:

Ficino atenta também a formas de tratamento dependentes da recepção de estÍmulos sensÍveis. É esse o caso dos aromas, que influem diretamente no espírito vital, ao passo que a música, em virtude de sua composição etérea mais pura e complexa, afeta a qualidade dos espÍritos animais. Estas influências têm lugar a partir do princípio da semelhança. Os aromas doces têm efeito na produção e revitalização dos espÍritos naturais: “pois cada um deles, o odor e o espírito são um determinado vapor e o similar é nutrido pelo similar, não restando dúvidas de que o espírito e o homem com muito espírito obtém alimento a partir dos odores” (*De Vita II*). Ficino explica o carácter imediato das reações e das paixões curativas a partir da motilidade dos espÍritos, sobretudo dos mais finos e voláteis, capazes de acorrer instantaneamente ao coração a partir das diversas partes do corpo, sendo que “de outra forma, tendo em conta a viscosidade tenaz dos humores, a vida desertaria e acorreria às partes do corpo de modo mais lento”. As respostas terapêuticas para a melancolia podem ser agrupadas de acordo com as três causas delineadas, ainda que sejam frequentes sobreposições respeitantes tanto à etiologia como aos tratamentos. Os tratamentos de tipo dietético e regimental respondem às formas de melancolia com origem humana, os recursos médicos e farmacológicos dão resposta à melancolia cuja base é natural e os procedimentos mágico-astrológicos visam um reajuste da influência astral nociva (CARVALHO, 2019, p. 332).

A presente exposição é de grande importância, uma vez que não revela apenas a preocupação de Ficino com os afetados pela melancolia, mas apresenta, também, conceitos herméticos que tanto influenciaram o filósofo. Tal influência é notada no conceito de correspondência entre micro e macrocosmos; tudo o que ocorre na Terra é, de alguma forma, refletido no macrocosmos. O *De vita triplici* apregoa o conceito de vínculo, ou seja, se uma determinada música é tocada no plano terrestre, numa

determinada hora, sob a regência de um determinado planeta, a música terrestre irá receber os benéficos influxos da música cósmica proveniente do macrocosmos, como bem ilustrado na figura 01. Uma música sublime que atuaria na cura de enfermidades e também, em alguns casos, auxiliaria na elevação de indivíduos aos arroubos místicos.

Toda a filosofia contida no *De vita triplici* faz sugestões de como o indivíduo pode preparar o seu espírito para que esse seja capaz de se elevar do plano terreno (microcósmico) até o plano inteligível (macrocósmico), isto é, a filosofia de Ficino é um convite para sair do mundo material rumo ao imaterial. Assim, Ficino deseja que filósofo-poeta seja tomado pelas Musas e, inspirando-se nas mais belas e perfeitas harmonias cósmicas, seja levado a declamar os mais belos poemas e hinos.

Ao dissertar sobre os cuidados necessários para que o espírito humano estivesse em boas condições de receber os benéficos influxos astrais, a fim de se conquistar uma vida sã e longa, Ficino mostra, nos seus dois primeiros tratados, questões que, de alguma forma, já eram conhecidas pela medicina renascentista. A vinculação entre a vida psíquico-orgânica do indivíduo – representando o microcosmos – e os cuidados voltados para o meio ambiente, incluindo o âmbito astrológico – o macrocosmos –, era muito bem aceita pelos campos médico e farmacêutico da época. Os dois primeiros livros mostram que a melancolia não deveria ser vista como algo totalmente mau, já que se tornava evidente que tanto o humor melancólico, como o seu astro regente, Saturno, poderiam ser benéficos, se bem conduzidos e equilibrados. Ficino também argumenta sobre a importância dos astros Júpiter, Vênus e Sol que, ao alinharem-se a Saturno, exigem que os indivíduos melancólicos tomem certos cuidados adicionais.

Como bem mencionam Carvalho e também Klibansky, Panofsky e Saxl (2012), Ficino elaborou um manual com sugestões dietéticas e farmacológicas, cuja finalidade era assegurar a saúde dos indivíduos que buscam por conhecimento e sabedoria, ou, em outras palavras, daqueles que “se dedicam ao estudo das letras”. Há, ainda, o terceiro livro, tão importante quanto os dois anteriores e que se tornou um dos tratados mais polêmicos do médico e filósofo italiano, senão o mais polêmico, e que lhe rendeu a suspeita de heresia. O terceiro escrito, conhecido como *De vita coelitus comparanda*, traz as mais importantes considerações de Ficino sobre a melancolia e a medicina astrológica. Nesse escrito, o filósofo de Careggi aborda as questões astrológicas;

entretanto, mostra que o homem, além de filósofo – entendido como todo o indivíduo que ama a sabedoria –, também possui a capacidade de manipular os elementos da natureza, o que o faz também ser denominado “mago”. Além dessas considerações, é no terceiro livro que Ficino mescla a *vita contemplativa* com a *vita activa*, já que o indivíduo quase assume o papel de *artifex*, ao conquistar a capacidade de criar imagens através de talismãs, com a finalidade de canalizar os bons influxos planetários e afastar os maus. Com isso, Ficino restabeleceu o valor da imagem por meio de suas imagens talismânicas influenciado pela filosofia hermética.

“*Por tanto, los rayos pueden (como dicen) imprimir en las imágenes como en otros objetos, poderes ocultos y admirables, además de los conocidos por nosotros*” (DE VITA III, 2006, p. 132). Todo o espaço dedicado às imagens, no *De vita coelitus comparanda*, faz com que esse terceiro livro do *De vita triplici* não aborde, somente, o método terapêutico para a melancolia danosa, mas também indica o que seria uma “teoria da imagem”, muito importante para a Renascença.

Além da questão em torno das imagens, Ficino (DE VITA III, 2006) aborda o conceito de musicoterapia. Assim como na figura 01 de Gaffurio, Ficino atribuiu sons aos planetas, que perfazem as mais belas e perfeitas melodias. O *spiritus* de cada planeta forma um *vinculum* com a realidade terrena. Por conta da vinculação entre os sons planetários e a música terrena, a musicoterapia de Ficino está relacionada à questão das imagens como pertencentes ao mundo inteligível, já que essas imagens são captadas pelo espírito do homem.

A formação de imagens, nesse entendimento filosófico, está vinculada ao que Wind chama de *spiritus phantasticus*, ou seja, o próprio espírito – que é o intermediário entre o corpo e a alma. Ao realizar o seu voo para as altas esferas, o espírito será acometido pela visão de imagens (*phantasmata*).

Ou seja, paralelo à elevação do espírito aos recônditos segredos do Universo e à declamação dos mais belos hinos e canções celestes, o filósofo-poeta traria consigo uma quantidade de imagens simbólicas que, posteriormente, deveriam ser decifradas. Essas imagens celestes, assim como os poemas e as canções órficas, como menciona Gombrich (1983), precisariam ser decifradas, uma vez que conteriam Verdades divinas.

Ainda quanto à ênfase dada por Ficino ao furor poético, é importante lembrar que Orfeu foi visto pela Academia como a personificação da vida contemplativa,

quando também foi considerado, de maneira análoga a Trismegisto, um personagem histórico. Como recordam Lurker (2003) e Paul (2018), a música e os poemas sob inspiração de Orfeu faziam com que o indivíduo fosse arrebatado pelas Musas, de modo que a música, o canto e os poemas declamados pelo filósofo-poeta convertiam-se em belas poesias, que revelavam, por meio de alegorias, verdades acerca da Realidade divina, do inteligível e de tudo o que pertencia à *Giustizia*, à *Sapienza* e à *Bellezza*, os principais atributos divinos.

Dessa forma, Orfeu, como um dos *prisci theologi*, juntamente com os seus dons poéticos e musicais, deve ter sido tão importante e significativo para Ficino quanto Hermes Trismegisto, a ponto de o filósofo considerar o segundo grau de “loucura divina” como *furor poeticus*. Assim, renasce o conceito de *poeta theologus*, que, unido a uma teologia poética, entendia que o homem, ao desejar unir-se misticamente ao Plano divino, poderia, inclusive, declamar belos versos, isto é, por meio da arte poética seria impulsionado a proferir “divinas revelações”.

### Considerações finais

O presente artigo teve o objetivo de explorar parte do rico imaginário renascentista que, entre tantas crenças, apregoava o conceito de música cósmica, oriunda das esferas planetárias. O entendimento de que havia uma música divina no Universo macrocósmico, como recordam José (2000) e Martín (2009), perpetuou-se até Johannes Kepler que, assim como Marsilio Ficino e outros intelectuais, como Francesco Zorzi, postulava que tal divina música não era percebida pelos ouvidos, mas, sim, pelo intelecto.

Para facilitar o entendimento sobre a música das esferas, nosso estudo elencou três imagens que, embora distintas e de diferentes épocas, acabam por manter uma íntima relação, uma vez que tratam da mesma temática. Por exemplo, a figura 01, de Gaffurio, é uma representação fiel da compreensão acerca da musicalidade cósmica, sendo que o mesmo entendimento pode ser aplicado à imagem 02 do Tarot de Mantegna, onde vemos a “figura dançante” do *Primo Mobile* representando a música e a vivacidade das esferas planetárias. E, finalmente, a figura 03 representando o “humanista melancólico” que, de acordo com a filosofia de Ficino, deve fazer uso da música terrestre a fim de alentar a melancolia de sua alma e, assim, com a força do furor



divino, ser agraciado com o preparo de seu espírito a fim de ascender, ainda em vida e num estado de êxtase, até a harmonia cósmica, escutando, com o seu intelecto, a divina e sagrada música das esferas.

Mas lembre-se de que a música é a imitadora mais poderosa de todas as coisas [...] e imita tudo isso e age com tanta força que provoca imediatamente o cantor e o público a imitar e representar as mesmas coisas. Pelo mesmo poder, quando imita os celestiais, também desperta maravilhosamente nosso espírito para cima, para a influência celestial, e a influência celestial para baixo, para nosso espírito [...] A canção, portanto, que é cheia de espírito [...] (FICINO, apud GABY, 2021, p. 156).

Como se observa, nosso estudo desejou mostrar o quão rica é a temática acerca da musicalidade das esferas no período renascentista, tendo como um dos principais teóricos dessa ideia o filósofo Marsilio Ficino. Por fim, esse artigo visou propiciar, ainda que tacitamente, uma contribuição científica dos estudos relativos à Renascença, no âmbito da Ciência da Religião.

### Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **O homem de gênio e a melancolia**: o Problema XXX, 1. Rio de Janeiro: Lacerda, 1998.

AROLA, Raimon. **El Tarot de Mantegna**. Barcelona: Editorial Alta Fulla, 1997.

CARVALHO, Cláudio. O tratamento da melancolia em Ficino. **Revista Filosófica de Coimbra**. V. 28, N. 56, outubro de 2019. Disponível em: [https://impactum-journals.uc.pt/rfc/issue/view/0872-0851\\_56/143](https://impactum-journals.uc.pt/rfc/issue/view/0872-0851_56/143) Acesso em: 23 ago. 2022.

CUOZZO, Gianluca. **Representar o invisível**: Nicolau de Cusa e a arte do tempo. São Paulo: Fontenele, 2018.

FICINO, Marsilio. **Tres libros sobre la vida** (*De vita triplici*) Comentado por JALÓN, Mauricio. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatria, 2006.

GABY, André. O esoterismo musical de Francesco Zorzi (1466-1540) na obra *De harmonia mundi Totius* (1525). **Mirabilia Journal** V.33, N.2, junho-dezembro de 2021. Disponível em: [https://www.academia.edu/63919721/O\\_esoterismo\\_musical\\_de\\_Francesco\\_Zorzi\\_1466\\_1540\\_na\\_obra\\_De\\_Harmonia\\_Mundi\\_Totius](https://www.academia.edu/63919721/O_esoterismo_musical_de_Francesco_Zorzi_1466_1540_na_obra_De_Harmonia_Mundi_Totius) Acesso em: 13 set. 2022.

GODWIN, Joscelyn. **Armonía de las esferas**. Girona: Atalanta, 2009.



GOMBRICH, Ernst. **Imágenes simbólicas**. Madrid: Alianza Forma, 1983.

JOSÉ, Bretos. Kepler, el último nexos entre música y astronomía. **Musiker**. V.12, 2000. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2731461> Acesso em: 12 set. 2022.

KLIBANSKY, Raymond; PANOFSKY, Erwin; SAXL, Fritz. **Saturno y la melancolía**. Madrid: Alianza Forma, 2012.

LURKER, Manfred. **Dicionário de simbologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACIEL, Auterives. **Pré-Socráticos: a invenção da razão**. São Paulo: Odysseus, 2003.

MARTÍN, Rubén. **La teoría de la armonía de las esferas en el libro quinto de Harmonices Mundi de Johannes Kepler**. Dissertação de Mestrado. Universidad de Salamanca, 2009.

PAUL, Noel. *De divino furore: el arrebatos divino y la mística neoplatónica*. El poeta como *priscus theologus* en el pensamiento de Marsilio Ficino. **Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas**. Madrid v. 12, 2018. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/INGE/article/view/62419>. Acesso em: 22 ago 2022.

PLATÃO. **Timeu e Crítias ou a Atlântida**. São Paulo: Edipro, 2012.

ROSA, Ronel. **A sombra de Orfeu: o Neoplatonismo renascentista e o nascimento da ópera**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

TRISMEGISTO, Hermes. **Tabula Smaragdina**. Introdução por CARVALHO, José. Brasília: Editora UNB, 2015.

TRISMEGISTO, Hermes. **Corpus Hermeticum**. Comentado por SOMMERMAN, Américo. São Paulo: Polar, 2019.

WARBURG, Aby. **A renovação da antiguidade pagã: contribuições científico-culturais para a história do Renascimento europeu**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

WIND, Edgar. **Los misterios paganos del Renacimiento**. Madrid: Alianza Forma, 1998.



## A terminologia *malê* na religiosidade afro-brasileira

### *Malê* terminology in afro-brazilian religions

Samantha de Moura Maranhão<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo, sobre a contribuição afro-muçulmana para a religiosidade afro-brasileira, analisa o seu legado linguístico documentado no *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros: com a indicação da origem das palavras*, elaborado por Olga Cacciatore. Buscando responder à questão: “Integram a terminologia da religiosidade afro-brasileira itens lexicais designativos de práticas religiosas afro-muçulmanas?”, hipótese testada é de que são, sobretudo, arabismos os termos *malês* documentados no *corpus*, ainda que equivocadamente tomados por línguas oeste-africanas, como iorubá e hauçá. Na realização desta pesquisa, considerou-se a história externa do contato do português com línguas oeste-africanas, de acordo com Vianna Filho, Reis e Dobronravin, além de estudos lexicográficos, como os de Vargens e de Pessoa de Castro.

**Palavras-chave:** Antropologia linguística. *Malês*. Religiões afro-brasileiras.

**Abstract:** This paper, about Muslim slaves contribution to Afro-Brazilian religions, analyzes its terminology documented in the *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros: com a indicação da origem das palavras*, prepared by Olga Cacciatore, to answer the question “Are there words designating Afro-Muslim religious practices in the terminology related to Afro-Brazilian religions?” The hypothesis tested here is that Afro-Muslim (*malê*) terms are mainly Arabic loanwords, often mistaken for Ioruba or Hausa words. In this research were taken into account the external history of the contact of Portuguese with other Western African languages according to Vianna Filho, Reis and Dobronravin, Other than lexicographical studies, such as those made by Vargens and Pessoa de Castro.

**Key words:** Anthropological linguistics. *Malês*. Afro-brazilian religions.

### Introdução

Este estudo tem por objeto vocábulos relacionados a práticas religiosas *malês* introduzidos no português brasileiro por afro-muçulmanos trazidos do Oeste-Africano para o Brasil, desde fins do século XVIII, mas sobretudo ao longo do século XIX.

---

<sup>1</sup> Professora associada de Filologia Latina e Portuguesa na Universidade Federal do Piauí, doutora em Linguística pela Universidade Federal do Ceará. Dedicou-se ao estudo da *Romania Arabica*, do contato entre as línguas árabe e portuguesa e da herança cultural árabe-islâmica na Península Ibérica e no Brasil. Email: [smm@ufpi.edu.br](mailto:smm@ufpi.edu.br). Site: [samanthamaranhao.com](http://samanthamaranhao.com).

Investigou-se a terminologia em questão no *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros: com a indicação da origem das palavras* (CACCIATORE, 1988).

Analisaram-se, na referida obra, africanismos designativos do universo afro-muçulmano reproduzido no Brasil, e, considerando-se o emprego litúrgico da língua árabe entre os escravos islamizados, investigou-se, ainda, a ocorrência de arabismos na terminologia de religiões brasileiras de matriz africana, para as quais se teriam voltado muitos dos antigos *malês*, quando proibidos de professar o islamismo, em represália ao grande levante escravo realizado na Cidade da Bahia, Salvador, em 1835.

Este estudo busca responder à questão: “Integram a terminologia da religiosidade afro-brasileira itens lexicais designativos de práticas religiosas afro-muçulmanas?” A hipótese testada é a de que são, sobretudo, arabismos os termos *malês* documentados no *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros: com a indicação da origem das palavras* (CACCIATORE, 1988).

Desta forma, identificamos os vocábulos com acepção relacionada a práticas religiosas dos antigos escravos islamizados e corroboramos a sua origem árabe nas obras *Léxico Português de Origem Árabe: Subsídios para Estudos de Filologia* (VARGENS, 2007) e *Diccionario de Arabismos y Voces Afines en Iberorromance* (CORRIENTE, 2003). Sobre a participação de línguas africanas no processo de introdução de arabismos no português brasileiro, consultaram-se as seguintes obras: *Falares Africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro* (PESSOA DE CASTRO, 2009) e *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana* (LOPES, 2004).

Recorremos, ainda, a dicionários gerais brasileiros, que registram vocábulos de diferentes variedades da língua portuguesa (arcaísmos, neologismos, regionalismos, gírias, terminologias, formas obsoletas e obsoletas), pertencentes a diversas áreas do saber. Nomeadamente, consultamos a versão eletrônica do *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* – versão 3.0 (FERREIRA, 2010); *DicMaxi Michaëlis: Moderno Dicionário da Língua Portuguesa* – versão 1.0 (MICHAËLIS, 1998) e *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* – versão 1.0 (HOUAISS; VILLAR, 2001). De resto, recorremos a dicionários etimológicos nacionais, o *Dicionário Etimológico Resumido* (NASCENTES, 1966) e o *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa* (CUNHA, 1982).

Justifica esta investigação o fato de a lexicografia nacional frequentemente identificar como africanismos arabismos africanos, desconsiderando a islamização do Oeste-Africano e a importação de mão-de-obra escravizada oriunda desta região pelo Brasil nos séculos XVIII e XIX, deixando passar despercebida a contribuição do elemento afro-muçulmano na formação linguística e cultural do país.

Se o escravizado muçulmano, geralmente alfabetizado e tido por altivo e insubmisso, é exaltado na historiografia brasileira anterior a década de 1970, apesar de constituir a menor parcela da mão de obra importada (LOPES, 2004), do ponto de vista linguístico, ainda hoje os empréstimos das línguas da família banto, porque mais amplamente difundidas no território brasileiro, são melhor conhecidos e representados na literatura sobre o legado linguístico africano no português brasileiro (PESSOA DE CASTRO, 2009). Ainda é necessária, portanto, a realização de novas pesquisas sobre a efetiva participação das religiões, das culturas e das línguas oeste-africanas na constituição da identidade brasileira.

### 1. Os *Malês* no Brasil

Os escravizados muçulmanos oriundos do Oeste-Africano foram generalizadamente designados *malês*. A evolução semântica do referido termo acompanha a história externa das sociedades que dele se valem. O étimo árabe *mu'allim* significava 'professor, instrutor' e a variante *malami* (*malemi*) está registrada na Crônica de Kano com esta mesma acepção, o que se explica pelo fato de os primeiros muçulmanos a alcançarem determinadas regiões africanas terem sido professores e letrados.<sup>2</sup> Na língua hauçá, contudo, o termo *malami* e sua variante *malemi* sofreram extensão semântica, referindo-se tanto à atividade humana praticada (ensino) quanto à adoção do islamismo como religião por quem ensinava. Na língua iorubá, verificou-se a perda do traço da atividade humana, permanecendo apenas o sentido religioso para o termo *imalê* (REICHERT, 1970).

---

<sup>2</sup> Considerando o contexto comercial em que se verificou a difusão do islamismo pelo Oeste-Africano, acreditamos que por *letrado* se entende não o 'erudito; literato', mas antes o 'capaz de manejar diferentes tipos de material escrito', quais registros contábeis do comércio e o Corão e/ou o Hadith, textos fundamentais da religião islâmica. As acepções aqui apresentadas para *letrado* estão previstas no *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*.

Quanto ao seu emprego, o termo *malê* era inicialmente utilizando por não-muçulmanos em referência a afro-muçulmanos. No mercado escravo, passou a designar qualquer afro-muçulmano escravizado, acepção com que foi introduzido no Brasil. Não se refere, portanto, a uma etnia em particular ou a uma nação e muito menos a uma língua africana, mas à religião professada por diferentes etnias que a escravidão conduziu ao Brasil. Para se referirem a si próprios, os muçulmanos empregavam o arabismo *muslim*, que em hauçá, conheceu a forma *musulmi*, documentada também no Brasil (REICHERT, 1970).

Oriundos da costa atlântica oeste-africana, área que se estende do Senegal à Nigéria, mas, sobretudo, de Gana, Togo, Benim e Nigéria, os *malês* ficaram conhecidos no Brasil pelos etnônimos *jeje*, *mina*, *aladá*, *mahi*, *mundubi*, etc., falantes de línguas do grupo ewe-fon ou gbe; *nagô*, falante de iorubá; *tapa*, falante de nupe, e *hauçá*, falante de língua de mesmo nome. Havia, ainda, falantes de canure, língua empregada por muçulmanos do norte da Nigéria, e grunche, falada no norte de Gana e de Burquina-Fasso (PESSOA DE CASTRO, 2005).

Considerando-se as etnias oeste-africanas numericamente melhor representadas no Brasil, analisam-se, neste estudo, a presença, aqui, de minas-jejes,<sup>3</sup> nagôs e hauçás. No Brasil, a população mina/jeje foi encontrada nas regiões Norte (Pará), Nordeste (Maranhão, Pernambuco e Bahia) e Sudeste (Rio de Janeiro e Minas Gerais). Na Bahia, além dos minas/jejes, registrou-se, ainda, a presença de hauçás e nagôs. Os nagôs estiveram presentes também em São Luís, em Recife e no Rio de Janeiro (PESSOA DE CASTRO, 2005).

A cronologia da introdução da mão de obra oeste-africana na economia brasileira, correlacionada à atividade praticada em cada século, aponta a participação de minas/jejes na agricultura entre os séculos XVII e XIX; na mineração no século XVIII e em serviços urbanos no século XIX. Os nagôs contribuíram na atividade agrícola nos séculos XVIII e XIX, bem como atuaram em serviços urbanos no século XIX, verificando-se a presença hauçá exclusivamente nos serviços urbanos e apenas no século XIX (PESSOA DE CASTRO, 2005).

---

<sup>3</sup> Usa-se o termo *mina/jeje* para designar as línguas do grupo ewe-fon e os seus falantes, hoje distribuídos pelos estados políticos do Benim, Togo e Gana. No Brasil escravagista, empregava-se na designação de quaisquer escravos que não fossem de origem banta (LOPES, 2004).

A partir das últimas décadas do século XVIII, chegaram ao Brasil escravizados muçulmanos (além das etnias já citadas, bornos, fulanis e outros), em número tal que, na década de 30 do século seguinte, constituíram importante parcela da população de Salvador. Este fato decorre de conflitos interétnicos e religiosos verificados na África, que vivenciou a *jihad* de Usman dan Fodio, o qual fundou o Califado de Sokoto e promoveu guerras expansionistas que resultaram na escravização de diferentes grupos étnicos, sobretudo entre 1804 e 1810 (LOVEJOY, 2000).

Os hauçás estavam numericamente melhor representados entre os afro-muçulmanos que viviam na Bahia nas duas primeiras décadas do século XIX e eram a etnia mais fortemente islamizada, uma vez que os fulanis, que detinham este título na África, eram, ali, pouco numerosos entre os cativos (REIS, 2003).

Atesta a importante presença oeste-africana na Bahia escravagista a análise de dados registrados no livro de *Visitas em Embarcações Vindas da África* realizadas no período compreendido entre 1803 e 1810 (VIANNA FILHO, 2008), os quais apontam um número 5,5 vezes maior de embarcações vindas da Costa da Mina (170 navios), em relação às oriundas de Angola (31 embarcações), com 4,3 vezes mais escravos oeste-africanos do que embarcados na África banta, com uma diferença concreta de 34.190 indivíduos.

Valendo-se de números disponibilizados por Nina Rodrigues para os anos de 1812 a 1815, Vianna Filho (2008) evidencia a supremacia numérica dos oeste-africanos, em Salvador, face à presença banta, uma vez que se fazem representar, respectivamente, por 61.215 e 13.994 indivíduos. O número de escravos importados para a Bahia até 1830 é estimado em cerca de um milhão e cem mil indivíduos, assim distribuído: 50,6% de escravos oeste-africanos e 47,5% de escravos bantos (VIANNA FILHO, 2008).

Depoimentos colhidos quando da grande revolta escrava verificada em Salvador em 1835 apontam para a islamização dos seus atores em escolas corânicas ainda na África, com concomitante aprendizagem da língua árabe, a exemplo de Gaspar, preso portando papéis escritos por ele próprio em árabe, que informou ter chegado ao Brasil dominando; de Pompeu, que disse ter aprendido o árabe quando pequeno, mas que já não o sabia mais, e do hauçá Antônio, o qual informou, na ocasião, ter aprendido a língua corânica na escola em sua terra natal (REIS, 2003).

Desta aprendizagem resultou a produção de escritos islâmicos na Bahia, hoje depositados no arquivo público do estado. Verificam-se desde reproduções de passagens corânicas com excelente domínio do árabe clássico até exercícios de escrita árabe realizados por aprendizes.

Na década de 1960, Vincent Monteil (1967) analisou 25 documentos malês em um artigo publicado no Boletim do Instituto Fundamental da África Negra, e Rolf Reichert editou vários documentos confiscados pelas autoridades em 1835, em três artigos, publicados entre os anos de 1966 e 1968, na Revista Afro-Ásia, do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, integralmente disponíveis *online*.

Mais recentemente, alguns documentos foram retomados por Nikolai Dobronravin (2004), da Universidade Estadual de São Petersburgo, considerando o caráter de segunda língua que o árabe tinha para os seus autores, o que possibilitou a leitura de passagens antes incompreensíveis, como consequência de fenômenos de interferência naturais em contextos de contato interlinguístico.

Com efeito, o autor lembra terem os afro-muçulmanos da Bahia um conhecimento em geral rudimentar da língua árabe, havendo registros, nos textos por eles produzidos, do iorubá e do hauçá, esta última língua empregada até mesmo por autores cuja língua materna seria outra língua africana, a exemplo do nupe e do fula (DOBONRAVIN, 2004). Cabe lembrar, aqui, a superioridade numérica dos nagôs na Bahia e a importância dos hauçás na islamização dos companheiros de cativeiro, de modo que o eventual uso das línguas iorubá e hauçá nos manuscritos do Arquivo Público do Estado da Bahia, ou a sua interferência no árabe em que se pretendia escrever, não causa estranheza.

O islamismo congregava etnias inimigas na África, quais os hauçás e os nagôs, e todos praticavam secretamente a sua religião, que nunca se integrou no cristianismo, como outras manifestações religiosas que evoluíram para um catolicismo popular (REIS, 1996; QUIRING-ZOCHE, 1997).

O insucesso da revolta de 1835 levou afro-muçulmanos livres a retornar à África ou a trocar a Bahia pelo Rio de Janeiro, onde libertos se reagruparam em bairros não mais pela religião professada, mas pela região de procedência no Brasil (COSTA E SILVA, 2004).

A partir de então, com a proibição da prática do islã militante, que incitava à rebelião, registra-se a presença afro-muçulmana em irmandades católicas, como a de Nossa Senhora de Rosário dos Pretos das Portas do Carmo e a de Nossa Senhora Soledade Amparo dos Desvalidos (posteriormente Sociedade Protetora dos Desvalidos). É provável que tenham ingressado em outras instituições religiosas africanas, como os candomblés (REIS, 1996).

Com efeito, em Salvador, velhos muçulmanos chegaram a se lamentar junto a Nina Rodrigues da migração de seus descendentes para outras crenças (COSTA E SILVA, 2004), nas quais, entretanto, deixaram suas marcas, conforme veremos na seção seguinte.

## 2. Os *Malês* na Religiosidade Afro-Brasileira

A obra *Falares Africanos na Bahia: um Vocabulário Afro-Brasileiro* apresenta, para o termo *malê*, a par da acepção de ‘escravo islamizado’, já citada, a especialização semântica de ‘comunidade religiosa afro-brasileira da cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano’, e descrita, na obra em questão, como “antiga nação de culto afro-brasileira” (PESSOA DE CASTRO, 2009).

Com efeito, os escravizados muçulmanos promoveram, no Brasil, o sincretismo do islã com práticas religiosas africanas tradicionais, resultando no que então se chamou *religião dos alufás* ou *culto mussurumim*, *culto muçulmi* ou *culto malê*, refletido, a título de exemplo, na confecção de amuletos com passagens corânicas costuradas em pano ou couro, portados junto ao corpo para atrair proteção, que se intensificava em proporção direta ao número de amuletos usados por um mesmo indivíduo (REIS, 2003).

Em verdade, o islamismo praticado na África já não era o mesmo observado na Arábia, e o grau de islamização com que os afro-muçulmanos chegaram ao Brasil era igualmente diferenciado entre as diversas etnias que o tráfico atlântico trouxe ao Brasil (VARGENS; LOPES, 1982).

Dentre as práticas islâmicas efetivamente por eles conservadas estavam o respeito à hierarquia religiosa, como os limanes e os alufás; a circuncisão, realizada aos 10 anos; a prática das cinco orações diárias; restrições alimentares, a exemplo da proibição da ingestão de carne de porco e de bebidas alcoólicas, e o jejum ritual observado todos os anos (VARGENS; LOPES, 1982).

O culto mussurumim, entretanto, sofreu duro revés com a frustração da revolta de 1835, refletindo-se, hoje, apenas vagamente em outras práticas religiosas de matriz africana (LOPES, 2004, p. 348-349). No estado do Rio de Janeiro, apesar de africanos do grupo banto sobrepujá-los numericamente, os afro-muçulmanos imprimiram traços da sua cultura e da sua religião em expressões religiosas que ali se desenvolveram, como a macumba e a umbanda (CACCIATORE, 1988).

No quadro sinóptico, em que descreve a influência cultural africana na formação de cultos religiosos afro-brasileiros, Cacciatore (1988) apresenta os três primeiros grupos cuja religiosidade frutificou no Brasil, somados a cultos indígenas pré-coloniais e a vertentes populares de práticas religiosas europeias, nomeadamente a católica e a kardecista: os grupos banto, sudanês (que inclui nagôs e jejes) e sudanês islamizado (hauçás, fulas, mandingas, tapas, dentre outros) (CACCIATORE, 1988).

Subdivide-se a formação dos cultos afro-brasileiros em cinco etapas, desde a organização dos primeiros candomblés, ainda no século XIX, até a difusão da umbanda por todo o país (CACCIATORE, 1988).

Não por acaso, a Bahia oitocentista veria surgir, entre os primeiros candomblés de origem sudanesa, o culto mussurumim, na primeira fase de formação dos cultos afro-brasileiros. É, também, onde a expressão cultural oeste-africana é mais visível, seja nos trajes, inclusive no uso de abadás e turbantes; na culinária, cuja terminologia remete à origem nagô, jeje e hauçá dos pratos, e no respeito à sexta-feira, dia sagrado para os muçulmanos (PESSOA DE CASTRO, 2009). Costa e Silva (2011) efetivamente atribui à herança cultural nagô e jeje, de que, segundo o autor, a Bahia se vê profunda e intensamente impregnada, a “personalidade especial que ela possui”.

Da segunda a quinta fase, verifica-se o contato de culturas religiosas daqui e d'além-mar, cujas interferências mútuas resultaram em novas práticas sincréticas, de modo que a terceira fase registra a presença de elementos do culto mussurumim na macumba, somados a elementos de cultos de origem nagô, angola-congo e do candomblé de caboclo (este, por sua vez, resultante da junção de práticas nagôs com a pajelança, constituída de elementos indígenas e católicos ou kardecistas de cunho popular) (CACCIATORE, 1988).

Com efeito, no Rio de Janeiro, atribui-se aos afro-muçulmanos misturados no candomblé a responsabilidade pelo culto da macumba, termo pelo qual ficaram popularmente conhecidos no Brasil os cultos afro-brasileiros (NASCIMENTO, 2004). Na quarta fase do desenvolvimento destes cultos, dá-se a formação da umbanda, no estado do Rio de Janeiro, a partir da fusão de práticas da macumba primitiva, do catolicismo, do kardecismo e do ocultismo. Nela se verifica a subdivisão das entidades espirituais em linhas, consoante as tarefas a que se dedicam. Uma das linhas, com efeito, é a chamada *linha do oriente*, constituída por seres que encarnaram como hindus, árabes, marroquinos, egípcios, dentre outros, e que têm como missão, chefiados pela entidade Jimbaruê, difundir o conhecimento das ciências ocultas e a prática da caridade (CACCIATORE, 1988). Há quem veja em Jimbaruê uma formação híbrida cujo primeiro elemento seria o arabismo *djim*, evolução do árabe *ǧinn* ‘gênio, demônio, espírito’, e que, de acordo com Vargens (2007), designa ‘entidades do bem e do mal, superiores ao homem e inferiores aos anjos’.

Na quinta fase, ocorre, por um lado, a junção de elementos umbandistas com outros dos candomblés de tipos diversos (umbanda-angola, nagô ou jeje); por outro lado, verifica-se maior apropriação de elementos kardecistas (umbanda de branco ou de caritas) (CACCIATORE, 1988).

Culto sincrético da religiosidade africana, indígena e portuguesa, considera-se a umbanda como a religião tipicamente brasileira e só a partir da década de 1960 o candomblé se expandiu a ponto de roubar-lhe adeptos (PRANDI *apud* NASCIMENTO, 2004). Ainda assim, a umbanda continua sendo praticada por brasileiros e estrangeiros de diferentes estratos sociais (CACCIATORE, 1988).

Exemplifica a coparticipação de diferentes grupos étnico-culturais na constituição da religiosidade afro-brasileira o tambor de Mina maranhense, em que ocorre a figura do muçulmano, representada pelo *turco* ou pela *família da Turquia*, como caboclo ou “encantado”. Desde fins do século XIX, verifica-se a presença do rei da Turquia e de princesas turcas, encantados também conhecidos como *mouros*, no terreiro de Manoel Teus Santo e na casa de Anastácia Lúcia dos Santos, cujos preceitos

são os da nação tapa, “nagô islamizada”, que adotou “turcos mauritanos” como encantados (FERRETTI, 1992).<sup>4</sup>

Os turcos, que já eram encontrados em danças populares mouriscas de festas religiosas de Portugal e do Brasil, tiveram sua imagem reelaborada na Mina, onde deixaram de ser os derrotados, na luta entre cristãos e muçulmanos, para se tornarem guerreiros no auxílio a diferentes povos contra os seus inimigos. Por trás desta reelaboração da imagem do islamita pode estar a identificação do afro-muçulmano com o não-cristão, uma vez que o tomavam por vítima da intolerância religiosa da igreja católica (FERRETTI, 1992).

Sobre a religiosidade dos membros das comunidades “brasileiras”, fundadas por ex-escravos que retornaram ao Oeste-Africano, como o *Brazilian Quarter* em Lagos, na Nigéria, o *Quartier Brésil* e o *Quartier Marô* em Ajudá, no Benim, Costa e Silva (2011) lembra que a maioria era católica, mas grande era também o número de muçulmanos e de praticantes de cultos africanos, sendo que os muçulmanos, chamados “muçulmanos crioulos”, tinham comportamento social próximo ao dos católicos e que, ao se casarem com moças católicas, constituíam uma ponte entre as duas religiões. Perpetuavam os repatriados, desta forma, a interação de práticas religiosas distintas no seio de comunidades caracterizadas pelo multiculturalismo.

Do ponto de vista linguístico, considera-se que o léxico de uma língua registra todos os conhecimentos detidos pela comunidade de fala (IORDAN; MANOLIU, 1989), e que, por sua vez, os estrangeirismos e empréstimos noticiam a natural transmissão de elementos da cultura nas situações de contato intergrupais (SAPIR, 1980). É de se esperar, portanto, que a terminologia da religiosidade afro-brasileira registre a presença malê no Brasil.

### 3. Metodologia

Escolheu-se o *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros: com a indicação da origem das palavras* (CACCIATORE, 1988) como fonte de investigação da herança

---

<sup>4</sup> Observem-se, aqui, a identificação de tapas com nagôs, o que deve ter ocorrido pela origem (oeste-africana) e talvez por práticas religiosas comuns, e a referência a “turcos mauritanos”, provavelmente designando norte-africanos arabizados, cuja orientalidade de seus costumes fora identificada como “turca”.

lexical afro-muçulmana no campo da religiosidade afro-brasileira por se tratar de obra pioneira no tema dos cultos nacionais de matriz africana, sendo, portanto, obra de referência no que concerne aos africanismos, sistematicamente citada, por exemplo, por Antônio Houaiss nas hipóteses etimológicas que apresenta em seu dicionário geral da língua portuguesa.

A obra de Cacciatore documenta mais de 2.000 termos (CACCIATORE, 1988), apresentados segundo ordenamento alfabético, em verbetes que trazem, sempre que possível, a entrada, acepção ou acepções no campo da religiosidade afro-brasileira, com a identificação do(s) culto(s) em que ocorre e informações linguísticas, como etimologia e morfologia.

A coleta dos dados foi realizada manualmente, a partir dos seguintes critérios:

- a) ter acepção relacionada ao universo *malê*, ou da umbanda de influxo muçulmano, independente da língua em que o termo se originou;
- b) ser uma forma simples, composta ou derivada, relacionada a práticas afro-muçulmanas no Brasil ou destas indicativa;
- c) ter a origem africana ou árabe corroborada em produtos lexicográficos especializados em africanismos (PESSOA DE CASTRO, 2009; LOPES, 2004) ou em arabismos (VARGENS, 2007; CORRIENTE, 2003).

Da aplicação destes critérios resultou a identificação de 29 verbetes. Como, a rigor, constituem variantes fonéticas *limano* e *lemané*; *muçulmi*, *muçurubi* e *muçurumim*, além de *tecebá* e *tessubá*, o número de itens lexicais levantados reduziu-se a 25, valor a partir do qual realizaram-se as análises numéricas e estatísticas dos termos afro-muçulmanos na religiosidade afro-brasileira.

Apresentam-se os dados em verbetes constituídos pela entrada, tal como registrada na fonte; a datação ou informação do registro mais antigo de que se tem notícia de cada vocábulo, se encontrada e em geral buscada no *Dicionário Houaiss* ou no *Léxico Português de Origem Árabe*; notícias etimológicas ou sócio-históricas, encontradas em todas as obras informadas nas referências bibliográficas; acepção ou acepções e variante(s) documentada(s) no *corpus*. Eventualmente, informações extras são trazidas em notas de rodapé.

A análise dos dados considera a distribuição das formas levantadas em dois grupos: i) de africanismos designativos de práticas islâmicas realizadas pelos africanos

no Brasil escravagista e de ii) arabismos afro-muçulmanos, introduzidos no português brasileiro com línguas africanas no papel de língua-ponte.

A análise dos dados incide, portanto, sobre a etimologia dos termos levantados e sobre o seu registro na bibliografia consultada, identificada por meio das siglas abaixo:

DAVAIR	Diccionario de Arabismos y Voces Afines en Iberorromance
DEA	Dicionário Eletrônico Aurélio
DELP	Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa
DEM	Dicionário Etimológico Michaëlis
DEH	Dicionário Etimológico Houaiss
DER	Dicionário Etimológico Resumido
DICAB	Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros
EBDA	Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana
FABA	Falares Africanos na Bahia
LPOA	Léxico Português de Origem Árabe

Nos verbetes por nós organizados, empregam-se as abreviaturas s.d. ‘sem indicação de data’, séc. ‘século’ e var. ‘variante’. Evitaram-se, propositadamente, notações próprias da Linguística.

#### 4. Os *malês* na terminologia de cultos afro-brasileiros

Do levantamento dos termos designativos de conceitos relacionados à presença afro-muçulmana no Brasil, registrados no *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros* (CACCIATORE, 1988), e da sistematização das informações colhidas sobre estes nas obras de referência, resulta o glossário a seguir.

AÇUBÁ – (1947) Primeira oração dos antigos escravos malês (negros maometanos), feita pela manhã cedo. Do hauçá *àsúbã* ‘madrugada’. Segundo Vargens (2007, p. 86), trata-se do árabe *salā(t) as-subh*, ‘prece da madrugada’.

AÇUMI – (s.d.) Jejum anual dos antigos escravos malês. Coincidia com a festa católica do Espírito Santo. Durava um mês, com duas refeições por dia, só de inhame cozido com dendê, arroz amassado com água e açúcar, leite e mel. Encerrava-se com grande

feira. Do hauçá *assumi* 'jejum'. Vargens (1997, p. 137) aponta origem no árabe *as-sawm*, 'jejum'.

ADIXÁ – (séc. XIX) Última oração diária, a quinta, dos antigos escravos malês, feita à noite. Do prefixo nominal iorubá *á* + (*ní*) *disái*, cerca de 21 horas, do hauçá *lisha*. De acordo com Vargens (1997, p. 88), é arabismo originado em *salā(t) al-<sup>c</sup>asā<sup>2</sup>*, 'prece do jantar'.

ALAFIÁ – Votos de paz, saúde, felicidades. Do iorubá *àla fía* 'boa saúde, paz, felicidade etc.' Segundo Lopes (2004, p. 45), constitui voto de paz, saúde e prosperidade proferido em exclamação ao final de certos rituais. Em processos divinatórios simplificados, o termo dá nome à jogada em que os quatro búzios ou pedaços de coco caem com a abertura ou concavidade para cima, significando positividade total. Do árabe *al-âfiya*, através do iorubá *aláfia*. Curiosamente, Corriente (2003, p. 109) registra a sua ocorrência no português e no espanhol a partir do árabe andalusino *alġáfya*, este do árabe clássico *ġāfiyah* 'saúde'. No nosso entender, o termo ilustra a arabização dos oeste-africanos, que adotaram um termo árabe para a referida prática divinatória.

ALICALI – (1958) Juiz ou conselheiro, entre os antigos alufás do Rio de Janeiro. Do hauçá *àlikali*, 'juiz'. Lê-se, em Vargens (2007, p. 114), tratar-se antes do árabe *al-qā'il*, 'o orador'.

ALIJENUM – (s.d.<sup>5</sup>) Espíritos diabólicos que eram invocados pelos alufás, sacerdotes dos negros sudaneses islamizados (malês), na Bahia e no Rio, até as primeiras décadas do século XX. Do iorubá *àlùjànun* 'espíritos demoníacos', este do hauçá *àljànnu*, que, por sua vez, considerando o seu registro no LPOA (VARGENS, 2007, p. 115), procede do árabe *al-ġunūn*, plural de *al-ġinn* 'gênio, demônio'.

ALI MANGARIBA – (s.d.<sup>6</sup>) Quarta oração diária dos negros sudaneses islamizados (malês), na Bahia e no Rio, realizada à tardinha. Do iorubá *alé* 'tardinha' + *móngáríbí* 'aproximadamente sete horas da tarde'. Do hauçá *màgàribà* 'pôr-do-sol', este do árabe *maghriba*. Segundo Vargens (2007, p. 115), resulta da evolução do árabe *salā(t) al-magrib* 'prece do arrebol'.

<sup>5</sup> O LPOA apresenta, para a variante gráfica *aligenum*, o registro em documento de 1904.

<sup>6</sup> O LPOA aponta, para a variante gráfica *alimangariba*, o registro em 1955.

ALLÁ – (1506-1507)<sup>7</sup> Deus supremo, nos raros candomblés de influência muçulmana (muçurumim). Do hauçá *Allà* ‘Deus’, do árabe *Allah*.

ALUFÁ – (1900) Nome pelo qual eram conhecidos, no Rio de Janeiro, os sacerdotes dos negros maometanos (malês). No plural, por extensão, designa o grupo religioso dos malês, no Rio. Vestiam-se com túnicas brancas (abadás) e gorros (filás) vermelhos para fazerem as cinco orações diárias. Prestavam exame religioso e realizavam cerimônias festivas de admissão. Atualmente, este termo ainda é empregado em alguns terreiros (Umbanda) para designar chefes respeitados – Grande Alufá. Do iorubá *àllufáà* ‘sacerdote muçulmano e sacerdote da igreja católica ou protestante’. De acordo com Vargens (2007, p. 127), *alufá* é arabismo originado em *al-awf(a)* ‘o fiel, o mais fiel’, este do árabe *waftī* ‘fiel, leal’.

ALUFÃ – (s.d.) Um dos nomes dados a Xangô, sincretizado com São Pedro e São Paulo. Do iorubá *àllufáà* ‘sacerdote muçulmano e sacerdote da igreja católica ou protestante’. Como *alufá*, tem origem na língua árabe.

AMURÊ – (1935) Casamento, entre os antigos malês da Bahia e alufás do Rio. Do hauçá *aure* ‘casamento’. Segundo Renato Mendonça, citado por Houaiss (2001), é termo de origem árabe, o que a bibliografia consultada não confirmou.

BARAKA – (s.d.) Força espiritual, correspondente ao axé iorubá. Do hauçá *bā* ‘dar’ + *rāyuka* ‘vidas’. Segundo Thoraval (1996), trata-se do árabe *baraka* ‘benção de Alá a pessoas, lugares, plantas e datas comemorativas, motivo pelo qual gozam de influência espiritual benéfica’, termo usado em numerosas expressões de agradecimento, felicitação e saudação religiosa.

BI-SI-MI-LAI – (s.d.<sup>8</sup>) Fórmula usada pelos negros maometanos (malês) quando levantavam, sentavam-se, começavam um trabalho, refeição etc. Do hauçá *bismillāhī* ‘ siga adiante e comece’. Em verdade, e de acordo com Vargens (2007), resulta da evolução da expressão árabe *bismi allah*, ‘em nome de Deus’. Corriente (2003) lembra ser esta a frase introdutória do Corão, que integrou o léxico português, sem sofrer assimilação, ainda no século XVI, quando das viagens portuguesas à Índia.

---

<sup>7</sup> A datação apresentada no DEH e no LPOA é anterior à presença afro-muçulmana no Brasil. Corriente (2003) informa tratar-se de termo evoluído do árabe andalusino *allá(h)*, resultante da aglutinação do artigo *al* ao substantivo *ʔilāh* ‘o deus’, de uso comum a muçulmanos, cristãos e judeus. Sua forma no árabe clássico era *allāh*.

<sup>8</sup> O registro mais antigo da variante gráfica *bissimilai*, documentada no LPOA, é de 1958.

GRANDE ALUFÁ – Título de dirigente máximo de um grupo de terreiro (Umbanda). Cf. origem árabe de *alufá*.

KISSIUM – (s.d.) Oração (termo dos antigos negros maometanos no Rio). Segundo Cacciatore, trata-se de evolução do termo iorubá *ikírun* ‘preces diárias muçulmanas em número de 05’, cuja morfologia inclui o prefixo para nome derivado de verbo *ì* + *kírun* ‘orar’, por sua vez constituído de *kí* ‘saudação’ + *òrun* ‘céu’.

LEMANE – (1934<sup>9</sup>) Sacerdote do culto maometano, entre os antigos escravos malês da Bahia e do Rio (aí chamados alufás). Do hauçá *limān* ‘sacerdote muçulmano’. Segundo Vargens (2007), *lemano* é um arabismo, resultante da evolução do étimo *al-imām*. Var. *limano*.

LIMANO – (séc. XX) Mesmo que lemane. Var. *lemano*.

MALÊ – (séc. XX) Nome genérico dado, no Brasil, principalmente na Bahia, aos negros maometanos – tapa, gurunsi, bornu (kanuri) e outros, especialmente os hauçá que dominaram os demais – os quais, embora sudaneses, adotaram a religião do Islã, dominante no norte da África. No Rio, os negros maometanos eram chamados alufás. Do iorubá *imale* ‘maometano muçulmano’, este do hauçá *mālami* ‘professor, senhor’. De acordo com Vargens (2007), *malê* é a forma evoluída do árabe *mu<sup>o</sup>allam* ‘sábio’. Corriente (2003) informa a preexistência do termo no português europeu desde o século XVI, resultante das navegações pelo Índico.

MUÇULMI – (1958) O mesmo que muçurumim. Var. *muçurumim*, *muçurubi*.

MUÇURUBI – (s.d.) O mesmo que muçurumim. Var. *muçurumim*, *muçulmi*.

MUÇURUMIM – (séc. XIX) 1. Nome dado à nação de negros maometanos (malês), no Brasil (BA). 2. Corruptela<sup>10</sup> do nome que os negros maometanos davam a si próprios. 3. Designação de candomblés de ritual com influência maometana dos malês. 4. Nome dado aos indivíduos da nação desse nome. 5. Uma das linhas rituais “de nação”. Corruptela do hauçá *muçulmi* ou corruptela do nupê *musulumi* ‘muçulmano’. Lê-se no LPOA (VARGENS, 2007) tratar-se antes do árabe *muslimīn*, plural de *muslim* ‘muçulmano’.

---

<sup>9</sup> Houaiss (2001) dicionariza as formas *lemano* (1934) e *limano* (séc. XX); o LPOA traz, dentre outras variantes, *lemano* (1904).

<sup>10</sup> O termo “corruptela” foi empregado por Cacciatore na redação do verbete. Em linguística, evita-se o seu uso, para impedir que a transformação natural dos vocábulos seja compreendida como uma “deturpação” ou “deterioração” da língua.

OXALUFÃ – (séc. XX) Forma velha de Oxalá, o filho de Olórun (...), sincretizado com o Senhor do Bonfim. Resulta o termo da aglutinação das formas iorubanas *òḍsa* (forma sincopada de *òrisà* ‘qualquer divindade iorubana’) e *àlùfáà* ‘sacerdote’, cuja origem árabe abordamos no verbete para *alufá*.

SALA – (1507) Oração dos negros malês (muçulmanos), no Brasil. Era feita pela manhã e à noite, pelas contas do tessubá, após abluções com água pura. Do hauçá *salla*, ‘orações muçulmanas’. Em verdade, conforme Vargens (2007), é a forma evoluída de *ṣalā(t)* ‘oração, reza’. Já Corriente (2003) afirma que, em português europeu, *salà* ou *celá* é termo do século XVI, adquirido diretamente no Oriente.

SARÁ – Cerimônia religiosa dos malês (negros maometanos), no Brasil. Do iorubá *sàráà* ‘caridade, esmola, presente’. De acordo com Lopes (2004), era uma cerimônia realizada duas vezes por ano, em comemoração de fato ou data importante, ou, ainda, em homenagem a algum falecido. Teria o termo, então, origem no étimo hauçá *sara* ‘canto, sermão, discurso’, ‘verso corânico entoado ritualisticamente’.

SUMA – Denominação do batismo muçulmano que era praticado pelos negros maometanos, chamados malês, na Bahia, e alufás, no Rio. Do hauçá *sômà* ‘começo, início’.

TECEBÁ – (séc. XIX) Mesmo que tessubá. Var. *tessubá*.

TESSUBÁ – (s.d.) Rosário malê de 99 contas, dispostas em 03 séries de 33, grandes, de madeira, terminando em uma bola. Era usado pelos sacerdotes (alufás) malês, pendente da cintura. Com ele faziam suas orações diárias. Do iorubá *tèsùbáà* ‘rosário’. Conforme Vargens (2007), o termo tem origem no árabe *misbaha(t)* ‘rosário’. Var. *tecebá*.<sup>11</sup>

TIRA – (s.d.) Amuleto contendo palavras em árabe que os negros maometanos (malês) usavam no cinto. Do iorubá *tírà* ‘amuleto maometano’, este do hauçá ou do árabe. Reis (2003) informa a existência da variante baiana *tiá*.

XANGÔ ALUFÃ – Xangô sincretizado com São Pedro. Do iorubá *àlùfáà* ‘sacerdote muçulmano’. Sacerdote da igreja católica. Cf. origem árabe de *alufã*.

No levantamento dos dados, não consideramos as formas compostas a partir de *baba*, a qual, segundo Lopes (2004), ocorre em diversas palavras concernentes ao culto

---

<sup>11</sup> Hoauiss (2001) apresenta a variante gráfica *teçubá* (séc. XIX).

dos orixás com o sentido de ‘pai’, ‘dono’, ‘patrão’ ou ‘autoridade’ e, isoladamente, na designação de ancestrais nagôs, a cuja língua o referido autor, com efeito, remete a origem do termo (do iorubá *baba*). Sabe-se, entretanto, que o vocábulo árabe *ab* tem o significado de ‘pai; antepassado; patriarca’ e *bābā*, de ‘papai’. Como o iorubá não pertence à mesma família linguística do árabe, não descartamos a possibilidade de, nesta língua, tratar-se de empréstimo. Com efeito, é o que também supunha Michaelé (1968), o qual, ao apresentar uma série de prováveis empréstimos árabes à língua comum iorubá, cita o vocábulo em questão.

Registre-se, entretanto, que, consideradas as formas compostas por *baba*, nosso glossário seria enriquecido com outros 10 vocábulos: *bababorixá*, *babaçuê*, *babalorixá*, *babalaxé*, *babalaô*, *babalossâim*, *babalôtim*, *babaloxá*, *babaojê*, *baba okê*.

Lopes (2004) registra o termo *axuaju*, ‘mestre-de-cerimônia’ entre os malês do Rio. Ainda segundo este autor, seria ‘um dos títulos de Exu, o primeiro a ser cultuado em qualquer ritual’ e o termo resultaria da evolução do iorubá *siwaju* ‘preceder, vir na frente’. O vocábulo está registrado no DER com a informação única de tratar-se de africanismo (NASCENTES, 1966) e no DELP, como ‘diácono dos ritos malês muçulmanos’, termo introduzido no português no século XX, de origem africana, mas de étimo desconhecido (CUNHA, A. G. da, 1982).

O FABA dicionariza *ladano*, ‘ajudante dos antigos cultos islâmicos na Bahia’, do hauçá *ladonì* (PESSOA DE CASTRO, 2005), que, segundo o DEH, é um brasileirismo de origem obscura, traz a acepção de ‘auxiliar de sacerdote maometano’ e tem *ladane* como variante fonética. O DEM dicionariza apenas *ladane* e o DEA traz ambas as formas, *ladano* e *ladane*, como regionalismos (Bahia) com a acepção de ‘auxiliar do sacerdote supremo malê em seus cultos e nas mandingas’, sem apresentar propostas etimológicas para o termo. De acordo com a EBDA, *ladane* é o mesmo que *muezim*, aquele que convoca os fiéis muçulmanos para as orações, e tem origem no hauçá (LOPES, 2004). Corriente (2003) registra formas ibéricas, como o espanhol *almuédano* e o português *almuadem*, *almoedam* e *almoádão*, originadas no árabe andalusino *almuwáddan* (*muʔaddin* no árabe clássico), as quais preservam o artigo árabe, aglutinado, e guardam alguma semelhança fônica com a forma oeste-africana,

notadamente a preservação das consoantes oclusivas, oral e nasal. Esta última, em português, sofreu síncope, nasalizando, entretanto, a vogal precedente.<sup>12</sup>

A análise dos verbetes acima aponta a pequena participação de termos relacionados à religiosidade afro-muçulmana no Brasil. Considerando-se um universo de cerca de 2.000 verbetes documentados no DICAB, os 25 itens lexicais “malês” levantados constituem apenas 1,25% do total.

A baixa representatividade numérica dos termos afro-muçulmanos pode ser compreendida na sócio-história dos seus falantes, cuja presença maciça foi circunscrita no tempo (século XIX) e no espaço (cidade de Salvador e adjacências), verificando-se, *a posteriori*, a obrigatoriedade da adoção de outros credos, em alguns dos quais antigas práticas islâmicas puderam apenas se fazer entrever e cuja origem, em geral, já não mais se reconhece.

É assim que, das 25 formas encontradas no DICAB, o FABA registra apenas 07 ou 28% do total, a maioria das quais tomadas por empréstimos africanos: *alafiá*, creditado ao hauçá, com o fon e o iorubá como línguas-ponte (PESSOA DE CASTRO, 2005), *aligeno*, com origem atribuída ao hauçá (PESSOA DE CASTRO, 2005), *alufá*, tomado por empréstimo iorubá, através do fon (PESSOA DE CASTRO, 2005), *limano*, tido por hauçá (PESSOA DE CASTRO, 2005), *malê*, creditado simultaneamente ao fon e ao iorubá (PESSOA DE CASTRO, 2005), *muçurumim*, tido por hauçá (PESSOA DE CASTRO, 2005) e *oxalufã*, tomado do iorubá (PESSOA DE CASTRO, 2005).

Talvez justifiquem a ocorrência de maior número de termos afro-muçulmanos no DICAB, comparada à sua dicionarização no FABA, a participação afro-muçulmana na umbanda, surgida no Rio de Janeiro, onde se realizou parte da coleta de dados para o DICAB, diferentemente do FABA, que se ateve aos africanismos baianos, e a especificidade do DICAB, proporcionando a identificação de maior número de termos do campo religioso.

O fato é que a ocorrência destes termos no português brasileiro se deve à presença de oeste-africanos entre o contingente de escravizados aqui introduzidos até a segunda metade do século XIX. Atesta quanto afirmamos a datação documentada na

---

<sup>12</sup> Segundo Volker Noll (2005), os arabismos africanos podem apresentar ou não o artigo árabe aglutinado.

lexicografia nacional, e especificamente no DEH e no LPOA, distribuída na tabela 01 a seguir.

Tabela 01 – Distribuição dos termos afro-muçulmanos por época de aquisição.

<i>Séculos</i>	<i>Termos</i>	<i>Número</i>	<i>Percentual</i> 13
XVI	<i>Alá (DEH), sala</i>	02	12,5 [8]
XIX	<i>adixá, alufá, muçurumim, teçubá (DEH)</i>	04	25 [16]
XX	<i>Açubá, alicali, aligenum (LPOA), alimangariba (LPOA), amurê, bissimilai (LPOA), Lemane/liman o, malê, muçulmi, oxalufã.</i>	10	62,5 [40]
<b>TOTAL</b>	---	16	100 [64]

Considerando-se as 16 datações informadas, observa-se que somente 02 têm introdução atribuída ao século XVI pelas obras lexicográficas brasileiras consultadas, o que perfaz 12,5% destas e 8% do total de itens lexicais levantados; 04 vocábulos foram introduzidos no português brasileiro no século XIX, isto é 25% das formas com registro mais antigo documentado e 16% do total de termos afro-muçulmanos levantados; ao passo que 10 termos registraram-se apenas no século XX, o que corresponde a 62,5% das formas datadas e 40% do total dos vocábulos analisados.

<sup>13</sup> Esta análise considera o percentual dos termos para os quais se encontrou alguma notícia quanto ao seu registro mais antigo no conjunto dos itens datados. Entre colchetes aparece o percentual face aos 25 itens lexicais levantados. Variantes gráficas ou fonéticas distintas das documentadas no DICAB trazem a fonte indicada entre parênteses.

O registro escrito tardio dos arabismos afro-muçulmanos, documentado notadamente em obras sobre os escravos islamizados, a julgar pelas abonações do LPOA, está em consonância com o processo em geral verificado de novas formas linguísticas ocorrerem inicialmente na oralidade para tempos depois verificarem-se igualmente na língua escrita.

Um aspecto relevante a ser considerado é a origem dos termos afro-muçulmanos levantados. A maior parte deles, 17 itens ou 68% do total, é de origem árabe (*açubá, açumi, adixá, alafiá, alicali, alijenum, ali mangariba, Allá, alufá, alufã, baraka, bi-si-mi-lai, lemane/limano, malê, muçulmi/muçurubi/muçurumim, sala e tecebá/tessubá*); 03 itens lexicais, 12% dos termos levantados, constituem formas híbridas, português-árabe (*grande alufá*) ou iorubá-árabe (*oxalufã* e *xangô alufã*); 03 termos, 12% dos dicionarizados no DICAB, são de origem africana (*kissium, sará e suma*) e outros 02, ou 8% do total, têm origem incerta (*amurê* e *tira*).

Tabela 02 – Distribuição dos termos afro-muçulmanos por origem (etimologia).

<i>Origem</i>	<i>Termos</i>	<i>Número</i>	<i>Percentual</i>
Árabe	<i>açubá, açumi, adixá, alafiá, alicali, alijenum, ali mangariba, Allá, alufá, alufã, baraka, bi-si-mi-lai, lemane/limano, malê, muçulmi/muçuru bi/muçurumim, sala e tecebá/tessubá</i>	17	68
Africana	<i>kissium, sará e suma</i>	03	12
Híbrida	<i>grande alufá, oxalufã e xangô alufã</i>	03	12

Incerta	<i>amurê e tira</i>	02	8
<b>TOTAL</b>	---	25	100

A análise semântica do vocabulário malê aponta a sua integral pertença ao campo religioso, com a sua distribuição pelos seguintes microcampos semânticos: 1. Divindades e demais entidades espirituais, com 05 termos ou 20% do total de itens levantados (*Alijenum, Allá, alufã, axalufã, Xangô alufã*); 2. Ministros de culto, com 04 vocábulos ou 16% do total (*Alicali, alufá, grande alufá, lemane/limano*); 3. Fiéis, com 02 itens ou 8% do total (*Malê, muçulmi/muçurubi/muçurumim*); 4. Orações, designadas por 05 termos distintos e perfazendo 20% do total de itens levantados (*Açubá, adixá, ali mangariba, kissium, sala*); 5. Ritos e preceitos, com 04 itens, 16% do total (*Açumi, amurê, sará, suma*); 6. Objetos litúrgicos, também com 02 termos, 8% do total (*tecebá/tessubá, tira*); 7. Expressões, com 02 itens ou 8% do total (*alafíá, bi-si-mi-lai*) e, enfim, no campo 8. Outros, apenas 01 termo (*baraka*), perfazendo 4% do total, conforme se vê na tabela 03 a seguir.

Tabela 03 – Distribuição dos termos afro-muçulmanos por microcampo semântico.

<i>Microcampo</i>	<i>Termos</i>	<i>Número</i>	<i>Percentual</i>
Divindades e demais entidades espirituais	<i>Alijenum, Allá, alufã, axalufã, Xangô alufã.</i>	05	20
Ministros de culto	<i>Alicali, alufá, grande alufá, lemane/limano</i>	04	16
Fiéis	<i>Malê, muçulmi/muçurubi/muçurumim</i>	02	8
Orações	<i>Açubá, adixá, ali</i>	05	20

	<i>mangariba</i> <i>, kissium,</i> <i>sala</i>		
Ritos e preceitos	<i>Açumi,</i> <i>amurê,</i> <i>sará, suma</i>	04	16
Objetos litúrgicos	<i>tecebá/tess</i> <i>ubá, tira</i>	02	8
Expressões	<i>alafíá, bi-</i> <i>si-mi-lai</i>	02	8
Outros	<i>Baraka</i>	01	4
<b>TOTAL</b>	---	25	100

Os termos afro-muçulmanos do campo religioso, sejam eles de origem africana ou árabe, constituem irrefutável prova linguística da presença de oeste-africanos islamizados no Brasil e do seu legado cultural à religiosidade brasileira de matriz africana.

### **Considerações finais**

Considerando-se a análise dos dados acima exposta, o problema e a hipótese que nortearam esta investigação, respectivamente a ocorrência de itens lexicais designativos de práticas religiosas afro-muçulmanas na terminologia da religiosidade afro-brasileira e a sua origem na língua corânica, apontou-se a presença malê na formação de religiões brasileiras de matriz africana.

A ocorrência de termos afro-muçulmanos na designação de referentes da religiosidade afro-brasileira é inegável, apesar da sua pequena participação em números, apenas 1,25% dos vocábulos dicionarizados no DICAB. Conforme já discutido, tal fato provavelmente resulta da menor proporção que a população oeste-africana islamizada representava face à população de origem banta, considerando-se os três séculos de tráfico atlântico e a sua circunscrição geográfica a pontos específicos, como Salvador, Rio de Janeiro, Recife e São Luís.

A análise dos dados corroborou, ainda, a hipótese investigada, uma vez que, com efeito, são, sobretudo, arabismos os termos afro-muçulmanos levantados, os quais



totalizam 68% das formas identificadas. Lembramos não termos considerado, aqui, termos em cuja morfologia entra *baba*, provável empréstimo árabe ao iorubá.

Esta investigação evidencia o quanto o tema do legado linguístico-cultural afro-muçulmano para o Brasil ainda carece de novas e reiteradas pesquisas.

### Referências bibliográficas

CACCIATORE, O. G. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**: com indicação da origem das palavras. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

CORRIENTE, F. **Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance**. 2. ed. ampl. Madrid: Gredos, 2003. [Biblioteca Románica Hispánica, Fundada por Dámaso Alonso, Diccionarios, 22]

COSTA E SILVA, A. da. **Um rio chamado Atlântico**: a África no Brasil e o Brasil na África. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

COSTA E SILVA, A. da. Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX. **Estudos Avançados**, 18 (50), p. 285-294, 2004.

CUNHA, A. G. da. **Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua Portuguesa**. 1. ed. 2. impres. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

DICMAXI Michaëlis Português: Moderno Dicionário da Língua Portuguesa, Versão 1.1. Amigo do Mouse Software Ltda., set. 2000. 1CD-ROM.

DOBONRAVIN, N. Escritos multilíngües em caracteres árabes: novas fontes de Trinidad e Brasil no século XIX. Trad. por João José Reis. **Afro-Ásia**, n. 31, p. 297-326, 2004.

FERREIRA, A. B. de H. **Novo Aurélio século XXI**: o dicionário da língua portuguesa. 3. ed. totalmente revista e ampliada. Versão 3.0. Rio de Janeiro: Lexikon Informática Ltda./Sonopress, 2010. 1 CD-ROM.

FERRETTI, M. Repensando o turco no tambor de Mina. **Afro-Ásia**, n. 15, p. 56-70, 1992.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Versão 1.0.10. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006. 1 CD-ROM.

IORDAN, I.; MANOLIU, M. **Manual de lingüística románica**. Revisión, reelaboración parcial y notas por Manuel Alvar. 2. reimpressão. Madrid: Gredos, 1989. v. II. p. 133-144. (Biblioteca Románica Hispánica, dirigida por Dámaso Alonso, III. Manuales, 29)



- LOPES, N. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- LOVEJOY, P. *Jihad* e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia. **Topoi**, Rio de Janeiro, p. 11-44, 2000.
- MICHAELE, F. A. S. **Arabismos entre os africanos na Bahia**. Curitiba: Requião, 1968.
- MONTEÏL, V. Analyse de 25 documents árabes des Malés de Bahia (1835), **Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire**, série B, 29, nos. 1-2 (1967), pp. 88-98.
- NASCENTES, A. **Dicionário etimológico resumido**. Rio de Janeiro: INL/MEC, 1966.
- NASCIMENTO, A. Salve Pai Pedra Preta: uma contribuição singela à trajetória do baba lorixá Joãozinho da Goméa. **Mneme** – Revista Virtual de Humanidades, n. 11, v. 5, jul./set. 2004. Disponível em: <<http://www.seol.com.br/mneme>>. Acesso em: 01 dez. 2012.
- NOLL, V. **La aglutinación del artículo árabe al en el léxico español**. Disponível em: <<http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/romanistik/noll/noll-art.pdf>>. Acesso em 15 ago 2009.
- PESSOA DE CASTRO, Y. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. 2.e.d Rio de Janeiro: Topbooks, 2009.
- QUIRING-ZOCHE, R. Luta religiosa ou luta política? O levante dos malês da Bahia segundo uma fonte islâmica. **Afro-Ásia**, n. 19/20, p. 229-238, 1997.
- REICHERT, R. Denominações para os muçulmanos no Sudão Ocidental e no Brasil. **Afro-Ásia**, n. 10/11, p. 109-120, 1970.
- REICHERT, R. Os documentos árabes do arquivo do estado da Bahia. 3ª série: amuletos, exercícios de escrita, etc. – editados, transcritos, traduzidos e comentados. **Afro-Ásia**, n. 06/07, p. 127-132, 1968.
- REICHERT, R. Os documentos árabes do arquivo público do estado da Bahia. 2ª série: orações islâmicas (não-corânicas) – editados, transcritos, traduzidos e comentados. **Afro-Ásia**, n. 04/05, p. 107-112, 1967.
- REICHERT, R. Os documentos árabes do arquivo do estado da Bahia. 1ª série: textos corânicos – editados, transcritos, traduzidos e comentados. **Afro-Ásia**, n. 02/03, p. 169-176, 1966.
- REIS, J. J. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante malê de 1835. Ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das letras, 2003.



REIS, J. J. **Quilombos e revoltas escravas no Brasil**. Revista USP, n. 28, p. 14-39, dez./fev. 1995/1996.

SAPIR, E. **A linguagem**: introdução ao estudo da fala. Tradução e apêndice de J. Mattoso Câmara Jr. São Paulo: Perspectiva, 1980.

THORAVAL, Y. **Diccionario de civilización musulmana**. Barcelona: Larousse Planeta, 1996.

VARGENS, J. B. de M. **Léxico português de origem árabe**: subsídios para os estudos de filologia. Rio Bonito: Almádena, 2007.

VARGENS, J. B. de M.; LOPES, N. **Islamismo e negritude**: da África para o Brasil, da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: UFRJ, 1982.

VIANNA FILHO, L. **O negro na Bahia**: um ensaio clássico sobre a escravidão. Edição comemorativa ao centenário de nascimento do autor. Salvador: EDUFBA-Fundação Gregório de Matos, 2008.



## O islamismo no cinema: a representação do feminino no mundo árabe pelo Oriente e Ocidente

Islamism in cinema: the representation of the feminine in the Arabic world  
by East and West

Thaís de Matos Barbosa<sup>1</sup>

José Bartolomeu dos Santos Júnior<sup>2</sup>

Vitor Chaves de Souza<sup>3</sup>

**Resumo:** O presente estudo busca mostrar a forma como o cinema apresenta a mulher islâmica, tanto no Ocidente, mais especificamente no mundo norte-americano, e no Oriente, enfatizando-se o cinema turco, a partir dos estudos de Dönmez-Colin (2010) e Touzani e Hirschman (2019). Para esse trabalho, foi analisado o conceito de produção artística no cinema, bem a quem o cinema serve. Desse modo, pode-se observar que o papel da mulher islâmica no cinema ainda carece, em ambos os contextos, de uma ampla interpretação para além da visão de uma mulher submissa ou sensual, que apenas serve aos interesses do harém e que deve ser mantida afastada da sociedade e em silêncio constante.

**Palavras-chave:** Islamismo. Mulher. Cinema. Mulheres muçulmanas.

**Abstract:** The present paper seeks to show how cinema presents Islamic women, both in the West, more specifically in the North American world, and in the East, emphasizing Turkish cinema, based on the studies of Dönmez-Colin (2010) and Touzani and Hirschman (2019). In this work, the concept of artistic production in cinema was analyzed, along with who cinema serves. Hence, it can be observed that the portrayal of the Islamic woman in cinema remains deficient in both contexts. As such, it remains confined to a narrow interpretation that transcends the notion of a submissive or sensual woman who solely serves the harem's interests and must remain secluded from society and maintain a constant state of silence.

**Keywords:** Islamism. Woman. Cinema. Muslim women.

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e professora substituta do curso de Letras da UEPB – Campus III (Guarabira). E-mail: thaís.m.barbosa@gmail.com

<sup>2</sup> Doutorando do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: jbsjr@hotmail.com

<sup>3</sup> Professor Doutor Adjunto do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: vitor.chaves@academico.ufpb.edu.br

## **Introdução**

Os filmes de Hollywood são muito populares na maioria das nações ao redor do mundo e os telespectadores desses países recorrem aos *blockbusters* de Hollywood para fins de entretenimento. As imagens dos filmes de Hollywood têm a capacidade e poder para permitir que o público gere pensamentos, pontos de vista e opiniões sobre diferentes questões sociais, políticas ou ideológicas (Touzani e Hirschman, 2019).

O Islã, a segunda maior religião do mundo, bem como muçulmanos, com mais de um bilhão e meio em números, muitas vezes têm sido objeto de deturpação e maus olhares em Hollywood (Khanum e Iqbal, 2000)

Os teóricos do marketing há muito sabem que as imagens nos meios de comunicação de massa, como jornais, revistas, outdoors, programas de televisão e filmes podem impactar questões sociais, valores políticos e atitudes religiosas (Hunt, 1990). Mais especificamente, esses recursos visuais e suas ferramentas têm impacto na cultura de consumo e nas representações dos indivíduos (Schroeder, 2005).

Enquanto uma grande parte da pesquisa tem sido dedicada ao consumidor e suas representações, poucos estudos se concentram no visual, bem como na origem das representações e seus estereótipos (Canniford e Karababa, 2013). Além disso, uma das questões mais prementes na cultura atual é a existência de conflitos ideológicos entre pessoas e nações baseadas no preconceito religioso. Situações como o ataque às torres gêmeas no dia 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, trouxe ao mundo ocidental um Islã, até então, desconhecido, mas ideologicamente diferente desse lugar cultural e religiosamente.

A mídia e as produções culturais muitas vezes refletem esses conflitos ideológicos, seus motivadores e tensões através da arte, que, a depender de quem a produza, cria imagens de povos e culturas como “vilões” e “mocinhos”, refletindo um modelo de sociedade ao qual estão inseridos e apresentando os valores os quais seguem e acreditam.

### **1. O cinema como arte**

Monaco (2000) parafraseia Robert Frost, quando o mesmo diz que arte é aquilo que não se define, embora seja divertido tentar, e afirma que o mundo antigo definiu sete

atividades como sendo artísticas: História, Poesia, Comédia, Tragédia, Música, Dança e Astronomia.

Em cada uma dessas sete artes clássicas, podemos descobrir as raízes das categorias científicas e culturais contemporâneas. História, por exemplo, leva não somente às ciências sociais modernas, mas também à narrativa em prosa (romance, contos, etc). Astronomia, por outro lado, representa o escopo total da ciência moderna ao mesmo tempo que sugere outro aspecto das ciências sociais em suas funções astrológicas de previsão e interpretação. Sob a rubrica da poesia, os gregos e os romanos reconheceram três abordagens: a lírica, a épica e a dramática. Todas elas colheram das artes literárias modernas (Monaco, 2000, p. 22 e 23, tradução nossa).

O desenvolvimento das mídias “gravadas” – fotografia, cinema e fonografia – mudaram dramaticamente a nossa perspectiva histórica, pois as artes representacionais permitem a “recriação” de um fenômeno. No teatro, o cuidado com “o que é dito” e “como é dito” é altamente significativo, diferindo do cinema, cuja comunicação com o interlocutor é mais direta e possui seus próprios códigos e convenções (Monaco, 2000, p. 23).

O cinema é, no entanto, o resultado de um espectro de arte que se apresenta como na figura 01, em que a arte performática acontece em tempo real; a arte representacional depende de códigos pré-estabelecidos e convenções linguísticas (tanto pictóricas como literárias) para a informação atingir o observador; e as artes gravadas, que fornecem um caminho mais direto entre o sujeito e o observador, sendo qualitativamente mais direta que a mídia das artes representacionais.

Desta maneira, faz-se importante observar a estética da representação artística e de como os diferentes espectros de abstração da arte se comunicam entre si. Na figura 01, observa-se o espectro das artes, onde a seta, que se move para dentro da imagem, representa a arte a partir de sua interação com o seu público de maneira imediata e direta, sendo a performática a que mais interage e a gravada a que possui a menor interação direta entre os entes envolvidos e o público.

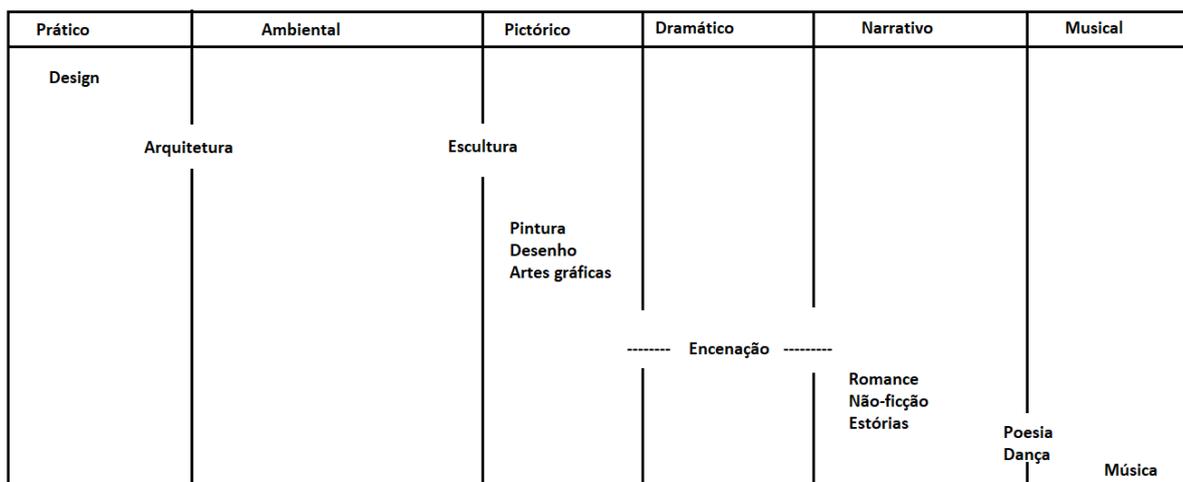
**Figura 01:** espectro das artes

**Fonte:** Monaco (2000, p. 27. produzido pelos autores)

A classificação dentro desse espectro depende tão somente do seu grau de abstração. De acordo com o conceito aristotélico de *mimesis*, em que a arte é a representação da realidade: quanto mais mimética essa arte for, menos abstrata ela será (Monaco, 2000, p. 28).

Para isso, o supracitado autor apresenta o seu espectro da arte conforme a Figura 02, em que as artes saem da representação da realidade a partir do prático e vão até a abstração, em artes tais como as dramáticas, narrativas ou musicais.

**Figura 02:** Espectro de abstração da arte



Fonte: Monaco (2000, p. 28)

Partindo desse pressuposto, Monaco (2000, p. 29) afirma que o cinema

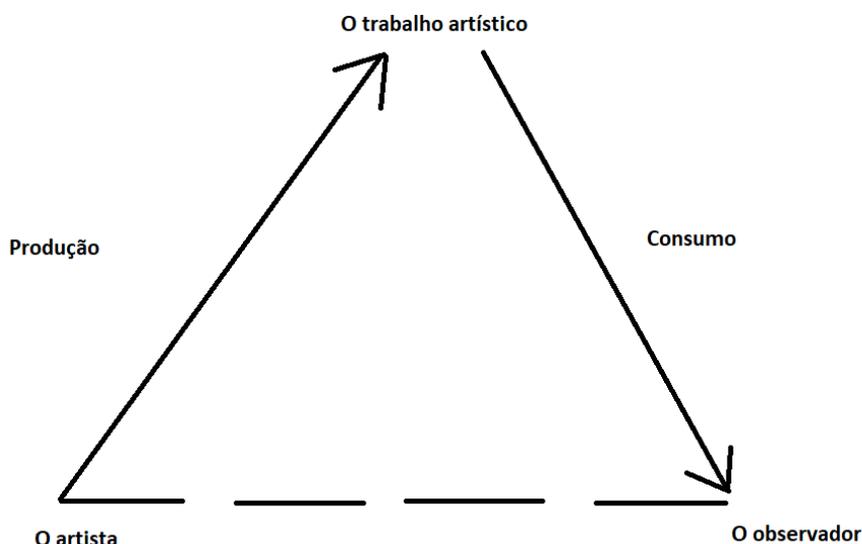
[...] cobre um longo alcance, da prática (como uma invenção técnica é uma excelente ferramenta científica) através do meio-ambiente, do pictórico, do dramático e narrativo até o musical. [...] em suas mais abstratas encarnações, o cinema é fortemente ambiental: à medida que disponibiliza tecnologias maduras, os arquitetos fortemente integram *backgrounds* filmados dentro de suas estruturas mais tangíveis (tradução nossa).

Esses elementos mantêm uma comunicação chamada de “relação de produção” (*rappports de production*) – são organizados entre si de modo a responderem alguns questionamentos, tais como: “por que tal arte foi produzida?”, “como foi produzida?”, “como e por que está sendo consumida?”. Para isso, a figura 03 se trata do *Triângulo da experiência artística*, em que o artista produz o seu trabalho artístico com o intuito final de um consumo por parte do observador.

Examinar a relação entre o artista e o seu trabalho produz teorias de produção da arte, enquanto a análise da relação entre o trabalho e o observador nos dá teorias a respeito do consumo artístico. A terceira perna desse triângulo, artista – observador, até agora tem sido mais potencial do que real, embora o aumento do interesse nos meios de comunicação interativos tenha aberto agora possibilidades novas e bastante

interessantes de pesquisa. Pela primeira vez, o artista e o observador têm tecnologia para colaborarem (Monaco, 2000, p. 31).

**Figura 03:** Triângulo da experiência artística



**Fonte:** Monaco (2000, p. 31)

Embora existam diversas abordagens para a experiência artística, há fatores que são determinantes para o afunilamento de um tipo de consumo específico. Uma vez que, de acordo com Monaco (2000, p. 31), os fatores políticos e econômicos tendem a dominar as outras atividades, elas têm a tendência a contrabalancear com os fatores técnicos e psicológicos, conforme explicitado na figura 04. Historicamente, “o fator político é primário: é o fator que decide como a arte – ou o trabalho da arte – é utilizado socialmente. Neste caso, aqui, o consumo é mais importante do que a produção” (MONACO, 2000, p. 31).

A figura 04 explicita, na primeira linha, os fatores que são a função da arte, como utilitário, o expressivo, a arte pela arte e o produto de carreira. Já como sistema de crítica, na segunda linha, apresenta-se como a arte vai apresentar sua função em si. Em um contexto social, cuja arte esteja sendo utilizada de modo sócio-político, a crítica do observador/expectador será de modo ético/político, por exemplo. Dessa forma, ela vai se moldando ao contexto de sua produção.

A arte, nesse sentido, por também ser produto e estar inserida em um contexto sociopolítico, ela serve a esse fim: o cinema norte-americano, por exemplo, logo após o

11 de setembro de 2001, valendo-se disso, começou uma produção maciça de filmes em que o seu povo vivia em “guerra contra o terror islâmico”, utilizando-se desse fator político-econômico e social que a arte representa. Sendo assim, a arte tem um papel fundamental nesse contexto a experiência do espectador/observador.

**Figura 04:** *Rapports* de produção artística.



Fonte: Monaco (2000)

## 2. O Islã no cinema

O Islã é a segunda maior religião do mundo depois do Cristianismo. Aproximadamente, existem 1,6 bilhão de muçulmanos em todo o mundo, ou seja, 23% da população mundial. A palavra Islã significa “submissão à vontade de Deus”, que deriva da palavra 'silm', que significa ‘paz e submissão’, sendo uma religião de não-violência. (Yousaf et al., 2020, p. 63)

Entretanto, o Islã, no cinema, tem sido apresentado para o Ocidente, por vezes, através de imagens controversas que levam a discussões sérias acerca desse assunto, visto que estas têm, recentemente, causado impactos sociais devido à ideologia criada acerca desses povos, em que se acredita que a sua religião é de intolerância, devido às imagens veiculadas a respeito do tratamento às mulheres e a utilização, por radicais islâmicos, de homens-bomba, deturpando para o Ocidente a imagem dessa religião.

Segundo Touzani e Hirschman (2019), representações são construídas por discursos simultâneos na sociedade. Esses discursos nascem nos ambientes político, econômico, social e cultural. Formas como cinema, literatura, pintura, escultura e outros tipos de arte também podem assumir esse mesmo papel (Rawlinson, 2009, p. 128). É

através desses posicionamentos diversificados que eles refletem a cultura e contribuem para a difusão de novas ou diferentes formas de se observar um determinado contexto ou fenômeno.

Os filmes são uma das formas de ferramentas visuais que podem transmitir um sistema representacional e produzir significado na cultura de consumo. Conforme explicado anteriormente, filmes são uma conhecida fonte de inspiração para marketing e publicidade. Mas marketing e a publicidade pode, por sua vez, criar modelos, modas, estilos de vida e heróis que podem inspirar os produtores de cinema (Schroeder, 2005, p. 48).

Sendo assim, os filmes são conectados a domínios visuais mais amplos que moldam a cultura e as representações do consumidor. No mesmo tempo, os filmes diferem de outras formas de ferramentas visuais e têm formas específicas de impactar a cultura do consumidor, gerando imersão profunda e identificação com heróis/personagens, podendo gerar o que chamamos na psicologia de catarse (Monaco, 2000, p. 32).

O tratamento que a mídia dos Estados Unidos (EUA) dá ao Islã com relação ao choque de civilizações chama atenção especialmente para as diferenças entre ambos com principal foco no que concerne à cultura e o Islã enquanto religião (Yousaf et al., 2020, 63-64).

Os árabes consideram tendenciosa a forma como são apresentados ao mundo ocidental, pois são de comum opinião de que “a mídia dos EUA se concentra totalmente em apresentar os países islâmicos como terras de reprodução de agressão e brutalidade” (Yousaf et al., 2020, p. 66). Isso se deve ao fato de as definições do filme islâmico variarem.

Segundo Huda (2012, p. 2),

Uma pessoa pode considerar um filme tão islâmico quanto desde que contenha símbolos islâmicos e cite versos do Alcorão ou ditos de o profeta. Alguém pode definir um filme islâmico como um filme que contém fortes valores, moral e ações que são compatíveis com os ensinamentos islâmicos, sem necessariamente citar textos islâmicos. Outra pessoa, ainda, pode aplicar mais pré-requisitos estritos para que um filme seja rotulado como islâmico, como mostrado acima citação de Ahmad Sarwat, um *ustadz* de shariaonline.com. Além disso, se perguntamos ao público do cinema indonésio o que eles consideram filmes islâmicos, talvez nunca tenhamos uma definição única e clara

dos filmes islâmicos. a mesma vontade também vale para os cineastas (tradução nossa).

Os cineastas aproveitam a popularidade das celebridades para influenciar melhor o público. Através de imagens estereotipadas, contribuem para uma imagem idealizada do Oeste, em contraste com outras regiões do mundo, transformando-o em modelo cultural a se buscar (Said, 1978, p. 16). Por exemplo, muitas vezes mobilizam as “celebridades mais admiradas na sociedade ocidental para representarem uma cultura privilegiada, civilizada e moderna, em oposição à cultura selvagem, incivilizada e subdesenvolvida dos muçulmanos” (Touzani e Hirschman, 2019, p. 7).

Esse pensamento acerca do povo islâmico não vem de hoje. Segundo Said (1978, p. 16),

“[...] assim com o próprio Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, imagística e vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, desse modo, apoiam e, em certa medida, refletem uma a outra (tradução nossa).

Semati (2010) diz que tais imagens acerca do Oriente – incluindo-se o Islã – foram construídas e reconstruídas ao longo da história como resultado dessa relação entre o Oriente e o Ocidente, com a colonização e a globalização. Para Silverstone (2002), as mídias fornecem um espaço para o tráfego global de imagens, ideias e crenças, que podem ser compartilhadas, mas um evento compartilhado, quando imerge nas culturas nacionais, locais, regionais, étnicas, religiosas, seus significados e sua importância se fragmentam.

### **3. O cinema norte-americano e o Islã: a imagética do feminino e do masculino**

Pode-se dizer que o cinema produzido pelos norte-americanos sobre o mundo oriental se subdivide em quatro momentos: o do medo do oriente e do exótico (até meados do final de 1940), da dúvida (entre 1950 até o final da década de 1970), do retorno ao terror (a partir dos anos 1980 até o início dos anos 2000) e de análise do islamismo (no início dos anos 2000) (TOUZANI E HIRSCHMAN, 2019, p. 5).

No primeiro momento, o cinema norte-americano reproduz a semiótica do Islã tradicional, ligado aos beduínos e a questões tipicamente religiosas. Touzani e Hirschman (2019, p. 10) afirmam que através de filmes como *O Sheik* (1921), *Suez*

(1938) e *O Ladrão de Bagdá* (1940),” a América teve seu primeiro contato com os islâmicos e pôde forjar suas impressões iniciais sobre os líderes muçulmanos e suas relações com as pessoas.

Em um segundo momento, em meados dos anos 1940 e 1950, a temática islâmica praticamente desaparece do cinema norte-americano, retornando às telas nos anos iniciais da década de 1960, com o filme *Exodus* (1960). Filmes como *Lawrence das Arábias* (1962), *Khartoum* (1966) e *O Vento e o Leão* (1975) trazem à tona novamente a imagética desse árabe – islâmico e voltado às origens religiosas.

Touzani e Hirschman (2019, p. 12) chamam a atenção apenas ao fato dessa representação ser nova e diferenciada: eles são descritos ainda como homens do deserto, vivendo em um lugar árido e seco, mas, agora, em bandos e hordas. É nesse momento cinematográfico em que estereótipos são afirmados, conforme os autores descrevem:

O que é novo é que os muçulmanos estão representados em multidões, grupos ou hordas. No nível auditivo, essas imagens são acompanhadas de gritos, uivos e “youyous” femininos (que podem ser ouvido mesmo durante as agressões, enquanto esses gritos são usados apenas em festas e casamentos). Os estereótipos relacionados a gênero (e notadamente mulheres), raça, e liderança também são semelhantes aos descritos na seção anterior (Touzani e Hirschman, 2019, p. 12, tradução nossa).

Nessa representação cinematográfica, os homens são descritos como “valentes, mas implacáveis, guerreiros, cavalgando, atirando, engajando-se em lutas de espadas ou combates corpo a corpo e governando sobre as mulheres (TOUZANI E HIRSCHMAN, 2019, p. 12). Além disso, nesses dois primeiros momentos do cinema, as mulheres muçulmanas são retratadas como objetos de entretenimento masculino, vivendo em haréns e vendidas em mercados, sendo quase que ausentes da esfera pública e, se expostas, estão sempre veladas.

No terceiro momento da representação do Islã no cinema norte-americano, o retorno à temática do medo aos povos islâmicos é retomado devido à forte influência do contexto geopolítico, no qual os Estados Unidos incluíam fortes ataques a grupos extremistas islâmicos no Oriente Médio e, para isso, vale-se da sétima arte para reforçar essa ideia estereotipada de terror acerca desses povos.

No filme *Nunca sem minha filha* (1991), Betty Mahmoody, interpretada pela atriz Sally Field, é uma norte-americana casada com um iraniano que vive nos Estados Unidos. O marido quer que ela e a filha visitem o Irã com ele, mas Betty fica preocupada com a forma que as mulheres são tratadas naquele país. Apesar de sua preocupação, toda a família viaja e, ao chegar à República do Irã, ela descobre que seu marido planeja morar lá para sempre e não tem a menor intenção de deixar mãe e filha retornarem para a América.

Nesse cerne da questão, desenha-se uma imagem nítida sócio-política: o Aiatolá Khomeini, que era o líder dos iranianos naquele momento, era o alvo de crítica em questão. Na obra artística, há uma intensa preocupação de cercear os direitos de retorno de mãe e filha, de modo a reforçar a brutalidade e o isolamento que mãe e filha passariam a enfrentar a partir daquele momento vivendo sob aquelas condições. Essa temática se torna recorrente nos filmes produzidos nesse momento.

No quarto momento, há uma simbiose de diversos desses elementos, visto que o atentado de onze de setembro de 2001 surge como uma sombra que reforça ainda mais essa visão. Filmes como *Syriana* (2005), *Cruzada* (2005) e *Sniper Americano* (2014) trazem de volta à temática e alguns de seus pontos. *Cruzada*, por exemplo, traz a figura de Saladino como sendo um homem cruel, que mata em nome de *Allah* – esteticamente, na obra, os momentos de jogo de câmera em que há traços de brutalidade é quando os islâmicos eliminam os cruzados.

*Syriana*, *Sniper Americano* e *Cruzada* possuem algo em comum: pela luta em tentar se envolver no mundo islâmico, em tentar “salvá-los”, ambos, islâmicos e aqueles que tentam “salvá-los” - acabarão destruídos. Em *Cruzada*, Balian e Saladino decidem, após uma grande esgorja, findar a batalha. No mesmo filme, a mulher tem papel decisivo: assume o trono deixado por seu irmão e passa a reinar, mas, ainda sob o mesmo pensamento prévio de submissão a um homem, no caso, seu marido, Guy de Lusignon.

Em 2014, entretanto, o provocativo *Garota Sombria Caminha pela Noite*, da britânico-iraniana Ana Lily Amirpour, radicada nos EUA, traz uma vampira de *chador* - que é um dos tipos de véus islâmicos - e que anda de skate, destruindo estereótipos de que mulheres não podem realizar diversas atividades devido à sua vestimenta. O curioso

desse filme é que ela não ataca de maneira randômica, mas apenas quando busca justiça para as mulheres.

Para Marciniak (2017, p. 393),

Uma cena em que a Garota mata um traficante que abusa de mulheres se desenrola lentamente, enfatizando visualmente o corpo e fluidos. Ela expõe os dentes e chupa o dedo do traficante **enquanto ele, acostumado mulheres atendendo às suas necessidades eróticas**, nem mesmo suspeita de suas intenções. Quando ela morde o dedo, ela, novamente lentamente, puxa o dedo amputado para fora da boca, pingando sangue e saliva. Este é um espetáculo de castração simbólica - a vingança da mulher estrangeira contra a exploração sexual e subjugação de mulheres (tradução e destaque nosso).

O que se tem, nesse caso acima, é um cinema produzido por mulheres, com uma visão mais social dos problemas enfrentados por esse público dentro dos EUA, de uma maneira que, outrora, não havia acontecido, decerto, por essa indústria ser majoritariamente comandada por homens não-estrangeiros.

### 3.1 A mulher no cinema islâmico oriental: a Turquia

Dönmez-Colin (2010, p. 91) afirma que a figura feminina sempre esteve presente no cinema turco de origem árabe desde os seus primórdios. O autor diz que

Cerca de metade dos primeiros filmes de ficção feitos na Turquia otomana foram sobre as mulheres, embora a representação das mulheres nesses filmes seja muito desfavorável, sendo a imagem mais comum a sedutora com moral frouxa e um apetite sexual insaciável (tradução nossa).

A partir da República, em 1923, os filmes começaram a exaltar um tom patriótico, entretanto o cinema árabe continuou a estereotipar a mulher tanto quanto o cinema hollywoodiano. Ainda segundo Dönmez-Colin (2010, p. 91),

As donzelas da aldeia enganada e desertadas, o vampiro e a *femme fatale* que pagaram por seus 'pecados' com suas vidas, eram motivos comuns na Turquia, uma sociedade muçulmana na qual o controle patriarcal era sustentado pela família (idealizada), o identidade da mulher dividida em *aile kadını* (a mulher da família), a organizadora do espaço interior/privado, e *hayat kadını* (literalmente mulher da vida, uma eufemismo para a prostituta), que perturba a ordem

atravessando no espaço público, o domínio dos homens. Como esposa e mãe, a mulher era a 'guardiã do Islã', mas ela também pode ser a 'fonte de fitna' (desordem e anarquia). **Sua sexualidade era uma ameaça potencial à dignidade dos homens, e daí a estabilidade social, que era dever do homem salvaguardar.** (grifo dos autores)

Na década de 80, as revoluções feministas iniciadas na Turquia fizeram com que as mulheres sequer aceitassem a condição em que estavam inseridas e brigassem por direitos e melhorias. Desde o final dos anos 1990, o cinema turco se inclina para melodramas masculinos exibindo violência, raiva e ódio contra as mulheres.

Segundo Dönmez-Colin (2010, p. 95),

O diálogo é mínimo, especialmente diálogos escritos para mulheres. De acordo com o teórico Zeynep Tül Akbal Süalp: Os sentimentos de culpa de golpes militares violentos de longa duração que não contabilizados, a pobreza e o desemprego, a falta de consciência ou crítica política, todos desempenham um papel no conspícuo silêncio dos personagens cujos egos maculados transformam a raiva comprimida em direção ao 'outro' mais próximo, a mulher (tradução nossa).

O cinema turco, além disso, apresenta outra característica importante: o número de mulheres produtoras de novela/cinema são poucas trabalhando na área, pois ainda há dificuldades para que estas possam produzir filmes e atuarem no teatro, pois existem as leis dentro do país que limitam os direitos das mulheres islâmicas e são realmente para serem feitas e cumpridas. Dönmez-Colin (2004, p. 161) afirma que as mulheres são submetidas às leis da *sharia*, em que uma mulher transgressora pode ser apedrejada até a morte. Dönmez-Colin (2010, p. 96) ainda diz que “as cineastas mulheres na história do cinema turco são insignificantes em número, e assim permanecem” e definem o ‘filme de mulher’ no contexto do cinema turco como baseando-se nas experiências das mulheres, enfocando uma mulher protagonista ou sua situação, quebrando a narrativa masculinista, transpondo-a ou colocando em primeiro plano a narrativa feminista.

A insatisfação com a existência urbana é o tema central da maioria dos filmes turcos dos anos 2000 (DÖNMEZ-COLIN, 2010, p. 101). No entanto, as cineastas mulheres parecem ser mais analíticas e confrontadoras, abordando mais profundamente esse universo trazido de maneira superficial pelo mundo masculino.

A partir desse momento, o cinema turco traz à tona temáticas ligadas ao conflito curdo, as atrocidades cometidas contra grupos étnicos e minorias não-muçulmanas e as mazelas históricas nas relações greco-turcas. Entretanto,

[...] não se aprofundaram nas questões de gênero relacionadas a esses tópicos, não obstante a conceituação de Helma Sanders-Brahms de um “ponto de vista feminino” como aquele que não precisa ter uma mulher como protagonista, mas que mostra empatia com a vítima e não com o vitorioso (DÖNMEZ-COLIN, 2010, p. 103, tradução nossa).

As mulheres sempre estiveram presentes no cinema turco, sejam como personagens, sejam como produtoras. Contudo, segundo Dönmez-Colin (2010, p. 105)

De fato, em termos de sua aparência na tela, pode-se descrever sua situação como uma que beira o excesso de visibilidade. No entanto, em termos de seu envolvimento ativo em todos os setores da indústria e em termos de imagens positivas, imparciais e significativas que representam todas as facetas da complexidade da mulher turca moderna e experiência, a situação das mulheres no cinema turco – independentemente da origem étnica ou religiosa – permanece um estado de invisibilidade (tradução nossa).

O cinema islâmico, mesmo em países mais progressistas, ainda tem dificuldades em trazer a mulher para um papel protagonista na produção cinematográfica e, enquanto personagem, essa mulher ocupa constantemente um papel de invisibilidade, sendo submissa aos aspectos do Islã e das leis do Corão.

### **Considerações finais**

O Islamismo, como uma das religiões mais difundidas do mundo, nos é apresentado no Ocidente através de sua arte e seus ensinamentos, sendo o cinema uma das formas mais veementes de difusão de seus valores e sua visão.

Entretanto, é necessário destacar que essa realidade é atrelada a pensamentos econômicos e políticos vigentes, a quem a arte, indubitavelmente, serve. O cinema norte-americano, segundo os autores estudados especificamente, apresenta-nos o Islã de maneira a corroborar com sua visão expansionista, econômica e politicamente influente diante dessa cultura. Para isso, mostra-nos o árabe/islâmico como o “outro”, ora visto

como rebelde e sem coração, que merece ser eliminado, ora como aquele que submete suas mulheres a condições de vida indignas aos olhos da cultura ocidental.

No mundo oriental, a visão não é diferente. Percebe-se que, independentemente da situação, a mulher islâmica, em ambos os cenários – oriental e ocidental – é uma mulher que passa por diversas situações de restrição imagética, sendo, no mundo ocidental, enxergada como submissa, como sofredora e como uma mulher sem quaisquer direitos; enquanto no mundo árabe, essa mulher é vista quase como uma “Eva”: tentadora, que precisa ser contida e estar sob constante observação. Observou-se ainda que, mesmo com o início do cinema feminista na Turquia, a quantidade de mulheres que produzem filmes que retratem a sua dura realidade é pequena ainda e que essas se encontram em caráter de invisibilidade, tendo ainda um longo caminho a ser percorrido até que esse lugar possa, de fato, ser ocupado.

### Referências bibliográficas

CANNIFORD, R.; KARABABA, E. Partly primitive: Discursive constructions of the domestic surfer. **Consumption Markets & Culture**, London, v. 16, n. 2, 2013, p. 119–144.

DÖNMEZ-COLIN, Gönül. **Women, Islam and cinema**. Reaktion Books, 2004.

DÖNMEZ-COLIN, G. Women in Turkish Cinema: Their Presence and Absence as Images and as Image-Makers. **Third Text**, Vol. 24, Issue 1, January, 2010, p. 91–105.

HUDA, A. N. Negotiating Islam with Cinema: a theoretical discussion on Indonesian films. **Wacana**, v. 14, n. 1, 2012.

HUNT, S.D. Truth in marketing theory and research. **Journal of Marketing**. v. 54, n. 3, 1990, 1–15.

KHANUM, M; IQBAL, Z. Hollywood Movies Stamping Of Islam And Muslims: An Analysis Of Representation. **Journal of Journalism, Media Science & Creative Arts**, v. 2, n. 2, p. 39-52, 2022.

MARCINIAK, K. Revolting aesthetics - Feminist transnational cinema in the US. In HOLE, K. L.; JELACA, D.; KAPLAN, E. A.; PETRO, P. **The Routledge Companion To Cinema And Gender**. Routledge, 2017.



MONACO, J. **How to Read a Film: The World of Movies, Media, and Multimedia: Language, History, Theory.** Oxford: Oxford University Press. 2000.

RAWLINSON, M.S. **American Visual Culture.** New York: Berg Publishers, 2009.

SAID, E. **Orientalism: Western Conceptions of the Orient.** Harmondsworth: Penguin. 1978.

SCHROEDER, J. E. **Visual Consumption**, vol. 4. London: Psychology Press, 2005

SEMATI, M. Islamophobia, culture and race in the age of empire. **Cultural Studies**, v. 24, n. 2, p. 256-275, 2010.

SILVERSTONE. R. **Por que estudar a Mídia?** São Paulo: Loyola, 2002.

TOUZANI, M; HIRSCHMAN, E. C. Islam and ideology at the movies: Prototypes, stereotypes, and the political economy. **Recherche et Applications en Marketing**. v. 34, n. 2, 2019, p. 5–23.

YOUSAF, M; SIAL, N; MUNAWAR, A; SHAHZAD, M. Stereotyping Of Islam And Muslims In Hollywood Movies: An Analysis Of Representation. **The Scholar-Islamic Academic Research Journal**, v. 6, n.1, 2020, p. 63–95.



## Gianni Vattimo em Barcelona: nota sobre seus arquivos

Gianni Vattimo in Barcelona: note on his archives

Felipe de Queiroz Souto<sup>1</sup>

**Resumo:** Em 2016, Gianni Vattimo doou seus arquivos à Universitat Pompeu Fabra de Barcelona que criou o *Centre d'Estudis i Arxiu Gianni Vattimo de la UPF* e organizou no interior da sua biblioteca um espaço reservado à acolhida da documentação do filósofo sob a responsabilidade de Santiago Zabala. O artigo é fruto de pesquisa e trabalho direto com as fontes arquivadas na UPF e visa entregar à comunidade acadêmica brasileira um retrato parcial da composição do *Arxiu Gianni Vattimo*. Para o objetivo, inicialmente apresentaremos brevemente a história dos arquivos em Barcelona, bem como o local escolhido para abrigá-los. Em segundo momento, iremos apresentar o trabalho com os arquivos que interessam à pesquisa e, por fim, discorreremos sobre alguns documentos encontrados. É importante frisar que este artigo é resultado de doutorado sanduíche com financiamento da CAPES entre 2022-2023.

**Palavras-chave:** Gianni Vattimo; arquivos; filosofia da religião.

**Abstract:** In 2016, Gianni Vattimo donated his archives to the Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, which created the *UPF Center for Vattimo's Philosophy and Archives* and organized, inside its library, a space reserved for the reception of the philosopher's documentation under the responsibility of Santiago Zabala. The article is a result of research and work with the sources archived at the UPF and aims to provide the Brazilian academic community with a partial report of the composition of *Gianni Vattimo's archives*. For the purpose, primarily, we will briefly present the history of the archives in Barcelona, as well as the place chosen to put them. Secondly, we will present the work with the files that are of interest to the research and, finally, we will discuss some documents found. It is important to emphasize that this article is the result of a doctoral stay in Barcelona with a scholarship by CAPES between 2022-2023.

**Keywords:** Gianni Vattimo; archives; philosophy of religion.

*Em memória de Gianni Vattimo (1936-2023)*

### Introdução

A proposta do artigo é apresentar aos interessados o ambiente no qual está armazenado o arquivo de Gianni Vattimo. Nessa direção, o texto que segue não possui um problema filosófico a ser trabalhado, mas se propõe pertinente à área de Ciência da

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF com período sanduíche no *Centre d'Estudis i Arxiu Gianni Vattimo de la UPF* da Universitat Pompeu Fabra de Barcelona (2022-2023). Mestre em Ciências da Religião pela PUC-Campinas (2021). Possui especialização em Metafísica e Epistemologia pela UFCA (2022) e é bacharel em Filosofia pela PUC-Campinas (2018). Bolsista Capes. E-mail: felipeqsouto@gmail.com

Religião (bem como à Filosofia e à Teologia no Brasil), uma vez que é resultado de pesquisa direta no *Arxiu Gianni Vattimo* da Universitat Pompeu Fabra (UPF) de Barcelona, Espanha. Tive a oportunidade de receber entre setembro de 2022 e junho de 2023 uma bolsa de doutorado sanduíche da *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* (CAPES) para desenvolver parte da minha pesquisa doutoral em Ciência da Religião no Departamento de Humanidades da UPF sob a orientação do Prof. Dr. Santiago Zabala. Por essa razão, pude trabalhar diretamente com os arquivos originais de Gianni Vattimo e coletar um material que interessa particularmente à minha pesquisa. E como contribuição à comunidade científica e filosófica brasileira, me surgiu a possibilidade de construir um texto que apresente um pouco os arquivos do autor. Assim, esse artigo também aparece como um facilitador do estado da arte da discussão acerca da obra de Gianni Vattimo, sendo um elemento a mais para a consolidação dos estudos do filósofo no Brasil.

Como se trata de um texto com natureza documental, organizei-o em três momentos: 1) *Breve histórico Arxiu Gianni Vattimo e sua organização*, no qual irei apresentar a chegada dos arquivos na UPF em Barcelona e a catalogação geral dos materiais ali presentes, como também se poderá ver em fotos do ambiente dos arquivos; 2) *Arxiu Gianni Vattimo: o mapa astral do filósofo*, em que farei a utilização da metáfora de “mapa astral” (já que há nos arquivos o mapa de Gianni Vattimo) para a leitura da composição dos materiais armazenados no *Arxiu*; e 3) *Alguns exemplos do material do Arxiu Gianni Vattimo*, no qual eu irei abordar alguns textos que acredito que sejam pertinentes ao conhecimento da comunidade brasileira e que são também importantes para minha pesquisa de modo geral.

## **1. Breve histórico *Arxiu Gianni Vattimo* e sua organização**

A produção filosófica de Gianni Vattimo e sua importância para o pensamento contemporâneo já é algo incontestável. A leitura que faz de Nietzsche pode ser considerada uma das mais importantes atualmente, assim como sua reinterpretação do conceito de secularização que tem influenciado as análises contemporâneas do efeito do cristianismo na pós-modernidade. Além de sua importância no cenário filosófico italiano e europeu, Vattimo também foi deputado do Parlamento Europeu por dois

mandatos (1999-2004 e 2009-2014). Sua obra tem boa aceção entre os pesquisadores brasileiros, sobretudo na área de Ciência da Religião. Com o crescente interesse pelo pensamento do filósofo em todo o mundo, a Universitat Pompeu Fabra de Barcelona criou o *Centre d'Estudis i Arxiu Gianni Vattimo de la UPF* sob a direção de Santiago Zabala, que teve Vattimo como mentor.



Gianni Vattimo no evento de instalação dos Arquivos na UPF.

Fonte: *Arxiu Gianni Vattimo* - online (<https://www.upf.edu/web/gianni-vattimo/imagenes/>)

No dia 6 de junho de 2016 os arquivos de Gianni Vattimo foram fixados na Universitat Pompeu Fabra e o documento de fixação de fontes atesta: “a documentação de Gianni Vattimo foi incorporada à biblioteca em 2016 proveniente dos arquivos do autor por cessão própria (gestão do professor S. Zabala)” (UPF, 2022, p. 3, tradução nossa)<sup>2</sup>. Diferente de arquivos que são reunidos após a morte do autor, o *Arxiu de Gianni Vattimo* surge com a cessão

completa de sua documentação para a UPF, o que permitiu que toda a seleção de fontes que está ali fosse escolhida pelo próprio filósofo. O que significa que todo texto presente nos arquivos está por vontade do próprio Vattimo. O filósofo doou à UPF todo seu acervo pessoal de anotações, estudos, textos não publicados e já publicados, bem como correspondências trocadas entre pensadores como Richard Rorty, Giacomo Marramao, Jean-François Lyotard e Eugenio Trías, por exemplo. Mais especificamente, ainda de acordo com o documento de fixação de fontes, “o arquivo reúne documentos de atividade acadêmica – tanto docente (preparação de cursos, conferências etc.) como de pesquisa (textos, esboços de textos) e gestora (relatórios acadêmicos); documentos relativos à atividade política e à atividade pessoal (agendas, correspondência) do filósofo Gianni Vattimo” (UPF, 2022, p. 3, tradução nossa)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Em catalão: “La documentació de Gianni Vattimo es va incorporar a la biblioteca el 2016 provinent de l'arxiu d'aquest autor per cessió (gestió del professor S. Zabala)” (UPF, 2022, p. 3).

<sup>3</sup> Em catalão: “L'arxiu recull documents de l'activitat acadèmica - tant docent (preparació de cursos, conferències, etc.) com investigadora (texts, esborranys de texts) i gestora (informes acadèmics);

Em geral, questiona-se a razão pela qual os arquivos estão na Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, na Espanha, e não na Università degli Studi di Torino em Turim, na Itália, onde o filósofo passou a maior parte de seus anos acadêmicos, coordenando, inclusive, o grupo de pesquisa *Ermeneutica, Estetica e Pensiero Critico Filosofico* ao lado do Prof. Dr. Gaetano Chiurazzi. No entanto, a resposta à questão é simples e foi dada por Santiago Zabala e transcrita por Borja Hermoso (2018) no *El país*:

É tão simples que ninguém pensou nisso antes. Nenhuma pessoa, nenhuma instituição o propôs a Gianni. Nenhuma universidade, sobretudo. Nem sequer a de Turim, que depois achou ruim, mas já era tarde. Primeiro falei com o reitor da Pompeu Fabra, Jaume Casals, que se mostrou muito interessado e a quem também se deve dar o mérito de toda essa operação. (ZABALA *apud* HERMOSO, 2018, tradução nossa)<sup>4</sup>.

Também a observação que levanta Simonetta Moro na introdução ao *The Vattimo Dictionary* publicado em 2023 pela Edinburg Press representa aquilo que fica patente com a movimentação dos arquivos de Vattimo para Barcelona: a proximidade do autor com o mundo latino (não exclusivamente latino-americano), mas sobretudo a relevância internacional de seu pensamento que sempre foi marcado por um “cosmopolitismo multifacetado”, quase como uma ideia de “pensamento democrático” no qual se faz mister ouvir e conjugar uma variedade de posições para a composição da interpretação ou, ao menos, de um pensamento pós-moderno engajado com seu tempo. Simonetta Moro escreve:

Para Vattimo, ter seus arquivos na Universitat Pompeu Fabra reforça sua proximidade com a América do Sul, cuja atmosfera intelectual sempre foi bastante receptiva do conceito de “pensamento enfraquecido” que ele cultivou por décadas. Além disso, o fato dos arquivos de Vattimo não estarem arquivados em uma instituição na Itália é indicativo do alcance internacional de sua filosofia, que foi inicialmente nutrida por pensadores alemães de tradição continental e, então, desenvolvida em um diálogo inigualável entre seus pares

---

documents relatius a l'activitat política i a l'activitat personal (agendes, correspondència) del filòsof Gianni Vattimo” (UPF, 2022, p. 3).

<sup>4</sup> Em espanhol: “Es tan sencillo como que a nadie se le ocurrió antes. Ninguna persona ni ninguna institución se lo propusieron a Gianni. Ninguna Universidad, sobre todo. Ni siquiera la de Turín, que luego se enojó pero ya era tarde. Primero hablé con el rector de la Pompeu Fabra, Jaume Casals, que se mostró muy interesado y al que hay que darle también todo el mérito de esta operación” (ZABALA *apud* HERMOSO, 2018).

italianos e outros filósofos, tais como Jacques Derrida, Richard Rorty, Eugenio Trias Sagnier e Slavoj Žižek. O cosmopolitismo multifacetado do pensamento de Vattimo, combinado com sua capacidade de envolver vários campos da pesquisa filosófica – arte, política, ética, ontologia, religião – é, definitivamente, o que o distingue dos seus contemporâneos e a oportunidade para novos estudos nos próximos anos. (MORO, 2023, p. 14)<sup>5</sup>.

Certamente, a existência deste artigo, conjugada à possibilidade de ter estudado no *Arxiu Gianni Vattimo* em Barcelona é reflexo daquilo que Moro descreve: a apropriação do pensamento de Vattimo na América Latina, em particular na Ciência da Religião no Brasil, é sinal do interesse internacional da obra do filósofo. No entanto, é evidente que transportar os arquivos de um filósofo italiano para uma universidade espanhola pode haver gerado conflitos nas relações entre as pessoas envolvidas no traslado, porém, ela deu aos arquivos de Vattimo um privilegiado lugar na UPF, abrigado dentro da *Biblioteca Dipòsit de les Aigües*, uma imponente construção arquitetônica de Josep Fontserè que teve o jovem Antoni Gaudí como seu ajudante (inclusive, o famoso arquiteto foi o responsável pelo cálculo estático do conjunto de apoio do *Dipòsit de les Aigües*). Fontserè foi o responsável pela construção do *Parc de la Ciutadella* em Barcelona e o atual prédio da biblioteca da UPF era utilizado como o depósito de águas que reabastecia a fonte do parque. A construção possui 14 metros de altura e está inspirada em estruturas romanas com enormes arcos que formam um labirinto dentro do conjunto. O *Dipòsit de les Aigües* passou a ser propriedade da Universitat Pompeu Fabra em 1992, mas se tornou biblioteca geral apenas em 1999.

Em uma pequena sala próxima à entrada da biblioteca *Dipòsit de les Aigües* está o *Arxiu Gianni Vattimo*, organizado em 38 caixas de arquivamento ocupadas (totalizam 42 caixas), ele segue uma sequência muito bem programada que auxilia o pesquisador interessado, já que temas comuns costumam estar arquivados juntos, como também há a

---

<sup>5</sup> Em inglês: “for Vattimo, having his papers at Pompeu Fabra University reinforces his ties to South America, whose intellectual climate has always been very receptive to the notion of ‘weak thought’ that he has cultivated over the decades. Moreover, the fact that Vattimo’s papers are not archived at an institution in Italy is indicative of the international scope of his philosophy, which was first nurtured by the German thinkers of the Continental tradition and then developed in a dialogue unequalled among his Italian peers with philosophers such as Jacques Derrida, Richard Rorty, Eugenio Trias Sagnier and Slavoj Žižek. The multifaceted cosmopolitanism of Vattimo’s thought, combined with his capacity to embrace various fields of philosophical inquiry – art, politics, ethics, ontology, religion – is ultimately what distinguishes it from that of his contemporaries and affords the opportunity for further scholarship in the coming years” (MORO, 2023, p.14).

separação das caixas de arquivos pessoais e acadêmicos. De maneira geral, a estrutura dos arquivos é a seguinte:

*Caixa 1:* documentação pessoal, biografias, bibliografia e atividades acadêmicas;

*Caixa 2:* documentos de gestão acadêmica e atividades docentes;

*Caixas 3 a 10:* cursos preparados para serem ministrados em aulas ou eventos que datam de 1963 até 2010;



O interior da Biblioteca *Dipòsit de les Aigües* da Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

Fonte: Simon Garcia  
(<https://www.arqfoto.com/bibliotec-a-diposit-de-les-aigues-barcelona/>)

*Caixas 11 a 13:* conferências e seminários ministrados por Gianni Vattimo entre 1968 e 2018;

*Caixas 14 e 15:* textos publicados em jornais, periódicos e livros entre 1964 e 2021;

*Caixas 16 a 25:* esboços de textos preparados por Vattimo, muitos deles estão sem data e outros foram desenvolvidos e aperfeiçoados para publicação;

*Caixas 26 a 30:* notas e apontamentos sobre temas, livros e autores diversos;

*Caixa 31:* documentos sobre a atividade política de Vattimo;

*Caixa 32:* correspondências;

*Caixa 33:* textos de outros autores sobre Vattimo;

*Caixa 34:* resenhas dos livros de Vattimo;

*Caixa 35:* entrevistas e reportagens para jornais;

*Caixas 36 a 38:* textos de outros autores.



A sala do Arxiu Gianni Vattimo na Biblioteca da UPF. Fonte: arquivo pessoal.



As prateleiras com a disposição das caixas do Arxiu Gianni Vattimo. Fonte: arquivo pessoal.

Diante da imponência do *Dipòsit de les Aigües*, a sala dos arquivos de Vattimo parece bastante modesta, mas reúne importantes textos do *corpus* do autor e ainda conta com a digitalização de uma série de outros arquivos que só podem ser acessados virtualmente. Nada do que está ali pode ser fotografado ou escaneado, os pesquisadores que têm acesso aos arquivos precisam trabalhar coletando as informações necessárias direto das fontes originais no local. Como durante nossa visita Vattimo ainda estava vivo, a biblioteca não permitia (e continua não permitindo) a entrada nos arquivos sem a supervisão do professor Santiago Zabala, nem mesmo o acesso aos arquivos virtuais. A biblioteca também possui a maior parte da bibliografia publicada de Gianni Vattimo, porém, ela não se encontra nos arquivos, mas espalhada pela biblioteca de acordo com temas que o filósofo trabalha em suas obras, o que traz uma certa dificuldade para encontrar algumas obras, já que elas se misturam às inúmeras publicações fixadas no catálogo da biblioteca. Uma das tarefas do *Centre d'Estudis i Arxiu Gianni Vattimo de*

la UPF também é a divulgação da obra e do pensamento do filósofo e, para isso, organiza semestralmente seminários ou conferências em torno do pensamento de Vattimo. Já foram realizados eventos sobre o pensamento do autor, mas também diálogos entre sua obra e as emergências climáticas, política democrática e até mesmo as intersecções com o pensamento chinês. O último evento realizado foi para a apresentação do *The Vattimo Dictionary* (2023).

## 2. *Arxiu Gianni Vattimo: O mapa astral do filósofo*

Tratar dos arquivos de um filósofo ainda vivo foi um desafio duplo: 1) os arquivos formam parte do *corpus* filosófico de uma maneira distinta do que formam os textos publicados, já que eles precisam de um trabalho cuidadoso de investigação para serem utilizados. Não é porque um arquivo está armazenado ali, que possui uma relevância importante no interior da obra do autor. Quer dizer, todo texto não publicado que pertence apenas aos arquivos necessita ser posto em diálogo com a obra publicada. Por isso, o arquivo é algo extremamente específico para especialistas e muitas vezes difícil de compor todo o quebra-cabeça que ele é; 2) pensar a filosofia de um filósofo vivo já é algo delicado e estar nos arquivos nos impõe regras de uso e acesso ainda maiores. Ainda que se possa ver todo o material presente nos arquivos de Vattimo, como ele ainda estava vivo, não era eticamente correto analisar uma documentação pessoal do autor quando se tratava de materiais muito específicos como agendas e anotações de foro íntimo. Mesmo hoje se poderia questionar a relevância desses arquivos para a pesquisa filosófica. No entanto, essa ressalva não se enquadra para outros tipos de documentação pessoal como correspondências. Também é verdade que cada pesquisador deve ter autonomia sobre seu objeto e, por isso, é responsável pelas fontes que utiliza, assim, uma documentação de foro íntimo de Vattimo pode vir a interessar a alguém que queira compor uma biografia mais detalhada do autor. Um exemplo desse tipo de material seria as agendas de compromisso, o apontamento das melhores boates *gays* de Turim e até o mapa astral de Vattimo com as marcações do céu quando alguns de seus livros foram lançados. Imagino que o mapa astral de um filósofo seja algo extremamente intrigante e, para alguém como Vattimo, nos lança a questão: em que crê Gianni Vattimo? Impossível que a resposta esteja na astrologia e difícil de acreditar que

essa questão seja séria na realidade, mas ainda assim, se queremos fazê-la, devemos buscar a resposta na hermenêutica que se faz da obra de Gianni Vattimo (e até mesmo do mapa).

Motivado pela ideia de um mapa astral, me permitam sugerir os arquivos de Vattimo como tal. Mapas são instrumentos de análise de um território, nos ensinam a mover-nos em um lugar, assim como os conceitos nos ajudam a nos mover dentro de um território do pensamento. O arquivo de Vattimo é um território que precisa ser mapeado para dentro de sua própria obra. O que significa, por óbvio, que não podemos descolar a produção textual do que há nos arquivos. Igual a um mapa astrológico, os arquivos mantêm guardados signos específicos da produção filosófica de Vattimo e para compreendê-los é preciso que o pesquisador (tal como um astrólogo) faça uma leitura hermenêutica da composição que está a sua frente. É óbvio que a astrologia aqui aparece de maneira caricata para exemplificar o uso das fontes. Os detalhes presentes no mapa astral de Vattimo mostram a configuração celeste quando ele publicou livros como *Il soggetto e la maschera* (1974) ou *Introduzione a Nietzsche* (1985), mas essas informações pra nós não passam de um detalhe curioso. Mais do que uma ordem celeste que rege a vida humana, Vattimo se interessa pela história da hermenêutica como a história da escuta do ser. Tal como seu mapa astrológico, os arquivos funcionam como um ambiente de significados revelados e ocultos *do e para* o autor. Cada caixa (possíveis “constelações”) abriga arquivos (suas “estrelas”) que marcam uma posição histórica da vida de Vattimo perpassada pela sua condição familiar, sexual, política, religiosa e, sobretudo, filosófica.

Neste sentido, sugerir os arquivos como um mapa astrológico é sugerir que ele funciona numa dinamicidade temporal a favor da obra do autor. Diferente de um mapa terrestre, o mapa astrológico permite que um símbolo esteja em comunicação com os demais símbolos presentes ali e a posição de determinado sinal pode mudar completamente a leitura feita da fonte. Quer dizer, se os arquivos funcionam como um mapa astral, significa que eles não são como um texto pronto com o qual o leitor se defronta, mas são uma composição aberta de elementos que precisam ser conectados por um especialista. Essa é a tarefa principal da hermenêutica desde sua gênese: ela funciona para a interpretação e a sustentação das fontes com as quais trabalha. Sem uma interpretação coerente dos textos, não se pode chegar a propor uma conversação

hermenêutica que abra um horizonte possível para a verdade. E essa coerência entre texto e arquivo também deve ser situada na história à qual eles pertencem, a história é o ambiente de encontro de narrativas, onde elas podem ser construídas e destruídas. Sem a percepção da história, arquivo algum poderia ser lido e interpretado. Isso vai em direção àquilo que Vattimo já escreveu tantas vezes e aparece em *Una vida dedicada a la hermenêutica* (2005) em honra a Hans-Georg Gadamer e Jean Grondin.

A história não nos pertence, somos nós que pertencemos a ela, porque muito antes de que nos compreendamos a nós mesmos através do processo de qualquer autoexame, temos de começar por compreendermo-nos de maneira presente na família, na sociedade e no Estado no qual vivemos. (VATTIMO; ZABALA, 2005, p. 42, tradução nossa)<sup>6</sup>.

Tomando a citação como ponto de referência para a interpretação das obras de Vattimo, não é exagerado afirmar que a hermenêutica só funciona a partir do momento em que está em sintonia com a maneira como nós estamos no mundo e o interpretamos. Um texto não escapa da defrontação hermenêutica, primeiro porque ele é produto de uma interpretação do autor e, segundo, porque ele precisa ser compreendido pelo leitor. Tanto autor, quanto leitor estão imersos na história à qual pertencem, qual lhes dá a direção hermenêutica do texto. Assim, nunca há texto sem contexto. E o *Arxiu Gianni Vattimo* também é prova disso, entendo que para lermos os documentos ainda não publicados, precisamos colocá-los em diálogo direto com a obra publicada, isso ajuda o pesquisador a descobrir os limites e os avanços do pensamento do filósofo.

Também é importante pontuarmos que Vattimo ainda não é considerado um autor que está consagrado no cânone da história da filosofia, sendo por vezes lido apenas como intérprete de Nietzsche ou Heidegger. No entanto, devemos considerar o cânone filosófico como um processo, tal como explica Pugliese, a história da filosofia como um processo indica que “as obras não seriam mensagens em garrafas, mas pedaços de artefatos encontrados em um sítio arqueológico que precisam ser reorganizados, recombinados e interpretados em contexto, para que sua função seja compreendida” (PUGLIESE, 2019, p. 405). Comentando o pensamento de Justin Smith,

---

<sup>6</sup> Em espanhol: “La historia no nos pertenece, somos nosotros los que pertenecemos a ella, porque mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos a través del proceso de cualquier autoexamen, hemos de empezar por comprendernos de manera manifiesta en la familia, la sociedad y el Estado en los que vivimos” (VATTIMO; ZABALA, 2005, p. 42).

a autora nos ajuda a enxergar um movimento duplo no cânone filosófico quando tratamos de arquivos. O primeiro é a intenção originária dela: o de pensar autores “menores” no consagrado cânone da filosofia, por isso, se entendemos o cânone como *processo* e não como um *repositório* de ideias, passamos a construir uma história da filosofia sempre em diálogo correspondendo à tradição e à época na qual o autor ou autora está inserido/a. Assim, esse processo também é resultado de uma hermenêutica do cânone, o que permite que aquilo que preocupa filosoficamente (Vattimo) como a metafísica, a religião, a hermenêutica, a política e outros assuntos) o leve para o cânone da história da filosofia. Esse resultado processual não o coloca como um “autor consagrado”, mas como um filósofo que pensou seu tempo em diálogo com a tradição, ao mesmo tempo que projetava o futuro e essa é, inclusive, a vocação do *pensiero debole*. O segundo movimento que a citação acima nos ajuda a pensar é que ela define exatamente a função dos arquivos para a composição da obra do autor, pois eles servem à obra como um todo e a obra serve aos arquivos como um todo. Ao final, arquivo e obra não deveriam ser distinguidos tão estritamente, mas ambos fazem parte do “cânone” processual da história da filosofia que Vattimo construiu e pela qual dedicou sua vida.

### 3. Alguns exemplos do material do *Arxiu Gianni Vattimo*

Gianni Vattimo é um autor bastante publicado atualmente. Mesmo no Brasil, tem ganhado notoriedade e diversas editoras, sobretudo de filosofia e teologia, buscam traduzir e publicar suas obras. Isso contribui para a popularização do filósofo. Mas o que são dos textos não publicados? Teriam eles alguma relevância no estudo do pensamento de Vattimo? Nosso objetivo aqui é trazer algumas contribuições para essa questão. É verdade que a parte mais importante de suas obras já está publicada, o que torna o arquivo algo ainda mais específico para consulta, pois em geral se vai a buscar algo que o autor não trabalhou com muita atenção ou mesmo que disse *en passant*. Considerando que todo o arquivo presente foi escolhido a dedo por Vattimo, temos que ter em mente que qualquer assunto presente é importante para o filósofo em alguma medida. Por exemplo, o conceito de anarquia não é trabalhado por ele com muita especificidade, mas o cita em alguns momentos fazendo referência a Reiner Schürmann

que está presente nos arquivos ao menos com seis textos, sendo um deles o comentário crítico ao artigo *Dialetica, Differenza, Pensiero debole* de Vattimo publicado no livro *Il pensiero debole* (1983). O comentário de Schürmann está intitulado *Gianni Vattimo: "Dialectics, difference, weak thought"* e também pode ser consultado na obra *Weakening philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo* (2007) organizada por Zabala.

Para os estudos de religião, a filosofia de Vattimo contribui com importantes obras como *Crer que se crê* (2018), *Depois da Cristandade* (2004) e *O futuro da religião* (2006). Mas ali nos arquivos ainda há preciosidades não publicadas como *Is religion an Enemy of civilization?* (2009)<sup>7</sup>, um texto curto no qual o autor discorre sobre a permanência da religião cristã na cultura e dialoga com a importância de se pensar uma religião pós-metafísica. Também o texto *Breve riassunto della Introduzione alla fenomenologia della religione di Martin Heidegger – ad uso del corso di Filosofia teoretica I, anno 1996-97*, que funciona como o esquema de um curso sobre Heidegger, é importante, porque ali Vattimo faz sua própria interpretação da obra *Fenomenologia da vida religiosa* (2010) e apresenta o germe do que virá a ser o texto *Hos mé* publicado em *Depois da cristandade* (2004), assim que, um arquivo como este serve de suporte para leitura da filosofia da religião produzida por Vattimo. Outro texto pertinente sobre religião também é *Heidegger, teologo cristiano?*, embora esse texto já esteja publicado em *Essere e dintorni* (2018) como *Heidegger teologo*, a possibilidade de se ter em mãos o que seria um esboço permite uma leitura especializada das fontes, justamente porque leva a compreensão do texto ao nível da comparação.

Outros dois textos disponíveis importantes ao pensamento de Vattimo sobre religião são: *La Chiesa cattolica tra ética e potere* (2011) e *Philosophy of religion and the new Europe* (2011). No primeiro, um curto texto de 4 páginas, Vattimo argumenta sobre a relação da Igreja Católica com o estado italiano, o que levanta questões éticas a serem pensadas sobre a ação da Igreja (que muito normatiza a perspectiva ética dentro do cristianismo) em sua atuação política na Itália. Algumas discussões abordadas sobre essa relação também podem ser lidas no livro *La vita dell'altro. Bioetica senza*

---

<sup>7</sup> Há uma possível tradução e publicação deste texto no site IHU-Online datada do ano de 2009, porém, atualmente o site não dá mais acesso ao artigo para fazermos a devida comparação.

*metafísica* (2006), que ainda não possui tradução para o português. O segundo texto é a conferência de Vattimo na *Divinity School* da University of Chicago no qual ele pensa o conceito de religião em relação a outras culturas e também a dimensão da experiência religiosa desde a filosofia da religião europeia, porém muito influenciado por Heidegger.

Ainda, os arquivos contam com comentários de Richard Rorty sobre a filosofia da religião de Vattimo no ensaio *Religion after ontology: reflections on Vattimo's belief* (2001), no qual Rorty comenta o livro *Crer que se crê* (2018) e o compara com sua própria ideia de religião. Esse texto de Rorty está em inglês (e em italiano como *La mia religione privata*) e foi preparado pela ocasião do prêmio Mestre Eckhart que ele recebeu em 2001. Uma versão aprimorada do texto foi publicada em *O futuro da religião* (2006) sob o título *Anticlericalismo e ateísmo*. Saindo um pouco da filosofia da religião, mas ainda em diálogo, temos outra contribuição de Rorty: *Comments on Vattimo and Klein*, no qual discute a pós-modernidade e se posiciona frente a alguns argumentos de Vattimo. Junto ao texto, está anexada uma carta de Rorty remetida ao filósofo e amigo:

Essa é apenas uma breve nota de fã para dizer o quanto eu gostei de *Beyond Interpretation* [*Para além da interpretação*, 1999] (do qual Polity me enviou uma cópia de prova). É maravilhosamente original e eu aprendi muito com a obra. Eu vou tentar escrever alguma coisa sobre ela nas aulas que darei na primavera em Amsterdam.

Não será nenhuma surpresa para você que eu estou muito feliz de ter encontrado alguém que aceita que Gadamer implicitamente, e outros gadamerianos explicitamente, desvalorizam as ciências naturais e a tecnologia de uma maneira infeliz. Também não será nenhuma surpresa para você que algumas coisas que você disse já haviam sido antecipadas por Dewey. Mas você pode ficar um pouco surpreso ao saber que eu estou escrevendo bastante sobre a necessidade da religião nos últimos dias, desde que seja uma religião politeísta. Como nós estadunidenses dizemos: “mentes brilhantes pensam igual”. (RORTY, 1996, carta, tradução nossa)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Em inglês: “This is a just a brief fan note to say how much I liked *Beyond Interpretation* (of which Polity sent me a proof copy). It’s marvelously original, and I learned a great deal from it. I’ll try to write something about it in the lectures I have to give in the spring in Amsterdam.

It will be no surprise to you that I am very glad to find somebody who agrees that Gadamer implicitly, and many Gadamerians explicitly, down-value the natural sciences and technology in an unfortunate way. It will also be no surprise to you that I think that some of what you said is anticipated by Dewey. But you may be mildly surprised to find that I am writing a lot of these days about the need for religion, as long as

Ao final da carta, vem a assinatura de Rorty autografando “Dick”, apelido com o qual era conhecido. Receber de Richard Rorty uma reação tão positiva dá crédito à obra de Gianni Vattimo como uma das mais importantes contribuições filosóficas do final do século XX, mas algo como isso permanece guardado nos arquivos até que possa ter algum interesse ou importância à pesquisa de alguém. De fato, o texto anexado à carta é muito mais interessante que ela em si, mas a carta ainda é muito mais instigante que o texto, porque revela uma amizade entre os autores que em geral textos filosóficos não transmitem, mas que pode ser usada como peça de um quebra-cabeça maior quando se está estudando o pensamento de alguém específico. Quer dizer, para recuperar nossa metáfora, é como se essa carta fosse um elemento presente num mapa astral e que só consegue ser compreendida à luz de outros elementos em conjunto. E isso se faz verdade quando se pensa em *O futuro da religião* (2006) e a composição dos textos presentes ali como um diálogo entre Vattimo e Rorty, sendo o ensaio do filósofo estadunidense uma reação à obra de seu amigo, como já mostrado antes e como foi intencionado na carta.

Os arquivos de Vattimo também guardam outros tesouros. Entre as caixas de cursos, se pode encontrar o curso de estética dos anos 1971-1973 titulado *Arte e utopia*. Esse documento é algo ainda não publicado e que poderá sê-lo no futuro. O texto de estética é uma das relíquias que por enquanto apenas existem ali, mas que poderão ser uma importante fonte de pesquisa para a área de estética na filosofia e sobre o conceito de estética para o próprio Vattimo. No texto ele articula arte e utopia passando por autores importantes da filosofia estética, mas também realçando a dimensão política desta.

Para aqueles que querem estudar política no pensamento de Gianni Vattimo, também poderão encontrar uma boa gama de materiais, dos quais vale a pena fazer referência a alguns textos: 1) *Democrazia, rivoluzione, sovversione* (1990), no qual Vattimo tem seu ponto de vista de dentro da política italiana e se enfrenta com o significado da esquerda no futuro da democracia; 2) *Filosofia, metafísica, democrazia* (1997), em que Vattimo trabalha o problema da filosofia política no fim da metafísica,

---

it is a polytheistic religion. As we Americans say, ‘great minds think alike’”. (RORTY, 1996, carta). A transcrição da carta não está completa no texto.

textos como esse podem ser encontrados facilmente nos escritos políticos do autor; 3) *Nietzsche entre estética y política* (1994), apresentado na Jornadas Nacionales Nietzsche de Buenos Aires, Vattimo procura interpretar a política em Nietzsche pela dimensão estética e vice-versa; 4) *Reflections on the left, the masses and elites* (1996), no qual o autor discorre sobre a filosofia política pós-metafísica e a relação com a proposta política de esquerda; 5) *Democracy, reality and the media* (1996), aos moldes do texto 3, o filósofo organiza sua argumentação defendendo a cultura do *Übermensch*, interpretando-o como o ser humano pós-moderno capaz de construir a sociedade plural e democrática; e, por fim, 6) *Mondo post-moderno – un mondo latino* (2010), que foi uma conferência de Vattimo na Academia de Latinidade no Rio de Janeiro (e que possivelmente está publicado no Brasil, mas com uma certa dificuldade de encontrar). Junto ao texto estão anexadas várias fotografias de Vattimo e outros pensadores no encontro da Academia no Brasil. Na conferência, o autor vai tratar o conceito de “mundo latino” em relação à sua filosofia política e também em relação à sua ideia de secularização. No texto já se vê presente a convergência entre religião e política no pensamento de Vattimo e faz referência direta também ao *Übermensch* nietzscheano que deve ser lido como a condição do ser humano pós-moderno capaz de provocar a alteração da ordem política (lembramos que o texto *O sujeito e a máscara* foi escrito com a intenção de propor às esquerdas uma nova interpretação de sujeito e que foi mal interpretada) e termina com uma afirmação provocadora:

o conflito só é verdadeiramente desencadeado quando falta aquela dose de ironia em relação a si mesmo e às reivindicações de verdade que Nietzsche descreveu como a arma dos mais moderados; ou seja, como a qualidade fundamental do *Übermensch*. Mas não era simplesmente um modo “secularizado” para indicar algo muito diferente de qualquer ideia de vontade de poder, ou seja, aquilo que a tradição cristã nos ensinou a chamar de caridade? (VATTIMO, 2010, p. 10, tradução nossa)<sup>9</sup>.

Os trechos selecionados aqui visam apenas exemplificar um pouco do que se pode encontrar nos arquivos e, por isso, não serão comentados na íntegra. Importante

---

<sup>9</sup> Em italiano: “il conflitto si scatena davvero solo quando manca quella dose di ironia verso se stessi e le proprie pretese di verità che Nietzsche descriveva come l’arma dei più moderati; ossia come la qualità fondamentale del suo Uebermensch. Ma non sarà stato semplicemente un modo ‘secolarizzato’ per indicare qualcosa di molto diverso da qualunque idea di volontà di potenza, e cioè quello che la tradizione cristiana ci ha insegnato a chiamare carità?” (VATTIMO, 2010, p. 10).

considerarmos também que muitos documentos estão escritos à mão, o que resulta na dificuldade de serem consultados e decifrados. Grande parte desses arquivos são agendas, apontamentos de aula ou leitura e alguns documentos pessoais. Em geral, numa pesquisa mais ampla, esse tipo de arquivo permanece apenas como um dado a ser preservado, já que usá-lo na bibliografia de um trabalho requereria uma justificativa da especificidade da fonte.

Há outros títulos que valem a pena mencionar, embora não tenha trabalhado diretamente com eles: 1) *Arte e verità nel pensiero di Martin Heidegger*, curso de estética do ano acadêmico 1965-1966; 2) *Conferència sobre Hannah Arendt* (sem data); 3) *Scienze umane, interpretazione, emancipazione* (1998); 4) *Conferència “Contemporary philosophy between science and religion”* (2001); 5) *“On the way to silence (Heidegger and the poetic word)”* (esboço sem data). Enfim, muitos outros textos são importantes para a obra do autor e que ainda precisam ser descobertos no *Arxiu Gianni Vattimo*, pode-se conferir a lista completa no site da UPF<sup>10</sup>.

## Conclusão

Com a intenção de apresentar uma parte do *Arxiu Gianni Vattimo* e trazer algumas informações que podem auxiliar os pesquisadores da obra do filósofo a compor o estado da arte em questão, apresentei brevemente o histórico dos arquivos, sua chegada em Barcelona e a organização na Biblioteca da Universitat Pompeu Fabra. Interpretando o *Arxiu* como um mapa astral (inspirado pelo fato de haver o mapa astral de Vattimo na caixa de documentação pessoal), tentei colocá-lo em uma dinamicidade junto à obra publicada que necessita de uma hermenêutica específica, já que exige de quem está trabalhando com as fontes uma comparação constante dos materiais. Por fim, mencionei alguns da centena de arquivos que existem armazenados ali, com a finalidade de contribuir com a comunidade brasileira não apenas com a apresentação de uma composição geral dos arquivos, mas também acerca do trabalho específico que pude desenvolver no período de doutorado sanduíche.

---

<sup>10</sup> <https://www.upf.edu/web/gianni-vattimo/arxius>

**Referências bibliográficas**

CENTRE D'ESTUDIS I ARXIU GIANNI VATTIMO DE LA UPF. **Arxiu Gianni Vattimo. Fitxa de fons.** 2022. Disponível em: <https://www.upf.edu/documents/4522176/6623687/Vattimo++List+of+Published+Material+.pdf/573f050f-340e-7a61-3286-f11d15cfff20> (Acesso em 05/06/23).

CENTRE D'ESTUDIS I ARXIU GIANNI VATTIMO DE LA UPF. **Arxiu Gianni Vattimo. Inventari.** Sem data. <https://www.upf.edu/documents/4522176/6623687/Vattimo++Archives+physical+and+digital+material.pdf/8fe4e86f-f5e9-25de-15a5-84832a7d603f> (05/06/2023).

HERMOSO, Borja. Una universidad española le 'quita' a Turín el archivo personal de Gianni Vattimo. **El país,** 2018. Disponível em: [https://elpais.com/elpais/2018/12/17/eps/1545068978\\_049154.html](https://elpais.com/elpais/2018/12/17/eps/1545068978_049154.html) (Acesso em 05/06/2023).

GALLO, Claudio. Gli archivi di Vattimo a un'università di Barcellona. **La Stampa,** 2016. Disponível em: <https://www.lastampa.it/cultura/2016/06/14/news/gli-archivi-di-vattimo-a-un-universita-di-barcellona-1.34983173/> (Acesso em 05/06/23).

MORO, Simonetta. Introduction. In: MORO, Simonetta (Org.). **The Vattimo Dictionary.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.

PUGLIESE, Nastassja. A Questão do Cânone no Ensino da História da Filosofia. **O que nos faz pensar,** Rio de Janeiro, v. 28, n. 45, jul.-dez. 2019, p. 402-413.

RORTY, Richard. **Correspondência.** Destinatário: Gianni Vattimo. Standford, 27 de agosto de 1996, carta pessoal. Autografado.

VATTIMO, Gianni. **La vita dell'altro.** Bioetica senza metafisica. Lungro di Cozenza: Constantino Marco Editore, 2006.

VATTIMO, Gianni. **Mundo post-moderno – un mondo latino.** Biblioteca UPF. Arxiu Gianni Vattimo, Capsa 13, n. 23, 2010.

VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. Una vida dedicada a la hermenéutica. **Éndoxa: series filosóficas,** Madrid, n. 20, 2005, p. 39-44.

ZABALA, Santiago. La vida, la filosofía y los archivos de Gianni Vattimo. **Minerva,** 2019. Disponível em: <https://cbamadrid.es/revistaminerva/articulo.php?id=802> (Acesso em 05/06/23).

ZABALA, Santiago (org.). **Weakening philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo.** Québec: McGill-Queen's University, 2007.